

РУССКИЕ этнокультурная идентичность





РУССКИЕ: этнокультурная идентичность

Отв. ред. И.В. Власова

УДК 39 ББК 63.5(2) Р 89

Издание осуществлено при финансовой поддержке проекта Российского гуманитарного научного фонда N^0 10-01-00001а «Социокультурная трансформация и идентичность русских»

Рецензенты: доктор исторических наук С.С. Савоскул кандидат исторических наук Т.В. Лукьянченко

Р 89 Русские: этнокультурная идентичность / отв. ред. и сост. И.В. Власова. – М.: ИЭА РАН, 2013. – 320 с.

ISBN 978-5-4211-0092-8

Сборник содержит статьи по исторической и современной этнографии русских и продолжает традиции отечественной науки по разностороннему изучению населения регионов. Основная проблема, затронутая в статьях, — этнокультурная идентичность русских и идентификационные возможности различных форм народной культуры. Книга предназначена для этнографов, фольклористов, историков, специалистов по русской культуре.

ISBN 978-5-4211-0092-8

На обложке использованы фото «Хоровод во время праздника Горка в с. Усть-Цильма» (2013), «Праздник в честь 200-летия Форт-Росс, Калифорния» (2012) и картина Ф.В. Сычкова «Танец» (ок. 1917, с. Кочелаево Пензенской губ.).

- © Институт этнологии и антропологии РАН, 2013
- © Коллектив авторов, 2013
- © Художественное оформление Е.В. Орлова, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
<i>И.В. Власова</i> Виды идентичности русских	13
Т.И. Дронова Этнокультурная идентичность староверов Усть-Цильмы (на примере обрядовой горки XX — начала XXI в.)	45
Т.А. Листова Идентификационные возможности современной похоронно-поминальной практики	75
И.С. Слепцова Дразнение: один из механизмов формирования идентич- ности у детей и молодежи	101
П.С. Куприянов Италия и итальянцы в русском путешествии начала XIX в.: проблемы идентификации	125
<i>И.А. Морозов</i> Личностные аспекты трансформации традиции	151
С.С. Крюкова Крестьянское правосудие в лицах: социокультурная антропология судебного процесса в России второй половины XIX в.	175
С.И. Дмитриева Русский героический эпос в связи с самосознанием его создателей, хранителей и исполнителей	205

Л.А. Тульцева	237
Заговенье на Петров пост: этнокультурное наследие русских в образах Утушки, Костромы, Русалки-коня	
И.М. Денисова	263
Мифологемы восточнославянской сказки: семантиче-	
ский комплекс «дерево-птица-яйцо»	
Т.С. Макашина	297
Материалы С.В. Фарфоровского «Свадьба и ея обычаи	
в Переславском уезде Владимирской губернии»	

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник является продолжением ряда работ по исторической этнографии, написанных сотрудниками отдела «Русские» Института этнологии и антропологии РАН в последние десятилетия (Белорусско-русское пограничье 2005; Будина, Шмелева 1989; Власова 1984; Дмитриева 2006; Мировоззрение и культура 2006; Морозов, Слепцова 2004; На путях 1989; Очерки 2009; Расы и культуры 1998; Русская народная 2011; Русские; Русский Север; Савоскул 2001; Чижикова 1988; Этнография 1987 и др.). В этот сборник введено много новых материалов о культурном развитии народа в предшествующие периоды и особенно о современном его состоянии, в самые последние годы XXI столетия. Статьи сборника были нацелены на решение нескольких проблем. Основной из них являлась проблема этнокультурной ситуации в разных регионах страны. Изучение региональной культуры русских, ее развития и судеб никогда не «сходит с повестки дня», поскольку русские по своей численности и занимаемой этнотерритории являются самым крупным народом России, имеют сложную этническую, социальную историю и богатейшую культуру, в изучении которой до сих пор выяснено далеко не все. Такое изучение проводилось по нескольким направлениям:1) сложившися культурные ареалы и современное этнокультурное развитие русских, 2) система соционормативных представлений, трансформации в них в разные исторические периоды, 3) формирование идентичности русских и ее виды.

Задача исследований по первому направлению состояла в выявлении существенного соотношения в народной культуре: общерусское — региональное (характерное для больших регионов) — локальное (различные местные варианты). При этом обращалось внимание на отражение народного сознания и его различных ви-

дов в культурном наследии русских. Речь шла, в первую очередь, о географическом распространении форм народной культуры, обусловленном ходом этнической истории. Проявление самосознания в этом процессе – одна из первостепенных задач в таком изучении. Немаловажной задачей было проследить и воздействие различных факторов, влиявших на состояние культуры и степень ее сохранности, а также на мировоззрение народа. Современное этнографическое изучение русских и города, и села с характерной для наших дней стандартизацией жизни особенно остро ставит вопрос о важности духовных сторон народного быта. Они охватывают, кроме явлений духовной культуры (обычаи, обряды, фольклор, праздничную культуру, религиозную жизнь), отношение к бытовым формам материальной культуры, а также представления о нормах и идеалах во всех этих сферах. «Опредмеченная сторона» народной культуры часто сохраняет многие черты этнической специфики, и в ней отражено народное самосознание. Благодаря ему, в первую очередь, формировались и сохранялись этнические традиции, и в этом видна взаимозависимость, взаимосвязь культуры и сознания.

По второму направлению велось изучение соционормативной практики, главным образом правовой культуры народа в разных сферах жизни, составляющую основу народного мировоззрения и правосознания. Разработки авторов были направлены на выявление тенденций, характера и динамики изменений нормативных представлений людей на протяжении XIX – XX веков и до настоящего времени. В рамках этой проблемы вполне оправдано рассмотрение понимания русскими ценностей, правил и порядка жизнеустройства, механизма социального контроля, индивидуальных и общественных регуляторах «нормального» социального поведения человека. Для раскрытия таких аспектов авторы обратились к вопросу о взаимопроницаемости границ между религиозными, морально-нравственными, этическими и правовыми нормами. Изучение правовой культуры важно в данный момент для решения глобальных вопросов исторического, социального, культурного развития русских и формирования их идентичности.

Проблема самотождественности составила третье направление исследований, в которых рассматривались вопросы общерусского самоопределения, регионального и локального сознания, развития нескольких его видов как у народа в целом, так и у

отдельных групп, соотношения этих видов в разные исторические периоды. В большинстве статей этого направления рассматривалась проблема сохранения этнокультурной идентичности русских, но не обойдена вниманием и такая важная сторона современного развития, как состояние русской идентичности сейчас и формирование общероссийской гражданственности.

Новизна настоящего сборника состоит, во-первых, в постановке его темы об этнокультурном типе и идентичности русских, недостаточно изученной в отношении населения многих регионов и разных исторических периодов, особенно XX — XXI вв. Во-вторых, в использовании оригинальных методов исследования, например, при рассмотрении различных видов народного сознания, и в частности правосознания, предполагающем антропологический подход к изучению «картины мира» того или иного сообщества, особого внимания к индивидуальному сознанию человека в контексте коллективного. Кроме того, выбор направлений, обеспечивший решение затронутых проблем, их совокупность и соотношение слишком мало применялись для этнографических описаний.

Надо заметить, что не все статьи сборника можно отнести к какому-то одному направлению, намеченному для изучения поставленных проблем. Большинство из них затрагивают вопросы, относящиеся к двум или всем трем выбранным направлениям. Многие статьи посвящены непосредственно русской самотождественности, но идентификационные возможности «предоставили» материалы по этнокультурному типу того или иного населения.

В статье И.В. Власовой затронута тема идентичности русских, ее становления и развития, начиная с самых ранних периодов нашей истории и до нынешнего времени, ее проявлениях (видах) в разные эпохи. Такой аспект потребовал некоторого обращения к вопросам этнической истории народа, в ходе которой кристаллизовалось русское самосознание. Не обошлось и без внимания к проблемам культурного, языкового, сословного, религиозного сознания. Все это вывело к рассмотрению современного самоопределения русских и тенденциям в намечающемся формировании нашей общероссийской гражданственности и российской национальности.

В статье С.С. Крюковой подняты вопросы особой важности – правовая идентичность русского крестьянства второй половины XIX в. Они решаются автором на основании анализа право-

сознания и правоотношений в судебном процессе, выступающем не только как юридический инструмент производства санкций, а как культурное явление, когда видно «в лицах» исполнение его участниками ситуативных «ролей». Это чисто антропологический подход к изучению такого явления. Кроме того, автору удалось показать его неоднозначность: с одной стороны, остаются неизменными религиозные убеждения крестьян в априорности «греховной природы» человека, неизбежности людского и божьего суда, а с другой, — поиск способов борьбы со всем неправедным. При участии крестьян в судебных разбирательствах и решениях, как показала С.С. Крюкова, у них формировались свои приоритеты, правовые притязания и интересы, что и повлияло на развитие их правовой культуры и идентичности. Надо отметить, что многие тенденции, отмеченные С.С. Крюковой, продолжают существовать и сейчас.

Идентификацию населения русско-украинско-белорусского пограничья предприняла Т.А. Листова на основании материалов по обрядовой культуре, вернее, по современной похоронно-поминальной практике. В условиях, когда сейчас произошло разрушение «сельского мира» и утрачены многие традиции, в мировоззрении современников остаются некоторые представления о сути изучаемых автором обрядов, что позволило увидеть их местные особенности. В основе этой обрядности была и есть религиозность. Сейчас при снятии запретов на ее проявления наблюдается рост православного мировосприятия людей и его отражение в обрядовой практике. В сюжетах этой обрядности Т.А. Листова видит идентификационные возможности в отношении современного жителя села. В этой идентификации автор находит аспекты: антропологический (самосознание людей, их представления о похоронно-поминальной культуре), социальный (в организации похоронных действий), социальнопсихологический (осмысление представлений о жизни и смерти и др.). Идея последней занимает значительное место в этих представлениях и в обрядовой жизни. Всё вместе в совокупности позволило судить об этнокультурной идентичности изучаемого автором населения.

Еще очень интересный аспект проблемы идентификации затронут в статье П.С. Куприянова, посвященной русским заграничным путешествиям в Италию в начале XIX в. С одной стороны, автор показывает, в чем проявлялось самосознание итальянцев и

как оно предстало глазам путешественников, а с другой, — как эти впечатления и знания содействовали по-иску своей русской/российской идентичности. В материалах путешествий автору удается найти определение «наблюдаемого пространства», при котором возникает образ мира, народа, страны. Это видение создается с помощью своего рода «идентификационного набора» для распознавания характерных свойств и своих, и чужих. Сравнение и противопоставление себя с иными и ведет к самоопределению и тех, и других. Как отметил автор статьи, в России в этот период шло становление национального сознания, и такие путешествия были одним из факторов, способствующих этому процессу, связанному с определением грани между собой и другими.

Апелляция к материалам по историко-культурному своеобразию одного из северных регионов — Нижнепечорья — позволила Т.И. Дроновой решить вопрос об идентичности локальной группы севернорусских староверов, живущих по рекам Пижма, Цильма и в с. Усть-Цильма. На примере уникального явления традиционной культуры — хороводного гулянья *горка*, этого, по определению Д.С. Лихачева, «живого в старом», не механического подражания, а продолжения его бытования, автору удалось доказать, на чем зиждется идентичность цилёмов. Во-первых, это определение территории своего проживания, во-вторых, — этноконфессиональное сознание староверов-носителей русских культурных традиций. В современном процессе их национально-культурного возрождения нет политической направленности, а существует соотнесение себя с этноконфессиональной принадлежностью (с русскими старообрядцами) и исконными традициями.

Способы трансформации и адаптации традиции в современной деревне и в условиях современного мегаполиса рассматриваются в статье И.А. Морозова. Анализ современных обрядовых и празднично-игровых практик показывает устойчивость многих форм, которые можно назвать архетипическими. Трансформация семантики праздника или обряда связана с сущностными изменениями в мировоззрении и бытовом укладе. Но отдельные элементы, даже утрачивая непосредственную связь с предшествующей традицией продолжают бытование в повседневных практиках, находясь в неактивном, «спящем» состоянии, могут вновь активироваться в определенных ситуациях, воспроизводя давно утраченные культурные формы. Приводимые И.А. Морозовым примеры красноречиво свидетельствуют о важной роли личностного фак-

тора в воспроизведении традиции, зависимости воспроизводимых практик от инициативы отдельных индивидов и малых групп. Эти закономерности прослежены автором на примере праздников и обрядов семейного цикла.

Несколько статей сборника посвящено непосредственно этнокультурному развитию русских или населения какого-либо региона. Так, в статье С.И. Дмитриевой рассматривается русский героический эпос (былины), в котором отразилась мировоззренческая основа самосознания народа. Выбор былин для такого рассмотрения не случаен, т.к. в них содержатся свидетельства многовековой исторической, политической, бытовой народной жизни. Автору удалось показать, в какой среде (природной, социальной) возник этот жанр устного поэтического творчества, его пространственное и временное бытование, а в результате сделать вывод о значимости былин как интереснейшего источника для изучения различных вопросов, связанных с формированием и развитием русского этноса, его самосознания и территориальной группы — севернорусского населения со специфическими культурными традициями.

И.М. Денисова рассмотрела мировоззренческую и психологическую стороны народного самосознания на примере сложного явления культуры — восточнославянских сказок, которые составляют ее древний слой. Сказки, как показала автор, связаны с мифологическими представлениями народа и с разными видами обрядности (похоронной, инициационной, свадебной), с социальными и бытовыми реалиями. Они являются одним из важнейших источников при конструировании «картины мира» и до сих пор одной из сложнейших задач исследований в этой области.

Помещенная в сборнике статья Л.А. Тульцевой о традиционном празднике Заговенья на Петров пост выполняет двоякую задачу. Во-первых, в рамках направления исторической этнографии эта статья восполняет пробелы в недостаточной изученности предложенной темы, с чем автор справляется, используя свои общирные оригинальные материалы и предлагая свою концепцию развития данной культурной традиции. Во-вторых, эти материалы помогают выявить и маркировать этнокультурную идентичность жителей изучаемых ею районов.

Т.С. Макашиной, работающей в рамках исторической этнографии и фольклора, представлена статья об архивных материалах по русской свадебной обрядности начала XX в. одного из соби-

рателей этого материала во Владимирской губернии С.В. Фарфоровского. Несмотря на то, что такие материалы свидетельствуют об «утраченной [во многом] культуре народа», автор отметила их большую научную и художественную ценность, поскольку благодаря им удается раскрыть богатство местной традиции, продемонстрировать функциональность каждого этапа и каждого участника свадебной обрядности и увидеть, что все это в совокупности говорит об общерусском и локальном характере народной культуры, сознания и самоопределения населения рассматриваемого региона.

В статье И.С. Слепцовой рассматривается формирование индивидуального самосознания и вхождение во взрослое общество молодых поколений в процессе социализации. При этом, как подчеркивает автор, по мере взросления происходит получение детьми знаний о разных видах своей идентичности (половой, этнической, локальной, религиозной, социальной и т.п.). Автор выделяет особенности и доминанты каждого этапа этого процесса, отмечая влияние в нем сначала семьи, затем детского общества. Одним из инструментов социализации детей становится феномен дразнения, который сам по себе также проходит разные стадии развития. И.С. Слепцова показывает роль этого элемента как одной из форм поведения, средства становления личности и ее самоопределения.

Литература:

Белорусско-русское пограничье 2005 — Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. М., 2005.

Будина, Шмелева 1989 – Будина О.Р., Шмелева М.Н. Город и народные традиции русских (по материалам Центрального района РСФСР). М., 1989.

Власова 1984 — Власова И.В. Традиции крестьяского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII — XVIII вв. М., 1984.

Дмитриева 2006 – Дмитриева С.И. Традиционное искусство русских Европейского Севера. Этнографический альбом. М., 2006.

Мировоззрение и культура 2006 — Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006.

Морозов, Слепцова 2004 – Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX

– XX вв.) М., 2004.

На путях 1989 — На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии северноуральского крестьянства. М., 1989.

Очерки 2009 – Очерки русской народной культуры. М., 2009.

Расы и культуры 1998 — Ежегодник «Расы и культуры. Современные этнические и расовые проблемы». Вып. 25. М., 1998.

Русская народная 2011 — Русская народная одежда. Историкоэтнографические очерки. М., 2011.

Русские – Русские (серия «Народы и культуры»). М., 1997. (Переиздания: М., 1999; 2001; 2004).

Русский Север – Русский Север: этническая история и народная культура. XII – XX века. М., 2001. (Переиздание: М., 2004).

Савоскул 2001 — Савоскул С.С. Русские нового зарубежья. Выбор судьбы. М., 2001.

Чижикова 1988 – Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX – XX века). М., 1988.

Этнография 1987 – Этнография восточных славян. М., 1987.

ВИДЫ ИДЕНТИЧНОСТИ РУССКИХ

Проблема идентичности как таковая носит междисциплинарный характер, и каждая из наук, обращающаяся к ней, имеет накопленные ею знания, разные по понятийному аппарату, методам изучения и т.п. Сопоставление результатов исследований бывает затруднительно. Но все же вполне реально выделить общие тенденции, отражающие закономерности в развитии той или иной идентичности. За термином идентичность стоит понимание феномена «социокультурного содержания и глубоких исторических корней». Любая эпоха сопровождается формированием определенных видов идентичности, каждый из которых отражает «присущее человеку (человеческой общности, народу — И.В.) стремление увидеть в картине мира отражение себя, а исторические формы и типы идентичности фиксируют способы адаптации и самоопределения исторического человека в окружающем его мире» (Малыгина 2005: 253)

Понятие идентичности (тождества) в современном его обосновании в научной и публицистической литературе стало заменять традиционные понятия «самоопределения» и «самосознания». Идентификацией обозначают как этническую принадлежность (самотождественность), так и механизмы самоопределения, скрытые под понятиями «подсознательное» и «безсознательное», более употребимые сейчас в психоанализе. Тем не менее, понятие идентичности не однозначно уже потому, что им оперируют представители разных наук (философии, социальной психологии, этнологии, социологии, антропологии и др.) и видят в нем и «процесс определения индивидуальных, социальных и культурных параметров личности» (или всего народа), и результат этого процесса как разработку феномена идентичности (*Малыгина* 2005: 252-253).

В этнологии в этом смысле чаще употребляются термины са-мосознание, самоопределение, но их понимание суживается до

этнического самосознания и определения. В обществоведении под ними скрыты более широкие понятия, ибо имеются ввиду не только этносознание, а и миропонимание (ощущение), осознание человеком/народом своего мировоззрения, образа жизни, характера, поведения, оценка себя и своего окружения, т.е. видение мира, представление о себе и своей роли в нем, о своих ценностных установках и нравственных ориентирах. Ясно, что виды народного сознания (самосознания) различны: этническое, религиозное, коллективно-групповое, семейно-родственное, гражданское, правовое, социальное, городское, крестьянское и др. Любое сообщество или отдельный человек может себя идентифицировать с тем или иным видом сознания или даже с несколькими его видами. Существуют исследования исторические, этнографические и другого профиля, посвященные выявлению того или иного вида самосознания у русских, как например, этнического – по происхождению населения, этнокультурного – маркирующего этничность (Власова 2009а: 124; Вахтин, Головко, Швейтцер 2004: 213, 253, 258-259; Чижикова 1988; Белорусско-русское пограничье 2005; и др.), сословно-крестьянского - по мировосприятию, поведенческим стереотипам (Милов 1998: 568-571; Власова 2001: 127-130; Власова 20096: 113-196) и т.д.

Трактовка «идентичности» соприкасается с теорией этноса, разработанной отечественными учеными, и проблемой этничности, оформившейся в рамках западной конструктивисткой методологии (Бромлей 1983; Тишков 2003). Согласно первой, этносы, этнические общества являются социальными общностями, связанными на заре своего возникновения кровным родством, что и консолидировало такие архаические образования. При разложении родоплеменных отношений такое родство переросло в «сакральное переживание социального единства», которое имело уже неродственные признаки: единые язык и культуру, одну территорию, общность реального или мифологического происхождения и судеб (Заринов 2002; Рыбаков 2000). По второй теории, именно на этапе исчезновения родов и племен возникает некое свойство у каждого сообщества – его «глубинная антропогенетическая характеристика». Она то и была признана западной историографией как научный конструкт - этничность (*Бромлей* 1983: 11, 16-18, 22; *Тишков* 2003: 60, 116, 141, 152, 536-537; *Рыбаков* 2000: 11; *Заринов* 2002: 7). На каждом новом историческом этапе из сознания народа (этноса) не исчезали представления о родстве, хотя они и теряли доминирующее

значение. Они трансформировались в исторические знания о родстве и становились основанием для той или иной идентичности (*Малыгина* 2005: 254-255). Среди всех форм идентичности именно этнокультурная идентичность (*этничность*) обладает устойчивостью, т.к. человечество пока не выработало «внеэтнического языка и внеэтнических форм поведения» (*Арутюнов* 1995: 8).

На рубеже средних веков и Нового времени на стадии формирования наций появились новые идентификационные основания, но уже другого характера. Тогда интенсивно шло структуирование обществ. Этот процесс в своем многовековом развитии, по мнению некоторых исследователей, привел к утере этнокультурной сущности нации как государственного образования современного типа. Национальный тип идентичности «таит» в себе культурную унификацию полиэтничных обществ-государств, нивелирует традиционные типы идентичности, особенно этническую или этнокультурную (Рыбаков 2001: 31-34). Другая точка зрения на этот процесс состоит в том, что новая форма социальной идентичности (национальная) явилась синтезом, напластованием традиционных и инновационных компонентов. Национальная идентичность сохраняет и старую сущность (по родству), и этнокультурные основания консолидации, преломляя их «через призму унифицированной гражданской идентичности». Она может выступать в самых разных формах в зависимости от того, какое основание консолидации в данный момент может исчезнуть, раствориться (Малыгина 2005: 256-257). И в отечественной научной традиции понятие национальной идентичности стало, подобно этничности (народности) как качества, характеристики этноса, таковым же, но уже нации, и этим термином (национальность) обозначают этническую принадлежность, тем самым сводят ее к этнокультурной основе нации. В современной трактовке «национальность» обнаруживает себя в двух значениях:1) как гражданственность, и это связано с существованием государственности; 2) как этничность, этнокультурная характеристика того или иного индивида или в целом народа (Тишков 2013: 9-10, 18, 22, 61, 229).

В настоящее время в нашем обществе началось обсуждение важнейших проблем, связанных с характером идентичности россиян. Среди этих проблем остро поставлен «русский вопрос» с точки зрения самосознания русских, так же как и других народов России. Что происходит с русскими, кто они сейчас, возвращаются ли к своим корням, или отрываются от них — вот те вопросы, которые

очерчивают явления нашей действительности. Для выяснения динамики в самоопределении русских надо обратиться к истокам его формирования.

Понятия «русское», «российское», за которыми скрываются соответственно общерусская (этническая) и общероссийская (гражданская) идентичности, возникли исторически в ходе формирования русского и других наших народов и становления российской государственности. Названия Русь, Русская земля стали известны с древнерусского периода и постепенно приобрели двоякое значение. Первоначально в более узком смысле «Русь» соответствовала только юго-восточной части восточнославянской территории — Среднему Поднепровью, т.е. Киевской, Черниговской, Переяславской и Северской землям и населявшему их древнерусскому народу (Флоря 1993: 43; Ульянов 1994: 341-342).

С XIII - XIV веков эти понятия ассоциировались с Северо-Восточной Русью и ее центром Владимирским княжеством. В это время шло расширение этнотерритории славян на Восточноевропейской равнине, и «Русская земля» включала в себя всю восточнославянскую территорию от низовьев Дуная до Ладожского и Онежского озер, от верховьев Западной Двины до Волго-Окского междуречья включительно, т.е. область расселения древнерусской народности XI – XIV веков. Именно в этот период множатся контакты славян с иноэтничными соседями и идет конфронтация с некоторыми из них, но еще сохранялось представление о Руси как этнополитическом единстве всех восточных славян и о «русском языке» как *особом* народе, включающем всех этих славян (Флоря 1993: 64). Природа «русскости» имела множество истоков. Уже по русским летописям видно, «из какой разноплеменности выкристаллизировалась Русь». Русскость в ту пору имела «земельный» (территориальный) оттенок, т.к. определялась через принадлежность к земле: «...откуда есть пошла Русская земля» (Миронов 2011: 6; Столяров 2012: 3). Тогда «русский язык» выступал как синоним понятию «народ». Это свидетельство того, что языковое сознание является частью этнического сознания, вернее, какие-то определенные черты, свойства языка говорят об этнической тождественности. Социальные и культурные функции языка связаны именно с такой тождественностью (Толстая 1989: 280). Развитие языкового и этнического сознания в средневековый период вели к появлению этнонимов Русь, русь, от которых образовались этнические определения русский, русьскый с неограниченным употреблением и, прежде всего, Русьская земля (Трубачев 1995: 29). Есть одна языковедческая «версия», что слово «Русь» происходит от славянского и индоарийского корня «рукс-» и означает «белый», «светлый», «Белый свет», а «русы» (светлокожие, светловолосые) – «белый», «светлый народ», «народ Света», «племя белых людей» (Миронова 2008: 62-63).

В период XII – XIV веков в славянском мире шло становление отдельных народов с их языками и развитие этнического сознания каждого из них. В Киевской Руси все это также происходило на фоне оформления институтов феодального общества, углубления социальных различий, упрочения экономических связей, образования сословий, появления диалектов (территориальных и сословных), ослабления центральной власти Киева и распространения феодальной раздробленности (Иванов, Литаврин 1989: 5, 7-8). Контакты с другими народами также оказывали влияние на развитие славян, их самосознания и языка. Помимо укрепления самосознания и появления самоназваний (для Руси этнонимы Русь, русь, русский, руський), совершилось разобщение в целом славянского мира и возниковение на другом, нежели этничность, основании двух культурно-исторических зон: восточнохристианской (православной) и западнохристианской (католической). Это разделение в ряде случаев совпадало с политическими границами, но иногда было связано с культурно-историческими традициями. Шло параллельное становление средневековых языков, осознания принадлежности к своему культурному ареалу. Чертами культурного сознания были христианское сознание в противоположность языческому и принадлежность к славянскому миру – отечеству и родному языку (Толстая 1989: 281).

Особенностью православной зоны был приоритет древнеславянского языка, а также использование церковнославянского – в церковной службе. Поэтому этническое сознание этого периода было уже нескольких уровней: и как единство этническое, и как единство православных христиан. В языковом отношении существовала диглоссия, т.е. параллельное использование двух языков в различных функциях – в разговорной сфере древнеславянского как языка данной народности, в литургии и церковной книжности – церковнославянского. Многокомпонентность этнического сознания в раннефеодальную эпоху была выражена осознанием причастности к православному ареалу, к славянской языковоплеменной общности, а в период зрелого средневековья – принадлежности к конкретной славянской народности, как например, русские, а так-

же узколокальным отождествлением себя (например, новгородцы, ростовцы, суздальцы и т.п.). В XII — XIV веках шло укрепление компонента русская народность и ослабление локально-племенной осознанности. На это уже влияла развитая государственность или борьба за нее в условиях чужеземного гнета (для Древней Руси — золотоордынского ига) (Иванов, Литаврин 1989: 9-13).

Дальнейшее развитие этнического сознания происходило во второй половине XV в., когда создавалось единое Русское государство, собиравшее земли вокруг Москвы. Возможно, это еще не было сознание гражданское, но его становление уже наметилось. Далее в XVI – XVII веках, с освоением русскими евразийских территорий и сложением там постоянного русского населения, его этническое сознание выполняло консолидирующую роль, четко разделяя себя от окружающей человеческой среды, главным образом от иноязычного населения (представления мы/они, свое/чужое). В материальном выражении это были представления освоенного/неосвоенного пространства (земли), т.е. традиционное этнокультурное сознание стало адаптироваться к реалиям внешнего мира, «кристаллизоваться» в каждой такой зоне и вырабатывать варианты, приспособленные к конкретным локальным условиям (Лурье 1994: 52-54, 58). Мало того, освоенные земли со всем населением в сознании людей стали восприниматься как территории, принадлежащие своему Русскому государству, т.е. начиналась идентификация себя с принадлежностью к определенному государству. Политический (государственный) компонент в народном сознании выражался в преданности родине, отечеству, престолу и вере. Он не исключал этнического компонента, не замещал его. И тот, и другой были в том или ином соотношении друг к другу в разных исторических ситуациях (Иванов, Литаврин 1989а: 324).

О.Н. Трубачев определил, что коренным понятием русского самосознания с самого начала его становления стало слово «свой». Это обнаружено им при реконструкции древних славянских представлений, лежавших в основе культуры жизнеобеспечения, семьи, государства, веры и выраженных в словах «Родина», «земля предков» — «своя», «здоровье», «счастье», «жизнь», «смерть», «древо» и др. Слово «свое» включало и веру, и родину, и единокровных людей, и свободу жизни по законам отцов (*Трубачев* 1994: 67-70; *Миронова* 2008: 65-67).

Как видно, этническая идентичность русских складывалась веками из различных оснований (компонентов), которые проявлялись

по-разному в те или иные исторические периоды. Выше отмечалось, что уже в раннем средневековье появился этноним русские. Это говорит о становлении этнического сознания древнерусской народности. Укрепление самосознания отдельных народностей в общем славянском мире проходило одновременно с разрывом христианских церквей (середина XI в.) на православную и католическую ветви, что вело к разобщению славян в этих зонах. По мере христианизации восточных славян осознание принадлежности к православию (конфессионим православные) все больше входило в этническое самосознание людей. На ранних этапах этническое превалировало над религиозным, но постепенно и этноним, и конфессионим становились тождественными, либо взаимозаменяемыми. В этих средневековых самоназваниях уже крылись многообразные этносоциальные и религиозные процессы, происходившие в среде складывавшихся этнокультурных общностей. Этническая специфика, возникшая на этом этапе, сохранялась затем веками, временами трансформируясь под действием разных причин, но она проявлялась и в обозримое для нас время в культуре народа и в его языке, а в некотором отношении дожила до наших дней.

В период феодальной раздробленности в обществе росло социальное разделение, а наряду с этим, появилось и разное сознание у социальных слоев. Возникли сословные «перегородки» – феодальная верхушка и крестьянство. Последнее находилось в уделах и княжествах, иногда враждующих между собой, а иногда становившихся в опозицию к центральной власти. В таких условиях самосознание народности – комплекс этнических представлений о себе как членах этносоциального организма, с его этнической, социальной и политической структурой – различалось у социальных верхов и у низов. Различия проявлялись в эмоциональной сфере, а значит и в культуре, которая с этого времени стала переживать дифференциацию (Русские 1997). Самосознание слоев, особенно политическое у верхов, определялось отношением к собственному и другим народам.

Итак, для самосознания славянского средневекового мира были характерны следующие компоненты: оформление самостоятельных языков каждой народности, ставших важным признаком этнического единства; социальная (сословная) обусловленность самосознания с особенностями внутри каждого социального слоя; возрастание вероисповедального фактора, ставшего признаком той или иной славянской общности. Что касается этносознания низов и их под-

данства единому государю, то эти признаки этничности утратили консолидирующую роль из-за феодальной раздробленности. В то же время при распространении грамотности и появлении образованных людей выросло значение культурной общности по сравнению с ранним средневековьем. Этническая история древнерусской народности превратила ее в позднем средневековье в гомогенную и жизнеспособную. Славянская народность этой эпохи стала основой для формирования нации, но уже в Новое время в период развития капитализма (Иванов, Литаврин 19896: 318-321, 348).

Еще в эпоху Петра I и особенно позднее, во времена М.В. Ломоносова, появились понятия россияне, российский народ. Название «Россия» – заимствованное, западного происхождения, не сразу прижившееся. Понятие «российский» уступало место господствовавшему «русский», и в течение всего XVIII в. шла «конкуренция» этих терминов, иногда подмена, вытеснение «русского» «российским» (Трубачев 1995: 31-33). В это же время стали появляться понятия «Отечество» и «гражданин». Все они получили законченное толкование в трудах историков, мыслителей, общественных деятелей с начала XIX в. По Н.М. Карамзину, такие понятия означали гражданственность, развитое чувство глубокой связи с Отечеством, основанное на осознании причастности к русской культуре и православию. В 1811 г. в «Предисловии» к «Истории государства Российского» Н.М. Карамзин отмечал, что «подобно другим странам Европы [Россия] являет собой плоды долговременной гражданской жизни. Не надобно быть Русским: надобно только мыслить, чтобы с любопытством читать предания народа, который смелостию и мужеством снискал господство над девятою частию мира, открыл страны... внес их в общую систему географии, истории, просветил Божественною верою, без насилия...». Он определил, «что входит в состав гражданского бытия людей: успехи разума, искусства, обычаи, законы, промышленность» (Карамзин 1993: 18-19, 24). Его отождествление «российскости» с русской культурой и православием основывалось на восприятии этих терминов как синонимов и не исключало культуру других народов.

К понятиям «россияне», «русские» как синонимам прибегал также А.С. Пушкин. Это видно, например, в стихотворении «Воспоминания в Царском Селе» (1815 г.), в котором он описывал победы соотечественников в войне 1812 г. Для него синонимичными были понятия — «росски исполины», «россияне», «русские поля», «Россия», «русский», «россов меч» (Пушкин 1904: 35-37).

Тем не менее, эти термины не взаимозаменяемы, иначе здесь будет скрыта не только языковая ошибка. Понятие «русский» означало этничность, «российское» — зависимость от государственнотерриториального статуса, а также включение в себя и нерусских россиян. Оба эти начала взаимно дополняют и обогащают друг друга и ни в коем случае не должны быть противопоставлены (*Троицкий 1995:* 14).

В трудах мыслителей начала XX в. «российское» и «русское», оставаясь еще во многом синонимами, также не исключали культуру и веру других народов. Так, философ и экономист П.Б. Струве в 1917 г. говорил о российской или общерусской нации и считал Россию «многонародным» государством, обладающим в то же время национальным (общенародным) единством. Это уже взгляды на российскую нацию как на государственную, а не на этническую по своей природе. В 1918 г., говоря о возрождении России после Октябрьской революции, П.Б. Струве обосновал мысль о духовном единстве, которое должно быть в общенародном сознании – о национальной идее. Такая идея, по его мнению, должна была возвратить России ее духовно-политическое объединение, и в ней надо воспитывать «широкие народные массы» (Струве 1991: 473, 476-477). Как свидетельствует наша история, русская идея была выработана веками и связана с межкультурной интеграцией российских народов. В свою очередь, культура любого нашего народа пронизана «мощнейшим гравитационным полем русской культуры и русского языка» (Миронов 2001: 6).

Другой мыслитель-эмигрант И.А. Ильин также рассматривал проблему «русских», «россиян». В 1920-х годах он говорил о них как о «многонародной нации». Поскольку Россия «многонациональна и многоисповедна», то, по его мнению, без «уважения и терпимости к разнообразию» она не сможет объединиться и окрепнуть (Ильин 1999а: 330; Ильин 1994: 130), должно быть «братское единение между народами России», «братьями по единочувствию и единомыслию» (Ильин 1992: 19-27; Ильин 19996: 396). Кроме того, И.А. Ильин уповал на Россию будущего как на национальное государство, не однонациональное, а единонациональное, и возлагал надежду на «духовные силы национальной России». Но для этого, как он считал, в людях надо «укреплять... инстинкт национального самосохранения» с детства, развивать «национальногосударственное чутье» (Ильин 1999в: 317-321).

Еще один мыслитель начала XX в. Г.П. Федотов говорил о соотнесенности национального чувства со спецификой нашего государства. В его понимании Россия – не Русь, но союз народов, объединившихся вокруг Руси. В отношении нашего сознания он неоднократно подчеркивал его многоуровневость: оно должно быть «достаточно сложным и гибким, чтобы учитывать многонациональную специфику государства. Для народов великоросской ветви это сознание должно быть одновременно великорусским, русским и российским... Задача каждого русского состоит в том, чтобы расширить свое русское сознание (без ущерба для его «русскости») в сознание российское» (*Федотов 1991*, т. 1: 128; т. 2: 179-180, 305) (термины русское и российское разведены – И.В.). Таким образом, мыслители начала XX в. понимали, что Россия накануне 1917 г. была и империей, и национальным государством на основе многонародной нациии. Они видели, как развивались тождественность русских и их российское сознание, из чего они «произрастают» и к чему должны идти.

Еще один вид идентичности был присущ нашему народу – крестьянское сознание, которое глубоко сидело в мировоззрении не только крестьян, но и народа, бывшего многие века преимущественно крестьянским. Крестьяне воспринимали себя и свой мир, соотнося его с государством. Свою общину это сословие мыслило как минигосударство со всеми атрибутами и функциями. Хотя государственное и мирское всегда противостояли друг другу, чувство государственности развивалось у крестьянского мира, т.е. идентичности мирская (крестьянская), общинная, государственная имели одну основу, ибо отношение к России у крестьян было то же, что и к миру (Лурье 1994: 141-143). Это особенно проявлялось при освоении русскими крестьянами новых земель. Россия, как они полагали, везде, где поселяются русские. Освоенная земля включалась в сакральные границы государства. Правда, в каждом конкретном случае представления крестьянских поселенцев могли быть свои, связанные со своей локальной идентичностью. Например, представления старожилов и новоселов Сибири рознились и были обусловлены той идентичностью, которая была присуща им в местах выхода (на их родине) и во временной период выхода. В заселявшемся еще ранее сибирских просторов Диком Поле переселенцы создавали свой «автономный мир», который постепенно соотносился с большим миром – государством (Лурье *1996:* 255-256).

Итак, со временем понятия «русский» и «православный» стали тождественными. Даже свою национальную принадлежность, которая сложилась в конце XIX — начале XX в., русские, в отличие от других народов, стали определять не понятием «кто я», а «какой я», т.е. наметилось предпочтение не биологического (кровного) основания в их этносознании, а качественной категории. В такой качественной русскости состоит феномен этого явления, который определялся не столько кровным родством, сколько единодушием. Не случайно у всех православных русских самыми почитаемыми святыми стали образы Николая Чудотворца и других святых, несмотря на то, что многие из них возникли не в русских землях и не были изначально русскими. Главным было единение души (Ирзабеков 2008: 91-95).

Об этом духовном содержании русскости (сущности души) говорили многие мыслители, публицисты, писатели. Недаром И.А. Бунин сформулировал такое понимание: «Россия и русское слово (как проявление ее души, ее нравственного настроя) есть нечто нераздельное» (там же: 112). Россия представлялась и П.Б. Струве «живой соборной личностью» и «духовной силой» (Струве 1991: 476). И.А. Ильин называл характерными свойствами русских инстинктивность и духовность: у русских «государственный инстинкт, дух лояльности и христианское терпение», что составляет «русскую идею». Сила русского национального характера (и русского самосознания) обусловлена тем, что он исторически развивался «в суровой природе, закалялся в войнах, приобретал глубину и благородство в молитвах», а «хранилищем» русского национального характера была русская семья (Ильин 1993а: 359-363; Ильин 19936: 423; Ильин 1999г: 366).

В этническом сознании русских многое изменилось в советский период истории. После 1917 г. с началом нациестроительства под понятием русский понимались только бывшие великороссы. Но это последнее название исчезало из самосознания и общественной практики и заменялось на «русские». Состояние государственности повлияло на понимание этих терминов. Национальная государственность в советский период была отнесена к этнотерриториальным единицам – автономным и союзным республикам. На основе сознания этнических общностей или религиозно-племенных групп этих республик были сконструированы социалистические нации и шло становление единого советского народа с его интернационализмом и дружбой народов, ставшего гражданской нацией (Тишков 2013: 253-258, 274).

СССР как государство явилось продолжением исторического Российского государства. Как и последнее, СССР стало национальным государством, хотя слово «Россия» исчезло из его названия, и перестали употребляться понятия «российский народ», «россияне». В общественной же мысли продолжало жить понимание россиян как многонародной нации. Но до сих пор остается ее старое понимание и в этническом смысле (Тишков 2007а: 595; Малыгина 2005: 254-257).

Со второго десятилетия XX в. русские стали жить как бы «в расслабленном аморфном состоянии», в то время как остальные наши народы сплачивались. Русские к тому времени уже давно объединились, создали свою страну, доказали свою силу, а «малые» народы собирались, чтобы выжить, сохраниться (Жуков, Чавчавадзе 2009: 4). При становлении новой общности – советского народа с ее принципами дружбы, братства, интернационализма оказалось, что эта общность была подготовлена долгим предшествующим развитием российской государственности и культуры, которые охватили разные стороны бытия российского народа (экономику, управление, законодательство, межэтническое сближение и др.). Везде были признаки интеграции, прошедшие проверку на прочность на протяжении XVI – XX веков (Трепавлов 2011: 134-135; Вдовин, Зорин, Никонов 2007: 53, 60, 66). Но с созданием «советского народа» русские теряли свое этносознание и превращались в «старшего брата» среди наших народов. Их сознание становилось все более размытым.

XX в. с его катастрофами, разрушительными войнами, катаклизмами, бесконечными социальными, культурными и другими экспериментами не способствовал сохранению в неприкосновенности русского самосознания. Неизбежными были перемены и в нем, и в характере народа, особенно это заметно в наши дни. Так, присущие русским черты сострадания, милосердия, солидарности и многие другие сейчас порой не видимы. А когда-то, как писал И.А. Ильин, «велик в своем служении и в жертвенности русский народ» (Ильин 1994: 134; 1993: 423). Многогранность, стойкость, трудолюбие, присущие русским, отмечал и другой эмигрант И.Л. Солоневич: «... в характере, инстинкте, в духе русского народа есть свойства... которые... на протяжении тысячи лет проявили себя с достойной определенностью». Русский, прежде всего, это «деловой человек». Доказательством тому служит 21 млн. кв. км, которые он освоил и создал свою государственность на 1/6 части земной суши. Создать государство удалось русскому народу, «вопреки географии, вопреки климату... вопреки истории», только благодаря обладанию «государственным инстинктом» (*Солоневич* 1994: 314, 320-321, 335, 339).

«Русский характер», ментальность народа особенно проявлялись и становились «зримыми» в экстремальных условиях. Тогда наступала мобилизация народа, и русские становились способны совершать подвиги и сопротивляться всему, что могло нарушить, уничтожить их жизненное устройство. Такое наблюдалось, как известно, не раз в русской истории, а самые яркие примеры этого – ментальность русских во время Отечественной войны 1812 г., когда народная война способствовала разгрому нашей армией Наполеона, и во время Великой Отечественной войны 1941-1945 годов, победа в которой привела к разгрому фашизма. Это констатировали многие русские (советские) писатели в своих произведениях, особенно на исторические темы. «Великая любовь к родной земле, к ее лесам, полям, деревням... и великая ненависть к врагу рождается на войне», – писал в военных дневниках поэт А.Я. Яшин (*Яшина* 2006). Такой характер и чувство сопричастности со своим народом и родиной, с ее историей, героическим прошлым и проявлялись в условиях военной угрозы стране.

Итак, как отмечалось выше, в общественной мысли давно устоялось понимание «россиян», «российского народа» как «многонародной нации», а после 1917 г. в течение дальнейших десятилетий нация стала «советским народом» (гражданская идентичность). Но сами термины «нация», «национальность» сохранили и старое свое значение в этническом смысле (прежние «этнос», «этничность»), что наблюдается и в наше время (Тишков 2007а: 559-597; Тишков, *Шабаев* 2011: 59-84). Это происходит потому, что сейчас Россия идет по пути развития нового национального (гражданского) государства с его многоэтничной нацией, в состав которой входят вместе с русскими другие народы. Единство россиян сложилось на основе исторических и социальных ценностей, патриотизма, культуры и языка. Россия никогда не была и не сможет стать однонациональным государством, поскольку в ней всегда сосуществовали многие народы. Ядром российской цивилизации были не только этнические русские, но и близкие к ним другие этносы (Тишков 20076: 5; Тишков 2007а: 561-585; Вдовин, Зорин, Никонов 2007: 51-52, 77).

Русскость и многонациональность стали характерными чертами общественного развития России (*Кожин 2002:* 20), да и во всем

современном мире население государств нельзя признать однородным. Население (нации) нынешних государств многоэтнично и многоконфессионально. Этнические, языковые, религиозные различия этносов, составляющих нацию, являются их культурными особенностями, поэтому в государствах-нациях наличествует многокультурный характер населения. Его представления о всей стране, ее народах и чувство принадлежности к ним определяется как национальная идентичность, воспроизведение и сохранение которой и есть национализм в самом широком и истинном смысле слова (Тишков 2007а: 559, 565; Тишков 2013: 52).

Многие специалисты полагают, что современное развитие России — это становление национального государства не в этническом, а в политическом смысле. По этому поводу существуют две точки зрения: по сравнению с Западом такого общества у нас нет, а по сравнению с нашими 1960-ми годами и далее — оно есть (Горшков 2011: 103-104). О становлении этого общества свидетельствует наметившаяся «тенденция распада этнического», и в этом отношении Россия стоит на историческом перепутье. К суждению о «распаде этнического» приводит тот факт, что в сегодняшнем переходном периоде происходит некая духовная катастрофа в обществе — «социальная аномия», когда развалены прежние нормы и ценности, а новые еще не сложились (Большаков 2008: 3).

Наряду с формированием общероссийской идентичности, конечно, происходят изменения и в русском этносознании. Можно заметить две тенденции, проявившиеся за последние десятилетия. С одной стороны, идет возврат к традиционной России, и иногда в чем-то можно уловить рост русского этносознания. С другой, – видны размытые традиции, унификация образа жизни, что неизбежно приведет и к единообразию народного сознания (*Бызов 2008:* 12). Обе тенденции отражают изменения в идентичности русских и связаны с начавшимся формированием новой российской самотождественности. Русские находятся на промежуточной ступени между распадающейся советской этнической идентичностью и не состоявшейся до конца национальной общероссийской.

Этническая идентичность сейчас более проявляется у отдельных групп/сообществ, сформировавшихся когда-то в среде русских и активизирующихся с конца 1980-х годов (Власова 1997: 107-117; Таболина 2008: 80-94; Вахтин, Головко, Швейтцер 2004; Александров 1997: 13; Лурье 1997: 156-160; Рыблова 2010: 161-163). Идея этничности (общности по крови) присутствует у этих консолидиру-

ющихся малых групп в отсутствии качественной общегражданской, общенациональной идентичности (Бызов 2008: 12). Их идентичность соответствует региональному или локальному сознанию. Эти виды сознания в настоящее время обусловлены изменениями в общерусской тождественности и связаны с ощущением своего нового самосознания, которое еще не утвердилось, не определяет себя в соотношении к формирующемуся российскому самосознанию (Тишков, Шабаев 2011: гл. 3 и 4). Все группы сформировались в результате адаптации к различным условиям и среде; у них появились особенности в территориальном, этническом, конфессиональном, сословном отношениях, что было связано со сложной этнической историей русских, которая привела к образованию в едином русском массиве с общим самосознанием языковых, культурных, антропологических (физических) различий. Отличаясь своими особыми характеристиками, эти группы во всех ре-гионах сохраняли единство с народом, русский язык и самосознание, общерусскую культуру, выработав множество ее вариантов. Формирование в ходе освоения земель отдельных территориальных и этнических общностей, их культурных традиций, представлений о себе и соседях, о своем и чужом пространстве напоминает общий процес создания русской этнотерритории, развития народа, его культуры и народного сознания. Изменения в самосознании происходили у всех таких групп во время нашей «перестройки» и после нее.

Для определения своей этнокультурной идентичности у многих групп нет четких критериев. При опросах не все называют свою этнопринадлежность, особенно в случаях смешанного происхождения; иногда говорят о метисности/гибридности («полукровки»); случается в паспорте записано одно, а на деле из конъюнктурных соображений называют другое. В Сибири, например, топоним «сибиряк» часто выступает в роли этнонима, но в эту категорию входят люди, разные по крови. Региональная идентичность для многих важнее, чем этническая. Конфессионим «православный» может заменять «русский». Но язык, культура, самосознание не всегда соотносятся друг с другом. Всплеску этносознания способствовали в конце 1980-х - начале 1990-х годов возникшие национальнокультурные центры, проявлялся интерес к своей культуре, истории, совершались мероприятия (фестивали, праздники) с проведением традиционных обрядовых действий. При всем этом зачастую наблюдалось несовпадение самоидентификации и реальной ситуации: и та, и другая подвержены трансформациям и могут быть зависимы

от разных обстоятельств. Определенно одно – тождественность с «россиянами» проявляется слабо (*Жигунова 2011:* 342-349).

Идентификация той или иной общности может быть затруднительна, т.к. ее этничность проявляется по-разному в зависимости от происходящих изменений в жизни и статусе сообществ. Эта этничность бывает представлением о групповой общности, солидарности, возникшая при формировании такой группы, а может быть осознанием и представлением людей о себе как определенном этносе. Последнее оказывается, как правило, временным и ситуативным и принимается для достижения каких-либо целей, чаще всего под влиянием идеологии (*Чешко 1994:* 40, 45). Возникает как бы «двоичность» в проявлении идентичности (*Губогло 2003:* 16, 23).

В современной действительности общероссийская идентичность еще формируется в восприятии людей и вступает в конкуренцию с этнической идентичностью, которая «живет», как видим, у разных отдельных образований народа. Пока же наша реальность состоит в следующем: существует некое единство при сохранении культурного разнообразия росссиян, но нет еще представления о едином народе, его национальных интересах и национальной культуре (*Тишков 2007а*: 584; *Тишков 2013:* 306, 349-355). Для понимания, что происходит в сознании и отдельных групп, и народа в целом, надо представлять, какое место в этом сознании занимала этническая идентичность ранее и какое место она занимает сейчас. В прошлом критерием для такой идентичности был «способ адаптации к среде обитания» (Карлов 2011: 469), т.е. жизнеобеспечение, способы его действий, а в целом мировоззрение, культура и менталитет народа. В индустриальную эпоху произошло изменение способов адаптации: дифференциация и профессионализация деятельности, и носители таких способов в этой деятельности теряли этническую специфику. Этнический способ адаптации к среде сместился в область национальной культуры и профессионализма. Историческое сознание и самосознание стало зависеть от воздействия новых способов адаптации, хотя объективность природы этносов и этнического не исчезли, к тому же, стали развиваться разные уровни идентичностей (этническая, гражданская), которые часто дополняют друг друга. В постиндустриальную эпоху снова изменились формы адаптации к среде обитания: разделение деятельности национально-государственных структур и обмен ее результатами, но этнические связи еще сохранялись. Правда, возникла опасность для воспроизводства этносов и этнических качеств из-за появления

множества микрогрупп, строящихся на основе частных интересов, а не на базовых ценностях. Этничность размывается этими процессами в глобальном мире. Для России выход из подобных противоречий может состоять в формировании государственной идентичности в сочетании с этническими идентичностями (Карлов 2011: 470-473; Вдовин, Зорин, Никонов 2007: 320-323).

Об изменениях в самосознании русского народа при таком современном развитии свидетельствуют результаты различных опросов, при которых предлагалось отвечающим определить свою идентичность. Так, по данным опроса жителей Рязанской области в 2002 г. (*Буганов 2009а:* 84-85; *Буганов 20096:* 32-37), преобладает этническая принадлежность людей или конфессиональная, менее опрошенные были склонны назвать свою принадлежность как российскую. По обследованию ВЦИОМ 2008 г. более виден гражданский характер идентичности, нежели этнический. Этому способствовало укрепление государственности и престижности России в то время (Бызов 2008: 12). Но в целом граждане страны идентифицируют себя с конкретным народом и не отказываются от своей этнической принадлежности. Этот фактор не исчез, а возрос во всем мире (Русские в меняющемся мире 2012: 3). Точно так же опросы среди жителей Татарстана – русских и татар – в 2001 и 2010 годах и их сопоставление свидетельствуют о том, что показатель государственной принадлежности несколько повысился, но все же превалирует этническая идентичность (Макарова 2011: 27-35).

Можно привести пример ответов при опросах людей с целью выявления характера локальной идентичности горожан. Опрос проводился С.С. Савоскулом в г. Переславле-Залесском в 2003-2004 годах, в Липецке и районных центрах Липецкой области (Елец, Грязи) в 2007 г. и в г. Малоярославце Калужской области в 2010 г. Как показал анализ ответов, локальное сознание этого населения находится в определенном соотношении с их этнической и гражданской идентичностью. В целом везде локальная идентичность – заметная часть сознания, наряду с этническим и гражданским (Савоскул 2011: 83-84).

Есть еще один источник, откуда можно подчерпнуть сведения, правда, только о сознании молодого поколения конца 1990-х — начала 2000-х годов. Некоторые черты его сознания в отношении идентичности улавливаются в материалах «Русского ассоциативного словаря» (М., 2002), составленного на основе опросов людей 17-25-летнего возраста, родом из разных регионов России. Данные

этого издания свидетельствуют о том, как формируются представления молодежи о русской культуре, языке, а в целом — создается у молодых образ нашего мира, ценностных ориентаций, мотиваций и поведения в этом мире, по каким законам идет социализация молодых людей. Их взгляды представлены в усредненном виде. Вот некоторые из таких представлений.

Отечество. Это понятие ассоциируется, прежде всего, с родиной, с чем-то родным, моим, более широко — со страной, Россией, Москвой, нашим, с СССР, с социалистическим, свободным, священным, с долгом каждого — служить ему. В этом слове выражены и патриотические чувства — ассоциируется напрямую с патриотом отечества, или: его не продают. Оно может оказаться в опасности, отсюда возникают представления о войне, бое, есть знания о Второй мировой (Русский ассоциативный словарь, т. 1, 2002: 420).

Россия. За ней стоит понимание страны, родины, матери, романтическое – березка; знание нашей истории – многострадальная, терпение, Русь, свободная, ассоциируется с Моск-вой; связана с патриотическими чувствами – флаг, держава, великая, гордость; с недавней историей – СНГ, с некоторыми объектами, в частности с концертным залом «Россия». В то же время выражается надежда на будущее, а пока молодая, но больная (Там же: 561).

Русский язык — ассоциируется с родиной, Россией, является национальным языком, родным; в связи с этим понятием возникают патриотические чувства — великий, могучий, бо-гатый. У части людей — это только предмет, трудный, школа, а также наша литература (Там же: 564).

В немногочисленных понятиях, приведенных здесь, выражены традиционные представления, сохраняющиеся до сих пор, и таких немало; исторические категории, связанные как с прошлыми эпохами, так и современные; характеризуются особенности советского периода и времени «постперестройки». Эти понятия, отражающие представления молодежи, свидетельствуют, что не утрачено чувство патриотизма. Осознаются трудности настоящего переходного периода и кризисных ситуаций в развитии страны.

О том, что русские до сих пор сохранили свою этничность, есть подтверждения в исследованиях генетиков, в частности у Е.В. и О.П. Балановских (*Балановские 2007*). Их исследования свидетельствуют о сохранении генетических типов славянских племен, образовавших русский народ (этнос) и его отдельные группы. До сих пор существуют и культурные различия у современных русских

– далеких потомков вятичей, кривичей, полян, древлян, словен и т.д. Мнение некоторых обществоведов, публицистов о том, что русских в традиционном понимании сейчас нет, а русские – только те, кто любит Россию, говорит по-русски, принимает русскую культуру, не совсем точно. Генетики склонны определять их принадлежнось к русскому народу, если у них родители – русские (Бочков 2011: 6-7), но как определить точно «русскость» родителей и более далеких предков, не совсем ясно. Генетические методы определения этничности могут привести и к расизму (Тишков 2013: 34-36).

По использованным в настоящей работе различным показаниям видно, что нарождающееся гражданское сознание пока остается формальным, поскольку в нем заложено знание о причастности граждан к России. Это еще не то живое чувство общности, которое объединяет, связывает людей в каждом отдельном народе. Современное этническое сознание поддерживается не столько «чистым» происхождением, сколько представлениями (историческими знаниями) об общем родстве. Все же симптомы формирования российской идентичности очевидны – усматривается совмещение культур взаимодействующих этногрупп, более активные из которых ассоциируют себя не со своей этнопринадлежностью, а с полиэтническими образами «россиянина», «европейца», «человека мира». Это показали проведенные в 2007-2009 годах опросы жителей Краснодара и Москвы (*Арутюнян 2011:* 219).

Кем являются русские сейчас, каково качественное состояние их как народа, вопрос не простой. В ответах на этот вопрос у разных обществоведов виден разброс мнений, в которых и нашло отражение настоящего периода в развитии наших народов, а именно того, что Россия находится на перепутье. Многие ответы сводятся к мнению, что современные русские - не социальнобиологическая популяция. Но важно уяснить, сохранились ли они как носители культурной идентичности, в которую включается и «кровь» (генофонд), и «почва» (культура, традиции, архетипы), и могут ли они возвратиться к своим истокам, к прежней России. Понятно, что полное возвращение к прежним ценностям невозможно, т.к. уже многое исчезло, потеряно, а поэтому не ясно, что нас еще соединяет (*Бызов 2009:* 3; 2011: 3; *Ципко 2011:* 3). В два последние десятлетия в нашем народе «поблекло» историческое чувство. Еще в середине XIX в. публицисту и общественному деятелю И.К. Аксакову казалось, что «... так слабо в нас во всех русских историческое сознание, так мертвенно историческое чувство» (Рус-

ские в меняющемся мире 2012: 3). В дальнейшем это категоричное умозаключение было опровергнуто ходом нашей истории, и такое чувство неизбежно начинало жить и действовать, особенно в экстремальных, критических ситуациях. К счастью, еще не все ценное потеряно в народе. Об этом свидетельствуют этнографические обследования в русских регионах (Русские 1997; Русский Север 2001; Русские Рязанского края 2009; Очерки русской народной культуры 2009), что говорит о необходимости сохранить основы русской культуры (историко-культурную идентичность русских) и сделать ее соответствующей нынешнему образу жизни (Ципко 2011: 3). Пока происходит переориентация в мировоззрении народа из-за внедрения в его сознание новых ценностей. Идет формирование общества современной массовой культуры, оторванного от исторических корней. Политические ценности – демократия с ее атрибутами – в целом у населения отходят на второй план. Лишь в конце 2011 – начале 2012 годов при проведении массовых митингов во время выборных компаний в Думу и Президента РФ россияне, недовольные реформированием в разных сферах, выступили с политическими лозунгами и требованиями, показав, что формируется гражданское общество. Правда, позиции некоторых митингующих не свидетельствуют об этом, а направлены на отвержение всех и всего.

Развитие гражданского общества тормозится тем, что большая его часть находится в духовном кризисе. За последние годы русский народ «утерял смысл жизни, т.е. ту самую национальную идею, которая на протяжении тысячи лет христианской истории вела его...» (Казин 2011: 12). Не ясно, в какой степени сохраняются прежние базовые ценности русской культуры — соборность, коллективизм, духовность, бескорыстие, которые раньше крепили единство народа. Заметно выступают прагматичность, отказ от традиционной русской культуры с ее ценностями.

Но наш народ может быть сильным, если перед ним стоят большие духовные цели. Нам необходимо «осознание (опамятование) себя как народа, «мобилизованного и призванного»...» не только к служению своим узким целям,.. но и не отвергающего «национального начала как такового...» (Там же: 12). Есть некоторая надежда на объединяющую роль православия, поскольку церковь проявила себя в этом отношении, поддержав единство и национальную идентичность русских. Еще в 1920-х годах И.А. Ильин писал, что история не знает безбожного культурно-творческого и

духовно-великого народа. От совершенства религии и веры зависит высота национальной культуры, полагал он (*Ильин 1999в:* 333).

Но судя по социологическим обследованиям, возродить традиционную русскую духовность вряд ли удастся. Не поможет и обращение к соборности, коллективизму. Общинно-коллективное сознание было характерно в прошлом для всего общества, а сейчас такого общества нет, оно индивидуализировано (Бызов 2011а: 3; Бызов 20116: 3; Сергеев 2011: 3; Соловей 2011: 3). Православное мироощущение сейчас — это только национально-историческая идентичность, а не постоянный «поиск сокровенного смысла бытия». Пока старые традиции не работают на сплочение народа и не могут превратить русских в нацию. Мы находимся еще на этапе ее строительства (Бызов 2011а: 3).

Новая национальная идея не возникает путем декларирования. Она «... есть прежде всего самосознание народа (нации) в пространстве мировой истории и культуры. В этом плане идея любой нации определяется... задачей ее сохранения в... мире» – сбережением народа, как это определил А.И. Солженицын (Казин 2011: 12). Судя по социологическим опросам, появляется идея «возрождения России как великой державы», но в реальной жизни она «не захватывает» людей, и все старые ценности остаются только декларацией. Сейчас россияне – в основном городские жители, их образ жизни унифицирован. Это не прежняя крестьянская Россия, они не держатся за старые глубинные корни. Современные идеологи-патриоты пытаются приспособить «русскую идею» XIX – начала XX в. к сегодняшнему дню, но она не отвечает «задачам момента». Новая русская идея должна вместить в себя новые ценности, главными из которых будут самоуважение, чувство собственного достоинства, соответствующие жизненным интересам, что и поможет русским выработать свою идентичность на основе их интересов и ценностей (Сергеев 2011: 3; Соловей 2011: 3).

Единение, формирование новой нации остаются в идеале, т.к. еще не закончен поиск определяющего «базового смысла» такой нации. Великой объединяющей идеей может быть патриотизм. Чувство патриотизма у любого народа естественное, но нынешние политиканы и пропагандисты пытаются выдать его за национализм (Романовский 2012: 3). В нашей истории можно найти то, что послужит пробуждению патриотизма, а сейчас он не мобилизует общество (Попцов 2011: 11). На деле происходит иное: «...под флагом борьбы с тоталитаризмом разрывают историческое время,

под флагом освобождения от идеологического рабства добивают живые смыслы» (Рокотов 2011: 10). В этом отношении показателен наш новый праздник — День единения 4 ноября, вернее его празднование, которое происходит уже с 2004 г. Однако, по данным «Левада-центра», несмотря на то, что об этом празднике знает сейчас больше людей, чем в 2004 г. (41 % населения против 8%), он не стал праздником единения, т.к. этого единения нет, а праздник нам «спущен сверху». К тому же его учредители не знают нашу историю. Праздник приурочили к «Дню победы в освободительной войне 1612 г.». Но эта победа была достигнута в несколько хронологических этапов: 4 ноября был лишь первый «приступ» литовцев и поляков на Москву, 6 ноября сдались осажденные и только 7 ноября русские войска вошли в Кремль и освободили столицу (Грегоров 2011: 2).

Национальная идентичность, вся ее сложная структура, проявляется в национализме, который имеет несколько видов, т.к. может быть обусловлен либо архаическими, либо этнокультурными, либо политическими основаниями социальной консолидации народа – уникальным историческим опытом и культурным развитием, главными в тот или иной период. Специфические черты русского национализма являются следствием такого этноментального опыта народа и особенностей нашего исторического и социокультурного развития (Малыгина 2005: 260). В условиях сегодняшнего поиска национальной идентичности массовому сознанию россиян свойственны неустойчивость и разные его проявления. Часть людей осознает Россию как общий дом, но в трасформированном виде, ибо старое советское восприятие России предполагало интернационализм, дружбу, братство. Другая часть, носители противоположной всему советскому ментальности, – против такого понимания. Большинство россиян приемлет так называемый «мягкий национализм», без радикальных форм, с осознанием многоэтничного характера России. Идеология гражданской нации должна включать в себя осознание «единого прошлого с его драмами и достижениями, патриотизм и лояльность государству» (Бызов 2008: 12; Тишков 2007a: 562-589).

Формы проявления национализма многообразны в зависимости от того, какой из его видов «исповедует» данное сообщество. Социологи фиксируют сейчас рост националистических настроений. По данным «Левада-центра», опрошенные в 2011 г. видели причину этого в вызывающем поведении представителей других националь-

ностей (*Грегоров 2011:* 2). Выход из этого положения может быть, как полагают социологи, в межэтнической интеграции (*Арутюнян 2011:* 221-222; *Арутюнян 2007:* 43; *Арутюнян 2009:* 96).

В нашей реальной действительности идет противостояние двух тенденций – формирующегося гражданского сознания и этнонационализма. Некоторые русские мыслители предлагают последний в качестве «спасательной идеи для гибнущего... русского этноса» (Казин 2011: 12; Тишков, Шабаев 2011: 59-70, 81, 88). Но этнонационализм считает нацией только «своих членов», а не всех граждан страны. Такое понимание этничности (народа, нации) является сейчас основанием, чтобы требовать собственной национальной государственности или привилегированого статуса среди населения. Если государственный национализм основан на признании многообразного единства, то этнический – на идеологии отрицания его. Мало того, последний открывает путь радикальному национализму от имени меньшинства и может провозгласить выход из общего государства или объявить государственность одной группы. Это своего рода материалистический национальный эгоизм, требующий «все под себя» (Там же; Столяров 2012: 3). Русский этнонационализм и лозунг «избранности русских» не имеют отношения к настоящей русскости. Русскость – это сознание внутренней, глубинной общности, не примитивный национализм, а широкое понятие бережного отношения к своей истории и культуре и призыв к другим уважать их (Русские в меняющемся мире 2012: 3).

Примеры этнонационализма были отмечены в 2000-х годах. В разных регионах шли поиски своей идентичности. Но они были направлены не в сторону общероссийского или общерусского центра (Кузьмина 2010: 3). Так, некоторые жители Калининграда заявляли: «У вас в России...», «Я – калининградец...», т.е. русский, но не такой, как у вас в Москве, или во Ржеве или в Смоленске. Кроме того, в городе появилось «сословие культработников», доказывающих, что местные русские уже потеряли свою народность (идентичность) и перековались в неких «евророссиян», стремящихся отделиться от Москвы. Эти культработники – приближенные к областной администрации и кормящиеся на средства западных фондов и на наши бюджетные деньги (Шульгин 2012: 9). В 2009 г. появились проекты «Уральская республика», «Свободная Ингерманландия», «Финская Карелия», «Независимая Ичкерия», в которых речь шла об отделении от страны, а если нет – то получить под эти «бренды» инвестиции. Существует и современное «Новгородское вече»

с ярко выраженной волей к самоуправлению. В Твери некоторыми группами события времен Ивана Калиты и Ивана III (XIV – XVI веков) трактуются как карательные операции Москвы против свободолюбивого и независимого города. Казаки добились изучения «казачьего диалекта» в общеобразовательных школах, появления специализированных казачьих факультетов в вузах и специальной науки – «казачьей экономики», неизвестно, чем отличающейся от неказачьей. В Сибири возникла новая памятная дата 17 июля (ст. стиль 4 июля), когда в 1918 г. была провозглашена Декларация независимости – День независимости США (Кузьмина 2010: 3).

По результатам последней Всероссийской переписи населения в 2010 г., есть такое ощущение, что может возникнуть новая национальность – сибиряки. В Рунете появлялись высказывания об отделении от России. Но подавляющая часть населения Сибири и Дальнего Востока – русские, которые, даже выступая за отделение на уровне бытовых словопрений и держа в голове мысль «разобраться со злом столиц» (Москвы и С.-Петербурга), понимают, что наоборот надо сплотиться вокруг единого исторического прошлого, т.к. по обе стороны Урала «нет никаких антагонизмов, всё из одного замеса, из одной метафизики происходит». Разгово-ры о возможности сибирского и дальневосточного отделения основаны на том, что эти регио-ны, принеся России огромные, расхищаемые нещадно дары природы, остаются далекими от «цивильного» обустройства. Но это все можно остановить, прекратив метаморфозы в эконо-мике. Россия и Сибирь – «это две стороны одной и той же сущности» (Старостенко 2011: 3).

Все поиски региональной идентичности подразумевают самостоятельность и направлены на ослабление центральной власти. Эти национализмы — не выход из кризиса для России и для единения русских и других народов. Надо признать, что самая крайне негативная идеология национализма (радикалы, национал-патриоты, неофашисты) не находят поддержки в обществе. Но нет и принимаемого всеми «русского национализма», который сейчас пребывает в форме «стихийного интернационализма». В этом сказывается наша история многонационального государства советского образца (Малыгина 2005: 263). В противовес провозглашаемому сверху, консолидирующему народ национализму, существует либеральный национализм, который связан с формированием «русской идеи», столь дорогой нашей общественно-философской мысли еще с прошлых веков. С 1990-х годов она снова осмысляется, и ярким

представителем этого течения стал А.И. Солженицын (*Солженицын* 1991: 14-24). Либеральный национализм считает основным вопрос о духовном возрождении русского народа путем возвращения к истокам религиозного сознания.

Каким бы ни был национализм как одна из форм национальной идентичности, он исходит из того индификационного основания, которое проявляется на данном этапе и служит механизмом консолидации или, наоборот, разобщения общества (Малыгина 2005: 264). Скорее всего, национальная идея (государственная идеология) должна быть проста и понятна всем, как например «Величие России», которое может проявиться не только в военной мощи, а и в экономике, науке, культуре (Никитин 2011: 9). Истинный национализм, как утверждал И.А. Ильин, открывает человеку глаза, помогает увидеть «национальное своеобразие» других народов, вызывает чувство уважения к ним и к их «национальным чувствам» (Ильин 1999д: 368). Такой национализм должен стать идеей, «объединяющей и воспитывающей нацию к исполнению ее исторической миссии на земле» (Солоневич 1992: 139). Только наше многонациональное взаимодействие, толерантность в отношении культур всех народов, «самоусиление единого народа», продолжение дела «исторического государства» может способствовать становлению нашей общенациональной идентичности, обретению снова нашей «вселенскости», которую мы потеряли (Русские в меняющемся мире 2012: 3; Столяров 2012: 3; Вдовин, Зорин, Никонов 2007: 320-323).

Выход из разобщения нашего общества может быть в национальной организации всего народа, возрождении его исконных культурных и религиозных традиций, приемлемых в наши дни. Русские не раз преодолевали «рознь мира в себе». Об этом свидетельствуют история казачества, православных братств, купеческих и ремесленных корпораций, дружин первопроходцев, освоивших Сибирь, Дальний Восток, Аляску, крестьянских общин и т.д. «Безоглядная модернизация жизни, безумный отход от традиций с каждым веком увеличивают число неприкаянных, выброшенных из круга жизни людей», не сумевших приспособиться к новым условиям (Бочков 2011: 156).

В понятии «многонациональный российский народ» должно быть равновесие двух равноправных, взаимообусловленных начал — этничности и гражданственности. Пусть каждый, считая себя представителем своего народа, в то же время принадлежит к семье народов России и гордится ею, ибо у нас у всех общая история и

ценности. В России должна оставаться многоуровневая идентичность (Миронов 2011: 6; Зорин 2011: 261). Но без разрешения «русского вопроса» нельзя создать новую общность в России. Неверно воспринимать русских как имеющих только свои интересы, традиционные устои, проблемы, и даже как некий народ, в котором идут свои социально-экономические процессы и осуществляются интересы разных этнических страт (регионально-локальные процессы и идентичности). Русские – большой народ, правда «надломленный жестоким веком». Из его природы вытекает соратничество с другими народами, которое в свое время позволило ему сплотить огромную многоэтничную страну. В этом процессе защитные механизмы русских в отношении себя иногда ослабевали, а проявлялись, когда народу грозило порабощение (Поляков 2011: 3). На деле восприятие русских другими этносами, да и порой самими русскими, становится «диверсией против русского самосознания». Русских обвиняют во всех смертных грехах, требуют от них покаяния и всевозможных контрибуций, отрицают само их существование, историю, культуру и т.д. (*Панин 2011:* 1).

Совершенно очевидно, что русским и другим нашим народам «нужно объединиться... подумать о духовном, нравственном состоянии людей», «помириться как нации» (сплотиться в единое целое) наподобие того, как наша церковь объединила две ветви русского православия. Прежде всего, должно произойти духовное примирение народов (Жуков, Чавчавадзе 2009: 4). В этом процессе становления российской идентичности велика роль русского языка, скрепляющего всех в единое национальное целое. Речь идет не о насильственной руссификации, а о русском государственном языке, что диктуется технической необходимостью и тем пространством, где проявляется притяжение русского языка как фактора единения наших народов. Русские до сих пор способны быть творцами истории России, ее мощи и достижений, ибо в них остались силы для этой миссии (Карпец 2012: 3; Тишков 2013: 355).

В противовес мнению о «гибели всего русского», невозможности отстоять русскую культуру и сознание существуют другие взгляды современных мыслителей и общественных деятелей, которые, глядя в будущее, представляют, каким будет новое российское гражданское общество. Как они полагают, это общество формируется на основе синтеза традиций и современности, многообразия культуры, признания приоритета коллективистских начал, незабываемой социальной справедливости. В итоге, оно, конечно,

будет сложным и многосоставным. Общекультурные традиции и ценности «демонстрируют уникальную приспосабливаемость» к новым условиям и становиться органичными. Такие ценности — это не архаика, а путь к себе самим. Поиск новых ценностей может привести к восстановлению собственного социокультурного наследия, прежде всего, «к воссозданию поведенческой матрицы, генетического кода, заложенного в организм каждой нации, определяющего специфику поведения и отношения людей к власти, государству, окружающему миру». Русские традиции, хотя и утраченные во многом, все же «содержат мощный потенциал влияния на разные слои россиян». Для возрождения России и нации необходима верность своим национальным и религиозным ценностям, основанным на высочайшей морали (*Лазарев 2009:* 4).

«Здоровым зерном» в этих рассуждениях является видение синтеза традиций и современности. Это не значит, что должно происходить возрождение традиций, полностью вернуться к ним нельзя. Их надо знать, изучать, анализировать, т.е. осмыслять творчески и приспосабливать к настоящей действительности. Сложную культурную и природную самобытность России надо умело сочетать с мировым опытом и технологиями. Восстановление России и самоощущения ее народа должно стать «новым рождением», а не реанимацией чего-то отжившего. Наше расколотое общество надо собирать воедино, но не силовыми методами и деньгами, а обращением к разуму, совести и памяти, из чего и появится будущая Россия и новое российское сознание (Кара Мурза 2011: 3).

В отношении формирования в настоящее время российского народа, его национального самосознания высказывается глубоко продуманная и аргументированная точка зрения В.А. Тишковым, считающим, что Россия уже национальное государство, российский народ — это гражданская нация, и все население России в гражданском и историко-культурном смысле едино. Он опровергает мнение нашей зарубежной эмиграции первой половины ХХ в. о государстве и нации как природном явлении, «творении высшего разума» и доказывает, что они «продукт социальных условий». Особенностью российской гражданской нации является многоэтничность, сосуществование этнического и национального в российском национальном сознании (Тишков 2013: 36, 87-89, 346).

Таким образом, использованные в настоящей работе исторические, этнографические, социологические, философские, линг-

вистические материалы и их интерпретация в соответствующих исследованиях «не оспаривают» выводы, которые вытекают из анализа каждого из них. Эти материалы дополняют показания друг друга, освещают процессы с разных сторон, выявляют тенденции в развитии самоопределения русских. Идентичность народа «выступала» в различных видах в тот или иной период в зависимости от того, что было главным для его консолидации. Один ее вид мог превалировать над другим (этничность или гражданственность), мог служить синонимом другого, заменяя его, быть тождественным ему (русские и православные). Идентичность русских может быть многоуровневой – одновременно проявляться в нескольких видах (этническое, социальное, историко-культурное, региональное, локальное, общерусское, общенациональное и т.д.). Поиски идентичности в настоящее время – это процесс долгий, трудный; и никакими декларациями и лозунгами ее не создать. Необходимо вызревание национальной идеи и определение национальной тождественности в среде самого народа. Пусть остаются разные виды самоопределений, вплоть до локального или регионального, как представлений о своей малой родине и принадлежности к ее жителям. Важно, чтобы наступило равновесие между этими видами и чувством общности (соотнесенности) со своим народом и населением всего государства. Это и позволит сформироваться и национальной идее, самосознанию и нашему новому национальному государству.

Литература:

- Александров 1997 Александров В.А. Кто мы русские? // Русские историко-этнографические очерки. М.: ИЭА РАН, 1997.
- *Арутюнов 1995 Арутюнов С.А.* Этничность объективная реальность // Этнографическое обозрение (далее ЭО). 1995. № 5.
- *Арутюнов 2012 Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М.: Инфра М., 2012.
- *Арутюнян 2007 Арутюнян Ю.В.* Москвичи. Этносоциологическое исследование. М., 2007.
- *Арутюнян 2009 Арутюнян Ю.В.* Россияне: Проблемы формирования нацонально-гражданской идентичности в свете этносоциологии // Общественные науки и современность. 2009. № 4.
- Арутюнян 2011 Арутюнян Ю.В. Русский этнос: демографические изменения и востребованность межэтнической интеграции // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании. М., 2011.
- *Балановские 2007 Балановские Е.В. и О.П.* Русский генофонд на Русской равнине. М.: Луч, 2007.
- Белорусско-русское пограничье 2005 Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. М., 2005.

- Большаков 2008 Большаков В. Можно ли начать просто жить // Литературная газета (далее ЛГ). 2008. № 50.
- *Бочков 2011 Бочков А.С.* Вологодские нестяжатели. М.; Вологда: Луч, 2011.
- Бромлей 1983 Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.
- *Буганов 2009а Буганов А.В.* Исторические представления и самоидентификация русских Рязанского края // Русские Рязанского края. Т. 1. М., 2009.
- Буганов 20096 Буганов А.В. О русскости, православности, российскости в отечественной культуре // Сб. материалов конференции «Проблемы культурно-природного синтеза». М., 2009.
- *Бызов 2008 Бызов Л.* Холодное и живое // ЛГ. 2008. № 45.
- *Бызов 2009 Бызов Л.* Переосмыслить себя // ЛГ. 2009. № 49.
- *Бызов 2011а Бызов Л.* В ожидании «иного» // ЛГ. 2011. № 22.
- *Бызов 20116 Бызов Л.* Новорусская нация // ЛГ. 2011. № 43.
- Бызов 2012 Бызов Л. Где искать идеологию большинства? // ЛГ. 2012. № 16. Вахтин, Головко, Швейтцер 2004 Вахтин Н. Головко Е., Швейтцер П. Русские старожилы Сибири. Социальные и символические аспекты самосознания. М., 2004.
- Вдовин, Зорин, Никонов 2007 Вдовин А.И., Зорин В.Ю., Никонов А.В. Русский народ в национальной политике. Кунгур: Кунгурский печатный двор ПГФ, 2007.
- Власова 1997— Власова И.В. Этнографические группы русского народа // Русские (серия «Народы и культуры»). М., 1997. Гл. 4.
- Власова 2001— Власова И.В. Население центральных районов Русского Севера // Русский Север: этническая история и народная культура. XII— XX века. М., 2001.
- *Власова 2009а Власова И.В.* О терминах для обозначения этнических категорий // ЭО. 2009. № 4.
- Власова 20096 Власова И.В. Народное сознание и культура севернорусского населения // Очерки русской народной культуры. М., 2009.
- Воронцов 2011 Воронцов А. Кого в котел? Русским сегодня нужна подлинная демократия // ЛГ. 2011. № 48.
- Горшков 2011 Горшков М.К. Социальные основы формирования гражданской нации в современной России // Феномен идентичности...
- *Грегоров 2011 Грегоров М.* В день народного единства единством не пахло // Мир новостей. 2011. \mathbb{N}^{0} 46.
- *Губогло 2003 Губогло М.Н.* Идентификация идентичности: этносоциологические очерки. М., 2003.
- Жигунова 2011 Жигунова М.А. Этнокультурная идентичность русских: современные проблемы изучения и сохранения // Феномен идентичности...
- *Жуков, Чавчавадзе 2009 Жуков Ю., Чавчавадзе 3.* Единые и неделимые // ЛГ. 2009. № 26.
- *Заринов 2002 Заринов И.Ю.* Социум этнос этничность нация национализм // ЭО. 2002. № 1.
- Зорин 2011 Зорин В.Ю. Государственная национальная политика в России на современном этапе // Феномен идентичности...

- Иванов, Литаврин 1989а Иванов Вяч. Вс., Литаврин Г.Г. Введение // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма М., 1989.
- *Иванов, Литаврин 19896 Иванов Вяч. Вс., Литаврин Г.Г.* Некоторые общие наблюдения // Развитие этнического самосознания...
- *Ильин 1992 Ильин И.А.* Родина. Русская философия. Православная культура. М., 1992.
- *Ильин 1993а Ильин И.А.* О русском национализме // Собр. соч. Т. II. Кн. 1. М., 1993.
- *Ильин 19936 Ильин И.А.* О руской идее // Собр. соч. Т. 2. Кн. 1. М., 1993.
- *Ильин 1994 Ильин И.А.* О путях России // Русская идея. Т. 2. М., 1994. *Ильин 1999а – Ильин И.А.* Творческие уроки русской истории // Собр. соч. Т. 9-10. М., 1999.
- *Ильин 19996 Ильин И.А.* О частной собственности // Собр. соч. Т. 9-10. М., 1999.
- *Ильин 1999в Ильин И.А.* Основы борьбы за национальную Россию. // Собр. соч. Т. 9-10. М., 1999.
- *Ильин 1999г Ильин И.А.* Семья // Собр. соч. Т. 9-10. М., 1999.
- *Ильин 1999д Ильин И.А.* Что есть истинный национализм // Собр. соч. Т. 9-10. М., 1999.
- *Ирзабеков 2008 Ирзабеков В.* Тайна русского слова. Заметки нерусского человека. М.: Даниловский благовестник, 2008.
- Казин 2011 Казин А. Еще раз о национальной идее // ЛГ. 2011. № 21. Карамзин 1993 – Карамзин Н.М. Предисловие // История государства Российского. Кн. первая. Т. 1-2. М.: Книжный сад, 1993.
- Кара Мурза 2011 Кара Мурза С. Предвидеть будущее // ЛГ. 2011. № 29. Карлов 2011 – Карлов В.В. Этническая идентификация в системе идентичностей глобального мира: тенденции изменений // Феномен идентичности...
- Карпец 2012 Карпец В. Узнаём по плодам // ЛГ. 2012. № 11.
- Кожин 2002 Кожин В. О русском национальном сознании. М., 2002.
- *Кузьмина 2010 Кузьмина В.* Эх, Раш, еще Раш, еще много, много Раш... // ЛГ. 2010. № 40.
- *Лазарев 2009 Лазарев Н.* Блудные дети // ЛГ. 2009. № 8.
- *Лурье 1994 Лурье С.В.* Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб., 1994.
- *Лурье 1996 Лурье С.В.* Русская колонизация и проблемы регионализма: взгляд в историю // Куда идет Россия?.. III. М., 1996.
- Лурье 1997 Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997.
- Макарова 2011 Макарова Г.И. Традиционная культура в современных идентификационных процессах татар и русских Татарстана // ЭО. 2011. № 6.
- *Малыгина 2005 Малыгина И.В.* Национализм и этнокультурная идентичность // Современные трансформации российской культуры. М., 2005.
- Милов 1988 Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.

- Миронов 2011 Миронов С. Вселенная по имени Россия. О роли русского народа и русской культуры в нашем уникальном многонациональном государстве // ЛГ. 2011. № 11-12.
- *Миронова 2008 Миронова Т.* Крест и меч. М., 2008.
- Никитин 2011 Никитин Н. Поможем сначала себе // ЛГ. 2011. № 29.
- Очерки Очерки русской народной культуры. М., 2009.
- *Панин 2011 Панин И.* Квасные приколисты // ЛГ. 2011. № 20.
- *Поляков 2011 Поляков Ю.* Лезгинка на Лобном месте // ЛГ. 2011. № 4.
- Попцов 2011 Попцов О. Осатаневшая благость // ЛГ. 2011. № 1. Пушкин 1904 Пушкин А.С. Воспоминания в Царском Селе // Собр. соч. в одном томе. Изд. 4-ое / Ред. П.В. Смирновский. М., 1904.
- Рокотов 2011 Рокотов В. Щель // ЛГ. 2011. № 20.
- Романовский 2012 Романовский В. Кому народ не тот // ЛГ. 2012. № 10. Русские в меняющемся мире 2012 – Русские в меняющемся мире // ЛГ. 2012. № 4.
- Русские 1997 Русские (серия «Народы и культуры»). М., 1997. Главы о материальной и духовной культуре.
- Русские Рязанского края 2009— Русские Рязанского края. Т.Т. 1-2. М., 2009.
- Русский ассоциативный словарь 2002 Русский ассоциативный словарь. Т. 1. М., 2002.
- Русский Север 2011 Русский Север: этническая история и народная культура. XII XX века. М., 2001.
- Рыбаков 2000 Рыбаков С.Е. О методологии исследования этнических феноменов // ЭО. 2000. № 5.
- Рыбаков 2001 Рыбаков С.Е. Анатомия этнической деструктивности // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2001. № 3.
- *Рыблова 2010 Рыблова М.А.* Донское казачество: к вопросу об «истоках» и социокультурной трансформации // ЭО. 2010. № 6.
- Савоскул 2011 Савоскул С.С. Краеведение и локальная идентичность (на примере малых городов Центральной России) // ЭО. 2011. № 6. С. 8.
- Сергеев 2011 Сергеев С. Чего хотят русские? 2011. № 39.
- *Солженицын 1991 Солженицын А.И.* На возврате дыхания и сознания // Новый мир. 1991. № 5.
- Соловей 2011 Соловей В. и Т. Чего не хотят русские // ЛГ. 2011. № 40. Солоневич 1992 Солоневич И.Л. Политические тезисы Российского народно-имперского (штабс-капитанского) движения // Наш современник. 1992. № 12.
- Солоневич 1994 Солоневич И.Л. Дух народа // Русская идея...
- Старостенко 2011 Старостенко Г. Отложение Сибири? // ЛГ. 20011. № 16-17.
- Столяров 2012 Столяров А. Призрак нации? // ЛГ. 2012. № 5.
- Струве 1991— Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
- *Таболина 2008 Таболина Т.В.* Казачество // Русские: история и этнография. М., 2008.

- *Тишков 2003 Тишков В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- *Тишков 2007а Тишков В.А.* Российская нация и ее критики // Национализм в мировой истории. М., 2007.
- *Тишков 2007 б Тишков В.А.* Российский народ и национальная идентичность // Известия. 2007. № 104.
- *Тишков, Шабаев 2011 Тишков В.А., Шабаев Ю.П.* Этнополитология: политические функции этничности. М.: МГУ, 2011.
- *Тишков 2013 Тишков В.А.* Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013.
- *Толстая 1989 Толстая С.М.* Языковая ситуация в Польше в XII XIV вв. // Развитие этнического самосознания...
- Трепавлов 2011 Трепавлов В.В. Категория «российская цивилизация» и феномен полиэтничности // Феномен идентичности...
- *Троицкий 1995 Троицкий Е.* Теоретические и политические аспекты изучения соборной роли русского народа в многонациональной России // Русская нация: историческое прошлое и проблемы возрождения. М., 1995.
- *Трубачев 1994 Трубачев О.Н.* Русь, Россия // Русская словесность. 1994. № 3.
- *Трубачев 1995 Трубачев О.Н.* Русский российский. История, динамика, идеология двух атрибутов нации // Русская нация...
- *Ульянов 1994 Ульянов Н.* Русское и великорусское // Русская идея. Т. 2. М., 1994.
- Федотов 1991 Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. СПб.; София, 1991. Т. 1; Т. 2.
- Флоря 1993 Флоря Б.Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII XV веках (к вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Славяноведение. 1993. № 2.
- *Ципко 2011 Ципко А.* Не будем валять дурака! // ЛГ. 2011. № 50.
- *Чешко 1994 Чешко С.В.* Человек и этничность // ЭО. 1994. № 6.
- *Чижикова* 1988 *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX XX века). М., 1988.
- *Шульгин 2012 Шульгин В.* «Францоманы» и «евророссияне» // ЛГ. 2012. № 29.
- *Яшина 2006 Яшина Н.А.* Воин Александр // Лад. 2006. № 1.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СТАРОВЕРОВ УСТЬ-ЦИЛЬМЫ (НА ПРИМЕРЕ ПРАЗДНИКА ГОРКА XX — НАЧАЛА XXI В.)¹

Усть-Цилемский район Республики Коми с полной уверенностью можно отнести к числу самобытных, где в сравнении с другими российскими регионами в большей степени сохранился традиционный уклад, исконно русские обряды и обычаи². Бесспорно, взору путешественников, исследователей уже на рубеже XIX – XX вв. Печорский край открывался неким заповедным уголком России, где в полноте сохранялся древнерусский жизненный уклад, с его религиозными и обрядовыми традициями, и конфессиональный фактор как ядро этой древнерусской старины привлекал большее внимание в сравнении с архаическими обрядами. Одним из древнейших обрядов русского народного земледельческого календаря является хороводный праздник горка, справляемый ныне только в усть-цилемских селениях. Первые краткие упоминания о печорских хороводах встречаются в работах исследователей XIX – первой трети XX в. (Истомин 1890: 434; Ляцкий 1904: 715; Ончуков 1905: 341; Песни 1963; Колпакова 1975). Несмотря на красочность, наполненность музыкальной поэзией и хореографией, горка не вызвала глубокого исследовательского интереса.

Это было следствием того, что в советский период, по известным причинам, полномасштабные исследования «староверия» не проводились. Государственный интерес определялся следующими направлениями: книжность и крюковое (знаменное) пение, иконопись древнерусского письма и песенное наследие. До середины 1980-х годов изучение духовного наследия Усть-Цильмы проводились в основном в двух направлениях: фольклористическое и археографическое. Но и в этот период хороводный обряд не вызвал у фольклористов должного внимания; их исследовательский интерес сводился к сугубому фиксированию текстов песен. Вероятно, этим можно объяснить отрывочность этнографических сведений о

горочном хороводе в общих описаниях, и в целом до 1980-х годов общие сведения об обряде в работах представлены фрагментарно (*Канева* 2011: 294-300).

Начиная с 1980-х годов, благодаря общему повороту в религиозно-христианской тематике, стало возможным изучение старообрядческой культуры. К исследованию самобытного хороводного гулянья обратились исследователи разных направлений: искусствоведы, этнографы, фольклористы, в работах которых рассмотрены общие представления об обряде, дана интерпретация глубинных истоков народного мировоззрения, отраженного в элементах горочных фигур, представлена характеристика горочной фольклорной традиции (Неклюдова 1984: 19-23; Бабикова 1992; Дронова 2007: 112-117; Дронова 2011: 48-56; Канева 2002: 46-53; Канева 2007: 119-123). Горка была признана уникальным явлением традиционной культуры локальной группы севернорусских староверов, которая ныне привлекает к себе большее внимание среди исследователей, журналистов, почитателей древнерусской старины. На рубеже XX-XXI веков именно хороводы с известным затуханием и стиранием религиозных традиций названы визитной карточкой Усть-Цилемского района.

Исследователям русской культуры известно народное гулянье горка (Красная горка), которое в средней полосе России в прошлом совмещалось с пасхальными празднованиями, но определялось поразному: в некоторых местностях так именовалась Пасхальная и следовавшая вся Фомина неделя; в иных краях, в зависимости от локальных традиций, красной горкой называли две-три послепасхальные недели, в течение которых молодёжь водила хороводы, устраивала игры, проводила досуг у качелей (Тульцева 2001: 173; Шаповалова, Лаврентьева 1998: 60). В Усть-Цилемских селениях открытие горочных (хороводных) гуляний зависело от климатических условий, вскрытия р. Печоры и готовности к земледельческим работам: «Раньше горку водили с Николина дня, если весна ранняя была. А Печора не уйдет на Николу, дэк то и не водили» (ПМА-3); «Как земля пахать поспеет – так и горку водили» (А в Усть-Цильме поют 1992: 16). Традиционно, первые хороводы разыгрывали в Николин день (22 мая н.ст.), далее – по праздникам (за исключением Духова дня) и воскресениям, динамика которых достигала кульминации к Иванову дню (07 июля н.ст.), завершавшему весну, молодёжные обрядовые игры и открывавшему лето с его трудовыми буднями и обрядами, главные из которых связывались с сенокосной порой и жатвой хлебов³.

Определение Николина дня – устойчивой даты, открывавшей хороводный сезон, связывалось с великим почитанием святого со времён образования Усть-Цилемской слободы. В головном селении – Усть-Цильме – все строившиеся/обновлявшиеся православные церкви, единоверческая церквь и старообрядческий молитвенный дом были освящены во имя свт. Николы, архиепископа Мир Ликийских, Чудотворца⁴. Как и повсюду на Руси Никола/Микола считался заступником странствующих, выступал покровителем скота, земледелия (Успенский 1982: 44-54). Усть-цилемские крестьяне брали икону с образом Николы, когда отправлялись на угодья и в дальнюю дорогу, а, садясь в лодку или телегу, обращались к святому: «Святитель Христов Никола, скорый помошник, теплый заступник, на воды и на земли, храни, меня грешного/грешную». «Сулили обеты» по случаю выгона скота на летние пастбища. Вместе с тем, Николин день считался весенним праздником, к которому крестьяне-скотоводы ожидали первую траву (прочика), загадывая: «Егорий с водой, Никола с травой»⁵. Именно этот день был отправным в крестьянских делах.

Первые весенние горочные хороводы девушки и молодые женщины водили в Николин день на высоких берегах у реки, называемых горки, других возвышенных местах (угорышках), где появлялись первые проталины и земля быстрее просыхала от влаги; возле овинов 6 . Фигуры хоровода следовало «расписать» на земле, а не на снегу с тем, чтобы год был урожайным и прибыльным 7 . Это важнейшее требование придает хороводам сакральный смысл и свидетельствует, что горка – это не забава, а сакральный обряд, освящавший скрытие рек, первую траву и знаменовал пробуждение природы. Повсеместно приуроченность начала игры к весне «отражала идею космосоциального единства возрастных процессов – природы и людей: рождение (возрождение) – рост (достижение зрелости / спелости) – плодоношение (вступление в брак). Замечается тесная связь раннего этапа весеннего цикла с женским началом (ведущая обрядовая роль женщин в стимуляции удачной весны – призывы, кормления, очищение и т.д.), вследствие чего «разыгрывание» пробуждения и расцвета растительности происходило в девичьем (разрядка в тексте – T.Д.) хороводе, в котором участие парней увеличивалось постепенно (на протяжении весны)» (Бернштам 1991: 236).

Е. Ляцкий, посетивший край в начале XX в., так передает свои впечатления о хороводном гулянии: «Я видел здешних девушек на хороводе. Вырядившись, словно павы, в свои шитые золотом и серебром кокошники и парчевыя "коротеньки" и сарафаны, они чинно

сходились стена с стеной под красивую по сочетанию голосов, но заунывную хороводную песню, расходились парами, образовывая круг, снова разбивали его — и всю игру вели без малейшего оживления, без веселого смеха, будто выполняли какой-нибудь с у р о в ы й, ч и н н ы й о б р я д (разрядка моя — T.Д.). <...> Нигде не видно было молодецкого размаха, не чувствовалось неподдельного, безграничного веселья» (Ляцкий 1904: 714-715). Сосредоточенность и серьезность участниц хоровода автор связал с «неласковой природой и трудовой долей» девушек, вероятно, не разглядев в обряде исконного его предназначения. Между тем, это краткое упоминание о горочном гулянье передает психологическую атмосферу обряда как жизненно-важного события в жизни усть-цилемских крестьян.

Приуроченная к датам православного календаря, горка явно восходила к древним обрядам в честь Ярилы – божества плодородия, о чём свидетельствуют материалы современных полевых исследований. Ярило – так по-прежнему называют усть-цилемские старожилы летнее солнце, выражая этим надежду на добрый урожай, ныне уже исключительно сенокосных заготовительных работ. Такое величание солнца можно услышать исключительно весной-летом в период длительных пасмурных дней, в ожидании солнечной погоды. как долгожданной радости, которую крестьяне называли вёдро, ведрие: «Зимнее солнце никто ярилом не называт, я не слышал, а вот летом мамаша часто говорила: "Ярило вышло", потому что ведрие ждали, надо было сенокосить, хлеб ростили. Зимой сенокоса нету вот и не называли» (ПМА-8, И.А. Бабиков); «Весной солнце станет высоко ходить, пахать зачнут и приговаривают: "Кормилечё Ярило пригреват". Тепло беда ждали» (ПМА-8, И.М. Лазаренко). В устьцилемском говоре по-прежнему широко бытуют слова с корнем «яр»8, с которым связываются представления о плодородии, о животных (Ботвинник 1988: 686-587).

Массовое гулянье совпадало и с традиционной ярмаркой по случаю прибытия в Усть-Цилемский край первого весеннего каравана чердынских каюков с хлебом и различными товарами. Истомин пишет: «Почти все население волости было здесь (в Усть-Цильме — Т.Д.) в сборе, оставались по домам лишь старый да малый. Молодежь в лучших праздничных нарядах толпами разгуливала по бесконечно длинной Усть-Цильме и водила гигантские хороводы» (Истомин 1890: 434). После Иванова дня каюки с товарами отправлялись в другие селения по течению р. Печоры, поскольку для усть-цилемских крестьян начиналась сенокосная пора, и они вместе со скотом

переправлялись на противоположный берег Печоры. По рассказам очевидцев, селения словно «вымирали» на период уборочных работ.

До конца 1930-х гг. горку водили в крупных и малых селениях, но главные завершающие хороводы – в Иванов день – проводили в головных селениях/центрах и праздник обретал статус съезжих праздников: «На Пижме на Иван день горку всегда водили в Замежье. Все тут собируться, и с Загривочной, и со Степановской, со Скитской. Но пока боровяне не приедут, горку не начинали. Они главны запевалы были. А на Петров день, когда проводили, ездили в Загривочную» (ПМА-6). Жители печорских деревень собирались в головном центре с. Усть-Цильма: «На Иван день все ехали на горку в Усть-Цильму. Гаревски, Карпушовски все на лодках плыли. <...> В Гарево тоже свою горку водили, пошти в каждой деревни. А на Иван день, то уш в Усть-Цильмы водили» (ПМА-5); «Ране чердынцы ездили с товаром, дэк в Устильму приезжали из деревень, пижемцы, цилемци все тутока были, и горку водили. Мамка сказывала: пижемци певуны были, они у рыбзавода горку водили, а наши (устьцилёма – Т.Д.) пониже. Дэк потом все перейдут на пижемску гороку, говорили опеть пижемци нашу горку увели. Ходили на их смотрели и слушали, беда баско они преш пели, проголосно» (ПМА-3). «В Сергеево-Щелье горку водили, а на Иван день в Усть-Цильму ездили хоровод водить» (ПМА-4, Вокуева); «В Уегу горку водили по воскресеньям, когда было свободное время, по старинным праздникам. Устьцилёма приезжали на вёршной: парень с девкой, потом на лодки из перевезут; с Поделичной приезжали по огнишшам» (ПМА-4, Чипсанова). В этот период горочные хороводы в Николин, Троицу и Иван дни были многолюдными; собирались не только участники (как это бывало в воскресные дни), но и зрители – крестьяне разных возрастов от детей до стариков. Примечательной особенностью этих дней были семейные гощения с обильными трапезами: «Ране родников было много, семьи больши были и роднились со своима. К празднику станут заказывать гостей, к такому-то дню, такому-то часу быть в гостях. Хто не мог притти, тот обязательно отвечал, болею, ле како дело, но тако редко было. Праздники ждали. Не столько из-за питья собирались, сколько из-за песен. Здесь певуны жили, песни людей держали» (ПМА-1).

До середины XX в. в праздники во время гощения сохранялось обособление по полу: происходили раздельные застолья для мужчин и женщин в разных комнатах. К месту проведения горки участники также собирались раздельными группами по три-пять человек или шеренгами: с песнями первыми шли девушки/женщины, за ними —

парни/мужчины. На вечернем гуляньи эти границы нарушались: мужчины и женщины, парни и девушки становились в единый хоровод.

Возрастные особенности участников хороводов Ввиду конфессиональной специфики этнографической группы устьцилёмов, важной стороной общественного мнения в их среде стало отношение к проведению обрядовых хороводов в период Петровского поста. Несмотря на известные ограничения староверов по отношению к игровой культуре, в прошлом наставники/старцы не запрещали молодёжи и взрослым участвовать в хороводных обрядах в Петровский пост. Принципиально важно то, что горка понималась устьцилёмами как жизненно-важное ритуальное действо, направленное не только на достижение благополучия в сельскохозяйственных делах, но и на обновление поколений, и воспроизводство культуры в целом. Горка понималась как «вековой опыт предков», «на веках так бывало». И авторитет предков был неоспоримым.

В прошлом основными участниками хороводов была молодежь. Горочные гулянья занимали центральное место в весенне-летних молодежных обрядах и характеризовались устойчивыми принципами «переходного» возрастного символизма, признаками которого по данным горочного песенного репертуара являются метафоры: для девушек – девица, красна девушка, невеста; для парней – молодец, доброй молодец, удалой молодчик, паренёчек, миленький дружочек, соколик, соколичек, голубь, гуленёк, жених, царёв сын; общее называние - душочка. Повсеместно хороводы выполняли одну из важнейших функций ритуального знакомства молодежи и «утверждения в пары»⁹. До середины 1950-х гг. в усть-цилемских селениях хороводы служили регулятором отношений в молодежной среде. Отсюда неформальный выбор мест их проведения: на дороге, мостах (с. Усть-Цильма, д. Коровий Ручей), в деревнях по рекам Пижме и Цильме – за рекой, на лугу возле овинов; в с. Замежная – около часовни. Перечисленные локусы были наполнены глубинной семантикой, соединяли земное и потустороннее, проход/переход по которым осмыслялся как преодоление границы между мирами (Виноградова 2004: 303-305).

Староверы полагают: «каждому возрасту своё время». О поре молодёжи говорили: «Молодо-зелено, погулять велено»; «Не тогда плясать, когда доски на гроб тесать» (ПМА-8, Осташова). На обзорных местах разворачивалось вселенское ритуальное общение молодежи, которое в праздники происходило в течение дня до трех раз: на утренней горке главными участницами были девушки,

вовлекавшие девушек-подростков в хоровод, дневной — девушки и молодые замужние женщины; парни / мужчины находились вблизи разыгрываемых хороводов — устраивали игры, состязались в борьбе, демонстрируя силу и ловкость. На вечерней горке хоровод объединял молодежь и женатых участников, за исключением подростков, вовлечённых в молодёжный круг в текущем году; они находились пока вблизи взрослого хоровода, составляли обособленный круг. Лишь спустя год они становились полноправными участниками молодежной и взрослой горки: «Недороски (подростки — T. \mathcal{A} .) горку водили вечером особняком. Они свой круг ходят, взрослы — свой. И те же песни пели. Услышат каку песню старши запоют, ту и подхватывали, неподалёку были, слышали песни» (ПМА-5).

Участие в обрядовых играх холостой молодёжи брачного возраста было обязательным, в ином случае парней и девушек причисляли к анормальным и в дальнейшем их не рассматривали как потенциальных женихов и невест, шире — продолжателей родов. Для молодёжи причастность к песенно-игровой культуре была вполне естественной и, по словам информантов, «молодость на то и дана, чтобы попеть, поплясать, да себя показать». Парни и девушки в течение горочного периода определялись в пары, а в инсценировках песен завершающего хоровода — в Иванов день— «утверждались» общиной в качестве потенциальных женихов и невест, что давало им право в дальнейшем открыто демонстрировать свои любовные отношения.

Особую категорию составляли люди, принявшие обет временного воздержания в увеселениях и те, кто посвятил себя служению Богу. Для них главным признаком праздника было благочестие: пребывание в молитве и трезвости.

Участие в хороводах общинников репродуктивного возраста, состоящих в браке, отмечено лишь в дни двунадесятых праздников на вечернем (завершающем) гуляньи. Обычаем было в воскресные дни со стороны наблюдать за ходом дневных хороводов: «В то время, как девушки водили хоровод, — это было в воскресенье, часов около пяти-шести дня, — их матери, тоже разрядившись в прабабушкины шушуны и повойники, собравшись со всей Усть-Цильмы, двумя длинными рядами сидели здесь же вдоль улицы, степенно беседовали между собой, за ними на заборах и воротах, расположившись принарядившиеся мужики и подростки, тогда как другая часть парней, невдалеке от хоровода, играла в лежки и в городки. Некоторые пробовали свои силы в богатырской борьбе "крест-на-крест"» (Ляцкий 1904: 714). В праздничные дни семейные

пары традиционно участвовали в застольях, на которых собирались родами, а вечером группами сходились к месту проведениях горки.

Строгость жизненных регламентаций предъявлялась к участию в хороводах даже в качестве зрителей глубоких старцев и младенцев, в часы гуляний остававшихся в домах. С одной стороны, это объяснялось церковными требованиями, с другой, - традиционными представлениями о хронологическом возрасте и физиологическом состоянии тех представителей указанных групп, которые уже завершили социально-трудовую жизнь, и тех, кто еще не приобщился к ней (Бернштам 1988: 171). Для крестьян в возрасте 55-70 лет, рассматриваемого в научной литературе как «первый период старости» (Мазалова 2001: 132), участие в обрядах определялось их пассивным присутствием: они являлись исключительно зрителями. Как хранители порядка сельского мира, они по окончании обряда могли высказывать свое мнение о церемониале (одобрение/ неодобрение, назидание), и их мнением не пренебрегали. Старцы, становившиеся в хоровод, должны были обязательно исповедывать «грех участия» и отмолить епитимию, тогда как на молодежь это требование не распространялось. Гибкое отношение наставничества к участникам обрядов прочих возрастов, вероятно, связывалось с их пониманием важности таких обрядов для воспроизводства жизни и культуры, рассматриваемых как вековой опыт предков. С другой стороны, раскаяние в грехе предполагало изменение в поведении и духовное обновление «еже к тому не согрешати». В завершении исповеди спрашивалось: «Имеешь ли сложение в мыслях и усердие сердечное исправиться во исповеданных тобою грехах? И обещаешь ли Богу потом тех не творити?» (Дронова 2002: 38). И только, когда крестьяне отходили от активного участия в песенно-игровых обрядах, они совершали исповедание, являвшееся важнейшим критерием их перехода в следующую возрастную группу. В этом случае покаяние совершали и перед сельскими жителями, которое следует рассматривать как «отголосок» монастырского покаяния, совершавшегося в скитах, когда инок каялся и перед настоятелем, и перед всей братией.

Традиционно вечерняя горка собирала широкий круг зрителей от отроков до «недревних» стариков. В праздничные дни в домах оставались только старые девы, убогие, больные, немощные старцы и младенцы: «Ходили смотрели, кого в пару припевают, подходят – не подходят друг дружки, дравились жених да невеста, скажут добра семья будет, а новых не норовили в пару. Всяко бывало»

(ПМА-8, Лазаренко). «Горку ходили смотреть, у кого новы наряды, хто в старой одежжы, одежду ценили — богасьвом шшытали. Потом будут пережовывать, кого конуют — худо плат завязанной, ле сарафан короткой одела, а новых опеть хвалят, хто и завидует, всяко бывало. Матери женихов девок высматривали, хотя в деревни и так всех знали, но по богасьву смотрели. Хто приходил песни послушать, беда горку ждали. Тут главно смотренье было» (ПМА-7).

В настоящее время, когда исконные смыслы и значения обрядовых хороводов утрачены, некоторые усть-цилемские наставники призывают единоверцев воздержаться от участия в горке, особенно в Иванов день, признавая хороводы «греховным игрищем в пост». Между тем, старухи настаивают на сохранении праздника, который в настоящее время рассматривают как великую дань прошлому и видят в нём объединяющий потенциал к сплочению устьцилёмов и поддержанию семейных и родовых традиций. Их мнение разделяет большинство жителей района.

Структура обряда. «Горка»-хоровод состоит из семи фигур: 1. «столбы» или «из-за стенки» (пижемский термин); 2. «круг»; 3. «сторона на сторону» или «стенка на стенку» (пижемский термин); 4. «на четыре стороны»; 5. «вожжа» (вар.: «змейка», «долга», «веревочка» — пижемские термины); 6. «плетень»; 7. «кадриль» или «плясовая». Во всех усть-цилемских селениях, где проводились хороводы, набор фигур был одинаковым, но в каждом центре (Пижемский, Цилемский, Усть-Цилемский) гулянье строилось по своему сценарию. Условно хороводы можно разделить на три блока:

- 1. Первая фигура «столбы» или «из-за стенки» зачин горки. На Пижме её водят парами (мужчина-женщина), совершая переходы: пары с задних рядов переходят и становятся вперёд. В цилемских и усть-цилемских селениях эту фигуру составляют «тройки»: две женщины и мужчина или три женщины, совершающие аналогичные перестроения. Количество исполняемых лирических протяжных песен (в их числе были и застольные) зависело от продолжительности сбора участников обряда: «Столбами ходим пока народ собирается, тут и застольны песни поем, разны. Ходим поем, бабы приходям и мужики, ставают тройками, а как только народу прибудет, можно будет в кругу ходить, так и на другу фигуру заведут и тут уж будут горочны песни петь» (ПМА-9).
- 2. Исполнение следующих трех фигур «круг»; «сторона на сторону»; «на четыре стороны» связывалось с выбором невесты и определением пары. Начиная со второй фигуры, исполнялись песни,

строго приуроченные обрядовому случаю и назывались горочные. Каждая исполняемая песня инсценировалась.

Фигура «круг» состояла из единого (большого) круга, движение которого было направлено «по солнцу» и «против солнца»; а также



Хоровод во время праздника Горка. Фото из книги (Дронова 2013)

двух кругов (круг в круге), внешний из которых состоял исключительно из женщин, соединявшихся между собой через платок, а внутренний — из мужчин, двигавшихся навстречу, свободно. Этой фигуре соответствовали песни «Я капустоньку полола», «Береза белая», «Хожу я, гуляю вдоль спо каравану», «Бояра», «Вдоль было спо речке, вдоль спо Казанке», «У нас ... (имя) ходит спо городу». В прошлом, когда хороводы водили трижды в день, песню «Хожу я, гуляю вдоль спо каравану» исполняли днем, а «Бояра» — вечером.

В этой фигуре после каждой очередной песни участники инсценировок становились в единый хоровод, считавшийся исходным. В «круге» участники действа как бы «проживают» период знакомства молодежи: выбор/определение/одобрение (песни «Береза белая», «У нас ... (имя героя) ходит спо городу», «Я капустоньку полола», «Вдоль было спо речке, вдоль спо Казанке», «По за городу гуляет царев сын»), в шутливой форме разыгрывают сватовство (песня «Хожу я, гуляю вдоль спо каравану»). Парни самостоятельно, а также с помощью «сватов» выбирают девушек-невест. Т.А Бернштам, рассмотревшая пору совершеннолетия и свойственное этому возрастному этапу игровое поведение, отмечает: «брачная символика усиливается за счет огородных растений» — на нашем материале капуста — символизирующая

«естественное для данного возраста, но не безопасное для девушки состояние любовной страсти (возбуждение), склоняющее ее к своеволию, свободному поведению» (Бернштам 1991: 238-239). Тема «свободы» и «решительности» раскрывается в следующей фигуре – «сторона на сторону» - где девушки и парни разделялись и выстраивались в два ряда, словно, противостояли друг другу. Неслучайно фигура имела и другое название «стенка на стенку», в которой активность проявляла исключительно холостая молодежь, женатые участники хоровода стояли по сторонам и пели. В этой фигуре большую решительность проявляли девушки, совершая беспристрастный выбор, отвергая или одобряя женихов (песни «Не в саду девки гуляли», «Спо сеням хожу», «Пошла в тонец»). Движение «сторон» характеризуется своеобразным «приплясом» – темп, свидетельствующий о возможности «греха»: «на игровом языке пляска – скакания – символизирует брак» (Бернштам 1991: 238-239). Тема брака усиливается упоминанием символа – растения льна, олицетворяющего «волосы / косу, и, в конечном счете, саму девушку»: «С молоцом идти, / Лён-от выполоти, / Да на межи лежит, / Все меня младу хвалит» (А в Увсть-Цильме поют 1992: 53), а также манипуляциями с головным убором, волосами, кафтаном, обувью молодца, имеющих в молодежных обрядовых играх эротическую символику: «пуховую шапочку сонимала (вар.: замарала), / Да русые кудерышки растрепала, / Синей-от кафтанчик замарала, / Смазные сапожечки затоптала». Далее: «Русые кудерышки зачесала, / Пуховую шапочку надевала, / Синей-от кафтанчик вычищала, / Смазные сапожечки вытирала».

В отличие от других фигур хоровода «круг» и «сторона на сторону» водили трижды в день: на утренней горке молодежь самостоятельно совершала выбор, распределялась в пары, на дневной – молодые замужние женщины «заклинали» женихов и невест на брак («Хожу я, гуляю вдоль спо каравану»), на вечерней при участии всех возрастных групп проходило утверждение предполагаемых брачных пар («Бояра»).

Примирение парней и девушек как потенциальных мужей и жен (для холостой молодежи) происходило в фигуре «на четыре стороны»: участники выстраивались в четыре линии/стороны, образовывая квадрат. Девушки становились напротив парней, замужние женщины — напротив женатых мужчин. В инсценировке песни девушки/женщины предстают сначала строптивыми, а после «наказания» — покорными/смиренными женами (песня «Иванов в монастырь становился»).

3. В следующих фигурах «вожжа» и «плетень» образовавшиеся пары в едином хороводе заклинали урожай. Тема «плодородия» здесь является основополагающей. «Вожжа» или «долга» являлась центральной фигурой горочного цикла хороводов. В прошлом ее водили лишь в том случае, если были произведены посевы. Не случайно гулянье имело и другое название — вожжа, ныне сохраняющееся только на Пижме. «Вожжа» — предмет, при помощи которого управляют лошадью, в хороводном обряде, выстраиваясь в длинную ленту, символически воздействовали на силы природы. На важное значение этой фигуры в хороводно-обрядовой практике указывает вовлечение в единый хоровод и всех зрителей, которые на время разыгрывания фигуры становились его участниками: «Вожжу водили все. Старики говаривали: по нескольку километров растягивалась вожжа. Все на вожжу ставали. Вот сколько горочников было!» (ПМА-5).

Безусловно, весенние хороводы имели отношение к аграрнопродуцирующей магии, и участие в них должно было обеспечить успешный рост зерновых культур, получение доброго урожая и благополучие общины в целом. Фигуру водили под песню «Я то ле спо реченьке спотеку» – запевала змейкой вела хоровод – словно река, извиваясь, «плыл» хоровод плавно перестраиваясь в следующую фигуру «плетень» под исполнение песни «Завивайся плетень». В пижемских селениях эта фигура отличалась от варианта исполнения в деревнях, расположенных по рекам Печоре и Цильме. Пижемцы заводили участников на круг и в месте предполагаемого его замыкания пара останавливалась, а остальные участники заходили на следующий круг и шествие напоминало движение по спирали. Выстроившись в колонну, участники раскручивались в обратном порядке. В других усть-цилемских местностях «плетень» «завивали» через символические «воротца», проход через которые связывался с обновлением: пара, взявшись за руки, в начале хоровода образовывала «ворота», а заводила под ними вела остальных участников; таких ворот могло быть несколько, по их прохождении участники образовывали полукруг, при этом правая рука впереди стоящего ложилась на левое плечо и там перехватывала левую руку следующего за ним участника. Форма такого варианта завивания и соединения участников также напоминала движение по спирали. Затем участники «раскручивались» в обратном порядке, хоровод разбивался на пары, и начиналось безудержное веселье, представленное народными танцами.

В целом «старинные» танцы («Сени», «Во саду ли», «Марусенька», «Кадриль» и др.) украшали хороводы во всех вышеназванных центрах, но в каждом из них имелся свой «коронный» танец: в пижемских деревнях – «Марш», цилемских – «Китайского», устьцилемских – «Коробочка». Особенность пижемского варианта плясовой фигуры горки заключалась также в том, что исключались озорные пляски кадриль и частушки, что вполне объяснимо особой религиозностью пижемцев (Соловьева 2005: 48-52).



Хоровод во время праздника Горка. Фото из книги (Дронова 2013)

Общий ход празднования в настоящее время можно реконструировать, основываясь на пижемском варианте горки, поскольку о гуляньи в с. Усть-Цильма в середине 1980-х годов могли рассказать уроженцы Пижмы, выехавшие в районный центр и составившие костяк усть-цилемской горки. Как уже говорилось, в праздничные дни до полудня в круг становились девушки-невесты, вовлекавшие в хоровод подростков, далее следовал обед с непродолжительным отдыхом. С двух до трёх-четырёх часов дня хороводы водили девушки-невесты и молодицы первого года замужества. Вечерняя горка была самой продолжительной, в Усть-Цильме длилась с шести-семи часов вечера до захода солнца, на Пижме участники расходились по домам «далеко за полночь» (Соловьева 2005: 48-52). В воскресные дни хороводы водили дважды и даже один раз в день, иногда это зависело от погодных условий. На Печоре и Цильме обычно на утренней и дневной горках проигрывались две-три фигуры хоровода, на Пижме до полудня водили до пяти фигур, кроме фигур «на четыре стороны» и «плясовая». На вечернем гулянии «расписывали» все фигуры хоровода.

Т. Неклюдова, рассмотревшая хореографию хороводов, отмечала: «Геометрические построения «Горки» будто вычленяют из ритуального места (на берегу, у самой реки) еще более священные зоны, очерчивая их кругами, линиями, четырехугольниками, спиралями. Как будто невидимая рука чертит эти фигуры, и мир покоя и красоты, вселенской гармонии нисходит на землю в образе горочного хороводного действа» (Неклюдова 1984: 20). Неслучайно о главной завершающей горке в прошлом говорили, что она гремела, горку становили, она маркировала центр мироздания устьцилёмов. В названии праздника отражено глубинное понимание жизни, символизирующее вершину трудового года, пик веселья, пору свадеб и вхождения подростков в молодежный круг. В хороводах символически проживалось обновление жизни. Показательно и то, что узор горочного хоровода совпадал с орнаментом мезенских прялок – одного из древнейших орудий труда, являвшегося символом женского начала, особенно девичества (Валенцова 2009: 331). Орнаментика прялки и горочная композиция имеют единую последовательность расположения фигур: «И живописные изображения на прялках, и горочные фигуры хороводных построений в живом непосредственном воспроизведении исполнены мифопоэтических символов и являют собой структуру космоса в отличие от бесструктурного хаоса, никогда не описывавшегося с помощью геометрических символов» (Неклюдова 1984: 23).

Заводилы горки. В сельской среде престиж знатоков обрядовых традиций был и остаётся чрезвычайно высоким. В прошлом их почитали, наряду с наставниками общин. Вместе с тем, религиозное сознание было определяющим в их мировоззрении, и певцы всегда в разговорах с односельчанами подмечали о своём пристрастии к пению и народным гуляньям как греховным делам и ожидали наказания «на том» свете: «Дедко Провко был в Абрамовской, много песен знал, былины пел и всё говорил: "Я певун и плясун был. На том свете поставят меня на раскалённу сковороду босыма ногами. Буду гореть в огни. Певунам — вечный плач будет"» (ПМА-3). В прошлом заводилами хороводов были исключительно женщины, что связывалось с космосоциальным значением обряда и ролью женского начала в обрядах аграрной направленности. После 1930-х годов на Пижме заводилами горок становятся и мужчины, тогда как усть-цилемские хороводы продолжали возглавлять женщины.

По воспоминаниям старожилов, пижемцы считались лучшими исполнителями народных песен, в том числе и горочных. Их авторитет как «знатоков-песенников» был неоспорим. Одним из критериев сохранения обряда в районном центре в советский период называется участие в нем именно пижемцев, переехавших на постоянное место жительство в с. Усть-Цильма. В 1950-е годы, с приходом в усть-цилемский хоровод пижемских знатоков традиции, горку стали возглавлять и мужчины, и женщины: «Раньше в Усть-Цильмы горку женшшыны водили, а когда Кирилл Матвеевич переехал жить в Усть-Цильму, Анна Лазаревна, тоже пижемка, переехала, други люди, то горку стали водить по-пижемски и песни стали проголосне петь. А пока у Марфы Николаевной с Кириллом не приводило, по-разному пели, а потом стали одного мотиву держацце, ближе к пижемскому, и вместе с Марфой Николаевной много лет горку водили. Кирилл боле 40 лет горку водил. В корню ходили Ананий Иванович с Александрой Григорьевной, Федосья Семёновна, Анна Лазаревна – их беда уважали и почитали. Без их горка не гремела» (ПМА-9).

В селениях по Печоре с середины 1990-х гг., а на Пижме с конца 1970-х годов горочные хороводы начали возглавлять руководители фольклорных коллективов, по сути представители певческих родов, знавшие песни с детства. В этом ряду составила исключение руководитель народного коллектива «Усть-Цилемские краснопевы» К.А. Поздеева — коми-ижемка по происхождению, приехавшая в 1960-е годы в Усть-Цилемский район по распределению, связавшая свою жизнь с Усть-Цильмой и русской народной культурой. Клавдия Алексеевна всей душой приняла усть-цилемские традиции, песни и в течение 15 лет возглавляла горку в Усть-Цильме. Ныне горочные хороводы также возглавляют руководители фольклорных коллективов.

Роль заводил, главным образом женщин, как распорядителей обряда распространялась на вечерний хоровод, объединявший разновозрастных участников и поэтому самый многолюдный. Т.С. Канева определяет участие людей старшего возраста в хороводах и руководство ими процесса гулянья «с одной стороны, с "обучающей", "трансляционной" функцией, с другой стороны, — символизировало посвящение юношей и девушек в правила ритуально-игрового поведения в начале сезона молодежных собраний» (Канева 2002: 47). К перечисленным функциям следует добавить еще одну — замужняя женщина, возглавлявшая хоровод, в обряде являла собой плодоносную силу женщины-матери, способную благотворно повлиять на исход обряда: определение брачных пар

– потенциальных продолжателей рода и благополучие общины в хозяйственных делах.

Утрата исконных смыслов обряда предопределила и изменения в его транслировании. Позиция старцев, ратующих за сохранение хороводов, активизировала деятельность местных работников культуры: сотрудники клубов разучивают с населением (молодёжью) горочные песни, движения плясовых фигур, устраивают конкурсы (Поздеева 2006: 2); обучают этому и детей, ежегодно летом съезжающихся со всего района в с. Усть-Цильму на детский лагерьфорум «Усть-Цилемские самоцветы» и участвующих в хороводном празднике (Чупрова 2006; Герасимова 2010). Сохранению горки способствуют народные коллективы, действующие при Представительствах «Руси Печорской» (об этом далее). В зимний период руководители коллективов съезжаются и обсуждают проведение предстоящей горки: определяют заводил фигур и запевал песен. Словом, неизменным остается понимание в необходимости общего руководства хороводом, благодаря которому обеспечивается гармоничная организация праздника и его сохранение.

Развитие горки в советский и постсоветский периоды Начиная с середины 1930-х годов, происходят стремительные изменения в жизнедеятельности усть-цилемких крестьян. Коллективное вовлечение в колхозы лишило крестьянство свободы, их естественного ритма жизни, а это предопределило изменения празднично-обрядового поведения и проведение хороводов: их начали водить дважды в год – Иванов и Петров (12 июля н.ст.) дни, лишь вечером. Хранители традиций дают различные объяснения произошедшим трансформациям в обряде. В числе основных причин называется также неучастие в них молодёжи, которую на селе вовлекали в комсомольскую жизнь и ориентировали на строительство «светлого будущего», отвергая вековые традиции, которые характеризовались не иначе как «отсталыми». В послевоенный период жизнь молодёжи в основном была сосредоточена в сельских клубах. Хранителями праздника становились люди зрелого, чаще старческого возраста, это привносило изменения в его проведение: утрачивались некоторые элементы обряда, изменялись правила игрового общения, из репертуара исключались песни, связанные с выбором пары, в иные годы из горки, проходящей в районном центре, исключались некоторые фигуры хоровода. С каждым годом сокращалось число участников, что объяснялось отходом старцев от празднично-игровой культуры, рассматриваемой староверами как «греховной», и, как

уже говорилось, в известной степени утратой интереса к хороводам у молодежи.

Люди среднего и старшего возрастов по-прежнему жили традиционным укладом и считали привычные обряды и обычаи выше «социалистических преобразований» на селе. Народный календарь играл определяющую роль в выстраивании их жизни: по Иванову дню прогнозировали погоду на лето и определяли урожай¹⁰. К этому дню созревали целебные и кормовые травы, называвшиеся иванские, ставили первый стог сена – зарод, который был как знаком начала сенокосных работ, так одновременно и символом благополучия в разведении скота¹¹. В усть-цилемской культурной традиции накануне Иванова дня святому служили молебен (соборно и в частном порядке), просили заступничества в сохранении выпасаемого скота и проведении сенокосных работ. Таким образом, приоритет празднования Иванова дня как вершины трудового года связывался, прежде всего, с хозяйственной деятельностью. Неслучайно именно этот день стал днем проведения завершающей горки, а в конце 1950-х годов это был единственный день про-ведения хороводов. Устьцилёмы, участвуя в хороводе, разделяли радость встреч и общения, входили в гармонию с природой, обретали силу на период уборочных работ и на год в целом.

Вместе с тем, для жителей волостного центра Иван день является заветным праздником. По преданию, здесь на холме был погребён местночтимый святой Иван — последний житель Тобышского скита, по которому в этот день на кладбище служили панихиду (Дронова 2007: 106-118). По воспоминаниям старожилов, у могилы Ивана собирались жители Усть-Цильмы и ближних деревень. Со временем зародилась местная традиция: в этот день устьцилёмы обходят все родовые кладбища Усть-Цильмы, кадят могилы, — Иван день стал днём поминовения усопших. В настоящее время именно к этому дню приезжают на малую родину устьцилёмы. Утром — «в чистое время дня» — они приходят на кладбища, где погребены их предки, а вечером встречаются с родными и знакомыми на горке.

По причине неустойчивых погодных условий Севера новым *постоянным* днём в проведении хороводных гуляний стал день святых апостолов Петра и Павла: «Мы горку беда ждём, како без горки. После войны горку стали на Иван да Петров день водить. Если в Иван день выдожжыт, то на горку никто не придёт наряды вымокнут, будут никуды негодны. Платы тоже поблекнут. Бат потому и на Петров день и стали собирацце (на горку – *Т.Д.*), ране то не водили. Надо

на горку сходить, а то год пустой. Даже в дожливу погоду нынь в клуп заходим горку водить, всё равно надо провести» (ПМА-3); «В совецько время всех в колхоз загонили, набыло робить, без выходных. Тут уш горки меньше стали водить, но всё равно пели, ходили по улицам пели, компаньями дома пели. <...> А после войны то уш только в Иван да Петров день на горки стали ходить, а раньше в Петров день не водили, все уш на сенокос после Ивана дня заедут. Против Петрова дня только петровшыну 12 варили, да по огнишшам 13 ездили – вот и всё веселье. Раньше моторов не было туды-сюды на лодках ездить. На сенокос заедут – како уш тут горки на Петров день? Робить уш тут надо было. На сенокоси даже в Петров день с обеда робили» (ПМА-5). Ранее в Петров день горку водили лишь в том случае, если сенокос переносили на более позднее время, обычно по причине позднего вскрытия реки и, в связи с этим, позднего созревания трав. По воспоминаниям участниц хороводов, в круг становились преимущественно девушки-подростки и остальная молодёжь, тогда как взрослые чаще «сидели компаньями» и, несмотря на праздничный день, горка проходила значительно скромнее: «Которы за реку уедут на Петров день, те уш обратно не приезжали и там (за рекой – $T.\mathcal{J}$.) горку не водили. В Петров день больше незамужны девки ходили в хороводи, и уш баски наряды на горку не одевали, в простом шелковьи ходили. А нынь наоборот, в Петров день пушшэ горку водят, потому что все к Петрову ню больше приезжают. Тут и петровшшына и горка» (ПМА-8, Лазаренко, Пыстина).

На традиционную жизнь устьцилёмов негативно повлияло и объединение в 1961-1964 годах Усть-Цилемского и Ижемского районов в единый укрупненный Ижмо-Цилемский р-н с центром в с. Усть-Цильма (Дронова 2000: 244). В этот период ужесточились гонения на всё традиционное: запрещались религиозные службы, ношение народной одежды, проведение горочных гуляний – всё рассматривали как «пережиток прошлого», «вековую отсталость». В местах проведения «горочных» хороводов администрация села организовывала «смотры» сельского духового оркестра, заглушавшего пение участников праздника. Несмотря на чинившиеся препятствия, жители сёл и деревень, по традиции, собирались водить хороводы. О значении горки в жизни устьцилёмов свидетельствует рассказ Марфы Николаевны Тирановой – известного в Усть-Цилемском районе знатока песен, заводилы горок: «У нас отец-родитель под старость слеповал и больше всё на печи лежал. Лежит, песни тихонечко попеват. Мариясестра сказывала, пришла, спрашиват: "Тата чё делашь?" – "Горку

вожу". Старой был, а всё про горку думал. Родители много песен знали, мы с сестрой где неме знам (значительно меньше - T.Д.)» (ПМА-2). В XX в. горка в с. Усть-Цильма не проводилась только в 1941 г., но уже в последующие годы её возобновили.

В пижемских селениях – центре печорского староверия – хороводные гулянья находились под запретом с конца 1940-х и до конца 1970-х годов: «Горку тогда нельзя водить было. В войну еще горку водили, а в конце сороковых годов уже нет. В 1977 году гоненья на горку еще были и я как директор дома культуры согласовал с парткомом и решили провести праздник "Проводы белых ночей". Обошли всех бабушек, всех людей кто умеет петь и решили в воскресенье, накануне Ивана дня — не в Иван день — горку провести. Иван день старинный праздник, нельзя было в эти годы горку водить. Тут и соревнования приобщили, флаги развешали. Я переживал за это дело, что говорить... Люди пришли, всё провели. В клубе-то горку водили — это как сценическое было и не запрещали, а на улице не разрешалось. И вот с того года стали каждый год горку водить» (ПМА-6).

В кризисный для усть-цилемской горочной традиции период 1960–1970-е гг. и состоялось открытие уникального Усть-Цилемского края кинодокументалистами. Мастера кино приехали в Усть-Цильму в 1971 г. а затем в августе 1976 г. Их работа осуществлялась через администрацию района. Поэтому на съёмках фильма в 1976 г. хороводы водили «по заказу», вне их естественной приуроченности к традиционному времени проведения. Между тем, жители районного центра с воодушевлением приняли приглашение к участию в съёмках и в течение трёх дней выходили водить хороводы. Вот как передал своё отношение к происходившему Ананий Иванович Булыгин – известный в Усть-Цилемском районе исполнитель народных песен, участник хороводов, обращаясь к своим детям в дарственной надписи на фотографии тех дней: «Съёмки фильма "На горке, да на пригорке"14. Пойте, наши любимые деточки. Передавайте нашу славу о великой Усть-Цильме, матушке Печоре. Пусть не гаснут песни нашего края». Тогда никто не мог предугадать, что фильм станет спасительным для горки¹⁵. Обозначившийся интерес к ней со стороны документалистов, художников, ученых и всех любителей старины привел к снятию запрета на проведение праздника. Более того, желание «попасть в кадр» явилось одним из стимулов для устьцилемских молодежи и детей к участию в горке. И, как вспоминают хранители традиций, «по Усть-Цильме снова зазвенели песни».

В 1980-е годы горка значительно «помолодела», а в 1992 г. в с. Усть-Цильма впервые была проведена детская горка, ставшая новым явлением праздничной культуры устьцилёмов. Участниками первой горки были дети 10-12 лет, в последующие годы — от 5 до 15 лет. С 2005 г. в с. Усть-Цильма начали возрождать проведение хороводов в Николин день. С недавних пор детская горка устраивается и 1 июня — в день защиты детей. Дети стали активными участниками праздничных хороводов: в дневное время в Иванов и Петров дни они разыгрывают фигуры горки под началом педагогов, а вечерами включаются во взрослый хоровод.

В настоящее время жители Пижмы, Цильмы, Усть-Цильмы в Иванов день водят хороводы в местах/центрах проживания, а в Петров день, ставший с 1990-х гг. главным хороводным днем, участники обряда съезжаются в с. Усть-Цильму, где разыгрывают завершающий вселенский хоровод. Изменились и места их проведения: в районном



центре хороводы разыгрывают на стадионе – в центре села, в других деревнях – на открытых площадках.

К XXI в. жизнедеятельность на селе кардинально изменилась. Знакомства молодежи и одобрение пар со стороны общества происходят вне обрядовых ритуалов, иным содержанием наполнены и горочные хороводы, которые несмотря на перемены, продолжают выполнять важнейшую функцию - сплочения этнического коллектива и утверждение его культурных ценностей. Неслучайно горка включена в современную культурную среду и занимает в ней главное место. С 2004 г. ежегодно проводится республиканский праздник «Усть-Цилемская горка», который длится

с 7 по 12 июля (н.ст.). Он открывается и завершается горочными хороводами, но программа праздничных мероприятий охватывает и светские представления: презентацию новой литературы о традиционной культуре Усть-Цильмы, концертные выступления детских и взрослых фольклорных коллективов, съезжающихся в районный центр к Петрову дню; проводятся мастер-классы по народным ре-

меслам и научно-практические конференции. В эти праздничные дни с 2004 г. воплощается уникальный проект «Родовой дом», главная цель которого сплотить поколения и семьи (Дронова 2011: 391-392). Таким образом, летние празднования, объединенные в названии «Усть-Цилемская горка», являются важнейшим фактором консолидации и самоидентификации русских, проживающих белее четырех столетий в условиях иноэтничного окружения и сохраняющие русскую культуру (Дронова, Истомин 2003: 54-65). И именно вековые традиции становятся символом единства людей, коллективные празднования служат фундаментом в транслировании исторического опыта и народных знаний.

Традиционная одежда. Сохранению уникального хороводного праздника способствовало и сохранение традиционной праздничной одежды – обязательного атрибута горки. В прошлом одежда отражала экономическое положение семьи, социальный статус ее владельца, а в обрядах имела глубокий знаковый смысл. Неслучайно в былые времена до трёх раз в день собирались участницы водить хороводы, в каждый последующий выход меняли и наряды. Самые яркие, дорогие наряды из красного штофа, узорчатых шелков надевали на дневные хороводы, считавшиеся главными. Благодаря переодеваниям в течение праздничного дня, девушки демонстрировали свою красоту и здоровье. Одновременно, поскольку наряды являлись частью приданого, женихи и их матери оценивали материальный достаток семей. Переодевание рассматривалось и с точки зрения охранительной функции этого действа. Поэтому всем девушкам полагалось иметь не менее пяти-шести комплектов нарядов, каждый из которых назывался смена. Наряды очень берегли, их передавали по наследству, костюмы служили трем-четырём поколениям. Бывало, в семьях победнее, прибегали к помощи соседей или крёстных: на время гуляний девушки одалживали какую-либо часть костюма с тем, чтобы соблюсти традицию и не повториться в одежде.

Соохранность традиционной одежды у устьцилёмов, с одной стороны, объясняется их осознанным выбором — стремлением сохранять «стародавние» традиции, заповеданные отцами и дедами; с другой, — этому способствовали обстоятельства, связанные с неудовлетворительным снабжением усть-цилемских деревень промышленными товарами (до конца 1950-х годах). В этой ситуации борьба за искоренение народной одежды была бессмысленной, а чинившиеся в 1960-х гг. запреты не нанесли желаемого «сокрушительного» удара: староверы не спешили изымать из обихода традиционные одеяния, их по-прежнему



- ▲ Места проведения *горки* в первой половине XX в.
- Места проведения горки в настоящее время

хранили в сундуках и использовали по назначению. Но жизнь вносила свои коррективы. И к 1970-м годам традиционную одежду в полном объёме носили уже только женщины старше 50-ти лет.

С возобновившимся интересом к народному гулянью вновь обнаружился спрос и на традиционную одежду, которую отныне молодёжь стала надевать в дни проведения горки, на концертные мероприятия, семейные торжества. Это вызвало заметное оживление на селе. Молодые портнихи начали обучаться у старших женщин шитью народной одежды, а в 1980-х годах традиционные рубахи и сарафаны уже шили и продавали в сельском ателье. Новым явлением стало изготовление праздничных нарядов для детей от трех лет, участвующих в фольклорных коллективах и горочных гуляньях, хотя в прошлом первые наряды примеряли лишь в подростковом

возрасте, только тогда, когда становились в хоровод. Их пошив был инициирован старейшими участницами горки, которые хотели видеть во внуках продолжателей традиций, поэтому, с учётом происходивших изменений в жизни сельчан, это новшество уже не считали зазорным. В 1980-е годы был пополнен набор нагрудных украшений: обрели популярность массивные броши, которые поначалу крепили к рубахам, сшитым из современных тканей, с тем, чтобы придать им большую праздничность. Ранее броши не использовали и объясняли это исключительно практическими соображениями — сбережения одежды: «время было дорого, одежу берегли», «брошки не кололи, одежу не рвали, не как нынь, не берегут». Между тем, в настоящее время украшение используется всеми, кто носит традиционную праздничную одежду, включая девочек-младенцев.

В настоящее время устьцилёмы горку и народную одежду идентифицируют со староверием в целом, вкладывая этноконфессиональное содержание в понятия «наша горка», «наша староверска одежда», хотя, в сущности, хороводы, как и традиционные облачения, имеют давнюю историю развития и привязка к древлеправославию весьма условная, поскольку исторически они являются хранителями и трансляторами древнерусского обряда и народной одежды в исследуемом регионе со времён появления староверов на Печоре три столетия назад¹⁶.

* * *

Современная усть-цилемская молодёжь полагает, что у горки есть будущее, и, несмотря на стремительные перемены на селе, праздник занимает в жизни сельчан значительное место. Жители сел и деревень живут его ожиданием, т.к. праздник – это и радость встреч с земляками, выехавшими за пределы Усть-Цилемского района. «Живём от горки до горки» – говорят жители деревень. К празднику готовятся, обновляют наряды. Ныне горка в Петров день считается главной: в ночь с 11 на 12 июля устьцилёмы по традиции варят кашу петровщину, а вечером водят хороводы.

Современный праздник вызывает чувство гордости у молодёжи за родной край. В с. Усть-Цильма теперь проводятся высокоуровневые научные форумы, выездные коллегии министерств Республики Коми, республиканские мероприятия, приуроченные исключительно к дням проведения двух празднований — *горки* и *петровщины*.

Главное значение современной горки — это то, что праздник сплачивает семьи, роды и всех устьцилёмов. По справедливому замечанию Д.С. Лихачева, «Творческое следование традиции предпо-

лагает поиск живого в старом, его продолжение, а не механическое подражание иногда отмершему» (Лихачев 1984: 56). В едином хороводе познается невероятный дух и сила коллектива, родной земли, понимание того, что только сообща можно преодолевать трудности. И, как говорят устьцилёмы: «купно молились, купно трудились, купно радовались», – в этом и заключена великая сила староверов, сумевших выжить в сложные времена изгнаний и притеснений. В XXI в. горка по-прежнему рассматривается как священный обряд, о чем свидетельствует факт ее проведения даже в день траура, объявленного президентом России 12 июля 2011 г.: «Когда президент объявил траур мы призадумались, а как быть с горкой, но администрация поддержала народ и хороводы водили, только кадрили не плясали. Горка для нас все, люди специально приехали. У меня на календаре настенном два дня красным карандашом обведены – Иван и Петров дни, когда горку водим. У меня внучка горочны песни поет и в хороводе ходит, внук в красной рубахе да в писанных чулках возле хороводов пока в коляске ездит»; «Мы специально на горку приезжаем, даже кто и не участвует, только смотрит и то заряжается какой-то энергией. Мы горку даже в Ухте проводим с 2003 года, в Печору ездили горку водить, пусть все знают. Так и живем – от горки до горки, горка силу дает» ПМА-10, Чупрова, Терентьева).

В постсоветский период, когда было пересмотрено отношение ко всему традиционному и идея национально-культурного возрождения стала центральной в культурном строительстве России, народное гуляние прагматично восприняли местные представители власти, пытавшиеся использовать локальную идентичность и местные обычаи как некий ресурс для привлечения общественного внимания к Усть-Цильме и определенного финансирования (Дронова 2010: 44-47). Впервые в XX веке власть начала диалог с верующими людьми и стала проявлять поддержку в официальном оформлении старообрядческой общины и регистрации общественной организации по сохранению традиционной культуры. В 1990 г. в с. Усть-Цильма состоялся I (Учредительный) съезд общества «Русь Печорская». В принятой Программе были сформулированы основные задачи: всемерно содействовать сохранению и развитию самобытной культуры Усть-Цильмы, ее бытового уклада, народного творчества, самобытного древнерусского говора, народных промыслов, традиционного костюма, горочных гуляний. В отличие от других общественных объединений в республике, призванных возрождать и сохранять традиции, в усть-цилемском варианте костяк активистов был представлен не политической группировкой, а староверами – носителями и хранителями традиций. За двадцатилетний период развития общества было многое сделано для упрочения русских традиций, в том числе и горки, которая в постсоветский период была названа праздником, с присвоением празднику горка в 2003 г. республиканского статуса, а в 2010 — федерального.

В созданных землячествах общества «Русь Печорская», действующих ныне в Республике Коми: города Ухта и Сыктывкар (1990 г.), Печора (1996 г.), Инта (2008 г.), Усинск (2009 г.) и за её пределами: Нарьян-Мар (2000 г.), Москва (2005 г.), и Санкт-Петербург (2008 г.), образованы фольклорные коллективы, основу которых составили народные исполнители — знатоки традиций. Возглавили коллективы устьцилёмы из певческих семей, познавшие песенную культуру в раннем возрасте. В настоящее время о самобытном празднике горка широко известно в Республике Коми: её проводят в праздники дней городов, а в концертных программах показывают и за пределами Коми.

Благодаря возрождению обряда, его популярности и широкой известности в России, исторические и этнокультурные особенности Нижнепечорья привлекли внимание туристических менеджеров. Их деятельность активно поддержана администрацией Усть-Цилемского района, понимающей, что туризм служит устойчивой базой для поддержания высокого престижа территории. Этнокультурная самобытность, прежде всего, горочные гуляния и народная одежда, как важная составляющая обрядов - это ресурсы, по мнению менеджеров, соответствующие ожиданиям и потребностям туристов, интересующихся народными традициями. Сегодня горка и народный костюм - это бренды Усть-Цильмы. Одновременно появилась и теперь широко представлена в Усть-Цилемском р-не такая форма современной масс-индустрии как сувенирная продукция. Фабричная кукла в народной праздничной одежде, выполненной в точности оригинала, обрела популярность, её активно приобретают и жители района, и гости, приезжающие на горочные гулянья.

Горка признана уникальным явлением традиционной культуры локальной группы севернорусских староверов, проживающих в религиозных центрах по рекам Пижме, Цильме и в волостном центре с. Усть-Цильме. Она по-прежнему притягивает к себе внимание исследователей, журналистов, почитателей древнерусской старины, ежегодно съезжающихся в Усть-Цильму к дням её проведения. Поклонники русской народной куль-туры с интересом примеряют

стародавние наряды, в центре России, хранящиеся лишь в музеях, и становятся в единый «вселенский» хоровод, значение которого в современных условиях обретает особый смысл.

С 2010 г. в Министерстве культуры РФ разработан электронный реестр, в который включены памятники нематериального культурного наследия народов России, в который включена и усть-цилемская горка. Хочется верить и надеяться, что создание федерального реестра не сведется к исключительному фиксированию уникальных культурных традиций в очередном «документе», а хранители традиций, культурно-просветительские учреждения получат финансовую поддержку для развития народных традиций в современных условиях.

Примечания

- 1. Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 11-11-11001 a/C «Русские староверы-беспоповцы Европейского Северо-Востока: мировоззрение, самосознание, культура».
- 2. Настоящая статья представляет дополненный вариант работы, опубликованной в журнале «Этнографическое обозрение» (2001. № 4. с. 48-56).
- 3. Проживание в суровых климатических условиях Крайнего Севера предопределило основные занятия устьцилёмов, в число которых не входило возделывание технических культур (лён, конопля). В конце XIX в. 96% всех засеваемых площадей приходилось на ячмень и лишь 4% на рожь, картофель, репу, редьку.
- 4. Первая православная церковь действовала с 1547 по 1745г. (сгорела): «В 1745 году Усть-Цильма сделалась жертвою пожара, истребившего все дома и первую церковь, построенную ещё Ивашкой Ласткой в 1547 году. Осталась только одна икона Николая Чудотворца, сохраняющаяся ещё и до настоящего времени и признанная тогда же чудотворною, так как, помещённая в часовне, на месте сгоревшей церкви, она неоднократно была находима на другом месте, значительно удалённом от берега, где и решились поставить новую церковь; а вскоре малопо-малу к церкви принуждены были перенести и все дома, находившиеся у самого берега, так как берег начало подмывать и к 50-м годам нынешняго столетия смыло уже окончательно то место, где стояла первоначально слободка» (*Истомин* 1890: 436-437). Вторая – с 1746 до 1877г. (закрыта за ветхостью); освящение третьей датируется 19 декабря 1851г. Единоверческий приход открыт в 1856 г., а освящение единоверческой церкви совершено в 1872 г. (Краткое историческое описание 1895: 394-395). С 1991 года в с. Усть-Цильма действует старообрядческий молитвенный дом и строится новый, освящение которого предполага-ется в 2012 г.
- 5. Согласно примете, если на Егорьев день случался заморозок, то отрицательная температура сохранялась все последующие сорок дней

- и весна предвещалась затяжной. В ином случае к Николину дню ожидали траву.
- 6. «Река уйдёт, вся деревня по вечерам на край (высокий берег *Т.Д.*) выходит. Тут и качелу ставили. Беда ждали ледоход, Уж тут радости. Река откроецце, все ходили смотреть и весь вечер девки, бабы песни поют, молодёжь кружаецце, на качелы качаюцце. Пошшо-то всегда к реки ходели, беда радовались» (ПМА-3).
- 7. Ср.: запрет на каждение могил, покрытых снегом. Согласно народным представлениям, такое каждение считалось бесполезным «недоходным до усопших».
- 8. В усть-цилемской лексике в настоящее время активно используются слова с корнем «яр»: старухи овечку первого года жизни называют исключительно ярочка, а шерсть первой стрижки еретина. О корове в период её «игры» говорят заярыжила; о подростках, не по возрасту определяющихся в пары, иронично подмечают: парочка баран да ярочка и др.
- 9. Cм. о функциях танца и хоровода: (*Агапкина* 2011: 56-70).
- Существовала примета, если к Иванову дню комары летали по вертикали вверх-вниз, в народном понимании «комары толкут» это предвещало неурожайный год; если комары летали по горизонтали вкруговую («месят») к урожайному году.
- 11. Заготовка первого стога сена к Иванову дню была чрезвычайно важным делом для усть-цилемских крестьян, поскольку с этим связывался успех не только всей сенокосной страды, но и благополучия на год. Согласно усть-цилемскому присловью «К празднику/к Ивану дню зарод благополучие на год». Закреплению «успеха» были направлены молодёжные игры, устраиваемые в вечерне-ночное время: парни и девушки парами верхом на лошадях разъезжали по окрестным сенокосным станам (огнищам) и устраивали игрища.
- 12. Петровщина местный обычай. В прошлом к 12 июля крестьяне уже заезжали на сенокосные луга, находившиеся на противоположном берегу рек (Печора, Пижма, Цильма, Нерица), где стационарно проживали до завершения работ. В ночь с 11 на 12 июля (в ночь на Петров день) они варили кашу петровщину из жита (рожь крупного помола) или ячменя на воде с добавлением масла. За ритуальным угощением поминали предков и одновременно праздновали начало сенокосных работ.
- 13. Огнише сенокосный стан.
- 14. Приведено рабочее название фильма «Праздник на Печоре».
- 15. Фильмы о традиционной культуре устьцилёмов: «Там, за рекой Печорой» (1971 г.) и «Праздник на Печоре» (1976 г.) в 2006 г. были оцифрованы при поддержке Некоммерческой организации «Благотворительный фонд «Лукойл» и ООО «Лукойл-Коми» и распространены среди жителей Усть-Цилемского района.
- 16. Три столетия усть-цилемские староверы проживают в соседстве с комиижемцами, заимствовавшими некоторые виды традиционной севернорусской одежды. Представители каждой из групп считают одежду «своей». В 1990-е гг. коми-ижемцы начали возрождать хороводный праздник «луд».

Реконструируя обряд, они неоднократно приезжали в Усть-Цильму с целью сопоставления хороводов, в процессе этих дискуссий устьцилёмы и заявили о хороводном празднике *горка* как исконно староверческом обряде, подразумевая также и то, что это исконно русский обряд.

Литература

- А в Усть-Цильме поют 1992 А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы: (К 450-летию села). СПб., 1992.
- Агапкина 2011 Агапкина Т.А. Символика и обрядовые функции танца и хоровода в традиционной культуре славян // Славяноведение. 2011. № 2. С. 56-70.
- Бабикова 1992— Бабикова (Дронова) Т.И. 1. Усть-Цилемская «Горка». Ижма, 1992.
- Бернштам 1988 Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX- начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
- Бернштам 1991 Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А.К.Байбурин, И.С. Кон. СПб., 1991.
- *Ботвинник* 1988 *Ботвинник М.Н.* Ярила // Мифы народов мира/ Под ред. С.А. Токарева. Т. 2. М., 1988. С. 686-687.
- Валенцова 2009— Валенцова М.М. Прялка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 331.
- Виноградова 2004— Виноградова Л.Н. Мост // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 303-305.
- Герасимова 2010 Герасимова Е.И. Позвольте о Горке замолвить слово // Красная Печора. 2010. № 93.
- Дронова, Истомин 2003 Дронова Т.И., Истомин К.В. Межэтническое взаимодействие трех печорских групп: ненцев, русских (устьцилёмов) и коми-ижемцев // Этнографическое обозрение. 2003. № 5. С. 54 65.
- Дронова 2010 Дронова Т.И. Культурный феномен «традиционная одежда» как один из факторов, формирующих имидж Усть-Цилемского района // Политические, экономические и социокультурные аспекты регионального управления на Европейском Севере. Мат-лы IX Всероссийской научно-теоретич. конф. Ч 2. Сыктывкар, 2010. С. 44-47.
- Дронова 2007 Дронова Т.И. Локальные традиции в праздновании Иванова дня у староверов-беспоповцев Усть-Цильмы (конец XIX − XXI вв.) // Этнографическое обозрение. 2007. \mathbb{N}° 2. С. 112-117.
- Дронова 2011 Дронова Т.И. Республиканский праздник «Усть-Цилемская горка» // X Санкт-Петербургские этнографические чтения «Праздники и обряды как феномены этнической культуры». СПб. 2011. С. 391-392.

- Дронова 2002 Дронова Т.И. Таинство исповеди в обрядовой практике нижнепечорских староверов // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. № 9.
- Дронова 2000 Дронова Т.И. Территория как один из дифференцирующих факторов в этноконфессиональном самосознании нижнепечорских староверов // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы / Отв. ред. Э.А. Савельева. Сыктывкар, 2000.
- Дронова 2013— Дронова Т. Усть-Цильма— жемчужина Русского Севера. [Фотоальбом]. Сыктывкар, 2013.
- Дронова 2011 Дронова Т.И. Усть-Цилемская горка: от обряда к республиканскому празднику // Этнографическое обозрение 2011. № 4. С. 48-56.
- *Ильина* 2006 *Ильина О*. «Горка для меня словно допинг» // Красная Печора. 2006. № 90.
- *Истомин* 1890 *Истомин Ф.М.* Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 года // Известия Императорского Русского Географического общества (далее Изв. ИРГО). СПб., 1890. Т. 26. Вып. 2.
- Канева 2011 Канева Т.С. Из истории изучения усть-цилемской «горки» и «горочного» фольклора // Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. В 2-х Т. Т. 1. Сыктывкар, 2011. С. 294-300.
- Канева 2007 Канева Т.С. «Не в саду девки гуляли, да в хороводе на лужку…» (усть-цилемская «горка» в контексте местной традиции) // Арт. 2007. № 2. С. 119-133.
- *Канева* 2002 *Канева Т.С.* Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2002.
- Колпакова 1975 Колпакова Н.П. У золотых родников: записки фольклориста. Л., 1975.
- Краткое историческое описание 1895 Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской Епархии. Вып. 2. Архангельск, 1895.
- Лихачёв 1984 Лихачёв Д.С. Заметки о русском. М., 1984.
- *Ляцкий* 1904 *Ляцкий Е.* Поездка на Печору // Вестник Европы. 1904. № 12.
- *Мазалова* 2001 *Мазалова Н. Е.* Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.
- *Неклюдова* 1984 *Неклюдова Т.* Поэтика северной «горки» // Декоративное искусство СССР. 1984. № 4. С. 19-23.
- Ончуков 1905 Ончуков Е.А. Печорская старина // Императорское общество русского языка и словесности (далее ИОРЯС). Т. Х. 1905. №2.
- Песни 1963 Песни Печоры / Подгот. изд. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольски. М.; Л., 1963;
- *Поздеева* 2006 *Поздеева К.А.* Первый шаг к укреплению Горки // Красная Печора. 2006. № 61.

- Соловьева 2005— Соловьева Е.К. Особенности проведения и исполнения действа «Пижемской горки» // Традиционная культура Усть-Цильмы. Мат-лы республиканской научно-практич. конф. Усть-Цильма, 2005. С. 48-52.
- Тульцева 2001 Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов: Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань. Рязанский этнографический вестник. 2001.
- Успенский 1982 Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- *Чупрова* 2006 *Чупрова А.* Горка на Николу вешнего // Красная Печора. 2006. № 65.
- Шаповалова, Лаврентьева 1998— Шаповалова Г.Г., Лаврентьева Л.С. Жили-были: Русская обрядовая поэзия. СПб., 1998.

Архивные источники

- ПМА Полевые материалы автора (далее ПМА).
- ПМА-1. Экспедиция в Усть-Цилемский р-н Республики Коми, июль-август 1987 г. (информант: У.Я. Рочева, 1907 г.р., с. Усть-Цильма).
- ПМА-2. Экспедиция в Усть-Цилемский р-н Республики Коми, июль-август 1987 г. (информант М.Н. Тиранова, 1919 г.р., с. Усть-Цильма).
- ПМА-3. Экспедиция в Усть-Цилемский р-н Республики Коми, июнь-июль 2003 г. информант: П.Г. Бабикова, 1932 г.р., д. Чукчино.
- ПМА-4. Экспедиция в Усть-Цилемский р-н Республики Коми, июль-август 2004 г. (информанты: К.М. Вокуева 1910 г.р., м/р с. Сергеево-Щелье, м/п С. Усть-Цильма; Е.Я. Чипсанова, 1919 г.р. м/р д. Уег, м/п с. Бугаево).
- ПМА-5. Экспедиция в Усть-Цилемский р-н Республики Коми, февраль 2005 г. (информант А.И. Дуркина, 1912 г.р., д. Чукчино).
- ПМА-6. Экспедиция в Усть-Цилемский район Республики Коми, июль 2008 г. (информант Л.Ф. Соловьев, 1934 г.р., с. Замежная).
- ПМА-7. Экспедиция в Усть-Цилемский р-н Республики Коми, февраль 2010 г. (информант Е.С. Осташова, 1937 г.р., с. Усть-Цильма).
- ПМА-8. Экспедиция в Усть-Цилемский р-он Республики Коми, январьфевраль 2011 г. (информанты: И.А. Бабиков, 1940 г.р., д. Чукчино; Е.С. Осташова, 1937 г.р., с. Усть-Цильма; И.М. Лазаренко, 1931 г.р., Е.М. Пыстина, 1932 г.р., д. Коровий Ручей).
- ПМА-9. Записано от П.К. Чупровой, 1923 г.р. в г. Сыктывкаре в 2011 г. ПМА-10. Экспедиция в Усть-Цилемский р-н Республики Коми в июне-июле 2011 г. (информанты О.Ф. Чупрова, м/ж г. Сыктывкар; М.И. Терентьева, м/ж г. Ухта).

ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ПОХОРОННО- ПОМИНАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ¹

На миру и смерть красна (Русская народная пословица)

Все проявления культуры любого народа, так или иначе, дают нам информацию о самых различных сторонах его материальных и духовных приоритетов и способах их воплощения в жизнь. Это касается и обрядовых традиций, поскольку они являются зримым проявлением определенного способа взаимодействия с окружающим миром. В традиционной культуре за каждым обрядовым актом стояла соответствующая идея, которая органично вписывалась в цельную мировоззренческую систему. При этом обрядовые действия всегда, в том числе и в современности - это не только свидетельство постепенной трансформации культуры, дающие материал для реконструкции их мифологической основы, но и самодостаточное, с точки зрения современников, явление. Полевые материалы показывают, что, несмотря на характерную для XX в. нивелировку культуры, этнографические особенности, варьируя в региональных и локальных вариантах, продолжают сохраняться, отражая особенности видения мира их исполнителями.

К особым этнокультурным регионам относятся территории российско-белорусско-украинского пограничья, некоторые итоги полевых исследований в которых стали основой данной статьи². Используя материалы, относящиеся к двум последним десятилетиям, мы постараемся осветить некоторые аспекты мировоззрения наших современников и особенности обрядовой практики, отражающие их представления о мире и о себе.

Для анализа предложенных вопросов мы берем лишь один из обрядовых комплексов – похоронно-поминальный. Прежде всего потому, что связанная с уходом в иной мир обрядность сохранялась незави-

симо от социальных и экономических запросов общества, не сумела повлиять на нее и атеистическая идеология советского периода. Похоронная обрядность в сущности своей — религиозна, и не может не быть таковой, так как каждый раз, сталкиваясь со смертью, человек неизбежно задумывается о категориях иррационального порядка.

Можно сказать, что атеистическая идеология советского периода и православная норматика, ставшая основой похоронно-поминального комплекса восточных славян, имели прямо противоположные подходы к формированию концепции бытия и, соответственно, всей жизненной позиции. Православие ориентировало человека на загробный мир, земная жизнь выполняла лишь роль испытательного срока. Советская идеология, отвергая полностью иррациональный мир, утверждала окончание жизни как окончание бытия, как уход в ничто. Тем не менее, неизбежный конец жизни продолжал волновать людей, их воображение заполняли услышанные от старших рассказы, приметы, видения, становясь особо значимыми в моменты соприкосновения со смертью. Обострялось желание понять: куда уходит человек, что там – в ином мире, уверенность в существовании которого оказалась психологически гораздо ближе даже советскому человеку, чем посмертная пустота.

Забота о надлежащем пребывании умершего «там» и защите себя здесь, страх перед всем миром смерти определял и определяет востребованность обрядово-магического окружения окончания жизни, которое не только включает традиционный культурный фонд, но и дает импульсы к новым мифологическим разработкам и трактовкам загробного мира и его обитателей. Из массы полевых записей, касающихся современных представлений на данную тему, мы выбирали сюжеты, из которых очевидной становится реализация антропологической и социально-религиозной идентификации участников похоронно-поминальных действ. Своеобразие похоронно-поминальной обрядности состоит в том, что пространство, куда переходит объект действий, можно лишь реконструировать, при этом, еще находясь на земле, человек в той или мере не только представляет образ потустороннего бытия, но и проецирует туда себя самого. Опираясь на имеющиеся материалы, мы постараемся показать, что социальный момент присутствует в представлениях об организации не только земного, но и посмертного существования.

Наиболее важным, определяющим практически весь ход похоронно-поминальных ритуалов в любой традиции является представление о сущности человека, поскольку именно нежелание смириться с мыслью о конечности собственного бытия и лежит в основе каждой религиозной системы, не зависимо от своеобразного видения ее теоретиками посмертного существования. Православие дало идею и образ загробного мира. Однако, если говорить об обрядах переходного значения, то похоронно-поминальная обрядность в наибольшей степени впитала в себя как дохристианские представления, так и мифологические измышления, строящиеся уже на христианском учении, весьма метко обозначенные Г. Флоровским как «христианское воображение» (Флоровский 1991: 2).

Особенно это очевидно в маргинальных по отношению к центрам православия регионах, к каковым относится и выбранная нами территория. В советский период произошло явное ослабление христианской составляющей обрядовой традиции и свя-занных с ней представлений, хотя и тогда сохранялась сама уверенность в православном характере исполняемых действий. При этом явно усилился субъективный характер в видении и толковании похоронно-поминальных сюжетов, свидетельствующих о том, что религиозные измышления, часто с философским подтекстом, никак нельзя назвать лишь особенностью прошлого. Возвращение церкви и подъем религиозности не могли не повлиять на обрядовую практику и весь спектр религиозных представлений. Возросло значение христианских постулатов и всего материального мира православия в духовных исканиях наших современников, а также желание осмыслить их роль в своем бытии.

Согласно христианской антропологии человек – двуипостасное существо, в котором душа и тело соединены при рождении. Окончание земной жизни – это их разделение и вечная жизнь бессмертной души, качество которой будет зависеть от того, как человек провел жизнь на земле. Сам момент расставания не отражен в христианском учении, но зато довольно образно представлен в народных верованиях. Например, жители Черниговщины представляли место обитания души при жизни и ее уход при умирании следующим образом: «Смерть начинает свое дело с ног и доходит до живота, где сидит душа. Дает ей из пляшки зелля. Выпивши душа вылетает и садится на образа. После похорон душа в хате 6 недель. Для нее стоит вода и лежит паляница, через 6 недель – по мытарствам» (Гринченко 1895: 22).

Гораздо меньше внимания православие уделяло, во всяком случае, в религиозном просвещении мирян, проблеме соотношения души и тела в течение жизни. Поэтому основные антропологические представления восточных славян, как в прошлом, так и сейчас, проясня-

ются только в контексте видения ими загробной жизни, в результате анализа обрядовых актов и, главное, комментариев к ним.

Человеку XIX в., то есть того периода, в который как принято считать, в сельской местности еще сохранялась традиционная культура, казался непреложным факт наличия полученной свыше души. Пришедшая из прошлого формула «душа дается от Бога» сохранилась и по сию пору. Она характерна не только для верующих, но и для людей, индифферентно относящихся к проблемам веры и к собственной религиозности. Для них данная формула – констатация общеизвестного христианского положения, органическая составляющая того культурного фонда, который они получили от предков. Одновременно это и признание того, что категория души, а большинство склонны считать, что таковая существует, относится к сфере трансцендентного, и воспринимать ее нужно так, как определяют постулаты религии своего народа.

Атеистический период практически уничтожил интерес к самому себе как особому существу, обладающему не только разумом, но и некоей вечной субстанцией. Полевые опросы показывают, что даже представителей старшего поколения ставит в тупик вопрос о том, что такое душа, есть ли она и когда появляется. И лишь апелляция к похоронной обрядности, точнее к отмечанию 40-го дня после смерти, который в любой традиции у восточных славян (православных) воспринимается как проводы души в иной мир, заставляет наших собеседников задуматься о том, что таковая действительно имелась. Если в дореволюционное время источником представлений о сущности человека и его посмертном существовании были церковное учение и информации от старшего поколения, в советское – часто лишь одно второе, то в настоящее время информационное поле дополнили сведения из средств массовой информации, имеющие часто весьма своеобразный – псевдонародный и псевдохристианский характер. В результате лишь от небольшой группы воцерковленных и религиозно грамотных людей можно услышать суждения, соответствующие церковному учению.

Разработанная народной религиозностью христианская идея посмертной жизни, нашедшая выражение в массе определенных обрядовых действий, убедительно показывает, что идея метемпсихоза была чужда восточным славянам. Однако в настоящее время таковая занимает все большее место в представлениях людей разного возраста: «Говорят, после смерти человек [отправляется] на тот свет, а душа в того, кто рождается. А правда ли – не знаю» (с. Глембочино Себежского р-на Пск., 2010). По результатам анкетирования старшеклассников (616 человек), проведенного в западных районах Брянской области в 2007-2008 г., можно сделать следующий вывод: абсолютное большинство из них уверены в существовании души, при этом основная форма ее загробной участи, согласно большинству ответов, соответствует православному учению: «душа отправляется в ад или рай», «идет к Богу», «отправляется на небеса», «отправляется на Страшный Суд». Иногда, правда, ответ завершает следующий комментарий: «Но я сам в это не верю».

При этом приблизительно 8 % уверены в ее продолжении жизни в другом, только зарождающемся человеке. Нередки и варианты ответов, являющихся результатом влияния народных представлений о возможном контакте с душами умерших, незримо соучаствующих в жизни живых: «остается жить с родными и близкими». Немного больше двух процентов указали, что они не знают ответа на данный вопрос или не задумывались. И лишь один ответ можно (и то условно) считать соответствующим атеистическому под-ходу к проблеме: «придерживаюсь научной точки зрения». При этом, неформальные бесе-ды на эти темы с молодыми людьми показывают, что каких-либо более развернутых картин существования души при жизни человека и после его смерти, возможности ее проявления в их собственном бытии у них нет, и эта проблема их мало интересует.

Естественно, что гораздо больше данный вопрос занимает людей старшего возраста. Правда, их ответы показывают, что наслоение разнообразных, подчас противоречивых, информаций уводит их от традиционной, единой, достаточно последовательной концепции души и ее существования после смерти. В приведенной ниже информации, услышанной от женщины преклонного возраста, интересны не только неясность видения ею иного мира, но и своеобразная логичность в построении взаимосвязи живых и умерших. «Свекровь говорила, душа вселяется или в растение, или в дерево, или в новорожденного человека. (А как же на Страшный Суд?) Это когда человек очень нагрешил, тогда Страшный Суд. Говорят: "теперь покойник или покойница на исповедании у Бога 40 дней". Все Господь определяет. (Когда душа приходит в человека?) Как ребенок нарождается. Вот в этот момент умер, например, человек и вот вселится душа в этого ребенка. (То есть она не там где-то?) Нет. Вот умер человек, а душа его живет еще и живая вселится в живого человека. (Но тогда он должен быть такой же, как тот?) Да, он такой и будет, как тот человек. (Но сейчас умирают больше, чем рождаются? Куда же души,

которым некуда вселится?) Останутся там где-то. Пока [появится возможность]» (г. Юхнов Кал., 2010).

Антропологические представления актуализируются в разных моментах похоронной обрядности и дают нам свидетельство современных представлений о загробном существовании. Возможно, именно маргинальное нахождение в православном мире стало причиной значительной натурализации видения загробной формы существования человека, чему есть масса подтверждений в дореволюционной литературе. Христианское учение о разделении души и тела, вследствие чего тело становится лишь бесчувственным прахом, было усвоено народной религиозностью лишь теоретически. На практике похоронные действия свидетельствуют о том, что и после смерти человек воспринимается как единое существо, требующее заботы и о душе, и о теле. Наиболее очевидна уверенность в возможности посмертных телесных страданий в оформлении могилы и гроба. «Здесь делают мостки из дуба, из березы, домиком так, и сверху и снизу, чтобы земля не попадала на гроб. Говорят, что когда земля падает, это очень болезненно там покойнику. И раньше так» (с. Любовшо Красногорского р-на Бр., 2008). «Мама просила не класть ей плитку на могилу – не замуровывать ее (в данном контексте – не лишать свободы передвижения. — T.Л.)» (с. Ляды Дубровенского p-на Вит., 2009).

Один из наиболее очевидных признаков материализации бытия человека после смерти – это современные традиции его снаряжения в иной мир. Учитывая повсеместность и устойчивость принятых в данном случае норм, мы можем смело говорить о том, что речь идет Гн о случайных явлениях, а именно о вновь сложившихся традициях. Народно-православная концепция ухода в иной мир исходила из двух постулатов: «на тот свет ничего с собой не возьмешь» и «в конце концов, ничего, кроме двух аршин земли, человеку не надо». Это определяло и порядок одевания покойного, и набор вещей для сопровождения отправляющейся в путь души, ограничивающийся, обычно, христианской атрибутикой. В советское время стали считать необходимым снабжать умершего утилитарными предметами, которые были совершенно необходимы ему при жизни на земле, причем с постепенным улучшением материального положения расширялся и круг сопутствующих умершему предметов. Нельзя сказать, что наши современники твердо уверены в том, что характер пребывания в ином мире действительно полностью идентичен земному, но склонны видеть его именно таковым. Даже наиболее верующая часть населения не препятствует положению в гроб дополнительных предметов – «на

всякий случай». Еще более доказательным свидетельством придания уходящей в иной мир душе телесного облика является действия по «восстановлению» тела умершего и его физических возможностей. Например, кладут вставные зубы, очки, не закрывают лица и ступней — «иначе не сможет ходить», кладут ампутированные перед смертью конечности.

По распространенной традиции, в гроб кладут сменные вещи — «переодеться». Интересно то, что иногда предметы одежды укладывают в гроб особым образом, как бы имитируя человека, что, возможно, должно фиксировать сохранение, хотя бы символически выраженной, телесной сущности умершего. «В гроб всё, чем пользовался. Чтобы мог переодеться: трусы, маечка, трико. Головной убор в изголовье — кепка. Брючки, рубашка. Это все укладывают на дно, так же, как человек лежит, как одевают. Затем сверху материей. Затем человека одетого. (Зачем?) Чтобы мог переодеться. И женщине также. То есть, как одеваетесь с головы до ног, так и укладывают. На ноги туфельки, а для замены тапочки. Женщине платочек и на замену. Девушке — либо без головного убора, либо шарфик. Молодую и незамужнюю в подвенечном платье. Если не вышла замуж здесь, то возможно, выйдет там» (г. Спас-Деменск Кал., 2010).

Как дореволюционные материалы, так и современные данные показывают, что религиозным представлениям жителей данного региона, особенно обитателей восточной окраины Белоруссии, гораздо более, нежели православным центральной России, присуща материализация загробного мира и его обитателей. Подчас создается впечатление, что теоретическое пребывание душ где-то там «у Бога» не мешает одновременному ощущению их постоянного пребывания на земле. Одним из фактов, подтверждающих данное предположение, может служить практически полное отсутствие в современных представлениях рассказов о загробных мытарствах, соответствующих христианскому учению. В традициях изучаемого региона, судя по дореволюционным источникам, слабо выражена идея сорокадневного перехода из одного мира в другой. При этом мы не берем в расчет мнение религиозно-грамотных воцерковленных людей. Эти лица еще не определяют массовый характер народной религиозности, хотя, безусловно, способствуют ее христианизации. При анализе местных материалов остается впечатление, что в мифологии местных жителей умершие, скорее, продолжают существовать в пространстве кладбища, вокруг которого и сконцентрирован целый блок обрядовых актов и социально-религиозных представлений.

Из массы материалов, подтверждающих сказанное, приведем один из рассказов, где явно видно, что поведение рассказчицы в ситуации контакта с миром умерших определено реалистичностью ее восприятия обитателя этого мира, местонахождение которого привязано к месту его захоронения. «Я работала в Семенце, копали траншею. Выкопали вот такие копейки большие. Все кинулись, думали, что золотые. А я на кладбище не возьму — ни золотые, ни серебряные. Снится мне во сне, что я чи приехала на работу. Входит дед вот с такой бородой. А я говорю: "Дедушка, что Вы ходитя?" — "Потерял, — говорит, — деньги". Я встала утром, мелочи набрала, прийшла. Ямку вырыла, костей насобирала, все в ямку. "Дедушка! Вот твои деньги, и вот твои кости"» (г. Ветка. Гом. 2007).

Как видно из материалов, социальный аспект, присущий организации жизни живых, проецируется одновременно на мир загробный. И это логично, учитывая значение постоянно действующих социальных взаимосвязей, организующих жизнь сельского социума, где с детства постигались устойчивые взаимосвязи, где все знали друг друга и воспринимали себя как единое целое. Для сельского социума общение (в повседневной и обрядово-праздничной жизни) было нормой поведения. В достаточной степени то же самое сохранялось и сохраняется в небольших городках. Невозможность реализации этой нормы воспринималась еще в 1960-70 годы, да и сейчас лицами старшего поколения, как трагедия, адекватная другим катаклизмам, разрушавшим сложившийся уклад жизни. Так комментирует наша пожилая (1935 г.р.) собеседница страшные предсказания будущих несчастий, сделанные прохожим старичком во времена ее детства перед войной в ныне исчезнувшей дер. Осиновка Спас-Деменского р-на Калужской обл. Кроме предсказания страшной войны, разрухи и последующего опустения деревень, он предсказывал и отсут-ствие общения, что было воспринято как страшная и нереальная угроза, как, впрочем, и другие немыслимые перемены в извечной основе крестьянствования. Воспоминания тако-го рода всегда интересны и как источник для изучения системы ценностей и этических приоритетов жителей деревни. «Так дед этот говорил: "... будет война... А потом будет жизнь, всё будет, всё, будете есть, что мы на Пасху едим, каждый день. Одеваться будете, как мы на Троицу не одеваемся". И говорит: "Это ненадолго. Народу не будет, полей не будет, деревень не будет". Ему: "Ты что, дед? Как же без деревень, без поля?!" А еще говорит: "Друг к другу ходить не будете, любить друг друга не будете!". Ага! А как же это не ходить? Тая придет: "Дай мне сковородку",

тая, "дай мне что-то в долг". А сейчас – не пойдет, а пойдет, так ее осудят, а то и не дадут» (г. Мосальск, 2011).

Соучастие жителей селения в похоронно-поминальных действиях и теперь подчиняется неписанным, узаконенным традицией порядкам. Причем, каждый отдельный эпизод подразумевает актуализацию преимущественно определенных видов взаимосвязи. Кроме родственников, разные категории односельчан принимают участие в подготовке к похоронам. Так, приходят «посидеть» при умершем, «навестить» его, главным образом, сверстники; соседи и друзья готовят угощение, оказывая, при необходимости и небольшую материальную помощь; обмывает кто-то из пожилых соседок. При отсутствии профессиональных читалок и копальщиков, их функции выполняет более или менее определенный круг лиц с известной всем системой оплаты. Отказ от просьбы помочь в организации похорон без уважительной причины осуждается общественным мнением. Придти на похороны и на следующий за ними поминальный обед может каждый из односельчан, наиболее почетные места отводятся лицам, участвовавшим в подготовке и захоронении.

Особенно значимы социальные, или, точнее социально-религиозные, связи в старообрядческих селениях, где характер и обязательность участия всех членов деревенской общины в проводах умершего продолжают носить более расширенный и регламентированный характер. В корреспонденции из Сычёвского у. Смоленской губ., где старообрядческое население было весьма многочисленно, указывалось, что в их местности «мужчины и женщины несут гроб, сменяясь попеременно новыми, всею деревнею провожают процессию до границ своих полей (межников). Здесь совершается лития, прощаются с прахом» (АРГО. Р. 38. Оп. 1. Д. 4. Л. 5об. 1849 г.) Еще в конце 1980-х годов старообрядцы с. Чихачева Бежаницкого р-на считали, что «каждый однодеревенец должен нести гроб – хоть три шага» (Пск.).

Социально-религиозное единство и сейчас скрепляет наличие общих святынь — христианских атрибутов, необходимых при проводах умершего. Закрытие церквей и атеистическое влияние не произвели соответствующего переворота в умах вчерашних православных, считавших необходимым проводить умерших в последний путь, сохраняя хотя бы положенный для христианина минимум — крест и хоругви. Изгнанные из храмов, эти реликвии хранились в домах наиболее верующих сельчан, поддерживающих христианское самосознание в окружающих. Варианты хранения общественного достояния склады-

вались эмпирическим путем, могли устанавливаться дополнительные правила передачи при следующих похоронах. «Это крест, на нем Спаситель распятый. Его из двора в двор. Берут, у кого похороны, и потом стоит. Если придут за ним без полотенца, то я отдаю с полотенцем. Стоит он с полотенцем на куте, пока хто прииде, а не прииде, то столько и стоит». (Страшно?) Девки малые были, боялись. А я.. чаго бояться? Спаситель ведь!. И на похороны человек с хрестом идет впереди, тады покойника. Тады забирают и на кут, обязательно на кут» (с. Вьюково Суражского р-на Бр., 2008). Общими остаются и нары (мары) для переноски гроба, которые хранятся на кладбище или в храме. «Впереди идет женщина с фонариком. У нас есть такой фонарик, он передается. Раньше он в церкви хранился, теперь передается. Нары и фонарик были в церкви. Церковь разрушили и теперь хранится у бабушек. Кто умрет, идут за фонариком. Туда свечку и зажигают. И икону несут и прибивают. Нары – как носилки деревянные (с. Верещаки Новозыбковского р-на Бр., 2008). Конечно, далеко не все похороны проходили в сопровождении христианских атрибутов. Для нас важно, что они сохранялись как общее достояние, и сохранялось чувство необходимости в них. В настоящее время там, где уже есть действующие храмы, их передают туда на хранение, считая по-прежнему своими общественными реликвиями.

Социальный аспект, то есть восприятие каждого умершего как члена своего коллектива, сказывается и в запрете на определенные виды работ во время нахождения умершего на земле. Эти запреты касались или всей деревни, а северо-восточное пограничье отличалось малодворностью сельских поселений, или, как часто можно встретить в более южных районах, отдельных улиц. Об этом писали еще известные исследователи белорусов П.В. Шейн и Н.Я. Никифоровский. «До погребения останавливаются все работы во всей деревне – не пашут, не жнут, не убирают сена» (Витебский у.) (Шейн 1887: 516; Никифоровский 1897:17). Аналогичные запреты фиксировали авторы «Похоронного обряда» в Смоленской области столетием позже. Причём, кроме запретов на сельскохозяйственные работы, называется и запрещение стирать (СМЭС 2003: 34). Такой же запрет без каких-либо объяснений существует и сейчас у их соседей-белорусов: «Когда покойник – на речку никому не ходить на воду. Нельзя полоскать, стирать, купаться. Если покойник в деревне, то никому стирать не на-до» (дер. Милейково Мстиславльского р-на Мог., 2004). Запрет на работы сохраняется и во многих деревнях на брянско-белорусском пограничье. «Как умерший, тады никто не работает. Даже на улице на нашей нельзя сеять. Потому что покойник на улице» (с. Вьюково Суражского р-на Бр., 2008). Распространен также запрет на консервирование продуктов во всей деревне или улице. В данном случае нас интересует не семантика запретов, а тот очевидный факт, что пространство смерти и связанные с ней ожидания негативных влияний выходят за пределы одного дома.

Возможно, значение выделения своей, обжитой территории имело и бросание еловых веток за гробом при похоронах в тех случаях, когда традиция ограничивала пределы обрядового действия. Имело значение, несли ли покойника из другого селения на приходское (сельское) кладбище или вся процессия перемещалась в рамках одного селения. «Кидают не до кладбища, по селу» (пос. Ленино Горецкого р-на Мог., 2001); «Ветки еловые бросали, как несут — до своей межи. Жили-то единолично. То есть, пока своё поле не кончится, деревенское поле, а на чужом не кидали. Сейчас прямо до поля» (с. Урицкое Великолуцкого р-на Пск., 1994).

Уверенность во взаимосвязи умерших и живых как единого социорелигиозного сообщества, где смерть одного тем или иным способом влияет на благополучие оставшихся на земле односельчан, составляет одну из особенностей мировосприятия сельских жителей, одновременно свидетельствуя о сохраняющемся (в некоторой степени) и по сию пору самосознании крестьянина-общинника. В похоронной обрядности практически каждая составляющая наделяется символическим смыслом. Так, на жизнеспособности односельчан может сказаться возраст умершего. «Говорят, он (=умерший) дежурит. Но он должен кого-то забрать. Если старые люди помирают, нескоро забирают, а молодые быстро забирают себе на смену. Старый может долго дежурить» (дер. Старый Дедин Климовичского р-на Мог., 2002). Ещё более опасным для селения считается захоронение молодых в том случае, если с него начинается существование кладбища. Именно с этим обстоятельством могут связывать последовавший в скором времени смерти многочисленный уход из жизни молодых людей. «Я, когда работала в Красавичах, то там на кладбище очень много молодых хоронили и сказали, что первым похоронен был молодой человек. Поэтому ни в коем случае нельзя хоронить молодого человека первым. Будет тянуть молодёжь» (г. Климовичи Мог., 2008).

В православной традиции, определявшей специфику обрядового выражения поэтапного ухода умершего из земной жизни, огромное значение имел сорокадневный срок после смерти, в течение которого умерший еще не полностью покинул земной мир. Отсюда ощущение

опасности, которую может нанести селению не ушедшая еще из него смерть. Данные представления существовали не только на уровне разговоров, наши собеседники вполне конкретными способами старались отвести опасность от своей семьи и всего селения. «Папа умер, и мама болела. А говорят: если кто-то умер и до 40 дней еще умрет в семье или деревне, то будет ещё 7 покойников. Я этого боялась. И маму бульоном отпаивала, до 40 дней дотянула, подняла. А через несколько месяцев она умерла (с. Двуполяны Краснинского р-на Смол., 2005).

Один из самых важных аспектов самосознания сельского жителя, определявший многие моменты в организации похорон, это почти мистическое чувство сопряженности человека со своим домом и своей землей. Для крестьянина дом — это место обитания не только его самого и его семьи, но и многих поколений его предков, наполненный благословением смотрящих с божниц икон, сохраняющих историю его семьи. Горожанину, живущему в квартире, способному без малейшего сожаления в любой момент ее оставить или поменять, неведомо чувство глубокой привязанности к своему жилищу, дающему не только кров, но и сознание обладания своим местом на земле, что являлось одной из основ социального самоутверждения. Конечно, сказанное относится не только к сельским жителям, но в сельской местности до сих пор больше чувствуется связь человека с домом и со своим социумом.

У местных жителей присутствует убеждение в возможности перенесения земной ситуации в загробный мир, где сохраняются определенные порядки социальной организации бытия на земле. Обеспечить положенное место в ином мире можно не только через обрядовую символику, но и соблюдая определенные правила поведения, начиная с момента приближения смерти. Нормой, соответствовавшей крестьянским представлениям о благочестивом, «правильном» окончании жизни была смерть в своем доме под родными иконами, по существовавшей у жителей Смоленщины пословице: «Пришёл умирать на сваю лавку». Витебские белорусы были уверены в том, что смерть вне своего дома – результат греховной жизни: «Умереть в чужом доме – при жизни, несомненно, разорил чью-нибудь жизнь. Такой никогда не получит прощения собственным грехам, хотя таковые снимаются с дома, где он нашёл последний приют» (Добровольский 1894: 109; Никифоровский 189: 17). Смерть в собственном доме была желательна и ещё по одной причине: существовала смутная уверенность в том, что имеется прямая зависимость между

местом смерти и окружением, в которое попадёт умерший «там». Человек, умерший в чужом доме, может и «там» оказаться не со своими близкими, а с лицами, когда-то населявшими его временное пристанище. Только так можно понять одну из смоленских пословиц, характеризующую отношения с родителями, то есть с умершими предками: «Не умирай у нас, с нашими родителями не паладишь» (Добровольский 1894: 102).

В настоящее время смерть все чаще наступает на больничной койке. Но в любом случае в сельской местности и в маленьких городках придерживаются неукоснительного правила: уйти человек должен из своего дома. Наиболее частый вариант в селах – умерший должен дома переночевать. В последнее время все чаще встречается упрощенный вариант: «хотя бы два часа дома постоял». В городах, особенно в тех случаях, если умерший проживал в многоквартирном доме, гроб перед захоронением могут просто поставить на некоторое время во дворе. Давая возможность умершему «уйти» из своего дома, что, подчас, требует значительных материальных затрат и времени, близкие одновременно исполняют нравственный долг и исключают возможное недовольство со стороны умершего. Кроме того, в сельской местности, как и в небольших провинциальных городах, не менее жёстким регулятором поведения становится общественное мнение. Как можно услышать в наше время, некоторые привозят тело домой, поскольку «заклюют, что не привезли» (дер. Пугачиха Городокского р-на Вит., 2002).

Крестьянская религиозность, восприняв православную концепцию пребывания всех умерших где-то в ином мире у Бога, тем не менее, не могла полностью воспринять и идею об ином устройстве этого мира, о превращении своих близких в бестелесные существа, не имеющие памяти, не нуждающиеся в поддержке родных и знакомых, уже обитающих в этом мире. Как многочисленные обрядовые действия, так и рассказы о полученной информации из иного мира свидетельствуют о том, что жители нашего региона не имели четкой картины устройства загробного мира, однако были уверены в необходимости и реальности сохранения и там столь важных для жизнедеятельности человека социальных и семейно-родственных связей.

По местным представлениям, оказавшиеся ранее в ином мире родственники поддерживают вновь прибывшего в самый страшный для него 40-й день, когда он предстает перед Богом на суд: «...а рядом весь твой род. Все слушают, что ты сделал хорошего или плохого» (г. Хотимск Мог., 2008). Во снах умершие родные утешают

своих близких тем, что смерть предопределена, но и в ином мире они не одиноки, а по-прежнему в окружении своих односельчан. «У моей родной сестры родственница мужа утонула. Мать ее все плакала сорок дней, и ей сон. Люся эта говорит матери: "Ты не плачь! Мне здесь хорошо. Ты не думай, я здесь не одна, нас здесь много". И называет и одного, и второго — односельчане. И еще дядька ее здесь, и еще... один молодой, он гулял с девчонкой, она умерла. А он так и не женился. И она здесь. "Ты не плачь. Если бы со мной этого во вторник не было, я бы в среду... все равно это бы со мной произошло". И мать после этого как-то успокоилась» (с. Новая Калитва Россошанского р-на Воронежской обл.., 2003, украинцы).

Не меньшее значение в обеспечении надлежащего места в ином мире имело место последнего упокоения на земле. Характерное для прошлого убеждение в том, что лежать нужно в своей земле, на своем кладбище сохраняется и сейчас, особенно среди пожилых людей. Скажем несколько слов о значении кладбища в современных представлениях и в обрядовой жизни. Свое кладбище – это часть своей земли, сакральное отношение к которой сохраняется до сих пор. Одновременно это специально освященное место, что должно обеспечить соединение его и всех в нем находящихся с божественным миром. И, наконец, это место упокоения всех односельчан, перешедших из одного пространства в другое, связь с которыми продолжает ощущаться и впоследствии. Визуально кладбище информирует о том, что его обитатели, если не по глубине веры, то по самосознанию и по традиции относят себя к христианскому вероисповеданию, о том же свидетельствует и крест при входе на кладбище. Установка таких крестов получает все большее распространение.

Существование представлений о некоем совместном семейно-родственном пребывании на том свете как проекции места последнего обитания на земле подтверждается организацией семейных захоронений на кладбищах. Это было характерно для традиций XIX, о том же порядке захоронений еще до войны (вов) помнят и современные жители пограничья: «отводили место и туда старались похоронить всю фамилию» (пос. Идрица Себежского р-на Пск., 2009). В настоящее время огороженные фамильные захоронения — типичная составляющая кладбищенского ландшафта на всем пограничье. Выделение и четкое фиксирование семейно-родственных захоронений, даже при отсутствии ограды, у старообрядцев-федосеевцев Калужской обл. нашло отражение и в местной терминологии. Здесь «куст» родственных могил также называют кладбищем. «Они неправильно похоронили,

залезли на наше кладбище» (с. Малые Савки Кировского р-на, 2012). Добавим, что специфика захоронений у данной группы старообрядцев свидетельствует о превалировании религиозного самосознания над традиционным для последователей Православной Церкви (никониан) приоритетом брачных связей при выборе места захоронения. Одновременно сказывается и отсутствие у них традиции церковного скрепления брака. Поэтому до сих пор в конфессионально смешанных семьях, где один из брачной пары никонианин, а число таких семей в последние десятилетия значительно возросло, умершего старообрядца даже из города везут хоронить на свое кладбище, куда стараются не допустить ортодоксальных православных. Кроме того, до недавнего времени принцип «формирования» семейно-родственных захоронений отражал особенности заключения браков, точнее, его отсутствие. Мужа и детей хоронили «по фамилии», то есть в одном месте, жена же « уходила к родителям», то есть к своему роду.

Доказательства того, что устройство родственных захоронений имеет не только утилитарные цели (легче ухаживать за могилами), но и мифологическую подоплеку, можно найти в современном похоронном фольклоре. В рассказах о загробном мире и его обитателях одним из наиболее распространенных и, главное, требующих активных действий со стороны живых, можно считать сюжет о «неправильном» месте захоронения, отделившим умершего от родных и знакомых. Это вызывает недовольство умерших, о чем они сообщают своим близким во снах. Далеко не единичны следующие за этим перезахоронения, причем и светские, и церковные власти относятся с пониманием к обеспокоенности родных умершего. «Одну не туда закопали, не рядом с родителями. Снится зятю, что она ходит в каком-то бараке, в двери стучится. Он ее спросил. Она говорит: "Нет ведь тут нигде моих". Зять говорит: "будем тещу выкапывать". Батюшка разрешил положить ее рядом с родными, но велел в пустую могилу положить охапку соломы» (с. Хохлово Смоленского р-на. 1995).

Современная практика дает разные варианты похоронно-поминальных действий, в основе которых — убеждение в совместном существовании жителей одной местности в загробном мире. Наиболее распространенный сейчас повсеместно вариант — передача забытых вещей «своему» умершему через очередного покойника. Но эта корреляция имеет и обратный вектор воздействия. Загробное единство, по представлениям местных жителей, в свою очередь, проецируется на земной мир, давая возможность, в случае недоступности могил своих близких, обратиться к ним (связаться с ними) хотя бы символи-

чески. Именно такими соображениями руководствуются переселенцы из Чернобыльской зоны, рассматривая могилы уроженцев своих мест на новом месте жительства как контактные пути общения с родными, оставшимися лежать в покинутых районах. Приведу наблюдения коренной жительницы Мстиславльского р-на, где проживают теперь и переселенцы-чернобыльцы. «Я ходила на кладбище к чернобыльским на Змитровку, у них на могилке блюдечко с пшеном. И рядом посыпано перловкой, рисом. Значит у них там в Чернобыле остался кто-то, и они сюда пришли поминать своих родителей. Они обсыпают могилу зерном и ставят на пустое место, не на могилу, и по земле сыпят» (д. Сапрыновичи Мог., 2005).

Нередки случаи, когда пожилых переселенцев из сельской местности в города, уступая их просьбам, наследники увозят хоронить в родные места. На изучаемой нами территории это особенно характерно для старообрядцев. Дополнительные проблемы с выбором места захоронения возникли после Чернобыльской аварии, за которой последовали массовые переселения. Бывшие обитатели уже обезлюдевшей зоны, ныне уже люди преклонного возраста желают, тем не менее, возвращаться для последнего успокоения в родные места. Информацией о том, что бывает в случае неисполнения последней воли усопшего и как разрешаются такие ситуации, владеют, конечно, местные жители – мужчины, выполняющие в поселке роль постоянных могильщиков. По их словам, иногда приходится производить перезахоронение. Дело происходило в пос. Корма Добрушского р-на Гомельской обл. с переселенцами из Брагинского р-на той же области. «Вот Коля, полтора года его матка похороненная лежала. И вот ему снится сон. А она просила, чтоб ее вместе с батькой [похоронили]. Он не может: снится и снится. А это 200 с лишним км ехать. Ну, мы выкопали могилу рано утром, в гроб положили и везли туда, на свою родину. Там похоронили в своей деревне» (2007). Как мы видим, желание лежать в родной земле среди многих поколений родителей – то есть умерших предков превалирует над опасением лежать в могиле, за которой некому будет ухаживать, которую никто не сможет посетить в поминальные дни.

В качестве вставки, характеризующей потребность найти вечный покой в родной земле, приведу цитату из жизни дореволюционной Москвы. Автор говорит о «распределении» умерших переселенцев по московским кладбищам, порядок которого определяло их желание хотя бы символически приблизиться к своим местам. «Почти все, или, по крайней мере, большинство населения Москвы не принадлежало

к коренным москвичам, население составилось из пришлых людей; и вот эти пришельцы в Москву, умирая в ней, имели обыкновение завещать похоронить себя на кладбищах у тех застав, от которых дороги ведут на их родину и по которым они пришли в Москву. Так, на Пятницком и Лазаревском кладбищах хоронились ярославцы и тверитяне, на Дорогомиловском — уроженцы Можайского, Рузского и Верейского уездов» (*Белоусов 1989:* 384).

Похоронная обрядность и сейчас наполнена действиями, свидетельствующими о сохранении, а, возможно, и развитии идеи единого сообщества живых и умерших одного селения. Люди существуют в едином социуме, который постоянно обновляется на земле и столь же неуклонно перетекает в другое пространство, не теряя от этого своей целостности. О том, что данная идея существует и определенным образом влияет на поведение живых, свидетельствуют обрядовые действия, приуроченные к похоронам. Рассказы местных жителей о порядке проведения похорон и своего восприятия переме-щения умершего из пространства живых в пространство кладбища показывает, что последнее воспринимается как место реального обитания умерших односельчан. Умершие не могут выйти за пределы освященного пространства, но ждут своих близких. Такой момент, когда им дана возможность незримо соприкоснуться с живыми, наступает во время похорон, когда потревоженная земля выпускает их для встречи нового обитателя. «И говорят, обязательно надо идти на кладбище [при похоронах], так как когда земельку бросаешь, а там эти души умерших говорят: "А наши-то пришли? А наши-то пришли? Ведь все наших ждут"» (с. Юховичи Россонского р-на Вит., 2010).

По данным Н.Я. Никифоровского, витебские белорусы считали, что все погребённые мертвецы во время похорон поднимаются, «чтобы посмотреть на нового соседа». Их можно даже увидеть, если посмотреть особым образом через бедренную кость (Никифоровский 1897: 18). И сейчас существует уверенность в том, что мертвые собираются у места захоронения для того, чтобы встретить нового обитателя кладбища и соответственно нового члена своего сообщества. Это определяет некоторые правила поведения участников похоронных действий. «Когда покойника хоронят, к своим могилам никто не должен подходить. Их там нема, все покойники стоять возле этой могилки и нас всех видят, что все пришли, и все там. Даже, возможно, за плечи обнимают. Просто вы их не чувствуете, а они там». В качестве доказательства наша собеседница привела виденный сон — обычный источник информации из иного мира. «В Мстиславле, хоронили там

одного, чи женщина, чи мужчина. И сестра моя рассказывала. Пошла одна женщина к своей дочке, она помёрла. Покуль этого покойника привезли хоронить, она побыла уже у своей могилы. Вот ей снится сон, что говорит: "Мама, зачем ты ко мне пришла? Его привезли хоронить, мы все собралися у его могилы. А ты пришла, мне помешала"» (с. Милейково Мстиславльского р-на Мог., 2001).

В народных представлениях организация загробной жизни по земным стереотипам не ограничивается семейно-родственными параллелями. Традиция пребывания человека в определённом социуме сказывается и в формулировках, определяющих статус неокрещённых на том свете. Они приравниваются к чужакам, которые не допускаются в общество крещеных, то есть оказываются вне определенного социума. «Говорят, что их туда не берут, где общество. Они ходят как вот пришельцы пришли, а общество их не принимает» (дер. Мишутино Городокского р-на Вит., 2001).

По одной из наиболее распространенных современных версий, объясняющих обычай бросания денег в могилу, – это желание дать умершему возможность выкупить место у старожилов кладбища. Согласно народным представлениям о соотношении мира живых и мира мертвых все обрядовые процессы, в которых подразумевается участие умерших, происходят параллельно (одновременно) на кладбище и в загробном мире. Поэтому незримо присутствующие при похоронах обитатели кладбища одновременно получают выкупные деньги и в загробном мире. Более мифологичная и распространенная в прошлом картина уплаты за перевоз в загробный мир (Кремлева 1897: 523) не была в данном регионе распространена в прошлом, практически не встречается она и сейчас. «Деньги – выкупливаешь могилу. Чтобы пустили на тот свет. Вижу сон: мать моя приходя и говорит, а 9 дней еще не прошло. "Доча, дай мне грошей, меня не пускают, я же не могу могилу выкупить. Там они стоять и не пускають"» (с. Коржовка Клинцовского р-на Бр., 2008); «Деньги бросают, чтобы мог там выпить и закусить, надо угостить ведь других» (с. Юховичи Россонского р-на Вит., 2010); «Деньги бросают – для богатства, чтобы там было» (г. Спас-Деменск Кал., 2010).

В народном воображении сакральное время похорон соединяет живых и умерших в одной плоскости, где действуют общие социальные законы, в частности обычаи приема гостей. Но специфика ситуации — то есть невозможность, и, вместе с тем, необходимость, умершим самим выполнить положенные ритуалы, находит выход в символическом замещении умерших живыми. Так, по обычаям с.

Верещаки кто-то из оставшихся на земле родственников выступает в роли заместителя, уполномоченного встретить и принять вновь умершего в кладбищенское сообщество: «В Верещаках так: один умер, потом другой. Так родственники первого должны встретить похороны второго на кладбище, ворота открыть, принести гостинцы, сладости и раздавать их на кладбище. Горюют, целая трагедия, если не слышали, что похороны. Говорят, что он (предыдущий умерший. – T.Л.) стоит и ждет и все видит. Он, считается, дежурит. Это в Верещаках соблюдается» (Новозыбковский р-н Бр., 2008).

Еще более очевидна эта идея в обычаях с. Спиридонова Буда. Здесь в начале процессии несут сначала икону, за ней хлеб. «Хлеб обыкновенный, проделывают дырочку, туда соль. И несет обыкновенно хлеб человек из того рода, откуда прежде умерший. Потому что говорят, встречает тот, кто умер последний. Раньше этот хлеб приносили обратно, разламывали и по столам раскладывали, когда вернутся. (Зачем хлеб-соль?) А как же?! Сопровождают ведь. Как же без хлеба! А икону обратно домой» (Злынковский р-н Бр., 2008). Данный обычай распространен на брянско-гомельско-черниговском пограничье. Конкретные варианты исполнения могут варьировать, не меняя основного смысла. Так, например, в с. Шептаки представительница рода предыдущего умершего должна нести на кладбище и раздавать там те гостинцы, которые приносят односельчане в дом покойного еще до похорон, совершив при этом в доме, где происходят похороны, своего рода обмен дарами. «Все что принесут, пока лежит [умерший] – конфеты, печенье, все в узелок и на кладбище. Те, у кого последний умерший, несет этот узелок и раздает. Вот у меня мужик умер, так я беру хлеб свой, бутылку и иду к тем, где похороны. Там узелок беру, и самая первая несу их гостинцы. Я беру тот узелок с конфетами, потому что он чи мужика, чи маму сменит. Хлеб оставляю в доме, где похороны. Но вообще все идут и несут в этот дом хлеб» (Новгород-Северский р-н Черн., 2010).

Идея коллективного единства явно прослеживается и в упомянутой выше традиции нести хлеб впереди похоронной процессии, распространенной и сейчас на гомельско-брянско-черниговском пограничье, Этот хлеб затем возвращается в дом умершего, где происходят поминки. Хлеб этот режется на столы и с его употребления начинается обед. «Первая икона (в похоронной процессии. — T.Л.), вторые две женщины с двумя тарелками. На одной хлеб, на другой гостинцы. Гостинцы раздают на кладбище, хлеб домой и режут и на столы раскладывают. Его самый первый и кусают. (Почему надо

хлеб туда и обратно?) Обычай!» (с. Елино Щорсовского р-на Черн., 2011); «Впереди крест, потом икону, потом хлеб. Потом его домой и едят. (Зачем хлеб?) А так с пред веку» (г. Семеновка Черн., 2010). В большинстве случаев местные жители по разные стороны границы не могут дать каких-либо объяснений действиям с хлебом, но обычай неукоснительно выполняется. Мы же, рассматривая порядок и характер совершаемого обрядового действия, можем предположить, что истоки его лежат в истории христианской обрядности.

Евхаристическое значение хлеба в христианстве не могло не повлиять на народные религиозно-этические представления и обычаи (Громыко, Буганов 2000: 171). В данном случае напрашиваются параллели не столько с событиями тайной вечери, ставшими основанием литургической службы, сколько преломлением хлеба воскресшим Христом в Эммаусе, после чего его ученики за совместным вкушением хлеба узнали воскресшего Христа. В похоронной традиции восточных славян поминальная трапеза представляла собой один из вариантов обрядовой жизни общины. Таковой, хотя и в трансформированном виде, она воспринимается ее участниками и сейчас, причем не только в территориальном, но и в духовном смысле как собрание единомышленников. Согласно местной традиции, сохраняющейся и по сей день, возвращенный с кладбища хлеб – это уже хлеб от умершего, которым он угощает не только свою семью, но и всех собравшихся. Этот хлеб может символизировать самого умершего, тем более что по одной из локальных традиций по возвращении с кладбища перед обедом ктото из родных выходит с ним во двор звать покойного на трапезу (с. Костобоброво Семеновского р-на Черн., 2010). Сакральное значение хлеба в народной культуре, наложенное на его евангельское значение, могло стать смысловой основой обрядовой традиции, а именно: совместное вкушение хлеба становится свидетельством настоящего и будущего единства членов одной общины, перетекающей из одного состояния в другое, но сохраняющей при этом свою целостность, залогом будущего реального объединения живых и умерших.

В народном видении загробной жизни сохранение коллективности бытия в ином мире, не только не исключает, но и подразумевает сохранение индивидуальности каждой личности. В целом это соответствует народному комплексному представлению о человеке, то есть о самом себе, в земной жизни. С одной стороны крестьянину присуще было общинное мышление, то есть чувство причастности к определенному коллективу, с другой – он был уверен в наличие у него, как у каждого христианина, собственной индивидуальной сущности

– бессмертной души, которая приходила от Бога и уходила к Богу. Однако в соответствии с характером корреляций двух миров личное бытие «там» требует обладания личным местом на земле, то есть место души в загробном мире обеспечивается правильным захоронением ее телесной оболочки. К общим характеристикам современных обычаев жителей региона можно отнести устойчиво сохраняющееся убеждение в том, что каждый умерший должен быть похоронен в отдельной могиле, то есть получить свою меру земли. О последствиях отказа от таких захоронений можно услышать в рассказах местных жителей по обе стороны границы, причём информация о печальной участи вновь погребённого доводится до сведения близких, как и обычно, во сне. «Мальчика, сына её, схоронили в чужую могилу, и всё по ночам приходил и плакал. Тогда вырыли и похоронили в новую могилу» (с. Чижовка Рославльского р-на Смол., 1996). Рассказы на эту тему приобрели характер быличек и имеют сейчас довольно широкое хождение на всем пограничье. Одна из них о событиях в российском городе Сураж (Брянская обл.) была записана в Могилевской области Белоруссии: «Там же Сураж. Так поклала одна девку свою. И эта девка ей снится: "Мама, куды ты меня поклала? Меня гонят отсюда!" И не даёт этой матке покоя: "Мама, перенеси меня на моё место". Бачишь, у нас старое кладбище, но его расширили, кладут по бокам. И пошла эта бабка к сторожу, говорит, вот так и так. И заплатила сторожу. Откопали этот гроб дочки её. Выкопали свежую яму, и перенесли этот гроб. А эту яму закопали. И она ей приснилась: "Мамочка, большое тебе спасибо, что ты меня поклала на моё место". А её поклали туда, где гроб был когда-то. И они её гнали оттуля» (записано в дер. Ветка Хотимского р-на). В настоящее время местные жители, стараясь сохранить принцип семейного захоронения, предпочитают всё же не класть покойников даже в могилы их давно умерших родственников. Даже не имея ввиду конкретные религиозные сюжеты о загробном мире, отказ умершему в индивидуальном месте последнего успокоения считают выходящим за рамки принятых норм и проявлением неуважения к покойному. Как говорят: «И на дедово место нельзя, всё равно нельзя», и добавляют: «У нас еще места всем хватает».

Православная церковь, чьи правила и рекомендации в настоящее время всё больше учитываются мирским населением, рекомендует индивидуальные захоронения, хотя не выступает с какими-либо категорическими заявлениями. Верующие жители, относя лишение покойного личной могилы к категории неблагочестивых деяний, причисляют его «к кощунствам». Необходимость учитывать

возможность предыдущего захоронения и потребность исключить нежелательные для вновь захороненного последствия можно считать особенностью местной традиции, особенно характерной для белорусов. В их похоронной обрядности опасность похоронить человека в старую могилу стала и продолжает оставаться одним из аргументов бросания денег в землю при захоронении.

За время советской власти из похоронной обрядности как из всей народной культуры ушли многие идентификационные признаки, свидетельствующие, в частности, о религиозном самосознании местного населения и его соотношении с другими формами идентичности. В настоящее время таковые возвращаются в разных вариантах. Некоторые из них могут служить показателем сохранения и возрождения типичной для русских тождественности этнического и православного самоопределения, что соответствующим образом определяет обрядовую специфику. Это особенно характерно для русского пограничья. Так например, в Себежском р-не намогильный крест входит в обязательный набор похоронных принадлежностей, то есть православное вероисповедание принято на светском уровне как норма для русского населения, независимо от степени веры умершего. Одна из наших собеседниц, умерший муж которой был атеистом и сама она достаточно индифферентна к вопросам веры, так объяснила установление креста на его могиле. «(У Вас муж был атеист, а как хоронили, ставили крест?) Обязательно, такой обычай. Сразу крест ставят. А тебя и не спросят. Если покупаешь гроб в Себеже, то гроб сразу с крестом. И как памятник ставят, тогда крест убирают» (с. Глембочино Себежского р-на Пск., 2010).

В локальных традициях поминания может проявляться и гендерное самосознание. Так например в с. Долосцы еще в недавнем прошлом поминание у братской могилы осуществлялось мужчинами. Это понятно, поскольку подразумевается, что основной состав похороненных в ней — мужчины. «В деревне ходят на третий день Троицы к памятнику, где братская могила. Раньше на третий день одни мужики собирались, брали бутылку и шли к памятнику поминать. Они говорили, что это святой день и уже ни одна жена не протестовала. Сейчас — нет». Последнее понятно, поскольку большое еще в 1980-е годы село практически вымерло и опустело (с. Долосцы Себежского р-на Пск., 2010).

Христианский постулат об иной природе загробного мира, где все будут как ангелы и не смогут познать друг друга, не смог стать единственной и абсолютной догмой крестьянского мировоззрения.

Однако это не мешало одновременному усвоению мирским населением православной концепции существования души, которую необходимо было беречь в чистоте и безгреховности при жизни и обращаться к помощи церкви для ее поминания впоследствии. В связи с этим интересны те тенденции, которые происходили и происходят в последнее время в видении загробного мира и характера пребывания в нем.

Сравнительный анализ материалов, относящихся к XIX - началу XX в., а также данных полевых исследований последних двух десятилетий показывает, что, несмотря на явное влияние церкви (с начала 1990-х годов), сохранился и временами даже приобрел более определенный характер натурализм в видении загробного существования. При этом достаточно единообразное в традиционной культуре представление об иррациональном окружении человека на земле и тем более, после земной жизни, стало более индивидуализированным. Причина этому в размывании традиционной культуры в целом, ослаблении или исчезновении единых религиозных схем, определяющих характер представлений о себе и о мире, постепенный отход от коллективности мышления как следствия индивидуализации всей жизни. Своеобразие в видении загробного мира наиболее характерно для людей, задумывающихся о смысле жизни и корреляционных связях между земным поведением и загробной участью, что было одной из основ православного учения. В качестве примера приведу рассуждение жительницы г. Спас-Деменск (1980 г.р., высшее образование): «Крест на могиле – это значит он и дальше несет свой крест. Чтобы попасть в Рай, надо хорошо себя вести. Но когда ты приходишь туда, тебя определяют, куда: сколько у тебя плюсов, сколько минусов. (Но существует реально?) Ад – это, мне кажется, не то, чтобы черти какие-то, а продолжение твоей жизни. То есть, работа, что-то еще. Не то, что ты отдыхаешь. То есть нести свой крест дальше. (Имеет для Вас значение, что Бог накажет?) Не задумывалась» (2010). В этом коротком интервью присутствует характерное и для прошлого, и для настоящего отсутствие каких-либо суждений о Рае, попасть куда мечтал всегда православный человек, не считая при этом себя достаточно достойным такой участи. Интересно видение Ада как тоскливого продолжения жизни на земле, что отражает психологическое настроение современной женщины из маленького провинциального городка. Замечу, что моя собеседница – не унылая пессимистка, а умная, активная молодая женщина, лишь где-то в подсознании которой присутствует мысль о

беспросветности бытия, которая и прорывается в контексте видения далекого будущего.

Общая характеристика жизни за гробом в народных представлениях выходит за рамки темы нашей статьи, но, поскольку дело касается идентификации человека в загробном мире, несколько слов сказать необходимо. В построении модели загробного существования, в том числе и собственного, определяющую роль всегда играла церковная концепция «преступления и наказания» с ее картинами последующих за смертью достаточно реальных страданий за грехи. Соответствующую информацию православный человек получал из разных источников религиозного характера, а также в процессе социализации как одну из основных составляющих традиционной картины мироздания и его корреляционных связей. В настоящее время позиция церкви, во всяком случае, в плане распространения соответствующей информации среди возвращающихся к церкви мирян, кажется неопределенной. В самых общих чертах она может быть обозначена так: церковь не отменяет наказания за грехи, но призывает воспринимать реальные сюжеты наказаний как символические. За время многолетних экспедиционных исследований нам встретился лишь один случай, когда приходской батюшка специально заказал икону с изображением Страшного суда, разместил ее в храме над кануном с тем, «чтобы люди не забывали, что их там ждет» (с. Ленино Добрушского р-на Гом., 2011).

Тенденции к индивидуализации личности как в земной жизни, так и в загробной сказались в получившей особую популярность и повсеместное распространение традиции носить при похоронах и размещать на крестах и памятниках фотографии умерших. Эта традиция тем легче обрела популярность, что ослабело и в некоторых случаях почти сошло на нет влияние церкви и ее канонов, регламентирующих проводы умерших. Напомним, что по обычаю при похоронах православного человека впереди похоронной процессии несли крест и (или) икону, символизировавших постепенных переход в божественный мир. В настоящее время фотографии чаще носят при похоронах людей молодых и среднего возраста, но на могильных знаках помещают независимо от возраста. «Первая у нас идет бабка – вдова с узелком. Потом, если молодой, несут фотографию. Крест вроде первый. Икону не несут, теперь фотографию» (г. Щорс Черн., 2010). Судя по опросам, для родных и близких фото умершего на могиле – это дополнительная возможность общаться с ним, закрепить зрительно память о нем у потомков, для посторонних – возможность пожелать царства небесного вполне конкретному человеку.

Учитывая специфику представлений о кладбище как месте обитания особого сообщества, можно допустить, что это одновременно представление кладбищенскому сообществу нового обитателя.

Но этот обычай свидетельствует и о важной перемене в мировоззрении людей XX — XXI в., в частности изменении корреляции человек — божественный мир. Отсутствие каких-либо личных опознавательных знаков на крестьянских кладбищах в прошлом — это не проявление неуважения к предкам, а отсутствие такой необходимости, поскольку в данном случае важна была не личность как таковая, а принадлежность покойного к миру Христа, в царстве которого он обретет вечное место жительства. Мир кладбища в православной традиции крестьян — это мир безымянных христиан, личности которых должны быть известны лишь Богу. Каждый приходящий сюда вздыхал и просил у Бога милости ко всем лежащим. В современных обычаях более явственно проявляется стремление подчеркнуть индивидуальное предстояние перед Богом.

Мы рассмотрели некоторые сюжеты современной похоронной практики (обрядовые действия и комментарии к ним) определенного региона с точки зрения возможности ее использования в качестве источника для понимания идентификационных позиций современного сельского жителя. Представленные материалы показывают, что обряды и представления, связанные с уходом из жизни, могут дать информацию по следующим сюжетам: представление человека о самом себе, то есть прояснить антропологический аспект самосознания (душа и тело); проявление социального аспекта самосознания как в организации похоронных действий на земле, так и в организации посмертного существования ушедших из определенного социума людей; особенности представлений о взаимодействии живых и умерших и их обрядовые проявления. Характерной чертой мировосприятия, точнее восприятия места обитания умерших жителями данного региона, особенно белорусами, является стирание четкой грани между миром живых и миром умерших, сочетание мистики загробной жизни и социального стереотипа организации жизни на земле в представлениях о существовании после смерти. Стремление включить социальный элемент в картину посмертной жизни, то есть предположить сохранение и «там» семейно-родственных и общественных связей, свидетельствует о наличии аналогичных настроений в самоощущении современных сельских жителей. В традиционном самосознании существование вне коллектива воспринималось как нарушение привычного стереотипа сельской жизни, дающего

чувство защищенности и упорядоченности бытия. Стремление к изоляции было чуждо массовому крестьянскому сознанию, которое не менее, если не более, не желало смиряться с перспективой одиночества в недоступной разуму загробной жизни. Эти ощущения, пережив социальные катаклизмы XX в., призванные изменить психологические установки, до некоторой степени сохранились у селян до настоящего времени. У наших современников гораздо слабее выражена ориентация на будущее пребывание в загробном мире, нежели это было в традиционной культуре. Однако и сейчас идея смерти и посмертного существования занимает значительное место как в обрядовой жизни, так и в социально-психологическом осмыслении бытия.

Примечания

- 1. Статья выполнена при финансовой поддержке ОИФН, проект «Русские начала XXI в.: историческая память, самосознание, культура».
- 2. Имеются ввиду Витебская (далее Вит.), Могилевская (Мог.) и Гомельская (Гом.) области Белоруссии, Брянская (Бр.), Псковская (Пск.) Смоленская (Смол.) и Калужская (Кал.) области России, Черниговская (Черн.)область Украины.

Литература и источники

- АРГО Архив Русского Географического общества
- *Белоусов* 1989 *Белоусов И.А.* Ушедшая Москва // Московская старина. М., 1989.
- *Гринченко* 1895— *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1. Новгород-Северский уезд.
- *Громыко, Буганов* 2000 *Громыко М.М., Буганов А.В.* О воззрениях русского народа. М., 2000.
- Добровольский 1894— Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Т. 3. СПб, 1894.
- *Кремлева* 1997 *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997.
- Никифоровский 1897 Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверия, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах (Витебская Белоруссия). Витебск, 1897.
- СМЭС Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003.
- Флоровский 1991 Флоровский Γ ., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991.
- Шейн 1887 Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 2. СПб., 1887.

ДРАЗНЕНИЕ: ОДИН ИЗ МЕХАНИЗМОВ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ У ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ

Несмотря на то, что феномен идентичности рассматривался во многих трудах, особенно после выхода книги Э. Эриксона (Эриксон 1996), очень мало работ посвящено исследованию конкретных способов и приемов, посредством которых индивид или группа выстраивают свою идентичность. Э. Эриксон показал, что обретение идентичности является центральным моментом формирования личности. Этот процесс начинается в детстве и особенно интенсивно проходит в подростковом и юношеском возрасте. С самого раннего детства ребенок получает знания о своей половой принадлежности и соответствующих ей ролях и нормах (половая и гендерная идентичность), о принадлежности к определенному этносу (этническая идентичность), локальной группе (локальная идентичность), религии (конфессиональная идентичность) и т.д.

Процесс формирования идентичности на каждом возрастном этапе имеет свои особенности и доминанты. В первые годы жизни социализация ребенка происходит в семье, однако уже с 5-6 лет все большее влияние на становление личности ребенка начинает оказывать детское сообщество. С этого периода ведущей деятельностью в жизни ребенка становится игра: первоначально развиваются ролевые игры, затем появляются и более сложные формализованные игры с правилами. Взаимодействие в игровой компании воспитывает навыки общения, умение руководить и подчиняться, разрешать конфликты, мирить враждующих и мириться, находить общие решения и т.п., другими словами, у ребенка формируется коммуникативная компетентность. Этот процесс особенно активизируется и усложняется в предподростковом возрасте в связи с расширением границ пространственно-вещного и социального мира (Осорина 2000). Таким образом, в течение до-

статочно длительного периода жизни ребенка игровой коллектив является той средой, где происходит усвоение социального опыта и формирование его личности.

В данной статье мы подробнее остановимся на такой форме коммуникации как дразнение и постараемся показать его роль и значение в развитии самосознания и становления личности, а, следовательно, и для формирования идентичности. Дразнение часто имеет игровой характер, что сближает его с другими формами игрового поведения, например с подшучиванием, розыгрышами и озорством. Часто границу между этими формами поведения можно провести с большим трудом, и только зная цели участников того или иного акта коммуникации (Морозов, Слепцова 2008).

Наиболее интенсивно процесс социализации происходит в детском и юношеском возрасте, поэтому мы ограничимся рассмотрением различных практик, включающих дразнение, характерных для этого возраста. Для анализа привлекаются архивные и полевые материалы, собранные автором за последнее десятилетие в ходе экспедиционных исследований в Инзенском (далее – Инз.), Карсунском (Карс.) и Сурском (Сур.) районах Ульяновской области (Ульяновском Присурье)¹.

* * *

Идентичность и социализация. Социализация, или используя выражение Г.С. Виноградова «врастание нового поколения в жизнь взрослых» (Виноградов 2009: 642), предполагает как усвоение индивидом социального опыта путем вхождения в социальную среду, в систему социальных связей, так и активное воспроизводство этой системы человеком в его деятельности (Кон 1988; Андреева 1996). В сложном процессе социализации выделяется, по крайней мере, два взаимосвязанных компонента: это освоение всей совокупности знаний, навыков, ценностей и социальных ролей, свойственных данному обществу, а также формирование индивидуального самосознания, одним из механизмов которого и является идентификация. В современных гуманитарных науках под идентификацией понимается отождествление индивида с другим объектом (человеком, группой, символом) на основании эмоциональной связи (эмпатии), в результате чего индивид усваивает чужие установки, ценности, нормы и принимает их как собственные. Отождествление себя с другим одновременно свидетельствует и об осознании индивидом своей особости, поэтому процесс идентификации неотделим от обособления (Мухина 1999: 172-190).

Детский коллектив является социокультурным пространством, в котором ребенок живет по правилам, отличным от взрослого мира. Одно из важных различий состоит в отсутствии жесткой заданности ролей, которая характерна для отношений взрослых и детей: взрослый всегда наставник и руководитель, а ребенок — подчиненный. Коммуникация в детском сообществе строится на презумпции равенства его членов. Однако со временем в детском коллективе (также как и в любой группе) формируется иерархическая структура, и будет ли конкретный ребенок лидером или аутсайдером, во многом зависит от его личностных качеств.

В такой ситуации особенно важным становится умение добиться признания со стороны сверстников. Это стремление, в силу ограниченности возможностей ребенка, может наиболее полно реализоваться в доступной для него области — игре. С этим связано бытование у детей и подростков большого числа различных игровых практик. Кроме собственно игр, это и состязания, и выполнение действий «на спор», и различные розыгрыши и подшучивания, позволяющие ребенку продемонстрировать свои знания, способности и умения (Морозов, Слепцова 2006: 244-290; Слепцова 2010: 156-168). При этом игра служит одним из наиболее действенных способов завоевания уважения среди сверстников, поскольку оптимально удовлетворяет стремление к достижению успеха и позволяет индивиду продемонстрировать свою состоятельность «здесь и сейчас», пережить ощущение победы, контроля над событиями и уверенности в своих силах.

Дразнение как способ формирования идентичности. В арсенале игровых способов формирования идентичности особую роль выполняют различные формы подшучивания и дразнения (Мартин 2009: 154-157, 288-291). В последнем случае внимание исследователей было, в основном, сосредоточено на вербальных формах дразнения («дразнилках»). Причем, акцент ставился на происхождении и жанровом своеобразии этих текстов (Виноградов 2009: 195-242; Лойтер 2001: 78-79; Капица, Колядич 2002: 100-109; Мадлевская 2006: 81-85). В то же время из поля зрения исследователей выпали акциональные формы дразнения, которые также широко распространены в детской культуре. Подобный подход определил и недостаточное внимание к функциям, которые выполняет эта форма коммуникации. Из известных нам работ функциям дразнения посвящены очень немногие (см., например: Осорина 1985; Давыдова 2009). Этим обстоятельством обусловлено описание

нами различных акций, имеющих характер поддразнивания, и их роли в повседневной жизни.

Дразнение начинает активно использоваться детьми со старшего дошкольного возраста. Эта форма общения является новым способом социального взаимодействия, что связано с активным усвоением в этом возрасте разного рода норм, правил и стереотипов. Дразнилки выступают при этом и как средство наказания за отклонение от норм, и как средство принуждения к их исполнению. Причем, воздействие референтной группы оказывается более успешным в силу того, что ее влияние на становление личности ребенка и подростка важнее, чем общества взрослых. Кроме того, поскольку этот коммуникативный акт всегда имеет яркую эмоциональную окраску, он оказывает более эффективное воздействие, чем просто внушение или предписание, исходящие от взрослых.

При рассмотрении феномена дразнения очень важно учитывать контекст коммуникативной ситуации и половозрастные и статусные характеристики ее участников (*Морозов, Слепцова* 2009). Одно и то же действие или исполнение одного и того же текста могут совершаться с самыми разными целями и иметь диаметрально противоположный смысл. Такое непостоянство функции более свойственно акциям молодежи, которая более тонко, чем дети и подростки, использует этот инструмент в силу лучшего понимания неоднозначности человеческих взаимоотношений и учета характера конкретной ситуации.

Личностная идентичность. В структуре идентичности выделяют «индивидуальный» и «социальный» уровни, хотя полностью разделить их нельзя, поскольку представления человека о самом себе складываются под влиянием социума, прежде всего референтной группы (Арутюнян 1979; Малахов 2010). Дразнение служит инструментом формирования практически всех видов идентичности, но наиболее важную роль оно играет в процессе становления личностной идентичности. В первую очередь, это касается образа тела, который является важной составляющей самосознания. Осознание неизменности своего внешнего облика поддерживает у ребенка чувство «идентичности самому себе» (Развитие 1989: 179) (самотождественности), а нападки на него ставят под угрозу данное переживание, и поэтому воспринимаются очень болезненно. В силу того, что какие-то внешние недостатки доступны всеобщему обозрению и бывают легко заметны, они гораздо чаще высмеиваются. Обычно осмеянию подвергаются особенности внешности, которые в

детском сообществе считаются «некрасивыми», «неправильными» (физически слабые, хромые, косые, толстые и т.п.).

Нос до потолка, Уши до дверей, А сам как муравей [с. Белый Ключ Сур; ФА УлГПУ, ф. 4, оп. 12, 1991].

Жирная бочка Родила сыночка, Не успела пятого, Родила десятого [с. Белый Ключ Сур.; ФА УлГПУ, ф. 4, оп. 12, 1991].

Титьки по пуду, Работать не буду, Мне папаша приказал, Вези титьки на базар [с. Валгуссы Инз.; ФА УлГПУ, ф. 4, оп. 12, 1979].

В данном случае позитивное утверждение о себе позиционируется через негативную оценку других. Причем, насколько верна негативная дескрипция, для инициатора дразнилки не имеет значения. Наделив соперника реальными или выдуманными отрицательными чертами, адресант по умолчанию получает весь набор положительных качеств, т.е. адресату дразнилки навязывается негативная идентичность, а положительная самоидентификация происходит по принципу «от противного».

Столь же часто встречаются дразнилки, которые основаны на тех или иных манипуляциях с именем. Часто они представляют собой своеобразную языковую игру, в которой происходит «жонглирование» именами и подобранными к ним рифмами (подробнее о функциях антропонимов в дразнилках см. *Смольников* 2007). «Жека-пека, Танька-матанька, Верка-белка, Тюльтюк-бультюк, Касьян-засьян, Саток-молоток» [с. Вагуссы Инз.; ФА УлГПУ, ф. 4, оп. 12, 1979]. Или более развернутые:

Лена-пена, Дай полено, Нечем печку растопить [с. Белый Ключ Сур.; ФА УлГПУ, ф. 4, оп. 12, 1991]. Некоторые из них очень похожи на прибаутки.

Васька-Васенок, Рыжий поросенок, Ножки трясутся, Кишки волокутся.

- Почем кишки?
- По три денежки!

[с. Кезмино Сур.; ФА УлГПУ, ф. 4, оп. 12, 1991].

Подобные тексты бытуют, как правило, у детей дошкольного и младшего школьного возраста, мышление которых обнаруживает определенное сходство с мышлением первобытного человека. На определенной стадии развития детское сознание можно назвать мифологическим (Лотман, Успенский 1992: 65; Чередникова 2002: 78-79). Среди специфических особенностей данного типа сознания отмечается отсутствие четкого различия «между словами и вещами» (Φ резер 1980: 277), т.е. название предмета тождественно самому предмету. Для маленького ребенка характерна идентификация со своим именем. Он не отделяет личное имя от своего «Я» и относится к нему очень серьезно (Мухина 1999: 143-146), поэтому любые шутливые или оскорбительные манипуляции с именем воспринимаются как дискредитация его персоны и становятся причиной обиды. Таким образом, в дразнилках актуализируется весьма архаичное по своей природе явление: причинение ущерба личному имени влечет за собой негативные последствия для его хозяина (Толстая 1999: 411).

Большую роль в становлении самосознания и формировании личностной идентичности играют различные акции дразнения, имеющие испытательный характер (см. ниже «Дразнение в контексте групповой идентичности»). При этом детей и подростков привлекает чувство опасности и острые ощущения, подобные тем, которые испытываются в азартных играх. В обоих случаях — это ситуация «пан или пропал». Но в отличие от игры, результат которой непредсказуем, результат дразнения больше зависит от личностных качеств его инициатора: храбрости, остроумия, быстроты реакции и т.п. Благодаря участию в подобных акциях у ребенка развивается и укрепляется чувство собственной взрослости. Такой же испытательный смысл имело дразнение домашних животных. Некоторые его формы были довольно безобидны и не могли причинить особого вреда ребенку. Это относится, например, к дразнению индюков. Подойдя к птице, произносили: «Курын-

курын не нарядный, а курышка нарядней». Считалось, что индюк при этом раздувается, растопыривает крылья и может напасть на обидчика. Другие же его формы были весьма рискованны и могли окончиться серьезной травмой. Например, одна из жительниц с. Утесовка вспоминает, что в детстве добывала разноцветные тряпочки для кукольных нарядов, срывая их с овец, которых таким образом помечали хозяйки. При этом она дразнила в стаде козла. «Потом у нас в этом [стаде овец], такой вот козел был: вот так идут рога да вот так вот. А пырялся [=бодался]! Вот всех пырял: и взрослых, и никого не пропускал. Пырючий. Ну, какая я? В школе, в первом классе училась. Вот с детства я никого не боялась. Стадо гонят, пастух кричит: "Уйди, козел идет!" – "А он меня не догонит!" Я как тряпочки оторву нарядные у овец, значит, в куклы играли, метят овец-то нарядненько. Я зашла в стадо: у этой оторву, у этой оторву. "Он тебе сейчас распорет кишки!" А я: "Шерстяк, Шерстяк!" [=дразнит, плюет] – он за мной. И понеслась! Он за мной бежит, я к соседям в сени, а у них сени гнилые, как пролечу туда – доска провалилась! И сейчас вон дыра-то вот где у меня [в ноге], гвоздь туда влез мне. Ну, ведь нисколько [ума нет]!» [с. Утесовка Сур.].

Половая и гендерная идентичность. В сложении половой идентичности определенную роль играли дразнилки, в которых осмеивался интерес к детям противоположного пола. В них отразилась характерная для подросткового возраста половая сегрегация.

Тили-тили тесто, Жених да невеста, Тесто засохло, А невеста-то сдохла. Жених-то остался, И ночью обосрался [с. Елховка Сур.].

Ленка-пенка, колбаса, На веревочке оса, А оса шевелится, Лена скоро женится [с. Белый Ключ Сур.; ФА УлГПУ, ф. 4, оп. 12, 1991].

Формирование половой и гендерной идентичности происходило также благодаря наблюдению, а часто специальной слежке, за взрослой молодежью. Присматриваясь к ее поведению, подростки

осваивали те стереотипы поведения, которым им самим в недалеком будущем придется следовать, а игровое поведение (дразнение) выступало здесь как механизм, помогающий их интериоризации. Кроме повсеместно употребляемого приговора «Тили-тили тесто, жених и невеста», изобретались и другие, подходящие к конкретной ситуации, способы дразнения.

«Мы еще [подростки]... Мы и дружить не умели, бегали, как сопляки, загнув хвост. Нам весело, ага, нас ищут, мы прячемся. Мокрые, грязные! Да нам для смеху. Мы какие? Сидит если парень с девкой, ага, они хоть на этом крыльце сидят, а мы где-то там на лужайке стоим поем, а им слыхать: "Коля, Коля", — там его Колей зовут, — пропоем про него что-нибудь. "Поцелуй меня залетка, еще губы прикуси. Вот тогда тебе поверю, что ты любишь от души". Он засмеется там. Ту, видно, укусит. Она: "Ой!" Она завизжит, мы песню-то споем. "Во, правильно мы стоим!" Озорство. А он возьмет да эта куснет ее. "А то, — говорит, — не поверишь". Ну и над нами ржали. А мы уж поем не "меня", а:

Поцелуй ее, залетка, Еще губы укуси, Вот тогда она поверит, Что ты любишь от души!

Она: "Ай!" – завизжит там. "Велели", – он говорит. А то еще, как уж:

У меня залетка был, Звали его Николай, Привяжу его к столбу, Николай, давай полай!

Где-нибудь неподалеку стоим отдельно, а они где-то на крылечке сидят рядышком не больно далеко, им слыхать. Они то засмеются над нами, то что, оба враз — чудную-то споем. Ну, какие мы еще? Соплюхи бегали. А те повзрослей» [с. Утесовка Сур.].

Социальная идентичность. Социальная идентичность, которая отражает осознание индивидом своей принадлежности к различным группам (национальным, региональным, этническим, локальным и др.) складывается под прямым воздействием непосредственного окружения индивида. Это динамическое состояние, которое зависит от конкретного партнера-оппонента или ситуации. Например, при смене социального окружения (при переезде из села в город, поступлении на учебу и т.п.) индивид может изменить свое

представление о себе, что трансформирует его идентичность.

Вхождение ребенка в определенное сообщество требует от него освоения принятой в нем системы ценностей, стереотипов и правил поведения. Тем самым групповые свойства становятся все более важными для индивида и зачастую определяют его поведение, что создает условия для комфортного существования в группе. Вхождение в состав какого-либо сообщества позволяет индивиду ощутить эмоциональную общность с другими людьми, компенсирует неуверенность в своих силах, что в итоге формирует у него чувство защищенности. Набор социально осуждаемых качеств, которые высмеиваются в дразнилках, в различных сообществах может отличаться и довольно значительно, но, как правило, в этот перечень входят проявление жадности, зависти, наушничество, слабохарактерность и т.п. (конкретные примеры см. Слепцова 2012а: 365-379).

У детей и подростков основные функции дразнения заключаются в высмеивании соперников и более низких по статусу лиц с целью продемонстрировать свое интеллектуальное превосходство, поэтому оно нередко применяется в борьбе за лидерство в группе. Это отражает важное для самосознания ребенка явление: притязание на социальную доминантность. В результате успешного использования дразнилки ее инициатор привлекает к себе внимание, демонстрируя остроумие и знание большого числа текстов. Одновременно ему удается представить адресата дразнилки в невыгодном свете и сформировать о нем соответствующее общественное мнение. Другими словами, дразнение может быть одним из инструментов выстраивания иерархии в детском коллективе. Кроме того, подчеркивание своей особой значимости и низкого положения соперника оказывается эффективным средством повышения самооценки и самоуважения и, следовательно, формирования позитивной социальной идентичности.

Дразнение часто служило средством мести и унижения соперника. При этом игровая форма, в которую она облекалась, делала ее более обидной для адресата, так как выставляла его на всеобщее посмешище. В качестве примера приведем меморат о том, каким образом две девочки отомстили мастеру, занимавшемуся подшиванием валенок. Этот случай будет более понятным, если учитывать, что для ремонта подошвы использовали голенища от старой пары, которые клали в два слоя. Однако мастер обманул и положил только один слой, а остаток не вернул. «А у одной

сапоги [=валенки] подшивал муж-то. И вот эти голенища-то взял себе подшил, не все [ей] положил. Вот она [=подруга] говорит: "Айда у окошка кричать: Отдай мои голенища! Жулики! Отдай мои голенища!" Ну, ума-то ну нисколько, что, дети. Подошли, постучали в окошко: "Отдай мои голенища!" — в два голоса. "Отдай мои голенища!" Она кралась, кралась эта бабушка, хотела хворостиной. "Отдай мои голенища! Видим, шлык надеваешь!" И горохом опять посыпали! Бегали, бегали, потом сам встал этот, мужик. "Тут я, — говорит, — сяду караулить, как подойдут, а ты там на улице будешь". Спрятались. Мы доходим только, а у него голос-то грубый: "Идут". Я говорю: "Полный назад!" Они выглядывают, а мы не подошли еще: тры-ты-ты-ты! [=убежали]. Нам смешно» [с. Утесовка Сур.].

Дразнение в контексте групповой идентичности. Роль дразнения при формировании групповой идентичности особенно ярко проявляется в использовании этого механизма при взаимодействии разных половозрастных групп. Дело в том, что дразнение, как правило, направлено на тех, кто идентифицируется как более слабый и уязвимый соперник. Однако, например, при индивидуальном общении детей или подростков с взрослыми или при противостоянии индивида с группой использование инструмента дразнения может быть небезопасным. В то же время очень распространены случаи, когда дети или подростки в составе группы могут дразнить и задирать старшего и заведомо более сильного человека, что отражает стремление подростков к независимости. Поэтому нередко такого рода акции связаны с намеренным нарушением запретов. «Тут вот одна старуха такая серьезная, не велела мимо их двора [ходить], чтобы песни пели. "Мальчишек, ребятишек моих разбудите, у нас шесть человек. Ребят моих разбудите!" А они, ребята-то, подростки: по четыре, по шесть лет. А мы, значит: "Айдате!" Я сговорю всех: "Айдате песни петь". Как только доходим, запоем, песню запеваем. Какую же мы? "Ой, цветет калина". Громко, все хором: "Ой, цветет!" Она с хворостиной за нами! Бабушка выбежит в шлыке, юбка дуется! "Ах, вы сукнищи! Всех ребят на дыбы подняли!" - "Ну а что мы? Чай, не у вас в избе поем, идем по улице поем". Бежим, бежим все в проулок туда. Там завод вот был раньше у нас, сломали, там конюшни. Она бежит как быстро с хворостиной. Мы – ну ума нисколь еще не было – в конюшню заперлись да приперлись вот так вот. Не подумали, что она нас на цепь наложит и будем всю ночь. Она хлыстнула по двери и убежала. Ушла. Нас опять смех берет. Ну что? Опять...» [с. Утесовка Сур.].

Во время танцев в клубе младшим обычно не разрешалось

принимать в них участие, так как они еще были плохими танцорами. Но иногда им все же удавалось потоптаться в центре круга, который образовывала взрослая молодежь. При этом младшие, естественно, мешали: толкали танцующих, наступали на ноги, за что их выгоняли из клуба совсем. В отместку они устраивали разные мелкие пакости, пели дразнилки, сбивали ритм танца. «Я рано, с пятого класса танцевать-то стала, нас девки выталкивают, танцевать не давали. Ну, что это? Мы танцуем, не мешаем, мы в кругу будем. Танцуем, значит, где отлетим на них, они ругаются, старые уже, пожилые [=взрослые]. Они нас выталкивают: "Идитека, то встали на ногу нам, то сшибаете. Идите-ка вон, вон у двора идите". А мы, значит, это:

Мои глазки, как салазки, Только не катаются, Стары девки, как собаки, Только не кусаются.

Вслед да хором! И пойдем. А там и парни-то с ними взрослые, заржут. Мы еще что-нибудь про них споем» [с. Утесовка Сур.].

Девочки, которых старшие не пускали танцевать, нарочно сбивали их с ритма, отбивая ногой такт другого танца. Например, во время вальса – польку. «Они танцуют, а мы "польку-бабочку" будем, ногой-то: тры-ты-ты, тры-ты-ты! [=топает]. Они возьмут да толкнут нас. Нас за девок не считали, мы еще что?» [с. Утесовка Сур.].

Провокация и желание испытать свои силы в противостоянии с взрослым присутствуют во многих действиях, предпринимаемых с целью дразнения. Например, одним из распространенных способов было изготовление «стукалки». Это укрепленный на оконной раме при помощи гвоздика маленький предмет (камушек, картофелина или гайка), к которому привязывали длинную нитку. Отойдя на некоторое расстояние, начинали подергивать за нитку, чем вызывали легкое постукивание в окно, заставляя хозяев выходить во двор. «Ходили в окошко все стучали. Вот нитку привяжешь вот с гаечкой. А сам в кустах сидишь. Ну, он выбежит или с запиркой [=палкой] или с чем – бегает ищет. Он выбежит, да кричит там: "Ох, я вас найду, я вас убью!" А это было интересно. Ну, не то, что это для зла делали. Который выйдет, нитку оторвет и все, и не бегает, не кричит ничего. А этот, который не догадается оторвать нитку, они постукивают все, постукивают, а он думает, того гляди, окошко разобьется. Но не разобьется окошко. А он ищет, хочет найти кого-то и

поймать. Ну, молодежь ведь старику не поддастся, все уж убежит» [с. Алейкино Сур.].

Если адресат акции поддавался на провокацию и реагировал ожидаемым образом (ругался, раздражался, бросался в погоню), то это приводило только к изобретению новых способов дразнения. «Ну, баловники были! Меня отец-то ругал, ну я... Детство, непоседы были. Вот все, так любила я баловаться. Говорю, бабушка за нами с хворостиной бегала. "Давайте [ей] копешку с дровами свалим!" – "Раз, два, – я командую, – три! Взяли! Ух!" Она: ты-ры-ры-ры – рассыпалась. И опять [мы] как горох посыпались, посыпались. А ей Костя Муллов – там у нее это муж-то был – он говорит: "А они тебя будут теперь дразнить. Раз ты за ними бегаешь с хворостиной, им смех. Они как горох, ты догонишь что ли их?" – "Убью догоню, убью!" – ругает бежит. А мы какие еще? – дети. Опять убежали» [с. Утесовка Сур.].

Управление поведением другого человека, особенно старшего, позволяло подростку почувствовать себя более взрослым. Именно это обстоятельство делало дразнение столь притягательным для детей. Поэтому дразнили преимущественно тех, «который шутки не принимает. Ну, вроде [позлить], да. Который засмеется и все, и нет ничто. А который психанет, над ним сильнее» [с. Алейкино Сур.]. Инициатор акции получал при этом явное моральное преимущество, демонстрируя беспомощность соперника, его неумение дать достойный ответ. Поэтому в данных случаях дразнение можно рассматривать и как средство самоутверждения.

Возрастная специфика подростковых и молодежных форм дразнения. Если у детей и подростков дразнение практиковалось, прежде всего, с целью порицания и наказания за проступки, а также для самоутверждения, то у молодежи спектр функций этих действий значительно расширялся. В отличие от детских форм дразнения, которые в основном сосредоточены на определении внутригрупповых статусов и свободном соревновании вокруг них, что определяет семантику взаимодействий такого рода, подростковые и юношеские формы дразнения в большей степени сосредоточены на групповых и территориальных различиях, а также уделяют гораздо больше внимания сексуально-эротической сфере в контексте состязания гендерных групп и любовного заигрывания.

В молодежном коллективе дразнение также оставалось инструментом социального давления и управления поведением. Однако в отличие от детей и подростков, у которых основным способом

дразнения было все же использование готовых фольклорных форм, у молодежи оно чаще носило характер импровизации. Широко было распространено складывание по конкретному поводу корильных (насмешливо-осуждающих) частушек. Например, драчливого парня, из-за выходок которого часто расстраивались гулянья, укоряли отсутствием хорошей одежды, что снижало престиж молодого человека. «Леня Щелочков у нас был предводителем вот этих драк. Ну и на него тоже обижались: "Ну, ты что не даешь погулять!" Вот обязательно драка. И сочинили вроде обидчивую частушку. "Как у Лени Щелочкова пиджачка нет никакого". А он злится. Ну, тогда ведь что? Фуфайки, телогрейки. Старую телогрейку какую-нибудь...» [пос. Сурское Сур.].

Дразнение в молодежных компаниях нередко практиковалось с целью утверждения превосходства над другими группами и демонстрации групповой солидарности. Это происходило, как правило, во время контактов между различными сообществами на праздничных гуляньях, охватывающих несколько сел, перед началом кулачных боев и драк, на посиделках и т.д. При этом формы дразнения могли быть как импровизированными, возникавшими спонтанно, так и ритуализованными, в которых использовались готовые фольклорные тексты. Прежде всего, это относится к исполнению корильных частушек, частушек-супостаток и т.п. (Слепцова 2012а, б). Участие в групповых акциях позволяло индивиду идентифицироваться с ее лидером и благодаря этому осваивать нормы и ценности данного коллектива.

В смешанной компании, включавшей в себя парней и девушек, дразнение часто было способом привлечь к себе внимание, заигрыванием, выражением симпатии. Конфликтные типы коммуникации были таковыми только внешне, на самом деле являясь особой формой ухаживания. «Мы, например, вот идем, мы девчонками были, здесь [в с. Утесовка] парней у нас мало, и клуб закрытый. "Айдате в лебедевский клуб!" Там открытый, а у нас заваленный [зерном]. А эти, наши-то, сердятся. "А, вы туда!" Я, чай, век не забуду. Мы помоложе были, а две девчонки постарше, и вот у ней там кавалер в Лебедевке был. "Айдате в лебедевский клуб на танцы!" Мы танцевать все любили. Пошли с ней. У нее там кавалер, [пошел] ее провожать. Мы идем и поем:

В Утесовке бугры-кочки, Здесь девчонки, как цветочки, В Лебедевке бугры-ямы, Там девчонки обезьяны.

Идем поем. Потом:

Как утесовски ребята Из себя культуру гнут, Из бадьи воды напьются, Будто пьяные идут.

Как утесовски ребята Надели калоши, Мимо девок ходят боком, Думают, хороши.

А они злятся. А потом:

Я утесовску дорожку Порошком запорошу, Лебедевских любить буду, Утесовским досажу.

Они бить нас. "А, вы в Лебедевку! Сволочи!" А потом:

Как утесовски ребята Надели подштанники, Мимо девок ходят боком, Думают, начальники.

Все какие-то на смех над ними» [с. Утесовка Сур.].

Дразнение как инструмент поддержания этнокультурной идентичности. Этнокультурную идентичность можно рассматривать как разновидность групповой. Однако она имеет свою специфику и формы проявления в различных этнокультурных ареалах. Внутри гомогенных этнокультурных зон, как указывал еще Д.К. Зеленин (Зеленин 1994а, б), особое значение приобретают различные языковые, диалектные, профессиональные различия между представителями одного и того же этноса, проживающими на данной территории. В регионе позднего русского заселения, к которому относится и Ульяновское Присурье, сталкивались различные локальные группы русских, обладающие специфическими культурными комплексами (Слепцова 2012г). Смешение культур приводило к подчеркиванию различий, к противопоставлению своей группы чужой, что активизировало их самоопределение. Таким образом, обособление и идентификация являлись двумя сторонами единого процесса, в результате которого складывались отдельные территориальные сообщества, имеющие свои названия. Специфическая черта подобных наименований – эмоционально-оценочная характеристика их носителей, выражающаяся в присвоении им групповых прозвищ, как правило, насмешливых и корильных². Локально-групповые прозвища представляют собой выделяемый самими носителями традиции комплекс признаков, которые являются основанием для членения этнокультурного пространства и на которых базируется локальная самоидентификация.

Идентификационное обозначение чужой группы опирается на целый ряд существующих культурно-бытовых различий с соседями. Назовем наиболее важные из них. Одним из значимых признаков мог служить род занятий. Так, жителей с. Проломиха называли «тряпияжниками» (они собирали тряпье – утильсырье) или «тюлюлюшниками» – по возгласу, которым они привлекали к себе внимание. «"Тряпияжники", тряпье собирали они – это проломихинские. <...> "Тюлюлюшники", да, проломихинские. Они продавали вот это все, махры вот продавали, вот эти вот тряпье, старье. Там на какие-нибудь вот приколочки, на сережки, на кольца меняли тряпье» [с. Новосурск Инз.]. По роду занятий получили прозвище также и жители сел Утесовка и Лебедевка. «Вот, например, нас [=с. Утесовка] "кочни, кочни" – нас зовут, много капусты мы сажаем вроде. "Вон кочни пришли!" – в другое-то село. А они [=с. Лебедевка] "огурцы". Больно продавали все время, лебедевские, да. А мы их: "Огуречки! Тухлятина, тухлятина! Тухлые огурцы ваши!" Они: "Вон кочень идет! Утесовские кочни!" Да, а они "огурцы", с огурцами возились» [с. Утесовка Сур.]. Жители с. Коноплянка имеют прозвище «кузовятники». «А коноплянские – "кузовятники". Ну, с кузовьями там ходили, по-видимому, там по ягоды, куда ли. Или кузовья шили. "Кузовятниками" и прозвали» [с. Чамзинка Инз.].

Отмечалась и осмеивалась приверженность к определенным блюдам. В с. Вальдиватское дразнили соседей из с. Кандарать «лапшеедами», намекая на их пристрастие к лапше, причем считали, что ее готовили такой длины, что на ней «жеребец удавился». «В Кандарати — кричали вот "лапшееды". И "жеребец на лапше удавился". Там, говорят, лапшу они любили. Нарежут ее длинную вот так. "Кандаратски лапшееды, у вас жеребец удавился на лапше!" Теперь вот ширак-рырак [=доширак], а тогда вот эдакую» [с. Вальдиватское Карс.; ЛА МИА]. Жителям с. Комаровка приписывали любовь к киселю, который они якобы варили на праздник в таком количестве, что приходилось его разливать по токам, на которых молотили зерно. «Комаровка как-то вот, это вот старухи, бабушки, говорили. Зимний Микола у них престол, и вот, бывало, там уж,

может смеялись или что ли: "Комаровские, — говорят, — чай, тока чистят, кисель будут разливать, варить"...» [с. Вальдиватское Карс.; ЛА МИА]. Пищевые пристрастия стали основанием и для высмеивания жителей с. Усть-Урень. «А эта уренские, эта "кашка с горошком". Они любят там кашу с горохом. Вот сварят кашу. Почва-та песчаная, сажали они только горох да просо» [с. Вальдиватское Карс.; ЛА МИА]. Жители с. Потьма слыли среди окрестного населения как любители рыбы, которые даже ловили решетом мальков — «гольцов». «В Потьме "гольцы". "О-о! Потьминские гольцы! Решетом гольцов ловили!" Речка там текла вот, а вот решетом-то этих вот, эдаких-то вот гольцов ловили. Мальки они "гольцами". Вот теперь "гольцы" они стали» [с. Вальдиватское Карс.; ЛА МИА].

Нередко в качестве отличительного признака выступают некоторые черты характера. Жителей с. Коржевка с пренебрежением называли «гривенниками» за жадность. «А Коржевка — эта "гривенники". Базар у них, они уж за гривенник там что ты! Удавятся! Все время считают гривенники. Уж будет целый день стоять» [с. Новосурск Инз.]. Жителей д. Ростислаевка, которые в прошлом были «барскими», т.е. помещичьими, за вспыльчивость до сих пор дразнят «барскими собаками». «Тут нас все называют "барские собаки"! Горячие больно уж мы, много ругаемся. "Барские собаки!" Вот» [д. Ростислаевка Карс.]. Жителей с. Чамзинка прозвали «гуранами» за драчливость. «"Чамзинские гураны". А что значит? Они больно дрались. У них драка была больнее, как [=чем] наши ребята. Вот за это и звали эдак — "гураны"» [с. Проломиха Инз.].

Местонахождение населенных пунктов также могло послужить основой для прозвищ и дразнилок. Так, жителей с. Новосурск называли «чакушки-лягушки», потому что их село находится у реки. «Мы вот новосурских зовем "чакушки-лягушки". Там было Кунеево село, его переименовали, стало Новосурск. <...> Это мы их ругаем: "Лягушки, чакушки-лягушки". Раз они плавают как в воде вроде» [с. Новосурск Инз.]. В селах Чамзинка и Коноплянка, расположенных на противоположных берегах речки, существовала дразнилка, которую могли адресовать друг другу:

Заречныи черти, Привязали к жерди, Нет ни кисти, ни грудей, Полон подол шелудей [с. Чамзинка Инз.]. У детей с. Большая Кандарать, расположенном на высоком берегу реки в противоположность с. Стрелецкое (Выселки), которое находится на низком берегу — «в яме», бытовала следующая дразнилка. «На речку-то [ходили] купаться. Вот, чай, как мой Андрюшка, вон ему седьмой год. Мы купаемся и выселские-то [=из Выселок] идут тоже купаться. Слушают, что мы галдим, и они сюда подходят. Ну, купаемся, купаемся, поврозь купаемся, да, и вот выселские что-то на нас — ну, может, мы маленькие, может, мы одни девочки, а там с мальчиками — и они нас начинают уж обижать. Мы цоп рубашку, тут [=на заду] ничего нет, рубашку или может одно платьишко, да, и побежим! Оглянемся и кричим:

Кандарать-то на бугре, Выселки-то в яме, В Кандарати все хороши, Выселски цыганы.

Эта уж мы их дразним. Вот так вот» [с. Большая Кандарать Карс.]. Иногда можно встретить коллективные прозвища, которые связаны с историей села. В с. Новосурск до сих пор хорошо сохранились воспоминания, что ранее это село разделялось на два: Бахметьевку, которая была выселена из Сосновки Карсунского р-на и Кунеево, переименованное позже в с. Новосурск. Жителей Бахметьевки называют «талагаями», прозвищем, которое они носили еще до переселения. «"Талагаи" – сосновские вот у нас. За лесом тут Сосновка, да. Вот эта наша Бахметьевка — Сосновка, два [названия] ей: Бахметьевка и Сосновка. Потому что она была из Сосновки выселена.

Сосновские талагаи Всю одежу промотали Много денег накопили, Барабан себе купили. Барабан дает тревогу, Вся Сосновка на дороге» [с. Новосурск Инз.].

То же самое можно сказать и о жителях с. Чумакино, которых дразнят: «"Чумакинские ягуны продавали чугуны!"» [с. Новосурск Инз.]. Это наименование отсылает нас к однодворческой группе «ягунов», которые проживали в западной части Нижнедевицкого у. Воронежской губ. (в Ясеневской волости). Прозвище связано, по

всей видимости, с особенностями их говора – произношение *каго*, *яго* (*Чижикова* 1988: 37; *Винников* и др. 2004: 89-90).

В полиэтнической среде Ульяновского Присурья, где совместно с русскими издавна проживали также и представители других народов, прежде всего мордва и татары, сформировались условия для актуализации этнической идентичности (*Лебедева* 1999; *Солдатова* 1996; *Хотинец* 1996). Постоянные бытовые контакты позволяли осознать своеобразие своей культуры и ее отличие от соседей. Больше всего дразнилок адресовано татарам, так как именно с ними существовали наиболее значительные культурные различия. «Как же, все время дразнили. Они [=татары] нас "донгыз, донгыз" – свиньи, а мы их – "псы, псами, псами". Дрались, тут ведь вот овраг, мост, они на том берегу, а мы на этом берегу. И кидались камнями друг другу. "Татарские морды", – кричим. А они нас "донгыз"» [с. Русские Горенки Карс.].

В селах, где русские соседствовали с татарами (например, они совместно проживали в с. Горенки, составляя два конца — русский и татарский), бытовали насмешки над женским костюмом, который у татар в противоположность русским обязательно включал штаны. Для татарских детей это служило поводом поддразнить русских женщин. Завидев их, они кричали: «Русские идут, штанов нет, штанов нет!» «Татары, они нас дразнили. Они в штанах длинных, у них как кальсоны были штаны-то, а у нас штанов-то не было. Они вот нас ругали: "Парка юк, парка юк, парка юк", — кричат. "Урас, парка юк, парка юк, парка юк, парка юк, парка юк.].

Русские дети повторяли ту же дразнилку, адресуясь к татарским женщинам. «Это мы да, дразнили. Идет татарка если, в широком платье, мы ее: "Эй, у татарки нет парка! У татарки нет парка!" Вон она раз — подол заворотит и покажет, что она в порках» [с. Сухой Карсун Карс.]. «Татар как дразнили. Маленькие мы были. Татары, они ведь раньше, бывало, идут в красных штанах. Ну вот. И вот бежим за ними: "Парка юк, парка юк!" Ну, одолеем их. Они: "Бар, бар, бар!" [Поднимают подол] Показывают, что штаны. Мы говорим: "Парка юк", — нету, а они: "Бар, бар, бар!"» [с. Котяково Карс.].

Очень широко была распространена дразнилка, в которой осмеивался обычай мужчин татар брить голову. «И девчонки, и ребятишки кричали. А они [=татары] идут и идут, они не оборачиваются, они не знали по-русски которые.

Ты, татарин гололобый, Не ходи нашей дорогой,

Ходи тропочкой, Тряси жопочкой» [с. Русские Горенки Карс.].

Нередко дразнилки высмеивали особенности в сексуальной сфере: «У татарки стан худой, / Она выгнулась дугой». Ее смысл объяснить не захотели, ссылаясь на непристойность («в рамки уж не лезет», «это матерщина») [с. Сухой Карсун Карс.].

Довольно часто встречались дразнилки с зачином «Татарин татарку посадил на палку».

Татарин татарку Посадил на палку, Палка гнется, Татарин смеется [с. Беловодье Карс.].

Татарин татарку Посадил на палку, По базару носит, Три копейки просит, Три копейки просит, Никто не выносит [с. Сухой Карсун Карс.].

Татарин татарку Посадил на палку, По базару ходит, Деньги просит. Один Ванька-дурачок Взял да вынес пятачок. [с. Котяково Карс.].

Очень часто для поддразнивания татар, которое иногда принимало довольно грубые формы, использовали различные изображения крестов. «В школе мы учились, ну, вот, школьники, вот пятый, шестой класс вот учились. Ну, я этого, конечно, не делал, как другие, кто отъявленный. У нас один больно уж отъявленный был. Он уж обязательно к татарке подбежит, она идет, а он бежит и эти кресты ставит. Он ее крестит. Ну, зачем ты делаешь?» [с. Сухой Карсун Карс.]. «Вот эти кресты вот в родники-то бросали. Ну, бросали нарочно, как в насмешку что ли. Просто из дерева

делали кресты и бросали. Вот они придут, женщины, за водой-то, вот они пока не разобьют этот, значит, крест, воды не возьмут. Разобьют, выкинут, тогда возьмут. Вот крест эта у них самая такая злая, как это, русская вера. Они в Христа же не веруют. Вот» [с. Котяково Карс.].

Дразнилки, обращенные собственно к мордве, не столь многочисленны, поскольку русские и мордва принадлежат к одной конфессии и культурные различия между ними сравнительно невелики. При общении с мордвой на первый план выступают личные качества человека, которые и обыгрываются в дразнилках. Наиболее известно шуточное название мордвы «черти поперечные», происхождение которого связывают с некоторыми обычаями и грамматикой мордовского языка. «Видишь, "поперечно", видишь, у нас умрет, покойник-то, кладут его так — по доскам, а у них поперек кладут. Вот их и звали "поперечные"» [д. Александровка Карс.]. «[Мордва] говорят все как-то наоборот. У нас вот "председатель колхоза" скажут, а там наоборот: "колхоза председатель" или там "бригадир тракторной бригады", а у них "бригада тракторной бригадир". Вот, видимо, их поэтому» [с. Русские Горенки Карс.].

Это название — «поперечные» — стали употреблять в дразнилках, адресованных мордовкам, с намеком, что у них гениталии расположены поперечно. «Ну, про мордву, как? Она и дразнилка, и одновременно тут и как-то похабщина. Ну, они конечно над этим смеются, они всерьез не принимают это» [с. Сухой Карсун Карс.]. «У нас вот есть одна мордовка. Позавчера ходили к ним в гости-то. Ну вот. Этот [=муж] сказал: "Говорят, что не нарочно, у мордовки поперечно". А я знаешь: "Поперечно, да не вам, а налитовским мужикам!" Эта песня была, прибаутка. Смех да и все» [с. Котяково Карс.]. Существовал и другой отговор на эту дразнилку. «"Говорят, что не нарочно у мордовки поперечно". Ну, ему [=мордвину] в шутку я скажу так. А он вот ответит: "А у русской долевой, как картошка полевой"» [д. Алейкино Сур.].

Такие дразнилки могли исполнять как частушки на второй день свадьбы или использовать при шуточной перебранке во время совместных работ. «В нашем возрасте, когда я молодая-то работала, вместе работали на свекле-то [=на уборке свеклы]. А она [=татарка] на свекле же была, вон татарки работают, мордовки, они по-русски хорошо говорят. Мы кричим: "У мордовки поперечно!" А она: "А у русской долевой, как картошка полевой!" А у татарки как-то: "Гладка как ладонь и горяча как огонь", — она

начала про себя. Мы ее поддразнили и она тоже смеется. Шутила с нами» [с. Утесовка Сур.].

У мордвы бытовала поговорка: «"Татарин — барин, мордвин — господин, а русский — дурак". Значит, татарин больно уж умный, мордвин-то умнее, а русский-то дурней всех» [д. Александровка Карс.]. Она могла применяться, чтобы дразнить русских. «У нас [с мордвой] вмести стали колхозы, а то [раньше] врозь были колхозы. Вот попали мы туда, у нас работали дети за картошку. И вот поехали за картошкой. Ага. Ну, такой же мальчишка как мы, ребятишки, был, нам годов по десять, и такой же переходит дорогу. Значит, видит — мы русские, а он это [мордвин]. И вот он: "Мордвин — господин, а русак — дурак!" Значит, нас это так. По-детски. "Мордвин — господин, а русак — дурак", — это пословица такая. Вот он нам это. Он это ругает вроде как русских. Ну, детство, детство» [с. Алейкино Сур.].

Контакты с чувашами в Присурье не являлись массовыми, видимо, поэтому не сложилось каких-либо устойчивых форм поддразнивания, обыгрывающих конкретные реалии их культуры. Большинство из них основано на общем негативном отношении к чувашам. Например, во время уборочных работ могли спеть незнакомому человеку оскорбительную частушку, зная только, что он чуваш. «Вот, например, вот с нами. Одна атаманка спела матом:

Как у нашей тети Маши Завелись в манде чуваши,

Поет вот это, а он [=чуваш] слушает.

Надо русских нанимать Из манды чуваш гонять.

А он за ней с палкой! А она уж замуж выходила, такая отбойная. Матом спела ему, а он услыхал. Он с палкой за ней! "Вот видишь, какой ты дурак!" — она ему кричит. "Кому ты нужен?" Бежит, ага, боится, догонит. А жила далеко. "Ну, ты зачем, мол, эдак?" — "Ну, я думала, тоже шутку примет". А он осердился, обозлился прямо. "И так-то, — говорит, — никто не идут [замуж], морды задирают, еще, мол, оскорбляют". Он прямо, как парня, хотел [ее] отпороть, ну она убежала» [с. Утесовка Сур.].

* * *

Таким образом, дразнение выступает как одна из широко применяемых социокультурных практик, посредством которых происходит

идентификация. Благодаря дразнению индивид выстраивает собственную идентичность через противопоставление себя – другим, через обособление. Причем, образ «Я» всегда наделяется всеми положительными качествами, а соперник – отрицательными (действительными или мнимыми). Эффективность дразнения заключается в том, что эти акции направлены на разрушение положительного образа «Я» соперника, сохранение которого является основным мотивом человеческого поведения. Поэтому для поддержания высокого уровня самоуважения индивиду важно предпринять адекватные ответные шаги: изменить свой внешний вид, поведение, овладеть какими-либо навыками и т.п. Другими словами, дразнение выступает как эффективный инструмент формирования личности и усвоения социально-нормативных отношений.

Примечания

- 1. Все материалы находятся в личном архиве автора, частично они опубликованы в нашей статье «Дразнить» // Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. М., 2012. Т. 1. С. 365-379.
- 2. Этот процесс на материалах Европейского Севера подробно проанализирован Н.В. Дранниковой, которая предложила для определения этого явления термин *покально-групповые прозвища* (*Дранникова* 2004).

Литература:

- Андреева 1996 Андреева Г.М. Социальная психология. М., 1996.
- *Арутюнян* 1979 *Арутюнян Э.А.* Микросреда и трансформация общественных ценностей в ценностную ориентацию личности. Ереван, 1979.
- Винников и др. 2004 Винников А.З., Дынин В.И., Толкачева С.П. Локально-этнические группы в составе южнорусского населения Воронежского края // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. № 2. Воронеж, 2004.
- Виноградов 2009 Виноградов Г.С. Детская сатирическая лирика // Этнография детства и русская народная культура в Сибири. М., 2009 (первое изд. 1925 г.). С. 195-242.
- Виноградов 2009 Виноградов Г.С. Народная педагогика // Этнография детства и русская народная культура в Сибири. М., 2009.
- Давыдова 2009 Давыдова О.И. Дразнилки: феномен детской субкультуры // Дошкольная педагогика. 2009. № 8. С. 9-12.
- *Дранникова* 2004 *Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Архангельск, 2004.

- Зеленин 1994а Зеленин Д.К. Великорусские народные присловья как материал для этнографии // Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994.
- Зеленин 19946 Зеленин Д.К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-литературный очерк) // Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901—1913. М., 1994.
- *Капица, Колядич* 2002 *Капица Ф.С., Колядич Т.М.* Русский детский фольклор. М., 2002. С. 100-109.
- Кон 1988 Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988.
- *Лебедева* 1999 *Лебедева Н.М.* Введение в этническую и кросскультурную психологию. М., 1999.
- *Лойтер* 2001 *Лойтер С.М.* Русский детский фольклор и детская мифология. Петрозаводск, 2001. С. 78-79.
- Лотман, Успенский 1992 Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф имя культура // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992.
- Мадлевская 2006— Мадлевская Е. Дразнилки // Русские дети. Основы народной педагогики. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2006. С. 81-85.
- *Малахов* 2010 *Малахов В.С.* Идентичность // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2010. С. 78-79.
- Мартин 2009 Мартин Р. Психология юмора. СПб., 2009.
- Морозов, Слепцова 2006 Морозов И.А., Слепцова И.С. Социорегулятивные функции игры в севернорусской крестьянской общине (XIX XX вв.) // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 244-290.
- Морозов, Слепцова 2008 Морозов И.А., Слепцова И.С. Игровые формы поведения как предмет описания в рамках этнодиалектного словаря // Духовная культура русских Ульяновского Присурья. Материалы к этнодиалектному словарю». Ульяновск, 2008. С. 13-17.
- Морозов, Слепцова 2009 Морозов И.А., Слепцова И.С. «Пространство личности» и пространство игры: ситуативный анализ // Ситуативная адекватность. Интерпретация культурных кодов: 2009 / Сост. и общ. ред. В.Ю. Михайлина. Саратов, 2009. С. 108-139.
- Мухина 1999 Мухина В.С. Феноменология развития и бытия личности. М.; Воронеж. 1999.
- Осорина 1985 Осорина М.В. О некоторых традиционных формах коммуникативного поведения детей // Этнические стереотипы поведения. М., 1985. С. 47-62.
- *Осорина* 2000 *Осорина М.В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб, 2000.
- Развитие 1989 Развитие общения дошкольников со сверстниками / Под ред. А.Г. Рузской. М., 1989.

- Слепцова 2010— Слепцова И.С. Розыгрыши в системе коммуникативных практик детей // МП 2010: Сборник статей в честь М.П. Чередниковой. М., 2010. С. 156-168.
- Слепцова 2012а— Слепцова И.С. Дразнить // Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. М., 2012. Т. 1. С. 365-379.
- Слепцова 20126 Слепцова И.С. Играть в кельях // Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Т. 1. М., 2012. С. 477-487.
- Слепцова 2012в Слепцова И.С. Припевать // Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Т. 2. М., 2012. С. 398-412.
- Слепцова 2012г Слепцова И.С. Формирование и этнокультурное развитие Ульяновского Присурья // Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Т. 1. М., 2012.
- Смольников 2007— Смольников С.Н. Антропонимы в детской дразнилке // Русская культура нового столетия: проблемы изучения, сохранения и использования историко-культурного наследия. Вологда, 2007. С. 808-813.
- Солдатова 1996 Солдатова Г.У. Этническая идентичность и этнополитическая мобилизация. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М., 1996.
- *Толстая* 1999 *Толстая С.М.* Имя // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 411.
- Φ резер 1980 Φ резер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.
- *Хотинец* 1996 *Хотинец В.Ю.* Этническое самосознание и его роль в развитии индивидуальности человека. Ижевск, 1996.
- Чередникова 2002 Чередникова М.П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии // Чередникова М.П. «Голос детства из дальней дали» (Игра, магия, миф в детской культуре). М., 2002.
- Чижикова 1988 Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX XX века). М., 1988. Эриксон 1996 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

Архивные источники

- ЛА МИА Личный архив И.А. Морозова
- ФА УлГПУ Фольклорный архив Ульяновского государственного педагогического университета (записи М.П. Чередниковой)

ИТАЛИЯ И ИТАЛЬЯНЦЫ В РУССКОМ ПУТЕШЕСТВИИ НАЧАЛА XIX В.: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ*

Идентификация (в самом общем смысле, как установление тождества объектов) — несомненно, одно из основных занятий путешественника. Глядя на карту и спрашивая дорогу, листая путеводитель и рассматривая достопримечательности, пробуя местные блюда и описывая местных жителей, путешественник находится в процессе определения, отождествления окружающих объектов, установления разнообразных сходств и различий. Для современного туриста, благодаря, прежде всего, развитой индустрии путешествий все эти процедуры не представляют больших трудностей, тогда как его предшественник в начале XIX в. довольно часто оказывался в ситуации, когда идентификация представляла немалые сложности.

Материалы итальянских путешествий в этом смысле весьма показательны. В силу известных причин Италия довольно рано стала объектом внимания европейских путешественников самых разных категорий — от паломников до художников. С XVIII в. практика Grand tour'а постепенно начала осваиваться и россиянами (*Шестаков* 2012), однако, вплоть до конца столетия представление об Италии в России основывалось преимущественно не на личных впечатлениях, а на разнообразной художественной и публицистической литературе (*Рутенбург* 1968: 6). Мало кто из читающей публики не был знаком с привлекательным и одновременно стереотипным образом Италии — и так же мало было тех, кто мог на собствен-

^{*} Статья написана на основе доклада, опубликованного в сборнике материалов XVII Царскосельской конференции «Россия – Италия. Общие ценности». СПб., 2011. С. 364-372.

ном опыте удостовериться в его истинности или ложности. Среди последних были русские пенсионеры — художники и архитекторы, посылавшиеся в Италию на стажировку, однако, материалы, подробно описывающие жизнь за границей и итальянские впечатления русских художников, относятся к более позднему времени (примерно начиная с 1820-х годов (*Михайлова* 2000, *Яйленко* 2012: 173-175)), тогда как ранние тексты в этом отношении довольно скупы. Увидеть Италию собственными глазами могли и участники I Архипелагской экспедиции 1769-1774 гг., когда российский флот впервые оказался в Средиземном море, но и это знакомство с далекой страной нашло лишь частичное отражение в некоторых текстах¹.

Гораздо более «урожайной» в этом смысле стала вторая Архипелагская экспедиция 1805-1807 гг.: ее участники оставили около 10 пространных, иногда многотомных сочинений, в которых нашли отражение не только боевые действия российского флота, но и разностороннее описание стран и народов Средиземноморья, в том числе Италии и итальянцев. Именно данной военной кампании мы обязаны появлением целого корпуса развернутых нарративов, отражающих опыт непосредственного восприятия итальянской действительности российскими наблюдателями. Эти тексты и составили основную часть источниковой базы данного исследования, включающую также и материалы «сухопутных» путешествий, - письма А.И. Тургенева (Тургенев 1915) и «Путешествие» Ф.П. Лубяновского (Лубяновский 1805), большая часть которого (два тома из трех) посвящена пребыванию автора в Италии в 1801-1802 гг. Рассматриваемые тексты содержат описания самых разных частей и городов Италии и в целом охватывают период с 1799 по 1810 г. Разумеется они многим различаются – стилем, объемом, композицией, подробностью описания, иногда – взглядами авторов и приоритетными темами повествования. Но при этом все исследуемые сочинения содержат материал, позволяющий проследить интересующую нас процедуру идентфикации иного – иного пространства, иной культуры, иного народа.

Предваряя рассмотрение данных материалов, следует заметить, что библиография по теме «Россия – Италия» весьма обширна. Русско-итальянские контакты – популярная тема исторических, филологических, культурологических работ, что видно по немалому числу тематических конференций и сборников (Россия и Италия 1993; Россия и Италия 1996; Россия и Италия 2000; Россия – Италия 2011; Образы Италии 2012; Италия в российских архивах). В этих многочисленных текстах подробно исследуются культурные, научные,

дипломатические связи России и Италии, вопросы взаимного влияния в разных сферах культуры, итальянский текст русской литературы и наоборот. Разумеется, речь заходит и о взаимных представлениях; «образы Италии» – пожалуй, наиболее часто употребляемое словосочетание в данных исследованиях. Между тем, эти образы и представления не часто становятся предметом критического анализа; проблема восприятия и сам процесс формирования взаимных представлений редко оказывается в фокусе исследовательского внимания - чаще всего, данная тема исчерпывается пересказом впечатлений очевидцев. Кроме того, подавляющее большинство работ по тем или иным аспектам русско-итальянских взаимоотношений в новое время, охватывают период XIX – XX вв., тогда как предшествующее столетие представлено всего несколькими именами. Характерным примером может служить многотомное издание А.А. Кара-Мурзы, в котором собраны и отчасти проанализированы разножанровые сочинения россиян XVIII – XX вв. о Неаполе, Флоренции, Венеции и Риме (Кара-Мурза 2001; Кара-Мурза 2001а; Кара-Мурза 2001b Кара-Мурза 2002). Здесь из деятелей XVIII в. присутствуют лишь П.А. Толстой, П.А. Демидов и Д.И. Фонвизин – основная же часть мемуаров охватывает период с середины 1810-х годов. Заметим, что вышеупомянутые материалы начала XIX столетия также не включены в эту антологию, что в полной мере отражает ситуацию, сложившуюся в научной литературе: данный комплекс источников до сих пор не был использован для анализа восприятия россиянами итальянской действительности². Настоящее исследование призвано хотя бы отчасти восполнить этот пробел.

* * *

Даже поверхностное знакомство с исследуемыми материалами показывает, что проблема идентфиикации, описания, определения наблюдаемого пространства остается актуальной на протяжении всего периода пребывания в стране. И почти всегда она оказывается сопряжена с целым рядом сложностей.

Прежде всего, явные сложности возникают с физическими границами Италии. Во-первых, единого итальянского государства в указанный период не существовало, во-вторых, политическая карта Европы в начале XIX столетия довольно стремительно перекраивалась, и разные территории не раз меняли свою «государственную принадлежность», а в-третьих, ареал распространения итальянского языка и культурного влияния в Европе плохо соотносился как с политическими, так и с этническими границами. В результате

путешественники порой не могут с уверенностью определить свое местоположение: «Вот уже я в Италии, или, по крайней мере, между итальянцами, потому что этот город и вместе морская гавань все еще принадлежит Императору», писал в 1804 г. А.И. Тургенев из Фиуме (Риеки) (Тургенев 1915: 56). Несмотря на то, что город принадлежит Австрии, А.Тургенев воспринимает его как итальянское пространство: здесь он слушает на улицах итальянскую речь и ходит в итальянский театр. Так же неоднозначно воспринимается и город Корфу (Коростовец 1905: 201-202) или, например, Триест. С одной стороны, россияне не считают его итальянским (а потому отправляются в плавание «из Триеста в Италию» (Лубяновский 1805, 2: 1) или рассуждают об «отличии Триеста от Итальянских городов» (Броневский 1837, 4: 206), а с другой, – оказываясь в Триесте, радуются, что ступили на «Итальянскую землю» (Броневский 1825, 1: 102) и наслаждаются зрелищем «Итальянского неба» (Коростовец 1905: 229-230).

Таким образом, внешние границы Италии довольно неопределенны, что вызывает некоторые проблемы при въезде в страну. Однако и внутренняя структура описываемого пространства также становится для путешественников причиной существенных идентификационных затруднений.

Серьезным препятствием для формирования цельного образа страны и ее жителей, является ее разделенность на несколько самостоятельных государств. Проблема единства Италии непосредственно отражается в исследуемых материалах. С одной стороны, единицами описания в большинстве текстов являются отдельные провинции, области или города. Рассказ о них довольно часто структурирован и включает информацию по определенным параметрам: история, архитектура, природные особенности, хозяйство, уровень развития торговли и просвещения, религиозность, внешний вид, основные занятия, «природный характер» и «нравы» местных жителей. Как правило, характеристики местного населения предваряются варьирующими, но довольно устойчивыми формулами типа: «Хочется мне в сем письме сказать несколько примечаний о местных жителях» (Лубяновский 1805, 2: 87; Броневский 1825, 1: 257). Так или иначе, авторы по-отдельности рассказывают о Неаполе и Венеции, о Сицилии и Тоскане, о Ливорно и Луке, рассуждая об их специфических особенностях и нравах местных жителей: «Сицилийцы проницательны и понятливы, любят праздность, увеселения, имеют навык в обманах и по присхождению от Греков не уступают им в хитрости и тонкости ума» (Броневский 1837, 4: 93); «Неаполитанцы вообще остроумны, и без просвещения умны и одарены здравым смыслом. Они столь же проницательны, сколько и хитры, умеют скрывать намерения под личиною простоты и добродушия» (Броневский 1825, 1: 257); «Римлянин весел, приветлив, услужлив и живет без заботы; нужды его ограничены; каждой думает только о хлебе насущном, не печалясь о том, будет ли завтра сыт или голоден» (Лубяновский 1805, 3: 65). В этих и многих других фрагментах итальянские провинции предстают самобытными государствами, а о местных жителях говорится как об отдельных народах — со своим языком, верой, одеждой, характером и т.д. (Броневский 1825, 1: 263; Броневский 1825, 2: 329-332; Броневский 1837, 4: 78, 80, 86-87, 95, 122).

С другой стороны, те же авторы то и дело заменяют венецианцев, неаполитанцев, тосканцев и даже сицилийцев (чья особость кажется наиболее очевидной) – на итальянцев (Левенштерн 1994: 228-234), тем самым как будто признавая единство всех этих «народов», их принадлежность одной, более крупной общности, со своими общими обычаями и характером (Броневский 1836, 1: 93, 103, 213; Броневский 1837, 4: 213-227). И в этом чередовании этнонимов и/или этнохоронимов трудно уловить какую-либо закономерность: одна и та же особенность внешнего облика, поведения, хозяйственного уклада может быть и «итальянской», и, скажем, «венецианской», в одном случае интерпретироваться как «местная», а в другом – как «национальная». В целом определенно можно говорить о противоречивости этнографической номинации в анализируемых текстах. Характерный пример: описывая театр в Корфу, Н. Коростовец отмечает: «Здешние актеры собраны из Венециан, Римлян, Неапольцев, а потому они играют обыкновенно на Итальянском языке» (Коростовец 1905: 202). Здесь самобытность «венециан» или «неапольцев» так же очевидна для автора, как и их языковое единство. И вместе с тем он же упоминает о существенных диалектных различиях, затрудняющих понимание между обитателями разных областей Италии: «Разговор мой с нею был очень труден не для того, чтобы я мало знал по-итальянски, но потому, что она говорила Сицилийским языком, который хотя почти один и тот же, но произношение портит почти все сходство, которое существует между ими» (Коростовец 1905: 478). Другой автор, Ф.П. Лубяновский, предваряет описание Флоренции следующим неожиданным пассажем: «Хотел я написать некоторые примечания о Тосканцах, но они были бы только повторение прежде мною сказанного о Неаполитанцах и Римлянах. В Италии везде

одна физиономия; различия или нет вовсе, или почти неприметно» (Лубяновский 1805, 3: 147). Здесь открыто декларируется отсутствие внутренних различий и общеитальянское единство, однако, эта декларация не отменяет принятого принципа описания: в дальнейшем автор, как и прежде, наряду с «итальянцами» говорит о «пизанцах», «венецианцах» и «Лукском народе» (Лубяновский 1805, 3: 220, 224, 280). Подобная непоследовательность, однако, вовсе не является следствием плохой редактуры или логической ошибкой автора: на наш взгляд, она самым непосредственным образом отражает сложный характер идентичности русского путешественника того времени, отличающейся отсутствием четкой структуры, подвижностью и ситуативностью (Куприянов 2010).

В порядке методического отступления заметим, что эта ситуация неочевидности, неопределенности, в которую попадает путешественник в Италии, заставляет обратить внимание на то, что часто выпадает из поля зрения исследователя и порождает ошибки. Речь идет о характерном для ксенологических работ проецировании современных значений на термины, используемые в источнике, в том числе – на обозначения социальных общностей. Эта подмена происходит чаще всего автоматически, просто потому, что используемые термины по форме соответствуют современным, а их содержание редко становится объектом специального внимания. В результате этого, скажем, слова «немцы» или «русские» в текстах прошедших веков привычно интерпретируются как этнонимы, что далеко не всегда соответствует действительности. Итальянский же материал позволяет проблематизировать эту тему уже потому, что сам путешественник испытывает затруднения с определением «Италии» и «итальянцев»; неочевидность этих понятий для наблюдателя XIX в. фокусирует внимание исследователя на их содержании, препятствует их современному прочтению и позволяет избежать анахроничной подмены.

* * *

Между тем, идентификационные затруднения россиян в Италии не исчерпывались проблемой политических или этнокультурных границ; не менее сложной оказывалась и культурная идентификация, отождествление наблюдаемой путешественниками реальности с тем идеальным представлением, которое существовало в их сознании. Это представление в среде образованных россиян рубежа XVIII — XIX вв. имело совершенно определенный круг асоциаций. Если средневековые паломники были склонны «игнорировать со-

временные им географические наименования и пользоваться библейскими, то есть постигать географию святых мест сквозь призму библейских текстов» (*Смилянская* 1995: 70; *Лотман* 1966: 210-212), то в путешествии эпохи Просвещения место библейских текстов занял текст античной культуры, с которым путешественники были хорошо знакомы по произведениям греческих и римских авторов. Пребывание в Средиземноморье предоставляло россиянам широкие возможности для актуализации этого текста.

Еще при отправлении в путь они моделировали свое путешествие как перемещение по пространству античной культуры и истории: «Мысль, что увижу Архипелаг и Грецию, отечество Сократов, Платонов, мысль, что блуждать по развалинам древности не будет более для меня химерою или игрою воображения, были причиною, что я не только легко переносил неприятности морской жизни, но и совершенно их не чувствовал...» (Свиньин 1818: 12); «Вчерашний день мы вышли на рейд, и я не мог спать от какого-то восторга! Всю ночь мечтал об Англии и Италии, — о тех странах, о которых мы с детства себе представляли, как о царствах волшебства <...> как, еще будучи кадетами, хотели подражать Сципиону, Гракхам, Помпеям, Кесарям, — и теперь увижу ту страну, которая произвела столько великих людей!» (Панафидин 1916: 10).

Записки морских офицеров изобилуют всевозможными ассоциациями с античностью: они вспоминают события древней истории, античные мифы, героев Греции и Рима, постоянно указывают древние названия того или иного острова, пролива, горы и пр., иногда пренебрегая современными (Лубяновский 1805, 2: 18-21, 100-109, 147; Лубяновский 1805, 3: 26-31; Броневский 1825, 1: 118, 120, 130-139). Уже сам факт пребывания на этой земле необыкновенно вдохновляет путешественника: «Не могу я тебе изобразить всех тех чувствований, кои попеременно во мне рождались, когда я себе повторял: я в Италии, и когда, возвращаясь мыслями к протекшим векам, воспоминал о прежней силе, могуществе и славе сей страны» (Лубяновский 1805, 2: 15). Осведомленность в древней истории и литературе и предвкушение встречи с «легендарными древностями» заставляет подготовленного наблюдателя внимательнее вглядываться в пространство: «С крайним любопытством рассматривал я все места, которые мы проходили, ибо они ознаменованы каким-нибудь происшествием» (Броневский 1836, 2: 4). Оказываясь в легендарных местах, россияне ищут следов «древнего великолепия» (Лубяновский 1805, 3: 128-131), чтобы затем вообразить себе прошлое: «Тысяча

деяний величайшего в мире народа представлялись моему воображению» (Лубяновский 1805, 2: 159). Собственно, воображение оказывается здесь главной «техникой» в восприятии и идентификации пространства: «Я воображал, что к тому же месту, где стоял наш корабль, <...> пристал для завоевания Сицилии Марцелл, прозванный «Мечем Рима»; сколько оживилось происшествий в сей стране, наполненной великими людьми!» (Панафидин 1916: 33).

Заметим, что условием для актуализации исторических и литературных ассоциаций становится окружающий ландшафт. В соответствующих фрагментах описание той или иной достопримечательности может предшествовать связанному с ним «воспоминанию» (выступая в качестве своеобразного «пускового механизма»), а может следовать после него, но в обоих случаях историческое повествование почти всегда оказывается географически обусловлено, о событии рассказывается в связи с местом, пространство вызывает исторические ассоциации, а разговор о прошлом предполагает пространственную «привязку»: «Я искал следов обширного порта Мизенского, ходил по остаткам амфитеатра, где теперь слышен только шум разбивающихся валов и узнавал те места, где кровожаждущий Тиберий, не находя себе нигде покоя, хотел скрыться сам от себя» (Лубяновский 1805, 2: 145; Броневский 1825, 1: 129).

Сам факт пребывания в Италии обнадеживает путешественника в поисках древностей, и наоборот — обилие древностей становится одним из признаков, по которым определяется Италия: «Не съезжая на берег, можно поверить, что находишься в одной из Римских гаваней: повсюду представляются великолепные развалины храмов, амфитеатров и огромных зданий, некогда принадлежавших Силле, Цицерону и богачу Лукуллу» (Лубяновский 1805, 2: 122).

Так или иначе, в глазах просвещенного путешественника античный культурный текст составляет главный смысл обозреваемого региона, выступает в качестве его универсального означающего³. Просвещенному наблюдателю остается только актуализировать это означающее: отождествить окружающее пространство с известным идеальным образом, узнав в современных развалинах легендарные постройки и населив (с помощью воображения) исторический ландшафт соответствующими персонажами.

Однако анализ рассматриваемых текстов показывает, что эти процедуры оказываются весьма трудновыполнимыми даже для наиболее «мечтательных» авторов. Выясняется, что «классические места» населены совсем другими людьми, а узнать в нынешних развалинах классические памятники совсем не просто: «Осматривая Греческий монастырь, – пишет В.Б. Броневский, – признаюсь, пожалел я о нынешних Греках, видя дурные строения, бедность и унижение их духа; тщетно предавался я великолепным мечтаниям о славе их предков <...> Я довольствовался зрением в трубу, приводил на память бытописания, отыскивал древние грады, и не хотел верить, чтобы бедные деревнишки Аязалук и Фигена стояли на местах прекраснейших Каистра и Эфеса» (Броневский 1837, 3: 24, 77-78).

Столь же проблематичной оказывается и идентификация итальянского пространства: путешественникам далеко не всегда удается соотнести мыслимый образ с тем, что они видят вокруг; чаще они наоборот не находят здесь ожидаемых мест и видов. Так, не оправдываются надежды увидеть знаменитый римский форум: «Увижу, так я думал, то славное место, где некогда гордый Римлянин мог без страху сказать: я свободен, где было средоточие могущества сих обладателей мира <...> Прихожу и вижу только некоторые следы, одну тень величества сего знаменитого места, не нахожу там даже надписи Forum Romanum, незабвенное имя сие переменено в название Campo Vaccino» (Лубяновский 1805, 2: 157-158). То же происходит и с другими достопримечательностями: «Тщетно искал я Марсова поля <...> коего только имя осталось. Нет и следов его великолепия <...> Куда девались домы, портики, храмы, кои блистали в сих окрестностях? Сия часть города была всех многолюднее, а теперь здесь пустыня» (Лубяновский 1805, 2: 179-196). Не находя «знакомых» мест, путешественники не узнают в окружающем пространстве Италию: «Какая всюду бесплодность, бедность и развалины! Ничего нет такого, что представляло бы выхваляемую Италию» (Коростовец 1905: 201).

Разительный контраст между Италией воображаемой и реальной, отмечаемый русскими наблюдателями, осмысляется ими как результат колоссальной метаморфозы, произошедшей на римской земле – метаморфозы, коснувшейся не только архитектурных памятников и внешнего облика городов, но и с самих жителей. Это открытие становится одним из главных итальянских впечатлений путешественников: «Содрогаюсь, когда помыслю теперь, что вместо благородного и великодушного мужества, вместо неустрашимой любви к отечеству, вместо всех тех добродетелей, коими наполнена история Римлян, в Риме ныне бедность и суеверие <...> Какая удивительная разность! Какая жалкая во всем перемена!» (Лубяновский 1805, 2: 186-187). Осознание непосредственного соприкосновения

с легендарными местами и одновременно – ужасной метамарфозы, с ними произошедшей, производит сильное впечатление на разных авторов и непосредственно проявляется в текстах.

Устойчивым мотивом в описаниях «классических» мест средиземноморского региона является противопоставление прежнего величия – нынешнему упадку⁴. Как в греческом, так и в итальянском случае эти, как правило, довольно эмоциональные фрагменты нередко сопровождаются сакраментльными рассуждениями о том, что «все преходяще»: «Теперь от древней, благоденствовавшей Венеции, от всего ее блеска, красоты, силы и богатства осталась одна тень. Монастыри, церкви, палаты Дожей и вельмож опустели; но не такова же ли участь всей Италии, Неаполя, сего исполина городов? Потомки также будут удивляться настоящему нашему величию и славе, а сие пройдет и останется только печальное воспоминание, ибо нет в мире ничего прочного и бесконечного, и все по непременному закону должно возвышаться и упадать, так как человек родится и умрет» (Броневский 1825, 2: 343). Другой вариант развития темы сокрушения по поводу нынешних владельцев великих памятников древности. Причем, если в рассказе о Греции звучит мотив иноземных и иноверных варваров-захватчиков, (обладателями «прекрасных и классических мест» являются турки - «жестокие властители Христиан» – (*Броневский* 1837, 3: 11)⁵, то в итальянских фрагментах эта же тема приобретает не этнокультурный, а социальный оттенок. Здесь недостойными наследниками великих предков оказываются не иноземные варвары, а местные нищие и монахи. Ф.П. Лубяновский с негодованием отмечает присутствие капуцинов в Капитолии: «Капитолия <...> ничего уже не представляет, что бы могло возвестить о прежнем ее величестве. Нельзя без уныния видеть сего достопамятного места, где ничто уже не сближает тебя с древним Римом. Капуцины в храме Юпитера. Для них ли Ромул основал Капитолию?» (Лубяновский 1805, 2: 184-185). Другой автор восхищается улицами и домами Палермо («один взгляд на фасады приводит уже в изумление») и сразу после пространного описания, наполненного яркими эпитетами, добавляет: «К сожалению, крыльца, подъезды и сени наполнены толпами безобразнейших нищих. С жалобными стонами преследуют они всякого, и неопрятность их, рубища, покрывающие только некоторые части тела, делают отвратительную с первым приятным впечатлением противоположность» (Броневский 1836, 2: 136). Нищий или слуга у благородного мрамора – точный визуальный образ произошедших перемен, яркое клише, регулярно возникающее

в жанровых зарисовках «путешествия»: «Тот самый мрамор, в коем великий Помпей по смерти жил еще для Римлян, и возле коего, как уверяют, погиб Юлий Кесарь, стоит ныне в прихожей дома Спады. Я нашел возле него слугу, который, сидя, починивал изорванное платье» (Лубяновский 1805, 2: 217; Лубяновский 1805, 3: 69-71).

Таким образом, противоположность классических мест и их нынешних обитателей — факт, многократно фиксируемый разными авторами — является, очевидно, главным камнем преткновения для культурной идентификации Италии. Об него разбиваются надежды путешественников о пребывании в пространстве античной культуры, о прикосновении к легендарной истории, о совмещении воображения и реальности⁶. Последняя никак не соответствует литературному образцу и потому не опознается как то самое, известное с детства, «царство волшебства». То, что видят путешественники, свидетельствует о существовании на его месте иной Италии, обнаружение которой ставит перед просвещенным путешественником задачу ее описания, определения, идентфикации.

«Требуешь ты от меня, – пишет Ф.П. Лубяновский, обращаясь к воображаемому адресату, – чтоб я сравнил Рим в настоящем его положении с древним Римом: вопрос, который не так легко решить, как ты думаешь. Сравнивать можно такие вещи, между коими есть хотя одна черта сходства: здесь нет ни малейшего <...> Не для того теперь можно быть в Риме, чтобы учиться его законам, давно уже не Римским законам, не для того, чтобы познавать его нравы, давно не Римские нравы; но затем, чтобы увидеть развалины его великолепия, гроб его силы <...> прекрасное небо сей страны и землю, достойную лучших обитателей» (Лубяновский 1805, 3: 48). Как положение, резюмирующее первые впечатления россиян от Италии, этот фрагмент довольно точен, но как «инструкция», определяющая точку зрения и направляющая взгляд наблюдателя, он мало соответствует действительности. Диапазон объектов и явлений, попадающих в поле зрения путешественника, существенно шире, чем античные развалины и прекрасная природа – тексты самого Ф.П. Лубяновского, равно как всех других авторов изобилуют сведениями о самых разных сторонах жизни современной ему Италии.

Впрочем, при ближайшем рассмотрении оказывается, что взгляд путешественника фиксирует действительность выборочно, далеко не все, что окружает наблюдателя, становится объектом его внимания и попадает в текст «путешествия». Фильтры, с помощью которых осуществляется этот отбор, существенно варьируют в разные эпохи

и в разных культурных обстоятельствах, благодаря чему то, что вчера казалось самой яркой чертой того или иного места, сегодня оказывается незаметным, и на страницах многочисленных травелогов одни и те же итальянские города предстают в совершенно разных обличьях 7 .

* * *

Образ Италии, создаваемый в текстах русских путешественников в эпоху Просвещения, также имел свои особенности. Главная из них заключалась в том, что Италия реальная была неразрывно связана с Италией идеальной. В связи с этим показательно описание Мессины в мемуарах П.И. Панафидина: «Я воображал, что Мессина – страна земного рая... Восхождение солнца открыло счастливую страну, этот истинный рай. Со шканец я не успевал обозревать открывавшихся постепенно прелестных картин. Величественная Етна первая осветилась солнцем; вершина ея была в облаках, тогда как середина и основание представлялись во всем величии. Амфитеатром расположенная Мессина со своими церквами и опушенная горами, на которых видны рощи и яркая зелень, живописна. <...> Не слишком ли много вдруг открылось картин для тех, которые, можно сказать, ощупью пришли в страну бывших Героев Света, а теперь страну лени и разврата? <...> Ты спросишь, к чему это вступление? - Сделай шаг в город, – и ты встретишь искаженное человечество, уродов, до невообразимости несчастных, неопрятность простого народа, их жилища под какою-нибудь кровлею развалины или на помостах церквей и больших зданий... Бедность там, где во времена Римлян, Сицилия была житницею, конечно, произошла от праздности, чему много способствует прекрасный климат. Разврат, до такой степени здесь усилившийся, что наш северный житель не поверит, - вот что разочаровало меня после восторга при восхождении солнца и в полдень того же дня, когда я гулял по улицам города» (Панафидин 1916: 33-34).

Данный пассаж, начинающийся воображением и завершающийся разочарованием, обозначает траекторию движения взгляда наблюдателя: от общего плана – к крупному, от прошлого – к настоящему, от идеала – к действительности. Заметим, что образ современной Италии возникает после и на фоне идеализированной картины, и этот момент представляется исключительно показательным: современность – как ее видят и представляют путешественники – обусловлена известным идеалом. В рассматриваемых текстах она, если не полностью, то в значительной мере, существует не сама

по себе, а как антипод того утраченного «царства волшебства». Вопреки утверждениям о принципиальной несопоставимости прежнего и нынешнего Рима, путешественник непрестанно сравнивает их, и образ последнего выстраивается с помощью первого, как его прямая противоположность. Такая тактика предполагает отбор в окружающей действительности прежде всего тех элементов, которые наиболее явно противоречат исходному представлению.

Из них и складывается определенный комплекс повторяющихся, стереотипных характеристик, фиксируемых разными авторами как наиболее характерные свойства страны и ее жителей, своего рода «идентификационный набор» для распознавания итальянца и Италии.

Так, непременным атрибутом любого итальянского города в русском путешествии оказывается огромное количество нищих; редкий автор не упоминает этого факта (Панафидин 1916: 36; Броневский 1836, 1: 91, 2: 136; Лубяновский 1805, 2: 53-54, 3: 69-70; Тургенев 1915: 65). Это то, что «бросается в глаза» в первую очередь и производит сильное впечатление: «При первом взгляде на Итальянский город ленность, нерадение и подруга их нищета повсюду представляются. На каждом шагу встречали мы нищих, едва покрытых изорванным куском холстины. Они, окружив и преследуя нас неотступно, просили милостыни, уверяя, что уже несколько дней ничего не ели» (Броневский 1836, 1: 90-91); «Всего неприятнее видеть их на морской набережной, куда лучшее общество перед вечером выходит для прогулки: тут открывают они застарелые раны, исковерканные члены, снедаемые насекомыми, покрытые грязью и отвратительною нечистотою; жалобными, страдальческими воплями вымучивают они подаяние» (Броневский 1836, 2: 148-149). Судя по анализируемым текстам, нищие почти повсюду в Италии⁸ являются не только неотъемлемой частью городского ландшафта, но и становятся элементом повседневности российских путешественников, что заставляет задуматься о причинах этого явления: «Безобразные получеловеки-нищие бродят и ползают здесь такими толпами, что сей час родится вопрос: отчего так их много?» (Броневский 1837, 2: 148). По единому мнению разных авторов, этому весьма способствуют местные религиозные традиции: «Набожность здешних Католиков, почитающих первейшей добродетелью не отказывать просящему милостыни, сделали нищенство прибыточным ремеслом» (Броневский 1837, 2: 148). Но в качестве главной причины называется местный климат: «Самый климат, расслабляя тело, держит народ в лени» (Лубяновский 1805, 2: 90); «Трудолюбивый Норвежец в бесплодной земле достает себе лучшее содержание, нежели ленивый Итальянец в стране, облагодетельствованной всеми дарами природы» (*Броневский* 1836, 1: 91; ср. *Панафидин* 1916: 34). Противопоставление «цветущей» природы и «увядающего» человека (*Лубяновский* 1805, 2: 87) — еще один распространенный итальянский контраст в русском путешествии.

Логика «климатического» аргумента предполагает, что «ленность» есть врожденное (а потому – естественное) свойство местных жителей, обусловленное географическими особенностями. «Благорастворение воздуха» и «плодородие земли» делает праздность чертой характера, которая проявляется во всем народе, а не только в низших слоях. Итальянцы более, чем кто-либо склонны к разнообразным развлечениям: «Нет почти города, где бы не было театра, ибо здешние города наполнены большей частью промышленными, не людьми трудолюбивыми, но слабым и ленивым народом, счастливым только в праздности» (Лубяновский 1805, 3: 190); «Вообще, большая часть народа по известному в Италии выражению *il Dolce, far niente*, работает ни больше, ни меньше, сколько надобно, чтобы не умереть с голода, на что при изобилии и дешевизне съестных припасов надобно очень мало» (Броневский 1837, 2: 148.).

Однако эта естественная и как будто безобидная праздность «как мать пороков, порождает злодеяния» (Броневский 1837, 4: 110) — поэтому здесь так много разного рода мошенников и разбойников. Путешественники то и дело оказываются свидетелями (а иногда и жертвами) разных преступлений, и прогулки по итальянским улицам оказываются совсем не безопасными — как для кошелька, так и для жизни: «Здесь почти каждый день находят то убитых, то убийц», — пишет В.Б. Броневский, подробно рассказывая об основных типах мошенников («лаззаронов», «плутов») и сообщая среди прочего о том, как сам он был ограблен, а один из российских матросов — убит: «Здешняя чернь почитает воровство проворством <...> это проворство стоило жизни лучшего из матросов наших. Вор, выдернув из кармана платок, побежал по улице, другой, стоявший за углом дома, поразил матроса кинжалом в сердце» (Броневский 1837, 2: 149-152; ср. Коростовец 1905: 468-469; Левенштерн 1994: 228, 230, 234).

Отдельную категорию итальянских «тунеядцев», по наблюдению путешественников, составляют представители духовенства. Поражаясь количеству монахов на улицах итальянских городов (*Броневский* 1836, 2: 146), просвещенные путешественники высказываются в их адрес довольно скептически: «Для чего тут нужны 250 монахов?

Они, говорят, молятся за страждущих, - и тучнеют в неге за счет неимущих» (Лубяновский 1805, 2: 54-55; ср. Броневский 1837, IV: 108; Коростовец 1905: 480). Вообще религиозность итальянцев расценивается россиянами довольно скептически: «Не знаю, по какой нещастной судьбе, в свете вещи всегда там хуже, где, так сказать, источник их, и где бы, кажется, должно им быть во всей чистоте. Так и с Религиею в Столице Папы. Народ в суеверии гоняется за призраками; скажем более, и их оставляет» (Лубяновский 1805, 3: 63). Довольно критично описываются религиозные церемонии, праздники, службы и церковная живопись: в первых путешественники усматривают свидетельства лицемерия и формализма (столь свойственные, по общему мнению, католицизму), а вторая им порой кажется просто непристойной: «Вольность Итальянских Артистов, кажется, уже переходит черту пристойности и должного уважения к изображениям святых. В Католических церквях много такой живописи, от которой набожныя отвратят взор, а прочие долго и с удовольствием смотреть на нее будут» (Броневский 1836 2: 145-146; Броневский 1837, 4: 185-188; Левенштерн 1994: 229; Лубяновский 1805, 2: 174-177, 194-195; 3: 114-120; Коростовец 1905: 229). Сравнивая православное и католическое богослужение, россияне отдают предпочтение первому – оно кажется более боговдохновенным, тогда как римская месса больше напоминает концерт: «В церкву собрались не молиться, а слушать редких виртуозов; один давал концерт на скрипке, другой на кларнете, а между тем и сами священнослужители ничего не делали. Мы так забылись, что едва не захлопали в ладоши одному певуну, который пел псалом на голос театральной арии» (Тургенев 1915: 65; ср. Лубяновский 1805, 2: 97). Еще более неуместным и чрезмерно театральным кажется поведение итальянских проповедников. Пожалуй, нет ни одного автора, который бы не упомянул об итальянской проповеди: «Пламенный Итальянец со всем жаром декламировал вовсе не духовным и кротким красноречием наших проповедников Слова Божия. У католиков видишь проповедника, похожего на актера и часто на фигуранта; у греков – учителя кроткого и благочестивого» (Панафидин 1916: 36; ср. Лубяновский 1805, 3: 119); «... он говорил много, скоро и громко, бранил немилосердно, указывая пальцем то на того, то на другого из своих слушателей <...> Он говорил с таким жаром, что изо рта у него пена клубилась, а телодвижения его были бы новы и для самого Гогарта в его искусстве. Это первое достоинство здесь хорошего Проповедника» (Лубяновский 1805, 2: 50; ср. Броневский 1837, 4: 95-96; Коростовец 1905: 213, Броневский 1836 1: 63).

Однако эта преувеличенная театральность проповедей и вообще религиозной жизни Италии оказывается ничем иным, как проявлением еще одной «природной склонности» итальянцев - любви к театру. По свидетельствам путешественников, театры в Италии есть в каждом городе (Броневский 1837 4: 217), и везде они играют важную роль в общественной и культурной жизни. Записки россиян содержат многочисленные рассказы о посещении представлений, характеристику актеров и пьес, рассуждения об особенностях итальянского театра (Левенштерн 1994: 239, 240, 242; 244; Коростовец 1905: 202, 210; Тургенев 1915: 59; Броневский 1825, 2: 247, 277, 323). Очевидно, что россияне активно включались в местную театральную жизнь, хотя отзывались о ней довольно сдержанно. В частности, многих смущала «непристойность» как самих пьес, так и актерской игры. В.Б. Броневский замечает, что «страсть к театральным зрелищам до того в Италии распространилась, что и самый католицизм ей уступает. В великий пост представляют комедии, драмы или Трагедии: право, не знаю, как их назвать, ибо они ни то, ни другое» (Броневский 1837 4: 222). Специфически итальянским и «уникальным в своем роде» (Левенштерн 1994: 242), признают россияне театр Буф, главным образом, потому, что именно в буффонаде в наибольшей степени проявляется итальянский характер: «Оригинальные и чудные в своем роде фарсы, где Арлекин играет славную ролю, есть поистине странное произведение веселого ума» (Броневский 1837, 4: 220; ср. Коростовец 1905: 202-203). Музыкальные таланты итальянцев также признаются их «природным свойством»: «Достоинство музыки в операх и балетах столь велико, что оно только одно превосходит все другие. Итальянцы рождены музыкантами; они имеют от природы нежнейшие чувства к музыке <...> Талант сей у них никто оспаривать не может; музыка их в превосходной степени изображает нежность, любовь, печаль, страх, ревность» (Броневский 1837, 4: 226.). «Природные» музыкальные способности итальянцев становятся в глазах путешественника своего рода культурным маркером: «по музыке и пению тотчас догадаться можно, что находишься в одной из столиц Италии (Броневский 1836 2: 135).

«Веселость» и «живость» итальянцев наиболее ярко проявляется в их моторике и мимике. Е.Е. Левенштерн противопоставляет «маленьких, юрких итальянцев» статным русским офицерам (*Левенштерн* 1994: 229), и почти все авторы отмечают оживленную жестикуляцию итальянцев, особенно — неаполитанцев и сицилийцев (*Броневский* 1837, 4: 79-81), так что «пантомима попов» на проповеди (*Левенштерн*

1994: 229) - лишь частный случай общего пристрастия к «знакам телодвижениями» (Лубяновский 1805, 2: 93). Исключительная способность итальянцев к невербальной коммуникации в полной мере проявляется во время маскарадов, также являющихся объектом внимания путешественников. Примечательно, что разные авторы демонстрируют сходное двойственное отношение к этому празднику. С одной стороны, их поражает разнообразие костюмов и сама атмосфера маскарада: «Нигде, как только в Италии, не можно видеть такого разнообразия и замысловатости в одеждах <...> Ничего не может быть забавнее, как видеть в смешении все народы мира в своих одеждах. Римлян, Греков, монахов различных орденов, Индейцев, диких Американцев, богов, богинь, амуров и чертей, между которыми ходят ветряные мельницы, башни и Харон в лодке разъезжает по зале» (Броневский 1837, 4: 229-230; Коростовец 1905: 201, 205). С другой стороны, россияне осуждают маскарад как форму легитимизации внебрачных связей и явное свидетельство нравственного упадка итальянцев: «Маскерадное платье, смешивая состояние и полы, весьма покойно и удобно для любовных шалостей, и надобно время, чтоб привыкнуть к сим черным мантиям и маскам, покрывающим порок» (Броневский 1825, 1: 255, 2: 331; ср. Броневский 1837, 4: 82-86, 231-232; Лубяновский 1805, 2: 94-98; Тургенев 1915: 67).

Безнравственность и «вольность нравов», по мнению россиян, — один из главных пороков тогдашней Италии: «Распутство: лучше до сей струны не дотрагиваться. Может быть, в вышнем кругу оно еще более, нежели между простолюдинами. Муж обыкновенно считает жену свою мебелью в доме; жена тем же ему платит; муж иногда в доме живет невидимкой, а и видя его, никто не примечает. Быть любовником — особое звание» (Лубяновский 1805, 2: 94). Институт официальных любовников — cavaler serviente — непременно упоминается и безоговорочно осуждается всеми авторами (Тургенев 1915: 67; Броневский 1825, 1: 261, 2: 234, 333; Броневский 1837, 4: 83-86).

Резюмирая анализ характерных свойств, отличающих, по мнению россиян, Италию и итальянцев, заметим, что указанные черты представляют собой универсальные стереотипные характеристики, культурные маркеры, по которым итальянца и Италию «сразу узнать можно». Свои заключения авторы непременно иллюстрируют конкретными примерами, подчеркивая тем самым, что в основе их описаний – личный опыт и непосредственные наблюдения. Между тем, надо признать, что наблюдаемая действительность – лишь один

из источников создаваемого образа. Если по перечисленным устойчивым характеристикам представить Италию того времени, получится весьма причудливая картина: на фоне классических «древностей» и чудесной природы – многочисленные монахи, нищие и разбойники всех мастей, церкви, украшенные сомнительными изображениями, где месса напоминает концерт, а проповедник – актера, и народ, склонный к живости и веселью, но при этом суеверный, ленивый и развращенный. Если это и «слепок реальности», то весьма причудливый. Очевидно, не в меньшей степени, чем личным опытом автора, он обусловлен столь значимым для просвещенного путешественника классическим римским идеалом, перевернутым отражением которого, фактически и является. «Тень» древнего Рима просматривается практически за каждой из перечисленных черт новой Италии – будь то нищенство и бедность (вместо римского богатства и роскоши), нравственный упадок (вместо римских добродетелей) или пресловутая «пантомима» и «живость» (вместо римской сдержанности и хладнокровия). Порой об этом говорится прямо. Так ироничное описание праздника, установленного Папой в память о землетрясении, бывшем за сто лет до этого, заключается на первый взгляд неожиданной, но на самом деле вполне закономерной ремаркой: «Не так древние Римляне торжествовали дни, приводившие им на память опасности, от коих они кровию своею спасали отечество» (Лубяновский 1805, 2: 176).

Таким образом, современная российским путешественникам Италия определяется негативным образом, через противопоставление известному прообразу. В этом смысле, вероятно, можно говорить о «негативной идентификации».

* * *

Отдельной составляющей в русском образе Италии являются вулканы и все, что с ними связано. Потрясенные путешественники помещают в свои записки пространные драматические описания гибели целых городов, осматривают вершины огнедышащих гор с таким же любопытством, как и древности Помпеи и Геркуланума, а затем оживленно делятся впечатлениями с товарищами. Судя по анализируемым текстам, итальянские вулканы для россиян – пожалуй, самое впечатляющее и запоминающееся явление итальянской природы, одна из главных местных достопримечательностей (*Лубяновский* 1805, 2: 83-86, 128-135; *Коростовец* 1905: 454-468, 463; *Броневский* 1825, 1: 218). Этот факт хорошо осознается ими самими и даже становится объектом иронии: «С каким жаром, друзья мои,

рассказывают Венусские и Прасковийские офицеры (с кораблей «Венус» и «Св. Прасковия» – П.К.) о Везувии, Геркулануме и Помпее! Терпите, скоро я стану рассказывать вам о чудесах, извержениях, напущу целый ящик обломками сих подземных городов» (Коростовец 1905: 453). Особенно сильное впечатление производит зрелище извергающегося вулкана: «Вид сей представлял взору такую картину, для изображения которой трудно найти художника. Извержение огнедышащей горы делает сильное впечатление в том, кто еще не привык к оному. Непонятно тому покажется, как Итальянцы могут шутить и весело петь близ оных. Что может быть в природе ужаснее землетрясения? <...> Должно согласиться что ничего нет храбрее привычки» (Броневский 1837, 4: 177-178. Ср.: Коростовец 1905: 456). Иными словами, в глазах российского наблюдателя величие и красота извергающегося вулкана как зрелища полностью перекрывается его огромной опасностью для жизни. Смертоносные вулканы - оборотная сторона прекрасной итальянской природы: «Природа является здесь во всем своем великолепии и богатстве и посреди ужасов своих нравится взору; но жить в сих едемских садах - совсем другое дело. Признаюсь, я чувствую великое отвращение от здешних землетрясений и можно ли спокойно оставаться на такой земле, которая почти беспрестанно трясется под ногами? С чем можно сравнить опасение быть раздавленным собственным домом?» (Броневский 1837, 4: 188).

Намеченный здесь образ Италии как рая, ... непригодного для жизни, кажется, довольно точно отражает итальянские впечатления россиян. Описывая итальянскую жизнь «вблизи», путешественники разрушают идеальный образ Италии; в их текстах она предстает местом, предназначенным скорее для постороннего наблюдения и «наслаждения взора» (Броневский 1825, 1: 163), чем для постоянной жизни, с которым расстаешься без сожаления: «Наслаждайтесь жизнью в ваших гондолах, добрые Венециане, быстро обтекайте ваши островки, скитайтесь под окнами ваших любовниц, а мне скоро, скоро надобно переселиться в места, где нет ни гондол, ни любовниц. Бореи! Я скоро у вас буду (Броневский 1825, 2: 253).

Следует заметить, что «Бореи» (олицетворение северных ветров, в литературной традиции XVIII в. обозначающие север, «полуночные страны», в данном случае — Россию) возникают здесь совсем не случайно: в представлении русских путешественников Италия непригодна для жизни не вообще, а именно для россиян. В рассказе русских путешественников об Италии Россия занимает особое место,

выступая как еще одна значимая точка, по отношению к которой определяется современная им Италия.

Во-первых, итальянское нередко сравнивается с российским, причем, как правило, в пользу последнего. Это касается и церковной службы (см. выше), и городской архитектуры, например, мостов и набережных («Кто не видал Петербургских, тому Флорентийские покажутся великолепными» (Лубяновский 1805, 3: 150; ср. Броневский 1825, 2: 252), и морского дела (Броневский 1837, 4: 177). Преимущества россиян, по словам авторов записок, признаются и самими итальянцами, которые восхищаются ловкостью, мужеством, доблестью, русских моряков, находящихся в итальянских городах. В.Б. Броневский подробно рассказывает о том, как команда российского фрегата «Венус», находившегося в порту Палермо, отказалась сдать фрегат неприятельской английской эскадре, решив сражаться с ней и «расстреляв весь заряд, фрегат сжечь», на что российский посланник в Сицилии Д.П. Татищев воскликнул, обращаясь к одному из офицеров: «скажите вашему капитану, что я узнаю в нем Русского! Намерение ваше самое геройское» (Броневский 1837, 4: 149). Другой автор с восторгом описывает, как российские моряки в порту Неаполя пришли на помощь купеческому кораблю, терпевшему кораблекрушение во время шторма на виду у местных жителей, добавляя при этом, обращаясь к воображаемому читателю: «Поверишь ли, мой друг? Здешний народ спокойно смотрел на сих погибающих; никто и не думал о том, чтоб им подать руку помощи. Один Русский офицер между тем прибежал с десятью матросами; тотчас берут они якорь пускаются в море на лодке и разсекая веслами высокие волны, приближаются к несчастным <...> Как мне прискорбно, что ты не был вместе со мною свидетелем бодрости и рвения Русского духа, везде неустрашимого, идет ли он карать врагов своей отчизны или спешит на помощь ближнему! (Лубяновский 1805, 2: 38-39).

Подобные примеры самоотверженности, жертвенности, патриотизма, единения матросов и офицеров, вызывают неизменные возгласы изумленных итальянцев: «Сhe gente!» (Какой народ!) и «Сильный народ!» (Броневский 1837, 4: 144-173). Заметим при этом, что в данных фрагментах в фокусе внимания автора оказываются не итальянцы, а русские – выделяющиеся на фоне местных жителей своими достоинствами, по которым их узнают, так же как итальянцев – по музыке и пению (см. выше). В связи с этим, достойными «соперниками» россиян становятся прежние жители Италии – древние римляне. Путешественники сопоставляют рос-

сийских императоров и героев XVIII столетия с древнеримскими, иногда даже не в пользу последних: «Буду ли искать примеров бескорыстной добродетели в деяниях Эмилия, Цинцинната, Фабриция, когда знаю Пожарского, который, дав Отечеству доброго Царя, и сим исполнив свои желания, сам для себя избрал тихое и отдаленное уединение и искал новой славы, быв всеми забвенным?» (Лубяновский 1805, 2: 179, 3: 44-45).

Таким образом, россияне, по исследуемым материалам, наделяются теми же достоинствами, что и древние Римляне, и так же, как древние, противопоставляются современным им обитателям Италии. В эпизодах итальянских «путешествий», посвященных русским, наглядно проявляется процесс процесс самоидентификации. Сравнение себя с итальянцами, по-видимому, имеет для россиян особое значение в силу того, что рассматриваемый период – время активного поиска концепции собственной идентичности, становления национального сознания. Представление о себе при этом строится в том числе за счет противопоставления себя – другим. Для авторов «путешествий» одним из таких значимых других становится Италия и итальянцы. В связи с этим Италия в рассматриваемых материалах часто выступает как антипод России. Здесь все не так, и даже – наоборот: «В то самое время, как у нас теперь, вероятно, зима шлет пред собою из льдистого севера холод и вьюги, там на полях зеленеют недавно взошедшие жатвы» (Лубяновский 1805, 2: 153); «Матросы поражены удивлением, сравнивая 30° морозу в России с тем, что они видят прелестную зелень вместо глубоких снегов. Счастливая страна!» (Панафидин 1916: 35; Броневский 1837, 4: 17; Броневский 1825, 2: 16; Левенштерн 1994: 242); «Здесь ночь служит днем, а день - ночью; обедают в пять и шесть часов вечера, ходят в театр в девять» (Тургенев 1915: 66); «Венециане ужинают в четыре или в пять часов утра, ложатся спать на рассвете, встают в полдень» (Броневский 1825, 2: 240; Броневский 1837, 4: 74). Итальянцы изображаются противоположными русским не только обыкновениями, но и нравами, и даже антропологическим обликом: они мелкие, юркие, хитрые, ужимистые, ленивые, тогда как русские – сильные, большие, стройные, прямолиненйные, храбрые, трудолюбивые (Левенштерн 1994: 229). Иногда русское предстает органически чуждым итальянцам: «все требовали Русских блюд, Шотландцы находили их вкусными; а Итальянцы утверждали, что от наших щей и гречневой каши можно умереть от несварения в желудке» (Броневский 1836 2: 118-119).

Итак, образы русских и итальянцев в рассматриваемых материалах представляются авторами как взаимно противоположные, а культурные различия — непреодолимыми. Такова общая схема, выстраиваемая авторами и предъявляемая читателю как результат личных наблюдений, в качестве некой чистовой, итоговой картины. Между тем, она (как и положено чистовику) включает в себя лишь часть зафиксированных путешественниками фактов: при ближайшем рассмотрении в анализируемых записках обнаруживается немало фрагментов, существенно корректирующих такое представление, а иногда и противоречащих ему. Оказывается, что между двумя столь разными народами может существовать и симпатия, и кооперация, и даже сходство.

Прежде всего, разные авторы с удовольствием приводят примеры, показывающие расположение итальянцев к России и русским (Броневский 1837, 4: 19-20, 40, 187; Броневский 1825, 1: 211; Левенштерн 1994: 241; Коростовец 1905: 478), отмечают неожиданные сходства: «мундир и экзерциция народного ополчения были точно такие, какие наша пехота имела в царствование императрицы Екатерины II» (Броневский 1837, 4: 123). Далее, при всем скепсисе россиян в отношении итальянской религиозности те и другие могут объединяться в молитве Св. Николаю у Бари (Броневский 1837, 4: 190-191), русские офицеры нанимают учителей и учат итальянский язык, причем, небезуспешно – настолько, чтобы флиртовать с дамами и дружить с мужчинами: «Я так полюбил дона Петра, как и он меня. Мы всякий день видимся, ходим за городом и вливаем друг в друга дружбу и искренность. У нас неисчерпаемый источник разговора. Алексей, как приятно найти человека состраждущего в иностранце! Вот, милые, новый сотоварищ, присообщите его к нашей дружбе!...» (Коростовец 1905: 482; Тургенев 1915: 58-59).

Наконец, особенно яркие моменты единения связаны с национальными песнями — как русскими, так и итальянскими: «После обеда просили заставить петь матросов. 20 отборнейших певцов с помощью кларнета, рожка, бубна и барабана начали веселыя песни, зазвенело в ушах. Шотландцы были довольны, Итальянцы молчали; я спросил у одного сидевшего возле меня дворянина, нравятся ли ему наши песни? Сильной народ! — отвечал он, всплеснув руками. Но когда начали петь тихия протяжныя песни, когда явились поддельныя крестьянин и крестьянка, когда начали они плясать, то все гости пришли в удивление, стеснились вкруг, и сие так понравилось всем вообще, особенно Итальянцам, что плясуны принуждены были плясать до упаду» (Броневский 1837, 4: 189).

Другой эпизод, из другого сочинения, также описывающий праздник на корабле: «В каюте дона Пуда взяла мою гитару и с доном Балтазаром пела восхитительный дуэт. Заставила и меня в свою очередь петь. Соглашая кое-как гитару, пел я Итальянскую арию: *Міо согро*, пел *то септо етс.* Почти то же, что и наша Русская: «Не то, чтобы печали» и пр., только разительнее еще. Все слушали и к стыду моему удивлялись. Мордвинов пел ее на русском. Словом, пение родило у нас меланхолию; все умолкли и всякой занялся с собою» (*Коростовец* 1905: 482).

Как видим, россияне легко включаются в повседневную жизнь итальянского города; в бытовой обстановке никакие различия не представляют препятствия для совместных праздников, дружеских разговоров, тесного общения и – что особенно важно – общих эмоций. Надо заметить, что народные песни и пляски, очевидно, как наиболее выразительные элементы своей культуры, в путешествии неизменно фигурируют в качестве интимного символа родины, вызывающего ностальгические воспоминания и острое чувство собственной инаковости в чужой стране⁹. Здесь же они не отделяют, а напротив сближают путешественника с местными жителями. Иными словами, выясняется, что итальянское, вполне может быть созвучно русскому сердцу. А значит, граница и разница между тем и другим не так велика и непреодолима. И возможность «сделаться итальянцем» (освоив язык, заведя друзей и спев дуэтом с молодой вдовой) для русского уже не кажется такой уж невероятной: «Италия для меня весьма опасна. Сердце невольно и не взирая на всю строгость моих правил, привыкает к какой-то неге. Самой воздух, кажется, к тому располагает. Почти не сроден я ни к каким важным размышлениям, и сам себя не узнаю. Все, что ни вижу, места, жители, произведения художеств, все приглашает к одним удовольствиям и рождает лишь приятные мысли» (Лубяновский 1805, 3: 199).

Эта идея превращения в итальянца явно противоречит многократно воспроизведенному в разных текстах (в том числе и тем же автором) негативному образу жителей Италии, к тому же коренным образом отличающихся от россиян. Подобного рода «нестыковки», несовпадения и логические противоречия, встречающиеся в рассматриваемых текстах — характерная черта итальянского «путешествия» россиян начала XIX в. Заметные внимательному читателю, они, безусловно, разрушают стройный образ Италии и итальянца, старательно выстраиваемый авторами на страницах своих травелогов. Необходимость такого образа обусловлена, очевидно, двумя факторами: во-первых, законами жанра «путешествия», требовавшего от автора как просвещенного наблюдателя содержательного и стройного рассказа о стране и народе, а во-вторых, актуальной потребностью в самоидентификации, выстраивании собственного образа, в том числе через противопоставление себя — другим. Так идентификация Италии оборачивается поиском российской идентичности. Многочисленные же препятствия, сопровождающие этот процесс определения Италии и итальянцев, передают всю сложность и нелинейность процедуры идентификации, обнажая сложный поиск грани между собой и другим, своим и чужим — иногда совершенно очевидной, а иногда почти неуловимой.

Примечания

- 1. Исчерпывающим исследованием по истории Первой Архипелагской экспедиции является недавняя монография: (Смилянская и др. 2011). Здесь значительное место уделено пребыванию россиян в Италии и русско-итальянским контактам (с. 219-332). В то же время процесс взаимовосприятия все же не является главным объектом анализа речь идет преимущественно о повседневной жизни русских в итальянских городах.
- 2. В качестве исключения можно указать статью, посвященную художественнным впечатлениям русских путешественников от итальянских галлерей: (Стефко 2009).
- 3. В ряде случаев античные реминисценции сменяются средневековыми сюжетами: наряду с Овидием и Горацием вспоминается Петрарка и Ариосто (*Лубяновский* 1805, 2: 16; *Коростовец* 1905: 229-230).
- 4. См., например, фрагменты, посвященные Греции: (*Броневский* 1836, 2: 82-83, *Броневский* 1837, 3: 4, 54, 77-79; *Панафидин* 1916: 33, 48-49, 54; *Свиньин* 1818: 242-243, *Свиньин* 1819: 12, 13, 215 и др.)
- 5. Сокрушаясь о судьбе Греции, П.П. Свиньин восклицает: «Как можно примириться с мыслью, что варварские мечети заступили место великолепных храмов; что там, где Солоны и Ликурги начертали законы, там сластолюбцы построили гаремы и наполнили их евнухами; там, где восседало правосудие, там висит шнурок жестокого и слабого деспота; там, где мудрость и благородное красноречие Демосфенов поощряло народ к патриотизму и вело Греков по стезе добродетели там развращенные Мусульмане сонным питием подкрепляют изнуренное тело свое» (Свиньин 1819: 217-218).
- 6. Нельзя не заметить, что рассматриваемая проблема соотношения идеальной и реальной Италии является универсальным топосом итальянского текста русской культуры. Один из ярких примеров «разлад с действительностью», переживавшийся русскими
- 7. Блестящий очерк этой образной динамики на примере Флоренции в XVI XX вв. см.: (*Белкин* 2000).

- 8. Кажется, единственным исключением является Ливорно, о котором Ф.П. Лубяновский говорит: «Здесь в первый раз не видал я праздных людей, коими в Италии все города полны…» (Лубяновский 1805, 3: 216).
- 9. «Матросы наши от бездействия, собравшись на палубе в кружок, пели заунывные песни. Печальные звуки оных, сливаясь с тихим журчанием воды, производимом бегом судна, напоминали мне о милой родине. Кому не приятно знакомыми звуками, простыми выражениями народных песен переноситься в отечество и на минуту забывать разлуку с оным?» (Броневский 1837, 4: 189).

Литература

- *Белкин* 2000 *Белкин М.* Зачем и за чем? Путешественник и турист в исторической перспективе // Интеллектуальный форум. 2000. № 1.
- *Броневский* 1825 *Броневский В.Б.* Письма морского офицера, служащие дополнением к Запискам морского офицера. Ч. 1. СПб., 1825.
- Броневский 1836 Броневский В.Б. Записки морского офицера в продолжение кампании на Средиземном море под начальством вице-адмирала Д.Н.Сенявина от 1805 по 1810 гг. Ч. 1, 2. СПб., 1836.
- Броневский 1837 Броневский В.Б. Записки морского офицера в продолжение кампании на Средиземном море под начальством вице-адмирала Д.Н.Сенявина от 1805 по 1810 гг. Ч. 1, 2, 4. СПб. 1837.
- Италия в российских архивах Италия в российских архивах Poccия в итальянских архивах» http://centro-it.rsuh.ru/news.html?id=1630015
- *Кара-Мурза* 2001 *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Венеции. М. 2001. *Кара-Мурза* 2001а – *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Риме. М., 2001;
- Кара-Мурза 2001b Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Флоренции» М., 2001.
- *Кара-Мурза* 2002 *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Неаполе. М., 2002. *Коростовец* 1905 – *Коростовец Н.* Из путевых записок моряка Николая Коростовца // Русский Архив. 1905. Кн. 1. № 1. С. 43-69; № 2. С. 201-237; № 3. С. 444-486.
- Куприянов 2010 Куприянов П.С. Свое и чужое в русском заграничном путешествии начала XIX в. // Росийская история. 2010. № 5. С. 27-38.
- *Левенштерн* 1994 *Левенштерн Е.Е.* Путевой дневник, веденный на корабле «Азия» с 1.08.1799 по 31.05.1800 // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1994. Вып. 4. С. 227-246.
- Лотман 1966 Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. 1965. Вып. 181. С. 210–216. (Труды по знаковым системам. [Т.] 2.).
- *Лубяновский* 1805 *Лубяновский Ф.П.* Путешествие по Австрии, Саксонии и Италии в 1800-1801 и 1802 гг. Ч. 1–2. СПб., 1805.
- *Михайлова* 2000 *Михайлова М.Б.* Русские архитекторы-пенсионеры в Италии (вторая половина XVIII первая треть XIX в.) // Россия и Италия. Встреча культур. М., 2000. С. 84-97;

- Никанорова 2009 Никанорова Е.К. Письма из Италии Д.И. Фонвизина и идея «коловращения наук» // Образы Италии в русской словесности XVIII XX вв. Томск. 2009. С 53-68.
- Образы Италии 2012 Образы Италии в России Петербурге Пушкинском доме. Международная научная конференция 2012 г. http://podosokorskiy.livejournal.com/1594368.html
- *Панафидин* 1916 *Панафидин П.И.* Письма морского офицера (1806-1809). Пг., 1916.
- Россия и Италия 1993 Россия и Италия. Сборник статей. М., 1993.
- Россия и Италия 1996 Россия и Италия. Вып. 2. М., 1996.
- Россия и Италия 2000 Россия Италия. Встреча культур. М., 2000.
- Россия Италия 2011 Россия Италия. Общие ценности». Материалы XVII Царскосельской конференции СПб., 2011.
- Рутенбург 1968 Рутенбург В.И. Культурные и общественные связи России и Италии (XVIII и XIX века) // Россия и Италия. Из истории русскоитальянских культурных и общественных отношений. М., 196.
- Свиньин 1818 Свиньин П.П. Воспоминания на флоте. Ч. 1. СПб., 1818.
- *Свиньин* 1819 *Свиньин П.П.* Воспоминания на флоте. Ч. 2. СПб., 1819.
- Смилянская 1995 Смилянская И.М. Восточное Средиземноморье в восприятии россиян в российской политике (вторая половина XVIII в.) // Восток. 1995. № 5. С. 68-81.
- Смилянская и др. 2011— Смилянская И.М., Велижев М.Б., Смилянская Е.Б. Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой. М., 2011.
- Стефко 2009 Стефко М.С. Русские путешественники конца XVIII первой четверти XIX вв. в художественных галереях Италии: картины критика-зритель // Материалы Международной научно-практической конференции «Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие. X Юбилейные Кирилло-Мефодиевские чтения». 12-14 мая 2009 года. С. 231 236.
- Тургенев 1915 Тургенев А.И. Путешествие А.И. Тургенева и А.С. Кайсарова по славянским землям в 1804 г. //Архив братьев Тургеневых, Вып 4. / Под ред. В.М.Истрина СПб., 1915.
- Шестаков 2012 Шестаков В.П. Grand Tour образовательное путешествие в Италию (из опыта британской и российской истории культуры) // Золотой век Grand Tour: путешествие как феномен культуры. СПб., 2012. С. 21-78.
- Яйленко 2012— Яйленко Е. Миф Италии в русском искусстве первой половины XIX века. М., 2012.

ЛИЧНОСТНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИИ

Современные полевые исследования в области традиционной этнографии сталкиваются с серьезными проблемами концептуального плана. Некоторые из них отражены в положениях наших докладов (Морозов 2009а; Морозов 20096, с. 114-120; Морозов 2011, с. 293), фрагменты которых использованы нами в дальнейшем изложении. При этом в первую очередь становится очевидной необходимость пересмотра подходов и взглядов на традицию и если не переосмысления самого понятия «традиционного», то, по крайней мере, наполнения его новым содержанием (Чистов 2005, с. 124-133; Тишков 2003, с. 8, 34-43). В последнее время при обсуждении этих проблем все большее внимание уделяется проблеме инноваций, включению в поле зрения исследователя новых массовых повседневных практик, основанных как на традиционном обрядовом и необрядовом обиходе, так и на особенностях современного жизненного уклада городского и сельского населения (см. дискуссию на эту тему: Современные тенденции 2004). Полевые исследования, связанные с изучением традиционного быта русских в разных регионах России, постоянно приводят исследователей как к необходимости пересмотра подходов к предмету исследования, в частности, расширению диапазона изучаемых явлений, так и к постепенному изменению и совершенствованию методов исследования, что отражено, например, в серии издаваемых нами региональных исследований в форме этнодиалектных словарей (ДКСБ 1997; ШЭС 2001; ТКУП 2012). То есть к выработке нового исследовательского инструментария, который позволил бы более адекватно отражать и «препарировать» изменяющуюся реальность. Некоторые результаты этого поиска отражены в журнальных публикациях последних лет, а также в сборниках «Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН», «Мировоззрение и культура севернорусского населения» (2006), альманахах «Актуальные проблемы полевой фольклористики» и др.

В данной статье мы хотели бы рассмотреть несколько типичных, с нашей точки зрения, примеров эволюции традиции, связанных с

изменением личностных статусов и сопряженных с ними обиходных и обрядовых практик. В первую очередь это касается обрядов, которые в традиционном быту связывались с социовозрастными инициациями (свадьба, рекрутская обрядность), а также с некоторыми обрядами, включенными в ткань календарных праздников.

Ниже будет дан обзор зафиксированных автором в ходе полевых исследований в различных регионах России современных повседневных и обрядовых практик, которые сохраняют явную преемственность по отношению к различным традиционным формам, как правило, используя при этом принципиально иную предметную атрибутику, символику, а часто и идеологическое наполнение. Будет проанализировано функционирование в советское и постсоветское время некоторых типов традиционных сакральных локусов. Особое внимание будет уделено их атрибуции и предметному наполнению в разные периоды, а также случаям порождения новых повседневных и ритуально-обрядовых практик, напрямую связанных с этими локусами, и случаям трансформации и замены традиционных локусов на их современные аналоги.

В качестве полевого материала, иллюстрирующего дальнейшее наше рассуждение, мы привлекаем несколько разноплановых подборок из наших наблюдений над современной обрядовой и повседневной жизнью в ее традиционных и современных формах в сельской и городской среде в разных регионах России в течение последних десятилетий. При этом мы намеренно привлекаем тематически очень разные материалы, чтобы продемонстрировать, что сделанные нами обобщения относятся к достаточно большому спектру фактов. Мы использовали несколько методов фиксации, начиная с традиционных дневниковых записей до видео- и аудиозаписей, фотографирования, устных интервью и т.д. Основные тематические группы, привлекаемые нами для анализа, следующие: традиционные и современные праздники; ключевые обряды жизненного цикла; связанные с ними пищевые ритуалы и застольные традиции. В основе наших наблюдений, материалы, записывавшиеся в 2004-2006 годах в нескольких селах Ульяновского Присурья. а также наши наблюдения за современной праздничной жизнью в Москве, Санкт-Петербурге и некоторых провинциальных российских городах (Вологда, Кострома, Орел, Ульяновск).

* * *

Об основных понятиях и терминах. Если говорить об идентичностях, то можно выделить, по крайней мере, два типа, которые непосредственно относятся к предмету нашего описания: *идентичность коллективная*, которая может иметь разные уровни и модификации (групповая, этническая, национально-культурная и

т.д.) и идентичность личностная, которая связывается с осознанием конкретным индивидом своей принадлежности к той или иной разновидности групповой идентичности в зависимости от личных убеждений и установок конкретной жизненной ситуации. В этом смысле личностная идентичность представляется функцией идентичности групповой, наложенной на карту личности. В отличие от групповой идентичности личностная идентичность более пластична и подвержена влиянию ситуативных факторов и порой склонна к инверсиям. Эти различия вполне понятны, поскольку коллективная идентичность – это абстрактное понятие, связанное с обобщенным пониманием некой суммы личностных идентичностей, и в этом смысле это достаточно не гибкая и не склонная к изменениям конструкция. Индивид, примеряющий на себя коллективные идентичности и склонный к самоотождествлению с ними, в конечном счете, оказывается уязвимым перед вызовами конкретных исторических обстоятельств (Гудков 2004).

Можно ли говорить о «формировании личностной идентичности», ведь она в значительной мере окказиональна и ситуативна? Видимо, можно, если говорить об идентичности как результате проявления сформировавшихся в процессе жизненного пути личных убеждений, оценок, предпочтений, установок. При этом, в отличие от коллективной идентичности, личностная не просто опирается на конкретный жизненный опыт и доверяется ему, но и, как правило, не склонна к догматизму, поскольку это будет противоречить жизненно важным интересам. В этом смысле, например, проецируемая коллективной идентичностью установка, не вступать в брак с иноверцами или инородцами, может вступить в конфликт с конкретными жизненными обстоятельствами и противоречить жизненной стратегии индивида, что будет подталкивать его к иному ответственно личному выбору.

Попробуем теперь рассмотреть, каким образом взаимодействуют коллективные и личностные идентичности в конкретных ситуациях и как они влияют на поддержание традиционных ценностей или формирование новых мировоззренческих установок, что проявляется в конкретных повседневных и обрядовых практиках.

Прежде чем перейти к дальнейшим рассуждениям, необходимо сделать одну существенную оговорку. Поскольку дальше речь пойдет о традиционных и современных формах, необходимо четко обозначить зависимость между традиционными формами и коллективными идентичностями. Многие традиционные формы возникают на основе коллективных идентичностей, являются их отражениями в духовной и материальной культуре, произведениях фольклора и обрядовой жизни. И напротив, многое из того, что мы обозначаем как «современное», является проявлением действия личностных

идентичностей. Именно поэтому современные практики, современная обрядность или вновь возникающие ментальные формы первоначально редко получают широкое распространение и имеют лишь локальное ограниченное употребление. В этом смысле они резко «выбиваются из нормы», противоречат устоявшимся привычкам и вкусам и потому вполне резонно встречают сопротивление и даже осуждение со стороны общественного мнения. Здесь нужно сделать еще одну оговорку, касающуюся специфики коммуникаций в современном информационном обществе, где даже самые частные и маргинальные идентичности могут стремительно распространяться и утверждаться в качестве доминирующих. Один из последних ярких примеров — быстрое распространение в молодежной среде весьма специфической культуры «эмо». Впрочем, таких примеров можно привести достаточно много.

Направления трансформации традиционных обыденных и праздничных практик. Говоря о традиционных практиках, мы имеем в виду как повседневные, так и празднично-игровые практики разного типа: от оформления интерьера и придомового пространства до устройства застолья и семейных и общественных праздников. Многие из них носят этикетный или церемониальный характер и связаны с обрядами разного типа от свадьбы и похорон до проводов масленицы и поздравительно-пожелательных обходов на святки или Пасху.

Современные трансформации традиционных практик связаны, например, с необходимостью актуализации в общественном сознании тех или иных форм поведения, игровых или обрядовых амплуа, выполняющих важную роль в регуляции межгрупповых или межличностных отношений. Так, в 2006 г. в Ульяновском Присурье местная молодежь устойчиво ассоциировала традиционный типаж ряженого-травести с популярным на тот момент персонажем телевизионных комедийных шоу Веркой Сердючкой. Выбор именно этого персонажа продиктован его безусловной узнаваемостью представителями всех возрастных и социальных страт, что чрезвычайно важно для целей участников данного календарного обхода домов. Понятно, что в данном контексте невозможно представить, например, персонажей детских мультфильмов («Винни-Пух», «Смешарики») или популярных скетч-шоу («6 кадров», «Даешь молодежь», «Наша Russia»), поскольку не для всей целевой аудитории они актуальны. При их появлении с группой ряженых не возникало бы мгновенного отклика, который является необходимой предпосылкой игровой коммуникации. Она осуществляется в конкретных диалогах и инсценировках ряженых, которым присуща злободневность, то есть стремление к смеховому изображению повседневности данного сообщества. В случае ряженья Веркой

Сердючкой акцентируются такие социально значимые черты как доброта, отзывчивость, непосредственность, особо выделяемые в данном персонаже и самим актером. Столь характерная для Сердючки способность прямо высказывать свое мнение об окружающих и оценивать их поступки в вызывающе дерзкой и даже вульгарной манере имеет двоякое значение. С одной стороны, это желательная модель социального поведения «честного человека», привыкшего «рубить с плеча». С другой стороны, такая поведенческая стратегия небезопасна и чревата межличностными конфликтами, а также ассоциативно связана с различными девиациями, что усиливается скрытой бисексуальностью этого персонажа. В результате, социальные конструкты, задаваемые в ходе этой святочной игры, могут получать негативный оттенок. Персонажи такого рода были характерны и для традиционного ряжения – таков, например, «Соломенный человек», «Сноп» или Сидор, персонажи-травести, основной функцией которых было высмеивание недостатков присутствующей на игрище молодежи. Основная задача подобного рода инноваций – введение традиционных практик в современные контексты, поскольку это существенно повышает степень их воздействия на целевую аудиторию.

Распространенной причиной трансформации традиционных практик является существенное изменение прежних условий их осуществления и применения. Если говорить об игровых практиках, то хорошим примером могут послужить традиционные собрания молодежи – посиделки и игрища. Хотя в современных городах их функции отчасти восполняют дискотеки и клубные развлечения, существует очевидная потребность в неформальном общении в более узком кругу. Этим объясняется возникновение специфических форм молодежного общения в условиях мегаполиса. Например, в вечерние часы на многих станциях московского метро можно наблюдать множество общающихся молодых людей, часть из которых сидят парочками на скамьях, другие передвигаются по залу, общаясь с сидящими. По сути, этот тип досуга очень напоминает традиционное повседневное уличное общение деревенской молодежи при так называемом «сидении на бревнах». Конечно, со скидкой на специфическую пространственную организацию столичной подземки и с учетом технических возможностей общения современной молодежи, которая нередко обменивается смсками, даже находясь в нескольких метрах друг от друга, и предпочитает живой музыке аудиозаписи, прослушиваемые через наушники. Аналогичную картину можно наблюдать и в городских скверах и парках.

Еще одним примером может послужить устойчивый обычай общения молодежи на лестничных пролетах и площадках много-квартирных домов, по сути, дублирующий традиционные поси-

делки. Пространство общения при этом оформляется при помощи надписей и граффити, поддерживающих основную цель молодежной коммуникации – установление и закрепление предбрачных связей. Это надписи с признаниями в любви или с констатациями существующих в данной группе привязанностей, клятвы взаимной верности и осуждение измен, включающее насмешки, издёвки, проклятия изменившим, а также изображения различных символов любви: сплетенных или пронзенных стрелой сердец, колец, фаллических символов и иных эротических изображений. По нашим наблюдениям, участники «посиделок» обозначают иерархию в группе при помощи рассаживания. Сложившиеся пары обычно располагаются на более высоком месте (например, на подоконнике в межлестничном пролете), остальные участники группы рассаживаются на ступенях, образующих своеобразный «амфитеатр», в центре которого находится лестничная площадка. На площадке происходят непосредственные взаимодействия между участниками «посиделок»: распитие алкогольных напитков (чаще всего – пива); импровизированные танцы под музыку из мобильников или иной звуковоспроизводящей аппаратуры; силовые соревнования между парнями, иногда перерастающие в потасовки; демонстрация различных трюков на выносливость, ловкость и силу; состязание в остроумии и умении привлечь к себе внимание при помощи анекдотов и рассказов о различных происшествиях; общение в парах и проч. Нетрудно заметить, что большинство этих форм молодежного общения вполне традиционно. В качестве современной специфики можно отметить активное использование визуальных способов общения от надписей и граффити на стенах до демонстрации фотографий и видеозаписей на мобильниках и айподах.

Понятно, что данные формы времяпрепровождения спонтанно возникают в первую очередь там, где не существует специальных площадок для общения молодежи, а имеющиеся места проведения досуга находятся под жестким контролем взрослых. Именно в этих случаях происходит активная реанимация традиционных форм и способов организации досуга, использование более «примитивных», но надежных и исторически многократно апробированных форм, в ткань которых имплантируются современные технические средства воспроизводства развлечений (медиаплееры, мобильники, айподы и проч.).

Традиционные формы, адаптируясь к условиям современного мегаполиса, достаточно свободно, иногда до неузнаваемости изменяют внешнюю форму или «план выражения», сохраняя при этом свои сущностные характеристики, «план содержания», который в упомянутых выше случаях связан со спецификой подростковых и молодежных коммуникаций: установлением предбрачных контактов

и борьбой за территориальное доминирование в пространстве, символически обозначаемом при помощи граффити или рассаживанием участников общения, порядок которого определяется правилами, устанавливаемыми данным молодежным сообществом.

Исчезающий текст. Трансформация традиции в большинстве случаев тесно связана с трансформацией «окормляющих» ее текстов. Конечно, в первую очередь это относится к традициям, опирающимся на книжно-письменные тексты, прежде всего, к различным направлениям старообрядчества (Никитина 1993, с. 31-60; Никитина 2004). Среди них есть традиции, всецело зависящие от текста, целиком и полностью погруженные в него, из него произрастающие. Изменение текста для них равносильно сущностному изменению традиции, поскольку это часто напрямую связано с коррекцией основополагающих мировоззренческих концептов и/ или установлений, влияющих на индивидуальные или групповые поведенческие стратегии и установки. Это соображение относится и к современным вариантам «народного православия», то есть народным истолкованиям догматов православия и основанным на этих истолкованиях религиозным и бытовым практикам (Панченко 1998; Розов 2003), особенно если речь идет о случаях исправления церковных треб не священниками, а самими представителями местной православной общины, «монашками» или начётниками. Подчеркнем, что отношение к каноническому тексту богослужения носителей традиции в данном случае основывается на тех же принципах, на которых строится отношение носителей фольклорной традиции к фольклорному тексту в целом. Фольклорный текст по определению достаточно гибок и подвержен варьированию. Предполагается, что исполнитель может его видоизменять в соответствии с определенными обстоятельствами и ситуациями, приспосабливая к конкретной аудитории и условиям исполнения. Это позволяет фольклорному тексту выживать даже при исчезновении тех контекстов, для которых он первоначально предназначался и получать новые воплощения, порой вызывающие изумление у даже опытных собирателей и исследователей фольклора, когда, например, грубоватый тяжеловесный текст свадебной песни с небольшими «косметическими» правками и вставками трансформируется в детские прибаутки, а современные лирические авторские песни легко вписываются в контекст свадебного обряда. Такие трансформации фольклорных и постфольклорных текстов уже достаточно хорошо изучены и неоднократно исследовались на различном материале.

В последние десятилетия появились также работы, которые показывают, что аналогичным трансформациям могут подвергаться канонические богослужебные тексты, существующие в ситуации

живого бытования. В качестве примера можно привести активные контаминации пасхального тропаря с текстами весенних закличек в западнорусской традиции (Енговатова 1996), существенные трансформации рождественских тропаря и кондака, инкорпорированных в ткань традиционных поздравительных рождественских и новогодних обрядов (Розов 1999), или использование заупокойного богослужебного текста «Вечная память» в календарных сценках ряженых с «покойником» (Морозов, Слепцова 1996). Подобное употребление можно было бы счесть «ошибками» исполнителей, случайной, непреднамеренной «порчей» текста и исключить эти варианты из рассмотрения как «неправильные» или «дефектные». Однако нам представляется более правильной точка зрения, которая настаивает на том, что данная трансформация является обязательным условием живого бытования любого фольклорного текста. Более того, внимательное изучение характера подобных текстовых изменений позволяет сделать выводы об общих закономерностях функционирования традиции в целом, особенно если исходить из семиотического толкования традиции как некого текста.

В этом смысле весьма символична ситуация, за которой мы наблюдали во время пасхального богослужения, проводившегося представительницами местной православной общины в с. Потьма Карсунского р-на Ульяновской обл. в 2005 г. (ЛА МИА 2005). Поскольку церковь в селе не функционирует, служба проводилась в доме одной из местных жительниц – В.В. Тихоновой, которая владеет навыками чтения богослужебных книг и пользуется высоким авторитетом у односельчан. Во время литургии женщины использовали экземпляр Евангелия, сохранившийся от их родителей, представителей старообрядческой общины (кулугуров) в данном селе, которые, впрочем, давно перешли в православие, сохранив при этом в качестве семейных реликвий богослужебные книги и инвентарь (кресты, складни, иконы). Некоторые страницы Евангелия сохранились лишь фрагментарно, и на них с трудом угадывались отдельные куски текста, которые чтица воспроизводила по памяти. При чтении одной из страниц между присутствующими внезапно возникла полемика по поводу способа прочтения части текста. В дискуссию вступили другие авторитетные члены сообщества, которые настаивали на своей трактовке данного высказывания. Участники дискуссии собрались вокруг книги, разглядывая полуистлевшую страницу, и каждый из них при этом апеллировал фактически не к каноническому тексту, поскольку разглядеть его было невозможно, а к своим воспоминаниям. При этом в ход шли отсылки к авторитету их родителей, некоторых из которых были в свое время служителями церкви либо уважаемыми членами общины. Фактически возникла ситуация, напоминающая широко практикуемую в еврейских общинах практику интерпретации канонических текстов, которая связана с традицией истолковательных текстов-мидрашей (Львов 1999).

В данном случае нам кажется не столь важным какой вариант истолкования оказался в конечном счете верным (поскольку он отсылал к авторитету дяди-священника). Сама ситуация «исчезающего текста», который носитель традиции стремится восстановить по известным ему фрагментам, опираясь при этом на устные или письменные источники, на свое собственное знание или авторитет предков, кажется нам типологически значимой. Можно сказать, что «исчезающий текст», как некая метафора трансформирующейся традиции, и связанная с ним коллизия «восстановления прототипа», может рассматриваться как некая реконструктивная модель, распространяющаяся и на другие ситуации, в частности, на бытование традиции в современных условиях. То, как «текст традиции» считывается людьми, которые считают себя ее продолжателями, во многом определяется не только их идентичностью, но и их личной историей, личностными характеристиками в самом широком смысле слова. То есть, в данном случае важна не только память как психофизиологический и культурный фактор, способствующий сохранению и передаче традиции, но и социальная активность индивида и окружающая его социальная среда. Важно подчеркнуть, и на этом мы еще остановимся, что сохранение значимых элементов в традиции, их поддержание в законсервированном, «спящем» состоянии нередко совершается неосознанно. Отдельные элементы могут продолжать длительное существование, не получая при этом истолкований, либо их интерпретация опирается на актуальные контексты, весьма далекие от традиционных.

Хорошей иллюстрацией к этому тезису может быть описанная нами практика использования кукол в современных интерьерах (Морозов 2002). Внимательное ее изучение указывает на наличие аналогов в традиционной обрядности, связанной с символикой выпроваживания и проводов, а также с символическими репрезентациями умерших родственников. Современные практики не предполагают таких интерпретаций или ограничиваются их редуцированными формами. Например, куколку вешают на стену или сажают под иконы «на память» о дочери или уехавшей внучке. Вместе с тем существование подобных редуцированных объяснительных формул оставляет возможность для реанимации и более архаических «первоначальных» форм, если этому способствуют определенные обстоятельства или свойства личности индивида. Так, среди приведенных нами в упомянутой публикации примеров упоминается случай из Каргопольского р-на Архангельской обл. с изготовлением женщиной куклы умершего мужа, с которой она обращалась, как с живым человеком («кормила» ее, разговаривала с ней, даже укладывала с собой в постель). При этом она, естественно, ничего не знала о существовании подобных практик в предшествующей традиции, то есть фактически непроизвольным образом реинкарнировала ее.

Подобных примеров современных интерпретаций «исчезающего» текста традиции можно привести довольно много. Сошлемся, к примеру, на весьма распространенную практику общения с изображениями (фотографиями) умерших родственников (*Разумова* 2001; *Нуркова* 2006), а также замещения сакральных изображений (икон) в значимых локусах на портреты вождей или родственников (*Морозов, Слепцова* 2011).

Традиционные и современные праздники. Традиционный празднично-игровой комплекс в его развернутой и полнокровной версии к настоящему моменту уже перестал существовать. Даже люди старшего поколения все меньше могут что-либо о нем рассказать. Отдельные фрагменты некогда очень обширного комплекса праздников и обрядов продолжают бытовать в локальных традициях и субкультурных практиках, стремительно трансформируясь то в разновидности Хэллоуина, то в современные рождественские и пасхальные обходы и утренники, то в «обряды проводов русской зимы и встречи весны», то во что-то еще более окказиональное. Тем самым прежняя традиция, распространенная на всей этнотерритории русских и во многом являвшаяся этническим маркером, постепенно становится вотчиной отдельных групп и сообществ, в том числе экстерриториальных, которые более или менее успешно осваивают понравившиеся им ее фрагменты. Возможно, когда-нибудь на основе этих уже автономных ныне фрагментов сформируется новая традиция. Рассмотрим два достаточно характерных варианта трансформации праздничной традиции в сельской и городской среде.

Традиционный праздник в современной деревне. Во время полевых исследований в Ульяновской области (Морозов 2009б) нами проводились наблюдения за современной праздничной жизнью в нескольких селах Карсунского р-на (с. Потьма, Кандарать, Вальдиватское, Кадышево), которые относятся к старожильческим русским поселениям с более чем двухсотлетней историей с преобладанием крестьянского русского населения с небольшими вкраплениями казачества (в XVII в. на этой территории существовали засечные полосы). Инфильтрация иноэтничного населения из соседних сел и территорий, населенных другими народами Поволжья (мордва, чуваши, татары) активизировалась уже в годы советской власти, в частности, благодаря процессам укрупнения колхозов и ликвидации мелких поселений, поэтому в своей основе местный праздничный календарь был русским и вплоть до 1960-х гг. со-

хранял черты традиционности (ТКУП 2012).

Вместе с тем в последние десятилетия в Ульяновском Присурье происходили процессы разрушения традиционного уклада и перераспределения этнического баланса за счет активного оттока коренного населения и существенного увеличения доли мигрантов из бывших республик Советского Союза. Причем речь идет не только о русскоязычном населении, но и об иноэтничных переселенцах. В обследованных нами селах – это азербайджанцы, преимущественно беженцы из Нагорного Карабаха и различных районов Грузии. К 2005 г. их доля в населении этих сел составляла от 20 до 30% и продолжала возрастать за счет оттока и естественной убыли коренного населения. Поэтому одной из задач нашего исследования было изучение участия некоренного населения в современной праздничной жизни русских сел Присурья и возможные межкультурные взаимодействия в этой сфере. Правда, нашей исходной гипотезой было предположение о малой вероятности таких взаимодействий, поскольку этому должны были препятствовать не только существенные культурные и языковые барьеры (правда, большинство представителей азербайджанской диаспоры, особенно молодежь, в большей или меньшей степени владеют русским языком), но и конфессиональные различия. Эта гипотеза поддерживалась тем фактом, что межкультурные взаимодействия между местным православным (русские, мордва, в значительной степени чуваши) и мусульманским населением (татары) в течение длительного существования были минимальными. Татары очень неохотно переселялись в совместные поселения даже при укрупнении колхозов, вплоть до последнего времени избегали смешанных браков и всегда представляли собой автономную и культурно самодостаточную группу населения.

В двух из упомянутых селах — Потьма и Кандарать — нам удалось отследить современное бытование всего годового цикла традиционных праздников. Параллельно проводилось массовое интервьюирование представителей старшего поколения, что позволило достаточно полно воссоздать картину праздничной жизни этих сел, начиная с 20-х годов прошлого века. Значительная часть этих материалов опубликована нами в Этнодиалектном словаре Ульяновского Присурья (ТКУП 2012). Основные выводы, которые можно сделать из наших наблюдений, таковы.

Праздничная жизнь русского населения региона Ульяновского Присурья за последнее столетие претерпела существенную трансформацию. Поскольку традиционный праздник имел очень сложную временную, пространственную и социовозрастную структуру, то вполне закономерно, что вслед за изменением половозрастного состава населения начинает меняться и структура праздника. Для

современных праздников в обследованных селах характерно снижение игровых и развлекательных компонентов в связи с резким уменьшением доли детей, подростков и молодежи. Зато возрастает роль обрядовых и религиозно-магических составляющих праздника, которые обычно относятся к компетенции старшего поколения.

В обоих селах церкви в свое время были разрушены или закрыты, поэтому религиозные обряды и практики («службы») пожилые женщины-«монашки» исполняют самостоятельно в добровольно выделенных под эти нужды частных домах. Именно здесь сконцентрированы основные праздничные церемонии и обряды на Рождество, Пасху и Крещение. Главную роль в «службах» играют группы пожилых женщин и старух с участием небольшого количества более молодых женщин, детей и подростков. В целом это сравнительно небольшая часть населения — около 10%. В обоих селах существуют также группы «интересующихся», считающих необходимым хотя бы недолго поприсутствовать на «службе». В эти группы входят мужчины, в том числе и главы сельских администраций.

Гораздо более широкий круг участников характерен для других праздничных действ, например, для крещенского освящения воды в иордани. В с. Потьма для этой части праздничных церемоний существовала небольшая часовенка возле родника, неподалеку от протекающей вдоль села речушки. Однако в последние годы расчистить дорожку к часовне от снега и отремонтировать ведущие к роднику мостки стало некому, поэтому основные церемонии теперь проводятся у колонки, расположенной неподалеку от дома, где проводится крещенская «служба». С точки зрения организации праздничного действа это компромиссное решение оказалось очень удачным, поскольку именно церемония освящения и раздачи освященной воды является ключевым моментом этого праздника. На нее собирается не менее половины жителей села. Присутствуют мужчины и женщины разных возрастов, в том числе молодежь, подростки и дети.

Участвующих можно условно разделить на несколько групп: непосредственные исполнители церемонии освящения воды, которые затем раздают ее присутствующим и «окропляют» их святой водой; большая группа пришедших зачерпнуть святой воды, чтобы использовать ее при лечении и освящении различных предметов и объектов в своем хозяйстве; группа людей, в том числе мужчин и молодежи, пришедших «искупаться в иордани» (в данном случае имеется в виду обливание водой у колонки или в подсобном помещении стоящего рядом дома); группа зрителей, в том числе иноэтничных мигрантов, которые не только заинтересованно наблюдают за происходящим, но и косвенно участвуют в действе, выкрикивая различные пожелания, комментарии и иные реплики. Для многих «купающихся в иордани», особенно молодых мужчин и парней, это

действо, несомненно, носит еще и испытательно-развлекательный характер: они подзуживают и поддевают друг друга, соревнуются, кто дольше продержится раздетым после обливания, и затем бравируют этим в разговорах. Часть молодежи продолжает традицию купания в проруби, поэтому омовение происходит на реке, неподалеку от полуразрушенной часовни. Характерен живой интерес к происходящему местных жителей-азербайджанцев, особенно подростков и детей (мальчиков), которые не только наблюдают за происходящим, но и активно интересуются деталями, например, свойствами освященной воды и способами ее применения. Несомненно, именно эта часть праздника Крещения в настоящее время является наиболее «живой» и имеет все шансы для дальнейшего развития, в том числе с возможным участием азербайджанцев.

Характерно и весьма активное участие азербайджанской диаспоры с. Потьма и в праздновании масленицы. Этот праздник, как и многие другие, еще в советское время фактически превратился в семейный, то есть отдельные его элементы (например, гощение молодых или испрашивание прощения у домочадцев на Прощеное воскресенье) успешно функционировали в рамках семьи или круга родственников. При этом можно утверждать, что некоторые традиционные праздники (например, Рождество или Пасха) фактически редуцировались до семейного застолья, что лишний раз подчеркивает исключительно важную роль совместной трапезы в праздничном действе. Редукцию традиционной праздничной канвы можно наблюдать и в других праздничных церемониях и действах. Например, празднование Вербного воскресенья свелось к обычаю заготавливать накануне этого дня «вербушки» с их последующим употреблением в различных лечебных и магических практиках, а Троицу отмечают различными ритуальными действиями, связанными с украшением домов зеленью и посещением кладбища с поминовением на могилах.

Масленица в этом смысле представляет известное исключение из правил, поскольку уже в советское время «русская масленица» стала одним из официозных символов «русскости». Поэтому те формы масленичного действа, которые сохранились в обследованных нами селах, представляют собой смешение вольно переосмысленных организаторами праздника (культпросвет работники и педагоги местных школ) элементов «советской масленицы» и традиционных масленичных действий, инициируемых местными старожилами. Среди наиболее ярких и привлекающих внимание наибольшего числа местных жителей можно упомянуть катание на лошадях детей и подростков, организуемое при помощи энтузиастов и местной администрации, а также сжигание чучела масленицы, что не было характерно для местной традиции и привнесено

в праздник организаторами. Азербайджанцы (мужское население) принимают в данном празднике самое активное участие. Они не только соревнуются с местными мужчинами в перетягивании каната и влезании на столб за призами, но и организуют угощение для собравшихся. Азербайджанские шашлыки, характерные для курбан-байрама, в данном случае удачно сочетаются с русскими блинами. Участие в празднике мигрантов объясняется, видимо, их прежним опытом жизни в иноэтничной христианской среде Грузии, а также универсальным смыслом весенних праздничных действ, имеющих параллели и в их собственной традиции.

В с. Кандарать наибольшая сохранность присуща для новогодних святочных обходов ряженых и пасхальных обходов детей с собиранием яиц. Зафиксированные нами формы святочного ряженья сочетают традиционные элементы (такие персонажи как «старики», «нищие» или «цыгане») с современными, являющимися репликами свадебного ряженья («Сердючка», «матрос», «милиционер» и др.). В обходах принимают участие как местные подростки, так и взрослые, рассчитывающие на угощение и выпивку. Стимулом для участия в обходах является сформировавшийся сравнительно недавно обычай подавать не только угощение, как это было принято раньше, но и деньги. По-видимому, именно это делает привлекательным данную праздничную акцию и для иноэтничных мигрантов-подростков, которые участвуют в обходах ряженых и в последующих застольях совместно с местной молодежью. Эти же стимулы действуют и при организации обходов «христославов», в которых также могут участвовать дети мигрантов. Собирание денег во время праздничных обходах такого рода может быть существенным для бюджета многодетных семей. Мы сопровождали группу детей из многодетной семьи в с. Кандарать, которая за время обхода собрала более 200 рублей, что по местным меркам является солидной суммой. Репертуар текстов, исполняемых при обходах, может быть вполне традиционным (кондаки, тропари и колядки, как местные, так и книжные), но в некоторых случаях вместо колядок исполняются импровизированные реплики и тексты.

Роль денежных стимулов при организации календарных обходов четко просматривается, например, в отсутствии интереса мигрантов и подростков к пасхальным обходам, во время которых принято одаривать только яйцами. Поэтому основная часть участников этих обходов — либо дети от 4 до 10 лет, преимущественно девочки, либо более взрослые дети из малообеспеченных семей. Маленьких детей нередко сопровождают от дома к дому их родители. Произносимые при этом поздравительные формулы, как правило, традиционны («Христос воскресе!»).

В обследованных селах в настоящее время прекратили суще-

ствование популярные еще пару десятилетий назад традиционные пасхальные развлечения и игры, например, с «выкатыванием» специально изготовленным тряпичным мячом яиц или мужская игра на деньги «в орла», призом в которой также часто служили яйца. Однако у некоторых жителей еще сохранились «мячи», поэтому они с удовольствием продемонстрировали нам игру с пасхальными яйцами. Посмотреть и поучаствовать в ней собрались дети из соседних домов. В двух случаях нам удалось зафиксировать не только реконструкцию игры в исполнении старожилов и детей, но и сам процесс изготовления тряпичного мяча для игры «в яйца».

Многие праздники и связанные с ними обычаи и поверья исчезли из реального бытования и об их существовании в прошлом сохранились лишь воспоминания представителей старшего поколения, а также отдельные приметы, предписания и запреты, передающиеся в устном бытовании. Это относится, например, к некоторым святочным и масленичным церемониям, связанным с молодежными коммуникациями и чествованием молодоженов; с предписаниями, относящимися к некоторым праздникам годового цикла, таким как Благовещение, Вербное воскресенье, четверг на Страстной неделе, Вознесение, Воздвижение, Иванов и Ильин дни и т.п. В реальном бытовании большинство традиционных обрядов и церемоний, связанных с этими праздниками, уже давно не существует. Тем не менее, сохраняются отдельные элементы, которые и могут быть предметом нашего пристального внимания, поскольку тот факт, что уцелели именно они при исчезновении других, более важных элементов, требует объяснения. И ответ, по-видимому, в личной идентичности.

Возьмем для примера несколько таких уцелевших элементов. В святочной обрядности, которая за годы советской власти была существенно очищены от смыслов, связанных с православной традицией, основные акценты сместились на празднование Нового года. Однако в повседневном бытовании до сих пор продолжают существовать отдельные фрагменты традиционной святочной обрядности, в частности, связанные с этим календарным периодом обходы с исполнением поздравительно-благожелательных текстов. Причем даже в советское время, несмотря на запреты, продолжало существовать различие между рождественским поздравительным обходом (славлением), правда, с очень редуцированными текстами, и обходом, приуроченным к кануну старого Нового года, с исполнением колядок и/или таусеней. Конечно, при этом существенно менялся половозрастной состав участников этих акций, что имело под собой несколько оснований. Например, обходы колядовщиков, которые некогда были направлены на величание (пожелание замужества или женитьбы) парней и девушек, а также пожелания приплода скота и

богатства хозяевам дома, предполагали молодежный состав участников. Это поддерживалось и соответствующим вознаграждением участников обхода, после которого по обычаю устраивалась молодежная пирушка. Современные версии этого обряда предполагают существенно больший половозрастной диапазон состава участников. Поскольку цели обхода сузились до поздравлений хозяев дома с наступившим Новым годом и лишь иногда включают традиционные благопожелательные формулы, основными исполнителями обхода стали подростки младшей возрастной группы и дети. Это, в свою очередь, повлекло за собой изменение состава угощения (конфеты, сладости), которое в своем нынешнем виде больше ориентировано на детей. Параллельно принимают участие в обряде и представители старших возрастных групп, но и их цели при этом не связаны со «святочной женитьбой», как это было в традиционных версиях святочных обходов. Для многих это повод угоститься и выпить, поэтому довольно большую активность проявляют те, которых местные жители считают пьяницами. Кроме того, для отдельных семей это является способом сбора пищи, поскольку в некоторых многодетных семьях собственных ресурсов для полноценного питания недостаточно. Экономические факторы играют при этом существенную роль и могут оказывать влияние и на межэтнические отношения, вовлекая в обходы представителей других этнических групп, появившихся в этих селах в последние десятилетия, среди которых преобладают исповедующие ислам азербайджанцы.

Этот пример хорошо иллюстрирует, как личные жизненные стратегии влияют на трансформацию традиционного уклада, сохраняя при этом те его составляющие, которые не вступают с ними в противоречие. Если объяснять более детально, то суть заключается в следующем. При современном демографическом раскладе: резком, а порой катастрофическом уменьшении количества детей и молодежи, усилении миграционного прессинга, увеличении доли люмпенизированного населения — упомянутые выше обрядовые обходы утрачивают прежний свой смысл и направленность, и соответственно должны были бы уже исчезнуть из бытования. Однако именно здесь и начинают работать механизмы идентичности.

С одной стороны, для местного русского населения традиционная календарная обрядность всегда являлась важным маркером этнической идентичности на фоне окружающего их иноэтничного населения (мордва, татары, чуваши). Удержание и сохранение этих отличий помогало осознавать свою общность и спасало от окончательной деградации устоявшиеся социальные структуры. Дело в том, что многие традиционные праздники, будучи по природе церковно-православными, уйдя в советское время из общественного бытования, переместились в семью или в узкий круг

родственников. Именно там во многих случаях сохранилась традиция празднования Рождества и Пасхи, а также некоторых других крупных календарных праздников (Троица, Вознесение, Ильин день, престольные праздники). Этническая идентичность в данном случае нередко суживается до семейной и даже личной традиции, благодаря соблюдению которой человек в определенных случаях может заявлять о своей принадлежности к этнической группе.

С другой стороны, календарные обходы всегда выполняли еще и коммуникативно-информационные функции, давая возможность членам сообщества ощущать себя единым целым и одновременно узнавать от участников обхода оперативную информацию об отношениях между отдельными членами сообщества. Именно по этой причине из боязни «быть обойденным» хозяева были заинтересованы в том, чтобы привлечь к себе внимание участников обхода щедрыми подаяниями. Коммуникативно-информационные функции продолжают сохранять свое значение и в современном бытовании данных обходов. Наши наблюдения показывают, что приходящие в дом участники обхода принимая угощение от хозяев часто обмениваются с ними репликами о том, в какие дома они еще заходили и какое вознаграждение они там получили, кто отказал им в подаянии, кто еще участвует в данных обходах, кто как нарядился и какие при этом разыгрываются сценки и т.п. Эта информация позволяет хозяевам включить себя в контекст данного праздника, проявить достойную щедрость, и соответственно, поддержать свою репутацию и повысить свой статус «хлебосольных хозяев». То есть репутационные выигрыши в результате современных обходных церемоний гораздо важнее магических или обрядовых смыслов, которые некогда приписывались обходам славильщиком или колядовщиков.

При обходах славильщиков, в которых принимают участие в основном дети и младшие подростки, в первую очередь родственники или соседи, денежное вознаграждение для участников является частью экономических внутрисемейных, близкородственных и соседских отношений. Идентичность в данном случае носит личный характер, поскольку для родственников, как правило, вознаграждение бывает более щедрым. Немаловажно и то, что в этих обходах могут участвовать и представители иноэтничных диаспор. Тем самым их этническая солидарность разбавляется солидарностью социальной в составе детской или подростковой группы в рамках поддержания соседских отношений между семьями местных жителей и мигрантов.

* * *

Итак, традиционные праздники продолжают свое существование в современной деревне Ульяновского Присурья, но их наполнение обусловлено конкретной социокультурной ситуацией: изменение половозрастного состава населения с ярко выраженной тенденцией

сокращения количества детей и молодежи, а также увеличение доли иноэтничного населения с другой культурной и праздничной традицией приводят к редукции игровой и развлекательной составляющей праздника. Там, где этот компонент сохраняется и сочетается с денежными стимулами, это обеспечивает вовлечение в состав участников не только местной молодежи, но и подростков из числа иноэтничных мигрантов. Современные исследования не только помогают выявить важные тенденции современного развития празднично-игровой традиции, но и позволяют строить модели будущего ее развития.

Праздник в современном мегаполисе. Вторым показательным примером трансформации праздничной традиции может послужить отслеживаемая нами в течение нескольких десятилетий площадка возле Ростокинского акведука в г. Москве. Это место в настоящее время является историческим, ландшафтным и культурным памятником с более чем двухвековой историей. Ростокинский акведук был спроектирован по приказу императрицы Екатерины II в конце XVIII века и его строительство продолжалось четверть века, отчасти и на пожертвования горожан. С этим сооружением связан целый пласт городских преданий и легенд. Например, одно из названий акведука – «Миллионный мост» – объясняется тем, что при его строительстве для изготовления раствора было использовано более миллиона яиц. Акведук был сооружен возле с. Ростокино, которое было известно по документам с XI века и находилось на возвышенном месте возле р. Яузы. О живописном виде, открывающимся на это село из Останкино, оставил заметку в своем дневнике А.С. Пушкин. «Во время своих "наездов" в Москву в период с 1826 по 1830 года Александр Сергеевич Пушкин неоднократно бывал в том районе, где сейчас согласно современному административно-территориальному делению, район "Ростокино". Он ездил на прогулки с друзьями в район Останкинских прудов. Затем они выезжали на Мещанский тракт и останавливались на взгорке, любуясь с него "першпективой" ростокинского заливного луга и реки Яузы. В лёгкой дымке виднелись кружевные очертания ростокинского акведука, бабы, подоткнув подолы, полоскали бельё, неспешно пасся домашний скот, сельские ребятишки озорничали на лугу. В эти минуты Александр Сергеевич впадал в глубокую задумчивость. Обычно наблюдения продолжались до получаса. Потом он отдавал команду кучеру: "Трогай!" и ехал обратно в Москву» (Бугрова 2010).

Неудивительно поэтому, что удобно расположенное на возвышенности село с церковью и находящимся рядом пойменным лугом, являлось обычным местом праздничных гуляний. В этой связи очень показательным представляется тот факт, что современная праздничная жизнь большого московского микрорайона,

прилегающего к Ростокинскому акведуку, также в значительной мере локализуется на прилегающей к нему местности, на которой в последние десятилетия был создан дендропарк. Наши наблюдения за времяпрепровождением горожан, связанным с годовым циклом



праздников в районе Ростокинского акведука, позволяют сделать некоторые выводы о закономерностях трансформации традиционной праздничной жизни в современных условиях.

Первое, что можно отметить, — это сохранение традиционной приуроченности многих праздничных действий и их привязки к данному локусу. На Ростокинском холме собираются не только в новогодние праздники, а в последние десятилетия и на Рождество, но и на масленицу, Пасху, Троицу, а также государственные праздники. Причем, характер и тип развлечений горожан во время этих гуляний достаточно традиционен. Например, гора возле акведука является популярным местом катаний на санях, во время летних праздников многочисленные разновозрастные группы устраивают пикники на горе и в прилегающем сквере. В последние десятилетия на фоне возвращения в официальную праздничную жизнь православной обрядности на горе можно встретить не только христосующихся людей, но и увидеть обмен пасхальными яйцами.

Вместе с тем традиционные элементы инкорпорируются в современные формы праздничной жизни. Например, при катании с гор зачастую используются не принесенные с собой сани, а предлагаемые напрокат тюбинги («ватрушки»). Коммерческая составляющая может существенно видоизменять некоторые традиционные доминанты праздника, подстраивая действо к потребностям бизнеса. Отметим, что и в столице этот компонент праздничной жизни во многом

инициируется и поддерживается усилиями этнических диаспор. В районе Ростокино, например, в праздничном сервисе существенную роль играют представители среднеазиатских диаспор и китайцы. По-видимому, не без их влияния во время летних праздников одним из устойчивых развлечений стало запускание воздушных змеев и «китайских» фонариков. Например, на майские праздники 2013 г. в небо над Ростокино по вечерам неоднократно всплывали тысячи горящих фонариков.

Важной составляющей современного досуга горожан, особенно детей и молодых пар, является кормление животных и птиц. В районе Ростокинского акведука и прилегающего к нему мостика образовались устойчивые стаи уток и голубей, которые выживают даже в суровые зимы благодаря подкормке их гуляющими гражданами. В летние месяцы на прилегающей к акведуку территории можно встретить горожан, которые подкармливают бродячих собак или кошек, превращая это занятие в своеобразное развлечение. Можно предположить, что эти практики являются отголоском традиционных обычаев праздничного обмена пищей, включающего в себя одаривание странников и нищих. В пасхальные и троицкие праздники одаривание было связано с поминовением усопших и локализовалось на местном погосте. Среди объяснений, зачем нужно оставлять в эти дни поминовение на могилах, употребительны формулы «пусть птички помянут» и «потом придут собаки, съедят». То есть современные городские формы непроизвольно перекликаются с традиционными сакральными практиками, являясь своеобразной «законсервированной», «спящей» формой традиции.

В ткань современных городских весенних праздников органично вписываются и церемонии, связанные с молодоженами, которые раньше часто приурочивались к Красной Горке. Это, например, традиция посещения молодоженами локусов, значимых для свадебного обряда: погост, который часто располагался возле церкви; дерево, вокруг которого молодоженов обводили, имитируя венчание; источник, возле которого совершалось омовение или обливание молодоженов. В Ростокино представлены все эти компоненты, а, кроме того, после обустройства дендропарка администрация района специально установила металлические конструкции в виде дерева, на которых молодожены вешают ставшие в последние годы традиционные замочки «на счастье».

Семейная и окказиональная обрядность. Из реально бытующих традиционных обрядов пока очень неплохо сохраняются похороны (вполне возможно, например, исследование эволюции за последнее столетие русских погостов), фрагментарно — свадьба и некоторые формы лечебной магии (уже с очень сильным воздействием масс-медиа и печатных изданий). Устойчиво воспроизводятся практики, связанные с проводами в армию новобранцев,

продолжающие традицию проводов некрутов (Кормина 2005). Во многих регионах наблюдается ренессанс «народного православия»: возрождаются прежние и возникают новые «святые места» (камни, горы, источники, деревья и проч.), возле которых устанавливаются часовни и поклонные кресты, обрели новое дыхание культы святых, в том числе местночтимых, блаженных и проч. (ТКУП 2012).

Рассмотрим несколько примеров современных способов организации личного и общественного пространства и использования традиционных локусов в современных повседневных, праздничных и обрядовых практиках в качестве маркеров идентичности.

Традиционные локусы. Сакральные локусы, как известно, отражают топологические свойства пространства, характерного для той или иной сложившейся культурной, этнической и социальной среды, сохраняющей историческую преемственность. Они сохраняют поразительную устойчивость при смене культурных и идеологических парадигм, приобретая в каждой из них новое звучание. Хорошо известны и изучены случаи использования языческих капищ при возведении христианских храмов и обустройстве и канонизации народно-христианских святынь (возведение часовен возле «святых источников», камней-«следовиков», почитаемых рощ и деревьев, пещер и проч.). В упомянутых нами выше современных способах оформления домашних локусов и в принципах локализации современной городской праздничной жизни также просматривается устойчивая тенденция обращения к традиционным, архетипическим пространственным образам, которые позволяют индивиду осознанно или непроизвольно осуществлять и проявлять свою идентичность. Рассмотрим это на примере употребления предметных символов в современных городских версиях свадебного обряда.

В последние десятилетия в России появилась и получила широкое распространение традиция посещения молодоженами определенных городских локусов, где принято совершать уже устоявшиеся ритуализованные действия. Среди наиболее распространенных — «деревья молодоженов», на которые жених и невеста повязывают ленточки с пожеланиями будущего потомства. Цвет ленточки традиционно соотносится с полом будущего ребенка: синяя лента — пожелание родить мальчика, красная — девочку, то есть ленточки используются как предметы-персонификаторы. Подобные деревья, повязанные множеством ленточек, можно, например, увидеть в Орле возле набережной Оки неподалеку от Дома-музея А.А. Фета. В целом символика ленточек достаточно традиционна и связана со следующими смыслами:

- Закрепление уз брака (символическое «связывание» молодых).
- Пожелание крепкой и счастливой жизни в браке («узел на счастье»,

символически закрепляющий свершившийся брак).

- Пожелание потомства (пол ребенка определяется цветом ленточки).
- Напоминание о свершившемся браке («узел на память»).

Нередко ленточки сочетаются с замочками, которые прикрепляются к близлежащим объектам и символизируют «скрепление в браке». В упомянутом нами сквере возле Ростокинского акведука ленточки и замочки вывешиваются на специально установленной металлической конструкции, символизирующей дерево. Аналогичные обычаи в течение нескольких лет практикуются на уже ставшем знаменитом мосту на Болотной площади в Москве, где для этих целей установлены металлические «деревья». Ленточки в данном случае являются дублями замков, которыми увешаны ветви «деревьев», и их функции



в данном случае ближе к тем, которые закреплены за ними в других ситуациях, например, при повязывании деревьев у святых источников или в памятных местах, посещаемых паломниками или туристами.

- Ленточки завязываются «в знак присутствия», «на память», аналогично мемориальным надписям (иногда это дублируется надписями на ленточках).
- Ленточки завязываются «на счастье», причем не только того, кто их завязывает, но и его родственников и близких.

Особый интерес при этом вызывают локусы с которыми связаны перечисленные действия. Они вполне традиционны:

- гора, возвышенное место;
- дерево (чаще всего отдельно стоящее, в том числе на возвышенности, и выделяющееся размером и формой);
- водоем (чаще всего река или источник);
- мост через реку или ручей.

Создается впечатление, что локусы, с которыми устойчиво связываются традиционные обрядовые практики, активизируют архетипические мифологические представления, которые, в свою очередь, индуцируют воспроизводство новых мифологем и опирающихся на них обрядов.

Литература

- Бугрова 2010— Бугрова А.В. Яузская Москва. Очерки по истории местности. По обоим берегам «малой» московской реки. М., 2010.
- *Гудков* 2004 *Гудков Л.* Негативная идентичность. Статьи 1997 2002 годов. М., 2004.
- ДКСБ 1997— Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь / Колл. авт. И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Е.Б. Островский, С.Н. Смольников, Е.А. Минюхина. М., 1997.
- Енговатова 1996 Енговатова М.А. Пасхальный тропарь «Христос воскресе» в народной песенной традиции западных русских территорий // Экспедиционные открытия последних лет. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х 1990-х годов. СПб., 1996, с. 72-87.
- Кормина 2005 Кормина Ж.В. Проводы в армию в пореформенной России. Опыт этнографического анализа. М., 2005.
- ЛА МИА 2005 Личный архив И.А. Морозова. Материалы экспедиции в Карсунский р-н Ульновской обл., 2005 г.
- Львов 1999— Львов А. Мидраш как ответ библейского мышления на вызов греческого рационализма // Греки и евреи: диалог в поколениях. Сборник научных трудов. СПб., 1999. С. 155-176.
- Морозов 2002 Морозов И.А. Кукла в современном обиходе (полевое исследование эволюции статуса вещи) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. [Вып. 1]. М., 2002. С. 53-68.
- Морозов 2009а Морозов И.А. Традиционные локусы и репрезентации пространства личности в современном быту // Міжнародна наукова конференція, присвячена пам'яті П.П. Чубинського, Київ, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 26-27 березня 2009 р. Київ, 2009.
- Морозов 20096 Морозов И.А. Традиционный праздник в современной деревне (полевое исследование) // Полевые этнографические исследования: Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 114-120.
- Морозов 2011 Морозов И.А. Традиционные практики в современной сельской и городской среде: способы трансформации и адаптации // Материалы IX Конгресса этнографов и антропологов России (г. Петрозаводск, 4-8 июля 2011 г.). М.; Петрозаводск, 2011.
- Морозов, Слепцова 1996 Морозов И.А., Слепцова И.С. Свидание с пред-

- ком (пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженых) // Секс и эротика в традиционной русской культуре. М., 1996. С. 248-304.
- Морозов, Слепцова 2011 Морозов И.А., Слепцова И.С. Репрезентации пространства личности в русской культурной традиции (на примере интерьера) // Искусство и наука в современном мире. Сборник материалов Международной научной конференции (Москва, 11-13 ноября 2009 г.). М., 2011. С. 280-295, илл. С. 197-201.
- *Никитина* 1993 *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никитина 2004 Никитина С.Е. Об устных герменевтических текстах в русских конфессиональных культурах (на материале полевых исследований) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004. С. 18-33.
- *Нуркова* 2006 *Нуркова В.В.* Зеркало с памятью: Феномен фотографии. Культурно-исторический анализ. М., 2006.
- Панченко 1998 Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Путилов 1994 Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Разумова 2001 Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.
- Розов 1999— Розов А.Н. Русское рождественское христославление (Материалы и исследование) // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. 30. С. 20-53.
- Розов 2003— Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.
- Российский менталитет 1996 Российский менталитет (психология личности, сознание, социальные представления). М., 1996.
- Современные тенденции 2004 Современные тенденции в антропологических исследованиях // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 6-101.
- *Тишков* 2003 *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социальнокультурной антропологии. М., 2003. С. 8, 34-43.
- ТКУП 2012 Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Т. 1, 2 / Колл. авт. И.С. Кызласова, А.П. Липатова, М.Г. Матлин, И.А. Морозов и др. М., 2012.
- *Чистов* 2005 *Чистов К.В.* Традиционные и «вторичные» формы культуры // Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 124-133.
- ШЭС 2001 Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь / Колл. авт. И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Н.Н. Гилярова, Л.Н. Чижикова. Рязань, 2001.
- Эриксон 1996 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

КРЕСТЬЯНСКОЕ ПРАВОСУДИЕ В ЛИЦАХ: СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ СУДЕБНОГО ПРОЦЕССА В РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

Сегодня вопрос о «правовой культуре России», задаваемый информантам в ходе экспедиционных обследований, вызывает недоумение не только у населения, но и представителей администрации, судебных и правоохранительных органов. Мало кто соотносит право с культурой: представление о культуре связано, прежде всего, с положительным и созидательным опытом человека, категория же права ассоциируется в обыденном сознании, в первую очередь, с негативными явлениями – правонарушениями и конфликтными ситуациями, а также с неудовлетворительной работой судебной системы. В исследованиях, посвященных проблемам права, также превалирует этот взгляд. Попытки ученых очертить контуры своего предмета путем апелляции к санкции как основополагающему признаку права удачно прокомментировал Норбер Рулан, один из сторонников изучения права методами юридической антропологии: «Определять право через наказание означает то же самое, что определять здоровье через болезнь» (Рулан Норбер 1999: 9).

Вместе с тем, правосудие как инструмент создания (производства) санкции, хотя и не охватывает всего объема правоотношений, представляет собой кульминационный момент в их развитии, некий маркер, которым можно выделить их ключевые узлы. Изучение же правосудия методами социокультурной антропологии позволяет показать судебный процесс, что называется, «в лицах», когда право моделируется и реализуется на этом этапе не только и не столько путем формальным — привлечением какой-либо законодательной нормы, сколько в ходе фактического исполнения участниками правового поединка ситуативных, в каждом конкретном случае по-своему

уникальных «ролей». Важнейшей задачей при этом является выявить социальные и культурные характеристики преступления и наказания, их особенности именно в крестьянской среде, а также раскрыть по возможности полнее образы основных фигурантов судебных дел.

Статистические данные о преступности крестьян и социальный портрет деревенского преступника

Реформированная во второй половине XIX в. система правосудия предоставляла крестьянам право не только судиться, но и самим выступать в роли судей: 1) в рамках волостной и сельской общины в лице волостного старшин и сельского старосты при участии деревенского «мира» или без него; 2) в судах низших инстанций – волостных, разбиравших на местах мелкие имущественные и уголовные дела, 3) в так называемых «больших», т.е. окружных судах, с участием присяжных, заседавших обычно в губернских центрах и рассматривавших тяжкие уголовные преступления. Кроме того, недостаточность опытных, профессиональных юристов, сложности в формировании российского законодательства, переживавшего в это время кодификацию, и в то же время наличие огромной массы малограмотного крестьянского населения, привыкшего либо к бывшему помещичьему управлению и правосудию, либо к волостным и сельским расправам (так назывались дореформенные суды для государственных крестьян), способствовали сохранению различных форм обычно-правовой самоуправленческой (самоуправной, самосудной) традиции. Некоторые из этих норм, обозначенные в законодательстве «обычаем», были легализованы в ходе Великих реформ: Общее положение о крестьянах, регулировавшее пореформенное устройство крестьянских обществ, «местные обычаи» дозволяло применять в области имущественно-наследственных дел (ст. 38), опекунства (ст. 21), в сфере организации структуры суда и судебного процесса (ст. 93, 107), в избирательном праве (ст. 47, 56, 77), в порядке отбывания экономических повинностей (ст. 173) (Реформы Александра II 1998: 38-142). Тем не менее, правосудие крестьян продолжало выходить за рамки официального правового поля, регламентируемого государством. Часть мелких и крупных конфликтов деревенского пространства разрешалась вне закона предписанного, но по закону/обычаю крестьянской жизни.

Рассматривая порядок крестьянского правосудия, как официального, так и неофициального, невозможно обойти стороной вопрос о количестве и характере проступков и преступлений в деревне.

К сожалению, точных и полных данных об их количестве нет ни в архивных документах, ни в литературе. Соответственно, было бы ошибочным рассуждать с какой либо долей вероятности о процентном соотношении числа дел, рассмотренных в ходе официально-правовых разбирательств и числа повседневных столкновений, решавшихся крестьянами на месте «по обычаю». Источники, исходившие из деревенской среды в виде ответов грамотного населения на вопросы специальных программ, посвященных изучению юридического быта крестьян, или наблюдения современников и этнографические описания деревни, указывают на бытование той или иной имевшей локальный характер обычно-правовой практики регулирования правоотношений с помощью весьма расплывчатых категорий «часто» или «редко». Государственная статистика вовсе не учитывала специально эту категорию дел, да и в целом учет в области юстиции (как и само обновленное во второй половине XIX в. судопроизводство) находился в стадии становления, в силу чего данные о преступности и подсудимых отличают разнородность, неточность и неполнота. На этот недостаток указывал Б.Н. Миронов, отмечая, что «наименее точными были данные о количестве преступлений, большего доверия заслуживают данные о подсудимых» (Миронов 1999: 83). Тем не менее, попытки обработать собранный во второй половине XIX в. статистический материал предпринимались уже современниками, благодаря чему оказалось возможным выявить типичные для деревни правонарушения и основные характеристики их участников. Это позволило уже тогда сделать вывод о том, что сельская преступность не только количественно, но и качественно представляла собой «нечто отличное от преступности городской; это преступность - sui generis» (Трайнин 1909: 25).

Анализ данных об уголовных преступлениях с 1877 по 1879 г., касающихся подсудимых в целом (и городских, и сельских), показал существенную разницу показателей в зависимости от их пола и возраста. Преступность мужчин оказалась почти в 10 раз выше, нежели преступность женщин. В общих (окружных) судах на 100 осужденных обоего пола в 1879 г. пришлось 91% мужчин и 9% женщин, а в мировых 88% мужчин и 12% женщин. Что касается возраста, то наибольшая доля преступлений совершалась от 25 до 30 лет (18% в общих судах и 17% в мировых учреждениях) (Некоторые данные 1884: 633).

При исследовании семейного положения осужденных в указанный период наблюдался значительный перевес состоящих в браке

над холостыми и незамужними: в общих судах 58,7%, а в мировых учреждениях 57,6% всех осужденных находились в браке, тогда как холостых и незамужних было в том и другом случае 36%, а вдовствующих около 5%. Объяснялось это более ранним вступлением в брак по сравнению с Западной Европой, что было особенностью России. В составе осужденных общими судами число преступников, имевших двух и более детей (31%), превышало вдвое число бездетных (16,8%) и втрое число имевших одного ребенка (10,7%); в мировых учреждениях, напротив, осужденные почти исключительно принадлежали к разряду бездетных — 54,2% при 0,6%, имевших одного ребенка и 2,8%, имеющих двух и более детей (Некоторые данные 1884: 635).

Среди осужденных общими судами крестьяне, получившие хоть какое-то образование, составляли самый ничтожный процент (около 2%); 25,8% принадлежали к числу грамотных, а 72,2% неграмотных. Что же касается судившихся в мировых учреждениях, то в их среде неграмотных было еще больше, а именно 78% при 21% грамотных и 0,8% прошедших минимальное обучение. Процент лиц, имевших образование и грамотных, был значительно выше средней нормы в Петербургском (45%) и Московском (33,4%) судебных округах.

Как в общих, так и в мировых судах процент крестьян-преступников был ниже, нежели процент преступников из других сословий: крестьяне в общем числе жителей государства составляли 82%, а среди осужденных общими судами только 61%, а мировыми учреждениями — 63%. Согласно дореволюционному статистическому обзору за 1884 г., преступность всех остальных сословий была значительнее (наиболее высокими показателями отличались мещане и отставные чины: если численность их по отношению к остальным составляла немногим более 6%, то среди подсудимых в общих судах мещане составили 12%, а в мировых судах — 14%). Сельским хозяйством среди преступников занималось всего 48%, а осужденных в мировых учреждениях только 39%. Эти данные позволяли некоторым дореволюционным исследователям заявлять «о благотворном влиянии земледельческих занятий на нравственное состояние населения» (Некоторые данные 1884: 636-637).

Цифры уголовной статистики 1897-1904 г. также говорили о значительно меньшей преступности деревни по сравнению с городом. Иным был и сам характер деревенской преступности. А. Трайнин, изучивший особенности деревенской уголовной статистики, писал: «В общем движении преступности деревня представляет величину

более постоянную, и все изменения совершаются главным образом за счет непостоянства числа городских преступлений. Нельзя допустить, чтобы условия сельской жизни обладали исключительной устойчивостью; напротив, исследователи русской деревни всячески подчеркивают периодические колебания крестьянского благополучия в зависимости от неурожайных лет. Здесь, следовательно, имеют силу другие влияния; приходится заключить, что деревня обладает определенной преступной емкостью, которая в силу хронического расстройства хозяйства и в обычное время заполнена. В годы экономических кризисов повысившаяся преступность ищет выхода во вне и местом совершения преступления естественно становится город» (*Трайнин* 1909: 13).

Таблица 1. Преступность города и деревни в России: процентное отношение отдельных видов преступлений к их общему числу (*Трайнин* 1909: 23)

Место совершения	Название преступлений								
	Кражи	Против порядка управления	Телесные повреждения	Убийство	Детоубийство	Служебные	Религиозные	Конокрадство	Самоуправство
Столицы	52,67	5,50	6,25	2,89	0,43	1,66	0,21	0,03	0,11
Города	42,35	12,97	9,28	2,92	0,53	2,89	0,63	0,42	0,32
Уезды	21,75	14,07	21,07	6,32	2,49	4,06	1,11	1,97	1,02

Самым распространенным преступлением как в городе, так и в деревне, была кража, однако город значительно опережал деревню по этому показателю (см. таблицу 1). Деревня же лидировала в преступлениях против порядка управления, что объяснялось «крайней запутанностью земельных отношений» в пореформенной общине, приводившей к различным формам протестных волнений крестьян. Кроме того, более распространенным правонарушением в деревне в сравнении с городом было самоуправство: в разряд таких действий попадали самосудные расправы крестьян (с ворами, конокрадами, поджигателями, колдунами и др.) Типичным для деревенской среды преступлением было конокрадство. Отличительной чертой деревен-

ской женской преступности, в сравнении с городской, было преобладание детоубийств и отравлений – 65% всех отравлений в конце XIX в. были совершены женщинами и лишь 35% мужчинами (*Трайнин* 1909: 18). Кроме того, сельская преступность характеризовалась обилием «телесных повреждений», источником и провокатором которых зачастую служило пьянство.

В рассмотренную выше статистику А. Трайнина попали основные виды уголовных преступлений (религиозные, против порядка управления, подделка монет, детоубийства, убийства, телесные повреждения, разбой и грабеж, против общественной нравственности, кражи, конокрадство, самоуправство, мошенничество, служебные преступления), находившиеся в ведении окружной и мировой юстиции. Мелкие гражданские и уголовные дела рассматривались волостными судами. Общей статистики по этим делам не велось, поэтому о характере проступков, столкновений и споров можно судить лишь по фрагментарно сохранившимся архивным материалам. Так, Т.В. Шатковская, проанализировав деятельность волостных судов в семи волостях (в 1870-1877 гг. и в 1891-1896 гг.), пришла к выводу о незначительном числе крестьянских исков. Однако, к сожалению, эти данные вне сопоставления с количеством населения волостей и числом обращений крестьян в другие инстанции не дают оснований утверждать «значительность» или «незначительность» волостной статистики. Согласно подсчетам исследовательницы, относящимся к содержательной стороне судебных тяжб, от 50 до 70% дел возбуждались в связи и оскорблениями или земельными спорами (Шатковская 2000: 206-207). Более развернутую картину работы волостного суда представил Л.И. Земцов, обработавший сведения по восьми волостям Данковского и Раненбургского уездов Рязанской губернии (2497 дел) с 1861 по 1876 г. Он, напротив, указывает на весьма значительное в указанный период, растущее из года в год количество дел, рассматривавшихся волостными судами, но также не сопоставляет их со статистикой других судебных учреждений и численным составом населения волостей (Земцов 2007: 192). В этой связи более точной представляется информация Н.М. Астырева, служившего волостным писарем в 1881-1884 гг., и писавшего, что за эти три года через суд прошло около 600 дел при наличии в волости 1800 крестьян-домохозяев (Астырев 1896: 262). Дореволюционный исследователь крестьянского правосудия В.В. Тенишев, опираясь на подсчеты корреспондента из волости Тихвинского у., где сутяжничество было «развито весьма сильно», подсчитал, что ежегодно здесь

в судебных делах участвовало приблизительно 10,7% населения волости (*Тенишев* 2003: 160). Разумеется, на основании подобной отрывочной информации делать вывод о столь же активной деятельности волостных судов в других уездах и губерниях представляется слишком смелым.

Если обратиться к сути возбуждавшихся тяжб, то в большинстве учтенных Л.И. Земцовым 1489 гражданских дел (25,3%) речь шла о денежных и имущественных займах и долгах (Земцов 2007: 206-207). К категории гражданских относились и споры о земле (12,7%); о невыполнении обязательств в отношениях найма (14,2%); о семейном имуществе (14,0%); об имущественных вопросах с односельцами (7,3%); по поводу нарушения прав собственности – потравы и порубки (7,9%); о возмещении убытков (5,2%); о денежных вопросах в связи с куплей, продажей и обменом (2,4%); в связи с отказом от свадьбы после помолвки (2,1%) и другие – о ратнических квитанциях, о неявке в суд и т.д. (8,9%). Среди 1008 уголовных дел наибольшую долю составили побои, избиения и драки (41%); затем по убывающей следовали оскорбления словом, клевета, ложный донос, угрозы (20,6%); кражи, разбой, грабеж в крестьянской среде (17.3%); кражи у лиц иных сословий (8,3%); хулиганство (4,9%); самоуправство (3,5%); неповиновение власти (2,5%); мошенничество, присвоение (1,9%) (Земцов 2007: 219).

Сведения, собранные Л.И. Земцовым, подтверждают архивные материалы по Троице-Лесуновской волости Ряжского у. Рязанской губ. Обработка совокупности дел в Троице-Лесуновском волостном суде за 1869-1872 гг. (74 дела), показала, что наибольший процент от общего числа гражданских споров (51 дело) составили тяжбы о долгах и займах (33,3%), на втором месте стояли споры о семейном имуществе (27,5%), на третьем — имущественные тяжбы с посторонними (17,6%). Среди уголовных (21 дело) самая распространенная категория дел относилась к конфликтам, связанным с драками и побоями (71,4%), далее шли дела, возбужденные в связи с кражами (19%) (Подсчитано по: ГАРО. Ф. 446. Оп. 1. Д. 1. Л. 1-84).

Как видим, численное превосходство рассматривавшихся в волостных судах уголовных дел, инициированных в результате драк, нанесения увечий и оскорблений, несколько отличалось от статистики, полученной в результате обработки данных общих судов. Вторым по распространенности преступлением в деревне, согласно информации из волостных судов, было воровство. В общих судах оно занимало первое место. Однако несмотря на незначительное

расхождение, эти данные позволяют говорить о характерных для деревни преступлениях.

Как уже отмечалось, помимо волостного суда в деревенской повседневности имели место различные формы разбирательств, не носившие характера институционального (т.е. не располагавшие специально отведенным для этого помещением, оснащенным в соответствии с предусмотренными специальными наказами и инструкциями атрибутами суда; без обязательного ведения определенной документации; установленного законом и регламентированного порядка заседания и т.д.). Дореволюционные правоведы, исследовавшие механизмы правовых традиций крестьян, наблюдали и выделяли несколько видов такого сельского самоуправления: самосуд, семейный суд, суд стариков и соседей, третейский суд, суд сельского старосты и сельского схода, суд волостного старшины и волостного схода (Якушкин 1: XV; Тенишев 2003: 155). Положением о крестьянах (1861 г.) некоторые из них были легитимированы. В частности, утверждалось личное право сельского старосты совмещать административные функции с судебными: ст. 64 разрешала ему «за маловажные проступки, совершенные лицами, ему подведомственными, подвергать виновных: назначению на общественные работы до двух дней, или денежному, в пользу мирских сумм, взысканию до одного рубля, или аресту, не долее двух дней» (Реформы Александра II 1998: 38-142).

Аналогичные полномочия были даны и волостному старшине: согласно ст. 86 «за маловажные полицейские поступки» он мог «подвергать виновных взысканиям в тех размерах, как сие предоставлено сельскому старосте». В ст. 99 и 100 разрешалось прибегать к помощи третейского суда, хотя его функции, состав и полномочия подробно не расписывались. Также были признаны законными и суды, действовавшие прежде в соответствии с местными обычаями. Видимо, таким способом было предпринято узаконение вышеперечисленных разнообразных форм неофициальной судебной практики, имевшей место в русской деревне.

Учета подобной крестьянской судебной практики вообще не велось, поэтому о каких-либо статистических показателях разбирательств, а также коллективного портрета их участников рассуждать не приходится. Имеются данные, позволяющие лишь отчасти воссоздать причины, мотивы, суть, способы урегулирования этих конфликтов, отношение к ним сельской общественности, а также выявить наиболее/наименее типичные для крестьянской повсед-

невности столкновения. То, что крестьяне не любили обращаться в официальные судебные инстанции, косвенно свидетельствует о предпочтении ими досудебных и внесудебных выяснений отношений путем добровольного «полюбовного» примирения или же «самосудного» насильственного решения проблемных ситуаций.

Обычно-правовое регулирование взаимоотношений в русской деревне распространялось на все виды бытовавших коммуникаций, в том числе конфликтных. Существенная доля их приходилась на решавшиеся повседневно и представлявшие первоочередное для крестьянина значение вопросы земельно-хозяйственные и имущественные. Что касается уголовных правонарушений, то здесь компетенция обычного права была ограничена законодательством, поэтому самосудные расправы крестьян преследовались и нередко становились предметом разбирательств в волостных и общих судах. Подобные столкновения обычно-правовой самосудной традиции с официально-правовым вмешательством не способствовали ее развитию.

«Человек некий беззаконник»: антропология преступного/ греховного в русской деревне

«Человек некий беззаконник». Изречение это, сопровождающее икону Богоматери «Нечаянная радость», лежало в основе религиозного мировоззрения крестьян и являлось одним из основополагающих принципов в их оценке природы человека и его (право) отношений с окружающим миром. Религиозное убеждение в том, что человек по природе греховен («один Бог без греха», «не может человек безгрешным быть в свой век», «от запада до востока нет человека без порока» и др. (Иллюстров 2010: 18)), предопределяло их суждения о преступном, преступлении и преступнике. В этой связи выражение «от тюрьмы да от сумы никогда не отрекайся» было логическим продолжением этих взглядов и предполагало отсутствие каких-либо девиантных черт, якобы присущих преступнику с рождения (Иллюстров 2010: 21). Причинами преступления могли стать и бедственное положение двора, толкавшее крестьянина на кражу, и предрасположенность к преступному в силу происхождения и воспитания (это касалось и семей, где кражи и разбой были ремеслом), и случайное или фатальное стечение обстоятельств - «грех попутал» (РКЖБН 6: 256). Крестьяне понимали, что из-за каких-то внешних обстоятельств любой из них может оказаться жертвой, а именно как жертву воспринимали преступника. Пре-

ступление в их представлении было несчастьем: «народ жалеет убийц, особенно мирских. Говорят: «Над ним беда случилась». И говорят так не об убитом, а об убийце» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 77). Об убитых же, как правило, хорошо не говорили, полагая, что «все это по-видимому нужные убийства. Убитые все – шатущий народ, или воры, или вообще непутевые» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 78). По сообщению из Нижегородской губ., крестьянское общество часто индифферентно относилось к убийству. Если была возможность замять дело, старались «деньгами примириться, чтобы не заводить большого суда». В источниках есть указания на то, что «задаривание за убийство» особенно было распространено на Урале: «за молчание платят родственникам 50 коп. – 25 руб.» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 62-63). В некоторых уездах во искупление вины было принято просить прощения на коленях перед телом убитой жены (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 67. Орловский, Вятский, Малоархангельский уезды).

Понятие преступления смешивалось и порой соединялось в сознании крестьян с религиозным понятием греха. Четкого разграничения между ними не было. В разных местностях по-разному идентифицировали те или иные проступки, относя их то к преступным, то к греховным. Более того, крестьянской среде были известны «грехи», не имевшие ни церковно-канонического, ни законодательного происхождения, а являвшиеся плодом сугубо народного воображения. Например, греховным считалось женщине спать на животе; свистеть или держать собаку в избе; молиться, широко расставив ноги; прясть в пятницу и пр. (Шатковская 2000: 74). Нарушение некоторых православных запретов (работа в православные праздники или погрешности в соблюдении поста) осуждалось и даже наказывалось. Вместе с тем, не все проступки и преступления с точки зрения официального права признавались крестьянами как таковые. В частности, кражу казенного леса, преследовавшуюся по закону, крестьяне считали позволительной: «Воровство леса из чужой...дачи не только не признается за кражу, но считается еще удальством, если удается ловко сделать в ночное время похищение» (АРГО. Р. 42. Оп. 1. Д. 48. Л. 137. Тульская губ.). Различные виды запрещенного властью самосуда (даже убийство) также были допустимыми в глазах крестьян, ибо олицетворяли справедливость. Иерархия преступления и наказания в законодательстве как и православная доктрина греховного в церковно-канонической трактовке не вполне соответствовали взглядам крестьян на степень тяжести того или иного правонарушения.

Несоблюдение крестьянами установленных миром правил поведения имело различные последствия. С одной стороны, это могли быть официально-правовые санкции в виде общественного наказания розгами, денежного штрафа, тюремного заключения, общественных работ, удаления из общины и выселения в другую местность, ссылки на каторгу и др. С другой, существовала иная система внесудебного воздействия на нарушителя действовавшей нормативной практики - от морально-нравственного давления общества до крайне суровых физических расправ. Конокрадов и поджигателей, посягнувших на самое ценное и совершенно необходимое в крестьянском хозяйстве имущество – лошадь и двор, включавший как жилые, так и хозяйственные постройки, истязали с особой жестокостью, нередко забивая их до смерти. Безжалостно относились и к колдунам, способным, по мнению крестьян, нанести вред здоровью и благополучию односельчан. В то же время покушение на изнасилование рассматривалось как личная обида, за которую достаточно было уплатить штраф (Якушкин 2: XXXIV). За убийство же человека иногда приговаривали лишь к церковному покаянию, после чего убийцу прощали и оправдывали в глазах общественности. Допустим, убийство внебрачного младенца или одного из супругов, хотя и признавалось тяжким преступлением, осуждалось не так строго, как конокрадство, колдовство или хотя бы угроза поджога крестьянского двора.

И сам образ жизни, и своеобразное отношение крестьян к тем или иным преступлениям, оценка ими их тяжести предопределяли и специфику вышеописанной уголовной статистики. Как отмечалось выше, она характеризовалась высоким процентом женщин-преступниц, осужденных за отравление мужей и детоубийство. Судебные дела раскрывают мотивы совершенных преступлений и наиболее типичный образ деревенской преступницы. Как правило, это доведенная до отчаяния крестьянка, решившаяся на убийство мужа вследствие невыносимых условий супружеской жизни, непрекращающихся побоев со стороны как мужа, так и остальных членов большой неразделенной семьи. Материалы расследований рисуют страшные картины крайне жестокого обращения с женщинами в семьях. В частности, при допросе подсудимой Ефросиньи Цуркиной в Курском окружном суде она объяснила, что муж ее Иван и дед последнего Филипп Цуркин «наносят ей побои палками, рогачом и плетью, что однажды, привязав ее к сволоку потолка косами, так что ноги ее не доставали пола, муж придерживал ее, чтобы она не оборвалась, а дед порол ее полчаса

плетью, так что из спины сквозь рубашку и фуфайку текла кровь, а потом и муж стал ее бить и бил до тех пор, пока не оборвались у нее косы» (ГАКО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 785. Л. 1).

Нередко браки устраивались родителями по сугубо хозяйственным соображениям, без учета личных симпатий молодых, что не способствовало в дальнейшем согласию и любви между супругами. Так, одна из молодых женщин подожгла сарай во дворе мужа лишь только потому, что «выйдя замуж с праздника Рождества Христова начала испытывать нужу (тоску - K.C.), в голове делался шум и она не знала, что с собой делать, мужа перестала любить, "так меня от него и отворачивает"» (ГАКО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 150. Л. 4об.). Из показаний мужа следовало, что «несмотря на ласки его, он не встречал со дня свадьбы от своей жены ласкового слова».

Право мужа-домохозяина быть полным и бесконтрольным судьей жены и всех домочадцев без различия, признанное крестьянским сообществом и выражавшееся в народной пословице «муж жене закон» (Кузнецов 1909: 49), реализовывалось в суровых физических расправах: по отдельным сообщениям, женщина, которую редко бил муж, считалась счастливой (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 907. Л. 4). Причинами насилия могли быть ревность, непочтение родителей, непокорность и леность (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1455. Л. 31). Пьянство зачастую сопровождало и обостряло ссору, доводило ее до трагической кульминации. Так, крестьянин с. Скородное Суджанского у. Курской губ. 12 июля 1873 г. отправился утром в шинок, т.к. «у него болел живот». Выпив там 4 стакана водки, он пришел домой и застал всю семью на току молотящими хлеб. Полежав немного, он захотел есть и велел жене собрать ему пообедать. По дороге домой жена стала укорять его и бранить за то, что он опять «налопался» (напился допьяна - K.C.). Испугавшись, что он побьет ee, она побежала от него, однако это так его рассердило, что он схватил лежавшую вблизи палку и бросил в жену. Удар пришелся в висок, вследствие чего она скончалась. Виновного оправдали, поскольку убийство было признано «без умысла по неосторожности» (ГАКО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 907. Л. 77).

Умышленное убийство доказать было сложно. Даже показания судебно-медицинской экспертизы, свидетельствовавшие, например, о наличии в желудке умершего сулемы и т.п., не могли служить бесспорным аргументом в пользу намеренного отравления. В одном из таких дел Рязанского окружного суда, выяснявшего обстоятельства смерти крестьянина Абрама Косырева из д. Сергеевки Сапожковского

у. в 1872 г., подозреваемая (жена покойного) объяснила наличие мышьяка в желудке тем, что якобы муж лечил больной желудок и принимал какое-то лекарство (ГАРО. Ф. 640. Оп. 1. Д. 3).

Желание «уморить» свою половину, не прибегая к физическому насилию, способствовало формированию представления об иных возможных вариантах достижения этой цели. Так, в Арзамасском у. Нижегородской губ. крестьяне рассказывали о следующих средствах, якобы способствовавших смерти жены: 1) «обидящая» свечка: обиженный ставит свечку «обидящему» за упокой на канун; 2) до 6 недель ставить неугасимую свечу в часовне; 3) в течение 40 дней подавать три милостыни, «чтобы Бог прибрал»; 4) заказать чтение Псалтири; 5) молитва Пресвятой Богородице («трешницу заплатить надо»); 6) ездить «по врагам и тоску нагонять»; 7) «в монастырь надо подать – в годовую поминанью. В монастыре хорошо это знают и тем не менее получают, одобряют: погоди год. Без языка делается и помирает» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 65). Вера крестьян в силу религиозных обрядовых действий способствовала трансформации основных функций атрибутов православного богослужения, превращая их в инструменты «заочного» преступления.

Мотивом побоев или убийства жены нередко служила ее измена и, как следствие, нежелательная беременность. Так, например, 6 октября 1876 г. Курским окружным судом рассматривалось дело по обвинению крестьянина Венедикта Васильева Переверзева, побудившего жестоким обращением жену к самоубийству. В ходе расследования выяснилось, что после свадьбы Переверзев поступил в военную службу, во время которой его жена прижила двоих детей. По признанию соседей, он «дурно жил с женой и часто сильно бил ее, особенно когда бывал пьян» (ГАКО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1160. Л. 34). 6 и 7 июля он бил ее так сильно кулаками и ногами, что соседи были вынуждены вызвать старосту, который и обнаружил женщину с сине-красной полосой на шее. На все расспросы она отвечала, что муж ее не бьет, что она им довольна, что полосу на шее она натерла зипуном, но была очень слаба и на следующий день умерла. Согласно приговору, обвиняемый, хотя и был признан виновным, но заслуживал снисхождения и был осужден на 4 месяца заключения в тюрьму без всякого ограничения прав и преимуществ и предан церковному покаянию. Вероятно, столь мягкий приговор суда исходил из убеждения крестьян в том, что «убить прелюбодея другому супругу (без различия жене или мужу) вполне законно и можно» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 13. Л. 44).

Нежелательная беременность иногда вынуждала крестьянок, дабы не стать жертвой мужа, вернувшегося со службы или заработков, решаться на убийство новорожденных, зачатых вне брачных отношений. Солдатки или же забеременевшие незамужние крестьянки старались любыми способами избавиться от нечаянного и нежданного потомства как во время протекания беременности, так и сразу же после рождения младенца. Участь незаконнорожденных детей была незавидной, да и репутация таких женщин оставалась испорченной навсегда – осуждение со стороны деревенской общественности нередко вынуждало незамужних женщин покидать родные места после обнаружения неопровержимых и позорных «улик» греховной связи. Так, материалы дела, рассматривавшегося Рязанским окружным судом 15 ноября 1867 г. показывают неоднократные и тщетные попытки крестьянки-солдатки Прасковьи Марковой (30 лет) из с. Чернава Скопинского у. Рязанской губ. прервать беременность (ГАРО. Ф. 640. Оп. 1. Д. 9. Л. 3-3 об.). Из показаний подсудимой стало известно, что муж ее был отдан в солдаты 5 лет назад и «она без него в первый раз забеременела, почему желая скрыть стыд свой, обратилась к крестьянке того же села Марфе Пантелеевой за лекарством от беременности». Получив от Пантелеевой раствор сулемы, она пыталась его принимать, однако, якобы прекратила это делать из-за горького вкуса смеси. По-видимому, поняв безуспешность предпринятых мер, солдатка обратилась за помощью к повивальной бабке того же села Лукерье Яковлевой и рассказала ей о своем намерении вытравить плод лекарством, полученным ранее. Об этом Лукерья Яковлева заявила местному священнику и, по его совету, у Марковой и было взято само лекарство (раствор сулемы) и представлено священником в Скопинское полицейское управление, что и послужило началом расследования дела.

Нередко уголовные дела возникали после обнаружения уже мертвых младенцев. Так, Рязанским окружным судом обвинялась «незамужняя крестьянка д. Афанасьевой Егорьевского у. Рязанской губ. Прасковья Устинова Антропова, 28 лет, в том, что 16 августа 1894 г., разрешившись в первый раз от бремени незаконнорожденной девочкой, волнуемая стыдом, немедленно после родов лишила ребенка жизни посредством удушения, зажав рот его и нос рукою, и бросила затем труп в реку Гуслянку» (ГАРО. Ф. 640. Оп. 28. Д. 25. Л. 4 об.). Столь откровенное признание Прасковьи Антроповой повлияло на судей неожиданным образом: она была оправдана в убийстве младенца. Судебные разбирательства проливают свет на

жестокие подробности аналогичных преступлений. Из уст подсудимых, как правило, звучали уверения в том, что ребенок либо родился уже мертвым, либо умер сразу же после родов, однако результаты экспертиз доказывали обратное (См.: ГАРО. Ф. 640. Оп. 32. Д. 14; оп. 26. Д. 45; оп. 33. Д. 12; оп. 32. Д. 15; оп. 25. Д. 30; оп. 24. Д. 13). Тем не менее, несмотря на очевидность преступных намерений и действий, изучение судебных дел показало, что самым суровым наказанием, назначенным присяжными в аналогичных случаях, было заключение в тюрьму на 3 недели. Мягкость приговоров в делах о детоубийстве была обусловлена особым отношением судей-присяжных к такого рода делам (в большинстве своем из крестьян).

Жизнь неразделенной семьи в одном дворе создавала благоприятную почву для возникновения различных, в том числе, потенциально конфликтных и опасных ситуаций не только между супругами, но и остальными членами семейства. Драки между домашними регулярно пополняли графу уголовной статистики «телесные повреждения», одну из наиболее распространенных разновидностей деревенских преступлений. Сюда попадали и ссоры между родителями и детьми, снохами и родителями мужа или другими его родственниками, между братьями.

Совместное проживание, а также длительное отсутствие мужа на военной службе или заработках создавали предпосылки для развития такого специфического явления деревенской семейной жизни как снохачество. Снохачество (с точки зрения официального законодательства, уголовное преступление) крестьяне, хотя и считали греховным, не относили к серьезным преступлениям, сопровождая утверждение о наличии связи между свекром и снохой комментарием: «Сноху любит» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1475. Л. 34; д. 947. Л. 2, 6; д. 1464. Л. 35). По свидетельству из Моршанского у., «снохачей много, их сами снохи укрывают, потому что их жизнь через это улучшается, хотя она работает не меньше прочих снох, она одевается лучше, имеет вес в семье и пользуется благосклонностью большака» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 13. Л. 8-9). Обнаружение снохачества или отказ крестьянки от роли «фаворитки» приводили к конфликту в семейных отношениях. Как правило, предпочитали разбираться в подобных ситуациях внутри семьи «своим судом» или же на сельском сходе. По сообщению из Тамбовской губ., «сходка обратилась к попу с заявлением, что один мужик - снохач; его приговорили на 3 года на моление» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 13. Л. 4-5). Однако часть таких дел все же попадала в судебные инстанции (в волостные и окружные суды). Как правило, рассмотрение исков снох в волостной юстиции заканчивалось наказанием самой пострадавшей стороны. Так, Сараевский волостной суд Рязанской губ., разбиравший дело в связи с обвинением крестьянкой свекра «в принуждении к прелюбодеянию», приговорил истицу к 4-дневному аресту «за клевету» (ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 3. Л. 34). Окружная юстиция в таких ситуациях опиралась на законодательство и была строже: обвиняемому выносили приговор о тюремном заключении (от года и шести месяцев) и лишении всех прав состояния (ГАРО. Ф. 640. Оп. 3. Д.8; оп. 25. Д. 32).

Ссоры между родителями и взрослыми неотделенными детьми возникали, главным образом, в связи с неповиновением последних, нарушением ими установленных традиций, неуважением мнения старшего поколения. В частности, источником одного из таких конфликтов стало нарушение сыном пищевых запретов Великого поста. В мае 1894 г. Рязанский окружной суд приговорил Василия Вуколова к году тюремного заключения за то, что тот «схватил отца за бороду, вырвал часть бороды... во время Великого поста, когда он (сын – K.C.) хотел варить яйца, а мать не давала ему, то Василий Вуколов ударил ее... бил по шее... схватил нож, грозил убить им отца и мать» (ГАРО. Ф. 640. Оп. 28. Д. 9. Л. 5).

Власть в неразделенной семье принадлежала домохозяинубольшаку, однако, по мере развития отхожих промыслов во второй половине XIX в. крестьянская семья стала испытывать влияние более свободных нравов, наблюдаемых «на стороне», в городе. Взрослые сыновья, стремившиеся к разделу и не получавшие на то согласия отца, неизбежно задавались вопросом о справедливости сложившегося порядка. Накапливавшееся недовольство и протест молодого поколения находили разный выход, в том числе в форме писем-просьб о законодательном пересмотре существующих норм. В одном из крестьянских писем начала XX в. предлагалось «постановить статью в законе, чтобы отец не обижал родных детей своевольно и своебылинно по его усмотрению кому дать больше, кому меньше... Прежний закон опирался на родителей – как отец хочет, так и творил» (Неизвестная Россия. XX век. 2: 183).

Как показывает судебная практика, за исключением организованных самосудов и мотивированных семейных разбирательств, драки между крестьянами в основном завязывались спонтанно и не имели характера целенаправленно умышленных действий. Драки, вызванные нелицеприятным замечанием или непонравившееся действием,

происходили чаще всего в состоянии алкогольного опьянения. Так, протокол Курского окружного суда сообщает детали одного из подобных столкновений: «7 июня 1871 г. Екатерина Зачепа была в кабаке с мужем своим Василием, братом Иваном и крестьянином Коноплею, где пили водку. Оттуда они все вместе отправились в дом Василия Зачепы, где между ним и Иваном Резниковым произошла ссора, а потом драка... Пришедши в дом Зачепы, хозяева зажгли свечку, поставили на стол хлеб-соль..., выпили по две рюмки водки. Василий взял книжку, начал читать что-то Божественное, Иван тут сказал, что он не так читает, вырвал из его рук книжку, потом они взяли друг друга за чубы и повалились наземь...» (ГАКО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 655. Л. 13). От нанесенных в общей драке побоев Екатерина Зачепа скончалась. Избивший ее Иван Резников был признан «по суду оправданным» (ГАКО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 655. Л. 51).

Многочисленные иски крестьян в волостные суды, связанные с «обидами» и «бесчестьем» в виде побоев или оскорблений, заканчивались либо примирением, либо назначением наказания штрафом или розгами. Если же пострадавшей стороной оказывалось должностное лицо (волостной старшина, сельский староста, сотский или волостной судья), то дело чаще попадало в ведомство окружной юстиции. Обидными для крестьян были различные оскорбления словом, причем среди «скверноматерных» ругательных эпитетов особенно обидными считались намекавшие на порочные наклонности адресата: вор, разбойник, грабитель, обироха, шарлатан, бабник, мошенник, острожник, овчатник, коровятник, лошевод, а также обжора, пьяница, колдун или колдунья, сволочь, киляк, снохач, смутьян, душегуб, подлец, живорез и пр. (Земцов 2007: 222; ГАРО. Ф. 640. Оп. 25. Д. 11. Л. 16; оп. 51. Д. 493. Л. 2; д. 496. Л. 2; ГАТО. Ф. 68. Оп. 1. Д. 166. Л. 2). Подчеркивание дурных наклонностей было чревато испорченной репутацией, которую крестьяне стремились восстановить даже в судебном порядке.

Бесчестьем считались также выражения и действия, намекавшие в символической форме на распущенность девушки/женщины: выбивание окон, вывешивание на общее обозрение поневы с вырезанным клоком или «драной собаки» (на воротах), выдергивание лука на огороде или порча капусты (Пушкарева 2009: 120-134; АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 13. Л. 12, 17, 28). Наиболее часто встречается указание на пачкание ворот дегтем. В некоторых селах действовал своеобразный институт защиты чести девушки, когда устраивался «публичный осмотр». Обществом избирались три женщины для осви-

детельствования оклеветанной, после чего результат объявляли на сходе. Затем староста приказывал десятскому, чтобы тот прошел по дворам и объявил в каждом доме, что «такая-то девушка оказалась чистой» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 915. Л. 12). Во второй половине XIX в., наряду с обычно-правовой традицией, для восстановления доброго имени подключали и волостных судей. Так, например, Сараевский волостной суд (Сапожковский у. Рязанская губ.) 14 октября 1873 г. взыскал с девицы Екатерины Пантелеевой штраф (3 руб. серебром) за то, что «по неизвестной причине» вместе с Марфой Васильевой они вымазали ворота крестьянину Михаилу Старкову (ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 3. Л. 36-37). Активность крестьян в подаче исков с жалобами «на бесчестье» объяснялась по-разному: одни указывали на их прагматическое стремление таким способом получить с обидчика денежную компенсацию, другие подчеркивали нравственный аспект – восстановление оскорбленного достоинства. В этой связи немаловажным представляется не столько мотив возбуждения дела, сколько сам факт инициирования подобных судебных процессов, что говорит о развитии в деревне институциональной правовой практики.

Посрамление («страмота») было одной из распространенных самосудных традиций крестьян (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 59). Коллективные деревенские судилища сопровождались различными обрядовыми действиями, имевшими символический подтекст, изначальный смысл которого уже был утрачен: водили по селу в нелепом или обнаженном виде, запрягали в телегу или надевали хомут, иногда обмазывали в дегте и обваливали в перьях, сопровождали пинками, плевками и громким шумом (битьем в заслонки, ведра, колокольчики), вешали украденные вещи обвиняемому на шею и пр. (Якушкин 2: XXXII-XXXIV). Стыд перед публичным осмеянием был настолько велик, что порой доводил его потенциальную жертву до самоубийства. Так, в Рязанских губернских ведомостях за 1867 г. сообщалось о крестьянке, решившейся на самоубийство во избежание унизительной экзекуции. Менее впечатлительные крестьяне пытались бороться с самосудом вполне легальным способом – путем обращения в официальные институты правосудия. В качестве примера приведу рассматривавшееся в Воейковском волостном суде 3 октября 1874 г. (Рязанская губ.) дело о краже 1 пуда 10 фунтов ветчины у крестьянина с. Богословки, совершенной перед Успенским заговением (накануне 15 августа) крестьянкой того же села Анной Васильевой. В ходе разбирательства последняя «просила суд за срамоту ее... – за ведение ее по

улице с повешенною на нее ветчиною и били в ведро, поступить по закону» (Земцов 2002: 321).

Крестьянская традиция выработала и другие специфические формы самостоятельного разрешения конфликта и наказания виновного. В частности, одним из способов примирения сторон был напой. Подобно тому, как магарыч (распитие вина, выставленного одним из участников) сопровождал любые договорные отношения в деревне (куплю-продажу, найм и пр.), напой также представлял собой своего рода договор о добровольном прекращении спора мировым соглашением. Обидчик по согласованию с миром в лице сельского старосты и схода домохозяев обязывался в знак своей вины выставить специально оговоренное количество вина, которое затем и выпивалось совместно. Иногда напой сопровождался «обдиранием» («обиранием»), когда у виновного забирали на продажу имущество и на вырученные деньги покупали вино: «на сельском правеже сдерут и продадут на водку. В казаках Оренбургской губ. зовут "довасы", а в Яранском у. Вятской губ. – прибыль, в Уфимской губ. – могарычом, на Дону – напой. Всегда есть и покупщики вещей» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 15. Л. 46). К простейшим формам досудебного решения спора относились также жребий и божба.

Строгость наказания в крестьянской среде зависела не только от разновидности и тяжести преступления, но и от личности преступника, его репутации, пола и возраста. Индивидуальный подход к каждому судимому (принцип «глядя по человеку») и конкретной ситуации задавал границы наказания. Например, по некоторым сведениям, стариков освобождали от физического наказания, если они были замешаны в краже (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 45). Вместе с тем, по другой информации, если в Великий пост «кто запоет песню, лупят и стариков и 5 руб. штрафу, об этом тяжком преступлении читали даже в правлении» (Липецкий у.) (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2. Л. 171). Не имели права без разрешения отца-домохозяина пороть на сходе сыновей до 20 лет, а с разрешения и по требованию отца – с 10 лет. За одно и то же нарушение наказывали в зависимости от статуса: «за прелюбодеяние мужика пускают в одной рубашке, а одежу его пропьют; с бабой расправляется сам муж; но девушек никогда не наказывают, даже когда они заведомо гуляют, даже если родит» (Тульская губ.) (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 13.Л. 28) По сведениям из Тульской губ., за воровство или за непочтение родителей (свекра) женщину здесь секли розгами, девушку же «обнаготить» было нельзя – «позорно», поэтому последних розгами не били (АРГО. Ф.

12. Оп. 1. Д. 3. Л. 3). Запрещено было сечь женщин в период месячных очищений. В случае беременности наказание откладывали на послеродовой период (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 59).

В архивных материалах судебных разбирательств сохранились свидетельства, указывающие на бытование и действенность некоторых ограничений, связанных с наказанием женщин. Например, 13 октября 1871 г. Рязанский окружной суд разбирал дело крестьянина Евстигнея Яковлева и его сына Никиты по жалобе на волостного старшину Ефима Сафронова Жокова в том, что старшина «на десятой неделе после святой в 1870 г. на сходке жену последнего Федосью Дементьеву во время бывшего у нее месячного очищения наказал розгами» (ГАРО. Ф. 640. Оп. 5. Д. 2. Л. 70). Поводом для этой жестокой расправы послужил уход Федосьи к ее бывшему помещику от мужа, регулярно избивавшего ее на протяжении 14 лет замужества. Из показаний пострадавшей: «в понедельник пришел за мной муж мой и борился и крестился, что бить меня не будет и будет жить со мною мирно. Я опять согласилась идти к нему... пошла домой уже к вечеру; но придя домой, я не нашла дома моего мужа – он ушел к старшине и дома не ночевал. На другой день... я поехала на поле пахать... Муж мой пришел за мною в поле и звал меня на сход, муж был выпимши... на сходе старшина пьяный сказал: "ты нас знать не хочешь, ходишь искать защиты у господ"». Приказав «дать ей полторасто розог» («старики сказали, что она не вынесет, дать ей 25 розог»), старшина «заставил двух баб держать меня... я легла, одна баба легла мне на голову, а другая на ноги, старшина велел Платону Максимову поднять мне подол, он было стал поднимать, но увидавши у меня на рубашке месячное очищение, оставил и сказал "нельзя", старшина сказал "что такое за беда" и сам поднял мне подол, и меня по голому телу секли розгами муж мой и по приказанию старшины крестьянин Платон Максимов дали мне 25 розог». Пренебрежение общественным запретом стоило волостному старшине лишения должности и заключения в тюрьму на 8 месяцев.

Запретно-разрешительные предписания пронизывали все сферы жизнедеятельности деревни, закладывая нормативную основу правоотношений. Рассмотрение многочисленных поведенческих императивов, сопровождавших имущественные, земельные и договорные отношения, представляет собой отдельную большую тему и выходит за рамки настоящей работы. Границы между «нельзя» и «можно» устанавливались каждым селом по поводу всех возможных

видов коммуникаций между крестьянами – будь то конфликтный или рядовой, связанный с повседневными нуждами, контакт. Известный запрет на работу в праздничные дни, связанный с православным церковным календарем (Русские 1997: 189-197), подкреплялся распоряжениями сельской власти и различными санкциями за его нарушение: «ежегодно сельский староста на сходке объявляет, что по праздникам не работать (штрафу 5 руб.)»; «в Студенцах у однодворцев за праздничную работу опивают 1 ведро и больше. От Пасхи до девятой пятницы в поле не работают», «из-за бездождия стали штрафовать работающих в праздники» (Липецкий у.) (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2. Л. 172-175). Хозяйственная сторона крестьянской жизни по вполне понятным причинам подвергалась особенно строгой регламентации. Организация сельского мира и его фискальная си-. стема в соответствии с «круговой порукой» ставили сельскую власть перед необходимостью обеспечить платежеспособность каждого двора, чтобы не перекладывать ответственность за них на другие домохозяйства. В данном случае православный моральный кодекс не вполне отвечал текущим потребностям крестьянской жизни, поэтому несмотря на все усилия церкви и сельского управления, крестьяне нередко нарушали эти установки.

Помимо этого, существовало множество локальных установлений относительно норм поведения: «Кто старше себя обругает матерно, 10 ударов; старики запретили вечерки из-за охальства и пожара; курить на улице запрещается: сейчас на сборню и в арестантскую на сутки посадят, летом не велят свечки и лучину зажигать, сейчас десятник придет и велит тушить; топить вечером нельзя; баню топят лишь тихонько, ночью, если золу вынесешь не в вырытую яму — то в холодную, не имеешь воды — тоже. (Липецкий у.)» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2. Л. 172).

Табуирование в деревне нередко противоречило нормам официального права: в частности, за некоторые кражи было запрещено наказывать и, наоборот, преступными считались действия, не являвшиеся таковыми согласно законодательству. Например, по сведениям из Тульской губ., «кражу имущества, скота, земледельческих орудий они (крестьяне — K.C.) считают преступлением, но нисколько не считается за грех и преступление украсть что-нибудь лакомое, как-то подергать с чужой полосы гороху, околотить в чужом саду яблоки или воспользоваться из чьего-либо огорода овощем — огурцами, луком, картофелем и пр.» (АРГО. Р. 42. Оп. 1. Д. 48. Л. 137). В ряде случаев воровство оставалось безнаказанным.

Например, беременным женщинам, а по некоторым сведениям, и их супругам разрешалось украсть «по прихоти»: «Брюхатой бабе можно украсть. Никто и судить не будет»; «Для прихоти беременной муж может украсть (и деготь пьют, и керосин, и гальку-камень). Не грех украсть. Грех отказать»; «У беременной бабы прихоть велика: ей не хочется своего хлеба, а укради чужого. И украсть не грех. Непрощеный грех отказать роженице» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 86; д. 4. Л. 90, 107). В Жиздринском у. Калужской губ. позволительным было украсть курицу для больного лихорадкой, т.к. бытовало поверье, что лихорадка проходит, если больной съест именно краденую курицу (РКЖБН 3: 186). Кража для еды на один обед дозволялась также почти повсеместно: «Бог простит за нужду украсть». Не признавали за преступление и воровство на заговенье, полагая, что за это «и Бог прощает». В некоторых селах допускалось похищать пчел «на завод», хотя вообще кражу пчел крестьяне признавали святотатством (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 88). Пчела почиталась за священное насекомое («пчела – это Божья работница»). Полагали, что решиться на такую кражу – великий грех перед Богом, равносильный убийству человека (РКЖБН 4: 192).

В отдельных случаях воровство было даже рекомендовано в силу суеверных представлений о том, что некоторые кражи способствуют приумножению достатка крестьянского двора. Бытовало убеждение в том, что украденные семена непременно дадут хороший урожай (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 87). В Богородицком у. верили, что для того, чтобы овес или лен уродился, нужно украсть сноп, обмолотить и им сначала засеять поле. В Шенкурском у. воровали на семена картошку и лук, клали за пазуху, а затем высаживали (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 86). В Онежском у. Архангельской губ. было распространено поверье, что на украденные крючки навага ловится лучше, и поэтому рыбаки похищали друг у друга уды (удочки), в силу чего те всегда прятали от посторонних (Якушкин 3: 355). В других селах считали, что если не водятся свиньи, надо в гостях украсть ложку, разломать ее и скормить свиньям (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 67). С другой стороны, действовали местные запреты на кражу тех или иных сельскохозяйственных культур. В одних селах нельзя было воровать хмель: «Красть хмель нельзя, особливо для пересадки на свою усадьбу; это не только грешно, но и опасно, потому что такая пересадка влечет смерть виновника»; в других – лук: «Грешнее нет воровства, как кража лука: горох красть можно, на чужом огороде огурцов нарви, но горького лука покрасть – погрешно: позарился

на горькое»; «Лук грех воровать, потому что в каждой луковице 40 милостыней. Кто украдет луковицу, 40 грехов. Детей секут крапивой» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 65, 72, 86).

В Пензенской губ. существовал обычай «заворовывания». Крестьяне верили, что укравший благополучно в ночь перед Благовещением может целый год воровать, не опасаясь, что его поймают. Поэтому воры, занимавшиеся этим промыслом регулярно, старались совершить кражу именно в благовещенскую ночь. Украденное имущество возвращали хозяину на следующее утро, причем не стремились к похищению больших ценностей, главным для них было украсть искусно и ловко, дабы удача сопутствовала в воровстве и впредь. Полученная столь оригинальным способом «индульгенция» вселяла в крестьян надежду на то, что они избегут штрафов за самовольные порубки леса в течение всего следующего года (Якушкин 1: XXI). Освященный религиозным праздником грех утрачивал свою греховную суть. Аналогичные мошеннические превентивные меры с целью удачного развития ремесла предпринимали и торговцы: «Известно, что... на Бориса (2 мая) барышники плутуют, чтобы весь год торговать с барышом» (Энгельгардт 1987: 72).

По сообщению из Тамбовской губ., здесь признавалось право «грабить» должников: «предварительно зайдет заимодавец к старосте, возьмет его и стащит к себе вещи должника, не обращаясь и к волостному суду» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2. Л. 164). В Тульской губернии этот обычай называли «грабованием» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 21. Л. 55). Несмотря на то, что подобные действия относились к категории «самоуправство» и преследовались законом, крестьяне прибегали к ним повсеместно. Для того, чтобы вернуть свое, крестьяне шли на различные ухищрения. Например, в той же Тамбовской губ. (Липецкий у.) в случае, если крестьянка не заплатила мастеру за изготовление валька, он имел право, с разрешения старосты, выкрасть у нее во время стирки рубаху с тем, чтобы она ее выкупила (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 49).

Отношение к вору зависело и от того, кто пострадал от воровства. В частности, похищение из церкви церковных сборов или атрибутов православного богослужения рассматривалось как тяжелейшее преступление и «большой грех» — святотатство. Виновные подлежали лишению всех прав состояния, наказанию кнутом и ссылке на каторжные работы. Считали, что на такое решится даже не всякий вор, а лишь «не побоявшийся греха», не раз побывавший в острогах и тюрьмах, человек «отпетый» и «отчаянной жизни», для которого

одна дорога — «в Сибирь». Полагали, что эти воры не только потеряли совесть, но, забыв Бога и святое место, губят человеческую душу. О них говорили: «Душу дьяволу запродали» (РКЖБН 4: 195; 2 (1): 604). Даже кража каких-либо вещей у частного лица в церкви почиталась крестьянами более греховной, чем совершенная за ее пределами, так как, помимо нанесения материального ущерба, она оскверняла храмовое пространство (РКЖБН 4: 195).

Иначе крестьяне относились к кражам, совершенным в домах священников, полагая, что священнослужители «от этого не обеднеют, что у них всего много, и это многое приобретено от самих же крестьян» (РКЖБН 3: 338). Подобный взгляд соответствовал в целом крестьянским оценкам воровства у бедных и богатых: смягчающим вину обстоятельством была состоятельность потерпевшего. Такая кража не признавалась особо тяжкой и должна была быть наказуема гораздо легче, чем кража у человека бедного и нуждающегося. Аналогичная взаимосвязь наблюдается и в отношении к личности вора: его зажиточность увеличивала вину, а бедность, напротив, уменьшала (РКЖБН 4: 195; 5(2): 386). Нужда как побудительный мотив для воровства могла способствовать оправданию. «Поневоле пойдешь воровать, коли есть нечего», - комментировали крестьяне кражу, вызванную «голодной» нуждой (РКЖБН 4: 183). Немаловажную роль играло поведение вора: искреннее раскаяние и помощь следствию способствовали смягчению наказания. Образ такого сознавшегося в содеянном вора-конокрада рисует одно из судебных дел Рязанского окружного суда. В ночь на 6 июля 1877 г. с лугов под с. Ухоловым Ряжского у. Рязанской губ. у крестьян Курганова и Мавродина были похищены две лошади. На предварительном следствии потерпевшие показали, что 8 июля крестьянин Дмитрий Брандуков вернулся с ярмарки, куда он ездил «без всякой надобности» (ГАРО. Ф. 640. Оп. 11. Д. 13. Л. 2). Когда они угостили его в трактире, Брандуков признался, что сбыл их лошадей на ярмарке в г. Ранненбурге. Утром 9 июля они отправились все вместе на базар, Брандуков указал на барышников, купивших у него лошадей, и у одного из них они и были обнаружены. «Принимая во внимание чистосердечное сознание подсудимого», окружной суд нашел справедливым понизить наказание на одну ступень и приговорил Брандукова в исправительное арестантское отделение сроком на один год (ГАРО. Ф. 640. Оп. 11. Д. 13. Л. 86)

Наказание зависело также от времени суток и условий, когда было осуществлено хищение. Имеются указания на то, что сильнее

карали за кражу, совершенную днем («дневную»): «ободрать днем человека наказывается сильнее, чем за ночной грабеж» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 103). Подобные меры были вызваны реакцией крестьян на дерзкое бесстыдство похитителя, решившегося на преступление «у всех на виду». «Отчаянность» вора, укравшего «на народе», свидетельствовала о его большей нравственной испорченности и опасности, в силу чего и наказание было суровее, в отличие от официального законодательства, согласно которому ночная кража признавалась более тяжкой, чем дневная (РКЖБН 4: 189).

Более греховной и строго наказуемой признавалась крестьянами кража, совершенная «с пожара». Ее считали преступлением, имевшим для вора опасность «погореть самому» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 67; РКЖБН 4: 190). В основе подобного взгляда лежало особое отношение к бедствующему положению погорельцев: считалось, что посягать на имущество пострадавших от пожара может только очень жестокий человек, а потому и поступать с таким преступником необходимо соответствующим образом.

Усугубляло вину воровство «в пути», приравниваемое крестьянами к грабежу (РКЖБН 4: 190). Вообще любое преступление «в пути» было отягчающим обстоятельством, о чем свидетельствуют и судебные документы. Так, в приговоре, вынесенном Курским окружным судом по делу об удушении крестьянкой Екатериной Денисовой Беляковой другой крестьянки «с целью завладения имуществом покойной», звучало: «признать виновной, причем не заслуживает снисхождения...удушила в укромном месте, по дороге, по которой шла с ней в качестве попутчицы и таким образом нарушила, кроме общих обязанностей, и тот народный обычай, по которому попутчики обязаны помогать один другому в пути». По решению суда обвиняемая была сослана на 20 лет в Сибирь на каторжные работы (ГАКО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 293. Л. 99).

Способ совершения кражи (со взломом, с помощью специальных инструментов, с переменой мет) и содержимое украденного также влияли на суровость приговора. Взлом замка, подбор ключа или использование отмычки — все эти специальные приспособления и приемы свидетельствовали о преднамеренных, обдуманных действиях и особой хитрости, опасности вора, что увеличивало его вину. Наоборот, «некоторая доля «простоватости», неопытности и робости, обнаруженных преступником», влекла за собой более снисходительное и мягкое отношение крестьян к преступнику (РКЖБН 4: 191).

В случае кражи внутри семьи принималось во внимание, с какой целью та была совершена: «если для детей, самому одеться не во что, если "бабить" не умеет сноха, — то ее только воспорют через мужа, а не спивают за ее бедность, если же сноха украла на пьянство, тогда продают ее имущество и миром пьют вино. Если отец пожалуется на сына за совершенную им кражу, то общество соображает с тем, каков сын: если отец-большак, а сын распутничает, то его порют у каждого двора по 3 розги; или же большачество и деньги переданы сыну, то отцу не дают никакой веры и освобождают от суда» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 46).

Разумеется, на меру наказания влияли масштаб причиненного ущерба и его последствия для крестьянского хозяйства. Именно поэтому похищение различного имущества в виде продуктовых запасов, сельскохозяйственного инвентаря или предметов одежды и обихода каралось не так жестоко, как колдовство, поджоги и конокрадство. Беспощадность самосудных расправ в таких случаях приводила нередко к смерти уличенного преступника, но крестьянская общественность была убеждена в собственной правоте: так, например, «в Тульской губ. мужик захватил бабу, завязавшую куклу на полосе, и убил; делу этому минуло 10 лет; об этом начальству и не донесли, как об убийстве правом» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 13. Л. 75).

Стремлением обезопасить свое хозяйство и оградить крестьянское общество от нежелательного преступного элемента были вызваны и другие меры предосторожности. Крестьян, неоднократно замеченных в кражах и побывавших под судом, удаляли из общества, вынося приговоры на волостных сходах, в которых излагались основания: «они безнравственной своей жизнью не только не занимаются обыденными для домашнего хозяйства работами, от них одно пьянство, угрозы и вымогательство денег на вино и даже соседним жителям от них покоя нет... от этой безнравственной их жизни даже молодое поколение между их научается и привыкнуть может таким же гнусным порокам» (ГАРО. Ф. 640. Оп. 24. Д. 10. Л. 20).

Мягкость или суровость судебного приговора корректировали православные традиции, составлявшие фундамент правового мировоззрения крестьян. Практика большинства окружных судов показала явное стремление присяжных-крестьян оправдывать подсудимых в дни первой, четвертой (средокрестной) и страстной недель Великого поста. В такие дни они неохотно склонялись к обвинению, мотивируя это тем, что «не добре другого судить, когда сам свою душу от греха к покаянию покладаешь» (Тимофеев 1881: 190). В

поминальные дни, «родительские» пятницы и субботы крестьянесудьи и вовсе отказывались от обвинений, причем предпочитали оправдывать более тяжкие преступления: полагали, что благодарственная молитва раскаявшегося грешника будет полезнее для душ покойных родителей.

В одном из провинциальных окружных судов южной полосы России наблюдался значительный процент оправдательных приговоров в две средние недели августа. В течение этого периода у местных землепашцев ежегодно проходил посев озимого хлеба, и от качества выполненной работы зависело все благосостояние селянина. Поэтому крестьяне, дабы заслужить милость Божью и получить хороший урожай, старались в эти дни никого не обижать, не проявлять враждебности к кому бы то ни было, быть милосердными и терпимыми, избегать ссор и брани. Под влиянием подобных религиозных убеждений, не решаясь брать на себя в такие дни осуждения, присяжные из крестьян выносили в значительном большинстве случаев приговоры о невиновности подсудимых. Многие из последних, зная о склонности присяжных к оправданию, обращались с просьбами, чтобы их дела рассматривали именно в этот период.

Религиозность крестьян подпитывала и их убеждение в том, что человек не вправе судить другого: «все в мире творится не нашим умом, а Божьим судом» (*Даль* 1: 53-69; 320-334), поддерживала в них уверенность в неизбежности наказания за содеянное (преступное или греховное), что отчасти служило психологической компенсацией негативного опыта юстиции. В этой связи народная фантазия породила различные версии возмездия, причем не только в земной, но и в загробной жизни: «самый большой грех в мире – колдовство, за него колдун проваливается сквозь землю, за кумовство – кумова кровать: семь разных огней кипят под кроватью с железными языками и гвоздями»; «кто из избы в избу вести переносит – того за язык повесят»; «воров – за руки вешают»; «пьяницам глаза водкой заливают»; «кто крадет мед, – разжарят мед и воском глаза залепят на том свете»; «за вытравленных детей на том свете перед ней положат этих детей и скажут: – "ты не детей, а мясо приготовила – и съешь". И она есть станет»; «кто убил человека, на том свете все его убивать будут и тот всю страсть будет видеть; кто изувечил – того изувечат» и др. (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 51-80).

Довольно распространенными были устрашающие рассказы о том, как «кровь убитого мучает человека», преследуя убийцу: «голова убитого человека бежит за убийцей и кровью на него брызжет»

(АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 69-71). Любопытным представляется то, что этот мистический образ возмездия в народной молве увязывался с вполне реалистическим — судебным: полагали, что после признания преступника в убийстве и именно после вынесения решения суда «кровь не ходит». Таким образом, эмоциональное воздействие картины неминуемой крайне жестокой, непостижимой сознанием кары уравновешивалось предложением вполне земного способа ее замены на «менее» страшное, но справедливое в глазах крестьян судебное наказание.

Общие представления крестьян о судьях и суде, отразившиеся в народных высказываниях («Законы святы, да судьи супостаты», «Где суд – там и неправда», «Не бойся суда, бойся судьи», «Из суда, что из пруда, – сухой не выйдешь», «Дари судью, так не посадят в тюрьму» и пр.), рисуют картину весьма неприязненного и критического восприятия ими государственного судейства (*Иллюстров* 2010: 24-27). Суд не любили, суда боялись. Не доверяя судьям, не веря в их беспристрастное, бескорыстное ведение дела и объективный приговор, крестьяне признавали единственно справедливым Высший суд – Божий («пред Бога с правдой, а пред судью с деньгами»), полагая, что на этом «судбище» «попов и судей потащат цепями» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 17. Л. 7).

При всей своей нелюбви к официальным судам и уповании на справедливость Высшего суда крестьяне вполне осознавали их необходимость и полезность. Более того, рост преступности, отмечаемый исследователями в пореформенный период, был зафиксирован, благодаря именно судебной статистике, что говорит в пользу все более активного использования крестьянами институтов официального правосудия. Обычно-правовая «юстиция» (так называемый «суд деревенской улицы»), имевшая, наряду с общепринятыми наказаниями, и специфические формы (помимо смертной казни и телесных наказаний, применялись различные виды посрамления, штраф, божба, жребий, напой, общественные работы, церковное покаяние), все же не воспринималась крестьянами как судебная инстанция в силу отсутствия в цепочке «преступление - справедливое наказание» собственно судебного учреждения в качестве посредника, хотя и обладала функцией наказания. В роли судей здесь выступало либо все крестьянское сообщество, либо отдельные его представители (в семейных судах). Эти «судьи» не выделялись из деревенского коллектива в особый статус и не обладали какимилибо специальными полномочиями за исключением коллективного

убеждения в необходимости предпринятых мер, справедливости возмездия и осознания собственной правоты в вынесении приговора преступнику.

Рассмотрение крестьянского правосудия в разных полях (начиная от самосуда и заканчивая профессиональным окружным судом) показывает наличие весьма пестрой, неоднозначной и противоречивой картины, демонстрирующей, с одной стороны, неизменность религиозного убеждения крестьян как в априорности греховной природы человека, так и в неизбежности суда людского или Божьего, с другой, постоянный поиск методов и способов борьбы с неправедным. Законодательство (соответственно, и официальное правосудие, опиравшееся на него) не могло вместить в себя многообразие жизненных ситуаций, возникавших повседневно в русской деревне. Крестьяне компенсировали и возмещали эти пробелы по своему разумению. Потребности крестьянской жизни диктовали и формировали специфику их приоритетов, правовых притязаний и интересов, что неизбежно проявлялось на всех уровнях правовой системы, включая и высшие судебные инстанции. Одновременно их вовлеченность, благодаря судебной реформе, в процесс отправления официального правосудия и изменения, вызванные пореформенной эпохой, неизбежно оказывали влияние на развитие правовой культуры крестьян и их идентичности.

Литература и источники

- АРЭМ Архив Русского Этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1. Д. 907, 915, 947, 1455, 1464, 1475.
- АРГО Архив Русского Географического Общества. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2, 3, 4, 6, 13, 14, 15, 17, 21; Р. 42. Оп. 1. Д. 48.
- *Астырев* 1896 *Астырев Н.* В волостных писарях. Очерки крестьянского самоуправления. М., 1896.
- ГАКО Государственный архив Курской области. Ф. 32. Оп. 1. Д. 150, 293, 655, 785, 907, 1160.
- ГАРО Государственный архив Рязанскойобласти. Ф. 446. Оп. 1. Д. 1; ф. 545. Оп. 1. Д. 3; ф. 640. Оп. 1. Д. 9; оп. 3. Д. 8; оп. 5. Д. 2; оп. 11. Д. 13; оп. 24. Д. 10, 13; оп. 25. Д. 11, 30, 32; оп. 26. Д. 45; оп. 28. Д. 9, 25; оп. 32. Д. 15; оп. 33. Д.12; оп. 51. Д. 493, 496; оп. 53. Д. 3.
- ГАТО Государственный архив Тамбовской области. Ф. 68. Оп. 1. Д. 166. Даль 1 — Даль В. Пословицы русского народа. Т. 1. М., 1993.
- Земцов 2007 Земцов Л.И. Крестьянский самосуд. Воронеж, 2007.
- *Иллюстров* 2010 *Иллюстров И.И.* Юридические пословицы и поговорки русского народа. М., 2010.

- Кузнецов 1909 Кузнецов Я.О. Положение членов крестьянской семьи по народным пословицам и поговоркам. СПб., 1909.
- *Миронов* 1999 *Миронов Б.Н.* Социальная история России. Т. 2. СПб., 1999.
- Неизвестная Россия. XX век 2 Неизвестная Россия. XX век. Т. 2. М., 1992. Некоторые данные 1884 – Некоторые данные. Свод статистических сведений по делам уголовным, производившимся в 1879 г. в судебных учреждениях, действующих на основании уставов 20 ноября 1864 г. СПб., 1884. № 8.
- Пушкарева 2009 Пушкарева Н.Л. Позорящие наказания для женщин в России XIX начала XX в. // Этнографическое обозрение. 2009. № 5.
- Реформы Александра II 1998 Реформы Александра II. М., 1998.
- РКЖБН 2(1) Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Т. 2. Ч. 1. СПб., 2006.
- РКЖБН 3 Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Т. 3. СПб., 2005.
- РКЖБН 4 Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Т. 4. СПб., 2006.
- РКЖБН 5(2) Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Т. 5. Ч. 2. СПб., 2007.
- РКЖБН 6 Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Т. 6. СПб., 2008.
- Рулан Норбер 1999 Рулан Норбер. Юридическая антропология. М., 1999.
- Русские 1997 Русские (серия «Народы и культуры»). М., 1997.
- *Тимофеев* 1881 *Тимофеев Н.П.* Суд присяжных в России. Судебные очерки. М., 1881.
- Тенишев 2003 Тенишев В.В. Правосудие в русском крестьянском быту // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке начале XX века. М., 2003. С. 154-246.
- *Трайнин* 1909 *Трайнин А.* Преступность города и деревни в России // Русская мысль. 1909. № 7.
- *Шатковская* 2000 *Шатковская Т.В.* Правовая ментальность российских крестьян второй половины XIX века: опыт юридической антропометрии. Ростов-на-Дону, 2000.
- *Энгельгардт* 1987 *Энгельгардт А.Н.* Из деревни. 12 писем 1872-1887. М., 1987.
- Якушкин 1 Якушкин Е.И. Материалы для библиографии обычного права. Вып. 1. М., 1910.
- *Якушкин* 2 *Якушкин Е.И.* Материалы для библиографии обычного права. Вып. 2. Ярославль, 1896.
- Якушкин 3 Якушкин Е.И. Материалы для библиографии обычного права. Вып. 3. М., 1908.

РУССКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС В СВЯЗИ С САМОСОЗНАНИЕМ ЕГО СОЗДАТЕЛЕЙ, ХРАНИТЕЛЕЙ И ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Русский героический эпос (былины), известный в народе под названием «ста́рины», «ста́ринки», занимает значительное место среди разнообразных произведений русского традиционного фольклора. Содержащий в себе свидетельства многовековой исторической, политической и бытовой жизни народа, русский эпос стоит в одном ряду с такими народными эпосами, как греческая «Илиада» и «Одиссея», французская «Песнь о Роланде», германская «Песнь о Нибелунгах», скандинавские «Саги», а также, хотя и обработанные отдельными писателями, но основанные на древних традиционных народных песнях, иранская «Шахнаме», грузинская поэма «Рыцарь в тигровой шкуре», карело-финская «Калевала»», англо-саксонская «Беовульф» и др.

Былины использовались в качестве исторического источника в трудах историков. Б.Д. Греков называл былины «историей, рассказанной самим народом», и свое известное исследование о Киевской Руси начал с оценки этого периода русской истории в былинах (Греков 1949: 5). Д.С. Лихачев обращался к былинам как к источнику для воссоздания истории культуры древней Руси (Лихачев 1946: 73). Былины неоднократно использовал в своих работах Б.А. Рыбаков, отстаивая ценность былин как превосходного и единственного в своем роде исторического источника (Рыбаков 1963). Данные былин привлекались для расшифровки археологических находок. В.Л. Янин, описывая историю Новгорода по археологическим раскопкам, использует данные былин для расшифровки найденных артефактов (Янин 1953). Былины неоднократно привлекали внимание не только ученых, но и видных писателей, поэтов, музыкантов, художников.

Отголоски эпических песен, упоминание некоторых имен былинных богатырей содержатся на страницах русских летописей. От

XVII — XVIII веков дошло немало прозаиче-ских пересказов былин (всего около 30 текстов). К середине XVIII в. относится составление сборника «Древние Российские стихотворения», известного как сборник Кирши Данилова, который, по мнению исследователей, был исполнителем и составителем сборника (ДРС 1958.). В XIX в. начинается собирание былин с научными целями. Былины, записанные собирателями из разных областей России, вошли в первый том многотомного собрания русского фольклора П.В. Киреевского (Киреевский 1868—1879).

Сенсацией не только для русской, но и мировой образованной общественности стало появление в 1861 — 1867 годах сборника былин, собранных П.Н. Рыбниковым (*Рыбников* 1909—1910). Собирателем были обнаружены живые и мощные очаги эпической традиции в Прионежье, записаны двести текстов былин, выявлены талантливые сказители — носители многовековой эпической традиции. Один из них В. Щеголенок гостил у Л.Н. Толстого в Ясной Поляне; на основе легенд, записанных от сказителя писатель создал несколько своих рассказов. Т.Г. Рябинин, благодаря неоднократным выступлениям перед образованной общественностью, стал известен не только в России, но и за рубежом.

Летом 1871 г. совершил поездку в Прионежье знаменитый славист, ставший известным собирателем и исследователем былин, А.Ф. Гильфердинг (Гильфердинг 1949—1951). За короткий срок он записал более трехсот тестов эпических произведений. Его записи отличались невиданной до него точностью; он записывал тексты не под диктовку, а под пение былин. Впервые записи текстов были расположены по сказителям, причем каждый такой блок произведений автор предварял биографией и характеристикой творчества сказителя.

В конце XIX — начале XX в. новые крупные очаги эпической традиции были обнаружены в других районах Русского Севера. В селениях по берегам Белого моря, по рекам Пинеге, Мезени и Печоре собирателями А.Д. Григорьевым, А.В. Марковым и Н.Е. Ончуковым было записано около семисот текстов былин (*Марков* 1901; *Ончуков* 1904; *Григорьев* 1904, 1939, 1910). Эта работа была продолжена в 20-е — 40-е годы XX столетия советскими учеными (*Астахова* 1966: 167). Всего записано около трех тысяч былин, выявлено более ста былинных сюжетов. Основу репертуара многих сказителей, что особенно касается творчества самых выдающихся из них, составляли героические былины, воспевающие военные

подвиги русских богатырей-«храбров», их службу по охране границ (стояние на «заставе богатырской»), службу при дворе Великого князя.

С момента появления в печати былины стали объектом изучения ученых – филологов и историков, этнографов и археологов. В рамках известных европейских научных школ – мифологической, миграционной (сравнительной), антропологической (этнографической) исследованием эпоса занимались крупные ученые XIX - начала XX в.: А.Н. Афанасьев, О. Миллер, Ф.И. Буслаев, Л.Н. Майков, А.Н. Веселовский, В.В. Стасов, Г.Н. Потанин, Г. Халанский, В.Ф. Миллер, А.В. Марков и др. В конце XIX в. в России появляется новое направление – историческая школа, приверженцы которой главное внимание уделяли историческим основам эпоса. Успехам новой школы, во главе которой стояли такие выдающиеся ученые, как Л.Н. Майков и В.Ф. Миллер, способствовало появление фундаментальных работ по отечественной истории В.С. Соловьева, В.О. Ключевского, Н.И. Костомарова и др. Открытия в области археологии и этнографии предоставили ученым новые исторические свидетельства и артефакты для сопоставления с подобного рода фактами, содержащимися в былинах. Фундаментальные исследования ученых XIX в. послужили базой для последующих научных работ, посвященных изучению эпического наследия. В XX столетии учеными были не только продолжены подобные исследования, но и восполнены в аспектах, не освещенных в должной мере в прошлом. Особое внимание ими уделялось идейно-художественному содержанию, поэтике и языку былин. Продолжено изучение исторических основ русского эпоса, в том числе, такими выдающимися исследователями, как Д.С. Лихачев и Б.А. Рыбаков.

* * *

Благодаря трудам ученых XX в. были решены многие спорные в среде исследователей XIX в. вопросы, касающихся русского эпоса. Одним из важнейших из них является вопрос о среде, в которой создавались былины. Историки и филологи XIX в. обратили внимание на урбанистический характер произведений былинного эпоса, особенно той его части, которая относится к периоду Киевской Руси. Это неслучайно, так как русский эпос, как и эпосы других народов, складывался в эпоху становления раннеклассового общества, когда происходила замена родоплеменных связей территориальными. Одним из главных признаков этого процесса является возникновение городов. Средневековый Киев предстает в былинах как богатый и красивый город:

Славен Киев град на красы стоит На красы-басы, на великия...

Город окружен крепкой городовой стеной с воротами, охраняемыми стражниками; главные входные ворота города называются в былинах, как и в письменных источниках, «золотыми». Богатыри часто посещают город по приглашению князя Владимира.

Былинные богатыри являются обязательными участниками знаменитых застольных пиров Великого князя, сопровождавшимися разного рода увеселениями и соревнованиями: исполнением песен, воспевавших подвиги дружины, конскими ристаниями, состязаниями в стрельбе из лука и т.п. В случае военной опасности, о которой чаще всего сообщают богатыри, стоящие на богатырских заставах, пир собирается князем для военного совета с дружиной. Такие пиры обычно происходили в гриднице, торжественном зале дворца князя, тогда как праздничные пиры, куда приглашался более широкий круг горожан, проводились на большом княжеском дворе. С описания пира Владимира начинаются, а иногда и кончаются, многие героические былины; формула пира является наиболее устойчивым, сюжетообразующим «типическим местом» эпоса. Богатыри, присутствующие на пиру, судя по былинам, одеты, как богатые горожане, в дорогие одежды (цветное платье), которые им дарит князь Владимир, носят дорогие доспехи и оружие, также подаренные князем.

Тот факт, что в былинах ярко отражен городской быт Древней Руси, а сами богатыри предстают не только воинами на заставах и полях битвы, но и почетными горожанами, позволило исследователям предположить возможность сложения эпических песен в городской среде, а вернее, в княжеской и дружинной среде. Эта мысль, высказанная еще Л.Н. Майковым, была более полно представлена в трудах В.Ф. Миллера (Миллер 1897: 30.). Его последователь А.В. Марков разделял дружинные былины на «княжеские», воспевающие князя, и «богатырские», воспевающие подвиги богатырей и, по всей вероятности, созданные в их среде. Характерно, что в былинах второй группы князь иногда наделяется отрицательными чертами, а богатыри, в том числе и Илья Муромец, вступают с ним в пререкания, в тех случаях, если князь совершил несправедливый или неблаговидный поступок (Марков 1904: 40). По мнению Б.А. Рыбакова, былины могли складываться не только в Киеве, Новгороде и других городах Древней Руси, но и в пограничных заставах, где могло происходить смешение репертуара исполнителей эпических песен (Рыбаков 1963).

Теория В.Ф. Миллера, получившая в науке название «аристократической» из-за слишком большой роли в сложении былин, приписываемой автором ближайшему окружению князя Владимира, вызвала возражение ученых XIX в. Многие из них, включая Ф.И. Буслаева и А.В. Веселовского, указывали на несомненную связь эпического стихосложения с остальными видами русского фольклора и, в первую очередь, с песенным жанром. К тому же язык всего русского фольклора, включая былины, имеет общую основу, восходящую к языку Древней Руси. Особенно много для изучения роли крестьянства в истории былинного эпоса было сделано советскими исследователями, опиравшимися в своих выводах не только на собрания былин дореволюционного времени, но и на обширные новые записи, сделанные в 20-е — 40-е годы XX столетия (Астахова 1966: 127).

Утверждение о большой роли крестьянства в сложении, развитии и сохранении эпоса, не исключает возможности создания эпических песен в городской, дружинной среде. Это тем более вероятно, что княжеская дружина формировалась в том числе и из крестьянской среды. Главный эпический герой Илья Муромец, как известно, был крестьянским сыном. Его ближайший соратник Добрыня Никитич, согласно былинам, был известным певцом и «игрецом» на гуслях. Нужно, по всей видимости, иметь в виду, что в «эпическое время», воспетое в былинах, еще существовала единая культура, восходящая во многом к родовому обществу и объединявшая разные сословия. Из исторических и этнографических материалов известно, что это единство в той или иной мере сохранялось вплоть до XVIII в., когда господствующий класс под влиянием западноевропейской культуры стал отходить от древнерусских традиций.

* * *

Сохранению интереса к древнерусскому эпосу со стороны крестьянства несомненно способствовало то обстоятельство, что экономическая, социальная и культурная жизнь севернорусских крестьян, особенно районов, связанных первоначально с новгородским освоением Севера, по многим чертам схожа с описываемой в былинах. Осваивая северные территории, русские люди оказались в природных и хозяйственно-экономических условиях, сходных с таковыми в Киевском государстве. Экономическую и культурную

жизнь Русского Поморья, как в свое время и Киевской Руси, во многом определяло географическое положение, в силу которого через него проходили пути, с глубокой древности соединявшие Восточноевропейскую равнину с равниной Среднеазиатской и с Сибирью. Торговые пути, шедшие через Север, первоначально контролировались новгородцами. Торговые связи Новгорода распространялись от Фландрии и ганзейских городов до Югорской земли и от Скандинавии до Константинополя и Астрахани. Роль Новгорода в торговле, особенно с Западом, возросла, когда после татарского нашествия и падения Константинополя прежняя торговля с Византией и Востоком пришла в упадок, а водный «Путь из Варяг (Балтийского моря) в Греки (Средиземное море)» утратил свое былое значение. Эту контролирующую роль в восточноевропейской торговле Новгород сохранял до своего поражения в борьбе с Московской властью (1478 г.).

Так же, как и в Древнерусском государстве, основными жизненными артериями на Русском Севере были реки, часто служившие торговыми путями; на их протяжении возникали слободки, становища, деревни и села. С торговыми путями связаны торги и ярмарки, на которых русские и иноземные купцы обменивались товарами. Как и в Древней Руси, в торгово-экономическом укладе Русского Поморья особенно большую роль играла торговля с северо-западными европейскими государствами, в частности, меновая торговля со скандинавскими странами, особенно, с Норвегией. Сношения русских поморов с поморами скандинавскими, особенно норвежскими, продолжались до XX в. Жители селений по берегам Бело-го моря на своих лодьях плавали не только по родному морю, но и по океану, достигая Скандинавии.

Изображаемая в былинах природа состоит из труднопроходимых лесов, болот, топей, рек без переправы. Основными путями сообщения эпических героев были водные пути — моря и реки. Моря чаще всего упоминаются в связи с купцами-«гостями», которые прибывали на кораблях, хотя, по мнению исследователей, так назывались небольшие судна, вмещавшие не более 30 человек; на «червленном» корабле Василия Буслаева размещалась его дружина — «тридцать удалых молодцов» (Марков 1904: 31). Плавание к месту назначения на таких судах (гребных и парусных) занимало продолжительное время. Например, описываемое в былинах путешествие Василия Булаева в Иерусалим продолжалось семь недель. Согласно письменным источникам, путь киевлян в Царь-Град занимал не ме-

нее сорока дней, а в Рим – полгода; на путь новгородцев в Данию, к устью Одера, уходило от тридцати до сорока трех дней. Из-за плохого состояния дорог еще продолжительнее были сухопутные пути. Дорогу путнику преграждали не только грязи и болота, но и большие реки, которые надо были переходить вброд.

Подобно эпическим персонажам, жители севернорусских селений, расположенных преимущественно вдоль рек, пользовались главным образом водными путями сообщения. Обилие болот, непроходимых лесов, мелких озер и рек затрудняло сухопутное передвижение. Поэтому лодка была наиболее употребима в быту северян. На лодке отправлялись на работу, на рынок, на рыбные и охотничьи промыслы. Для переправы грузов по сухопутным дорогам нередко употребляли волокушу. Сухопутное передвижение становилось основным лишь в зимнее время. Санный путь, так называемый «зимник», связывал селения бассейнов рек Печоры, Мезени и Северной Двины с Архангельском. Известно, что многие путешественники и этнографы, изучавшие Северный край, предпочитали пользоваться именно зимним путем. Достаточно вспомнить собирателей былинного эпоса А.Д. Григорьева, Н.Е. Ончукова. Тем же путем воспользовался и известный этнограф С.В. Максимов.

Н.Е. Ончуков в своем предисловии к собранию «Печорских былин» писал: «Печора совсем еще не знает тележных дорог... Летом ездят исключительно в лодках... Как только подул сильный ветер, так езда по Печоре в лодках становится невозможной... Бывает часто, что выехав в хорошую погоду, но застигнутые в пути ветром, путешественники робинзонствуют где-нибудь на пустынном берегу Печоры неделю и больше... В глухих лесах Печоры некоторые деревни столетиями жили совершенно безвестно для властей; одна из таких деревень была обнаружена лишь в начале XX столетия» (Ончуков 1904: 11). От тяжелых климатических условий и бездорожья в не меньшей мере страдали жители других районов Русского Севера. Из-за внезапного изменения погоды крестьяне, промышлявшие на островах холодных северных морей, оставались зимовать там, будучи полностью отрезанными от родных мест. Нередко это вынужденное ожидание из-за недостатка еды и постоянного холода оканчивалось смертью. Известно, что так погиб отец нашего знаменитого ученого М.В. Ломоносова.

Суровые климатические и природные условия, в которых оказывались северяне, требовали от них больших усилий в быту и работе. А.Ф. Гидьфердинг писал: «Легко вообразить, но трудно

передать словами, какого тяжелого труда требует от человека эта северная природа... чтобы существовать... никто не ограничивается одним хлебопашеством и рыболовством; кто занимается в свободное время каким-нибудь деревенским ремеслом, кто идет в извоз к Белому морю зимой, а летом в бурлаки на канал, кто "полесует", т.е. стреляет и ловит дичь и т.д. Женщины и девушки вынуждены работать столько же, сколько мужчины. Крестьянин этих мест рад и доволен, если совокупными усилиями, по тамошнему выражению, "огорюет" как-нибудь подати и не умрет с голоду. Это – народ труженик в полном смысле слова» (Гильфердинг 1871: 31-32). Другой исследователь Русского Севера С.В. Максимов так характеризовал крестьян, вынужденных работать на морских промыслах в замерзающих зимой северных акваториях: «Чтобы понять, почему героика былин была настолько сродни промысловой среде, надо вспомнить о тяжести работы на старых северных промыслах: борьбу со штормом на море и на озерах, единоборство промышленников с моржом и белым медведем, обладающим неизмерно большей силой, сбегание на пловучий лед к залежкам тюленей в момент прилива, когда лед прижимает к берегу, причем малейшее промедление грозило гибелью или тем, что зверобоев "отдернет" от берега и унесет со льдиной в открытое море» (Максимов 1871: 20). Рыбацкий промысел был также связан с постоянной опасностью и риском, особенно тресковый промысел на Мурмане, где лов производился в «голымя» – в открытом море за десятки километров от берега, и рыбаков на парусных лодках застигал нередко шторм. Эти промыслы требовали соединенных усилий многих людей и строгой внутренней дисциплины. В то же время необходимы были большая наблюдательность, зоркость и выдержка. О тюленьем промысле сами зверобои говорили, что «тяжелее его нет: недели по три, по четыре земли не видишь, какая есть она. Боевой промысел, смертельный, трудный промысел» (Максимов 1871: 20). Об опасности и рискованности промыслового труда свидетельствует обычай поморов брать с собой на очередной сезон смертную одежду.

Особой дисциплины требовала и сложная организация промысловых артелей. Артель (*бурса*) включавшая иногда до двухсот человек, возглавлялась опытным *юровщиком*. Внутри артели ее члены соединялись по двое – *парами*, помогая друг другу переправляться через трещины между льдинами, тащить тяжелый груз. Нередко такие пары обвязывали друг друга веревками, чтобы иметь возможность вытянуть напарника, провалившегося в ледяную воду. По свидетельствам крестьян не бывало так, чтобы напарник вернулся один, оставив другого в беде. Подобное товарищество очень похоже на отношения богатырей-побратимов. К тому же обычай побратимства был свойственен русским поморам и связывал их не менее крепкими узами, нежели кровное родство.

Похожим образом строилась работа на рыболовецких промыслах; основным орудием производства был невод, вмещавший сотни пудов рыбы. Чтобы вытащить такой невод на сушу, требовались усилия немалого числа людей (от 20 до 40 человек). Поморырыболовы объединялись в артели, которые в некоторых районах назывались дружинами. По представлениям северян, работавших на морских промыслах и охотившихся на лесного зверя, глава артели должен быть «знатливым», способным снять «обуроченность» (порчу) с промысла своей артели. Такую способность крестьяне приписывали сельским знахарям. Подобными свойствами обладает былинный охотник Вольга, владеющий искусством превращения в разных животных, чтобы выгонять добычу из водных источников, воздушных просторов и земли (Липец 1951: 176).

Необыкновенных физических и душевных усилий от северян требовали не только работы на морских промыслах, но и земледельческие. В.Н. Харузина писала: «Кто видел пашни в лесу – так называемые "лядины", кто знает, что такое "лядины" или подсечное хозяйство, тот не станет сомневаться в силе воли олончанина» (Харузина 1890: 29). Трудоемкая вырубка леса применялась при прокладывании дорог; стволами деревьев выстилали образовавшуюся просеку. Сделанными таким образом гатями пользовались жители Архангельской губернии. Так же устраивались волоки, по которым древние новгородцы перетаскивали свои суда из реки в реку во время торговых и военных походов. О подобной практике делания дорог неоднократно говорится в летописях. В «Слове о полку Игореве» присутствует эпическая формула — «мосты мостить», применявшаяся как иносказание сборов в путь (Жилинский 1919: 256).

В былинном эпосе присутствует образ леса как мощная, неопреодолимая застава, наряду с грязями, разбойниками и чудовищами:

Еще перва-то застава – река Заостровочка, А втора заставушка – черны грязи, И еще третья-то заставушка – темны леса. Главный эпический герой Илья Муромец «стелет мосты», прокладывая дорогу к Киеву лесами и болотами, что засчиталось ему как подвиг.

Помимо непроходимых лесов и болот, путнику преграждали дорогу реки и озера, на которых часто отсутствовали мосты и переправы. Если реки были мелкими, их переходили вброд, если глубокими – их переплывали, держа одежду в одной руке; озера обычно огибали, обходя их по берегу. Подобные преграды описываются в былинах; например Авдотья Рязаночка, спасаясь от погони, преодолевала препятствия:

Мелки-то ручейки бродом брела, Глубокие-то реки плывом плыла, Широкие озера кругом обошла (*Астахова* 1938: 253).

Слушателям и исполнителям былин, вынужденным жить и трудиться в тяжелейших природных и климатических условиях, были понятны и вызывали сочувствие нелегкая служба и неустроенная жизнь эпических героев. Жизнь богатырей проходит в непрерывных скитаниях. К богатырству начинали готовиться с детства; поездки в поле, охота, противоборство с «поединщиками» начиналось с двенадцати лет. Как следствие кочевой жизни богатырей – частое упоминание в былинах шатров, ковров, войлоков, потников - атрибутов кочевой жизни. Помимо военных (ратных) подвигов, герои эпоса выполняют ответственные дипломатические поручения князя Владимира: привозят и отвозят дани, выступают в качестве сватов к дочерям иноземных властителей, иногда добывают невесту князю силой. В мирное время дружинники, сопровождавшие князя, исполняли различные хозяйственные должности, служили стольниками, чашниками, придверниками. Например, имя одного из дружинников – Данила Ловчанин – говорит о его должности по организации охоты.

Вся жизнь главных богатырей, воспетых в былинах героического цикла, проходила в походах и битвах. По словам Ильи Муромца, за свою службу, длившуюся тридцать лет, он участвовал в семидесяти семи боях. В другой былине этот богатырь говорит князю Владимиру:

Жил-то я у тя во Киеве шестьдесят годов Я сносил-то у тебя во Киеве шестьдесят воев, А как срывочных, порывочных – числа, счета нет.

О тяжести службы богатырской красноречиво свидетельствует обращенная к матери жалоба Добрыни Никитича на свою участь:

Ты на что меня несчастного спородила, Спородила бы, государыня родна матушка, Ты бы беленьким горючим меня камешком, Завернула в тонкий в льняной во рукавичек, Спустила бы меня во сине море. Я бы век Добрыня в море лежал, Я не ездил бы Добрыня по чисту полю, Я не убивал бы Добрыня неповинных душ, Не проливал бы крови я напрасныя... (Рыбников 1909—1910: 162).

Былины сохранили свидетельства походов княжеской дружины с целью обороны от врагов, расширения государственных границ («прибавления земли святорусской»), покорения «немирных орд». Однако подавляющее большинство эпических песен рисует богатырей как оборонителей земли русской. По словам В.Ф. Миллера, «самое главное и основное в нашем эпосе — борьба русских богатырей с разными врагами Русской земли и, преимущественно, с татарами, заслонившими в эпосе других, более ранних исторических врагов России» (Миллер 1892: 216.).

Исполнителям и слушателям былин был понятен необычный эпический образ поленицы — женщины-богатырши, некоторые качества которой соответствовали особому типу женщины-поморки. А.Ф. Гильфердинг писал: «Как бы образ женщины-богатырши ни сложился, сохранению его в живом представлении народа способствовали несомненно бытовые условия в северной части Олонецкой губернии. Здесь от женщины требуется не только равная доля физического труда, но требуется та же неустрашимость и отвага, что от мужчины. Здесь женщина в бурю должна уметь гресть и править лодкою, в осеннюю погоду тянуть "кереводы" и невода, в зимние метели отправляться в извоз к Белому морю» (Гильфердинг 1949—1951: 56). Работая на мужских промыслах, женщины нередко надевали мужскую одежду, зачастую усваивая мужские навыки и привычки. Именно таких женщин поморы сравнивали с поленицами.

Северянам был близок и другой былинный образ – девушки-затворницы, проводящей время за шитьем, ткачеством или вышиванием. Искусство вышивания *шириночек* – полотенец замысловатыми узорами шелком, жемчугом и золотом было привычным занятием не только для былинных героинь, но и для крестьянок Русского Севера. Археологические данные и музейные собрания свидетельствуют о высоком уровне этого искусства в средневековой Руси. Крестьянки Русского Севера во многом сохранили традиции древнерусского искусства. В каждой северной избе имелись вышитые досюльным (старинным) способом и украшенные древним (архаичным) узором полотенца, украшенныее жемчугом девичьи головные уборы — повойники.

Нередко в былинах упоминается ткацкий стан; былинные княгини и королевишны изображаются не только искусными вышивательницами, но и ткачихами. Ткацкий стан в XIX в. имелся в каждом крестьянском доме. И в наше время он сохраняется и используется некоторыми хозяйками. Однообразная и долговременная работа располагала к пению, в том числе и былин. Умение девушки рукодельничать высоко ценилось при выборе невесты. В глазах деревенских жителей талантливая мастерица приравнивалась к образованной девушке. Слово ткать в старину имело значение украшать, изображать. Слово узор связано по происхождению с древнеславянским узрети (увидеть) и с культом солнца и неба, о чем, в частности, говорят такие близкородственные слова, как заря, зарница, зарево. По свидетельствам этнографических источников, еще в середине XIX в. крестьянки умели «читать узоры», т.е. знали информацию, заключенную в том или ином орнаменте (Гринкова 1939: 176). Можно предположить, что древнерусские женщины, в том числе былинные княжны и княгини, также обладали подобным **умением.**

Как неоднократно отмечали исследователи эпоса, многие былинные мотивы связаны с морской стихией. С моря приходят иноземные враги; нередко говорится о морских путешествиях, о морской торговле, о корабельщиках, прибывающих с моря, о сватовстве к заморским невестам. У «синего моря» происходит бой Добрыни Никитича со змеем. За морем находится родина королевы Латыгорки, от которой родился Сокольник — сын Ильи Муромца. Из-за моря привозит в Киев невесту Потык. Море является родной стихией для северных поморов. Один из исследователей их быта отмечал: «Мезенские поморы не просто кустари-мореплаватели, а особые морские казаки, не могущие совершенно жить без моря, любящие его, скучающие по нему и превосходно знающие его вдоль и поперек во всякое время года, со всеми мельчайшими подробностями» (Ростиславин 1927: 169).

О том же свидетельствуют биографии многих сказителей былин. Сказители побережий Белого моря, Мезени и Печоры по издавна установившейся традиции участвовали в заграничных плаваниях в Норвегию, Данию, Швецию и даже в Америку. Например, мезенский сказитель М.Г. Антонов, служа во флоте, был в кругосветном плавании, побывав в Англии, Испании, Южной Америке, в США и т.д. Сказитель Л.Е. Гольчиков из д. Лебской Лешуконского района «ходил матросом по найму», побывав в Архангельске, Петербурге, Америке и Дании (*Астахова* 1938: 161).

Морские мотивы характерны для фольклора северных поморов. Героем их песен зачастую является моряк (корабельщик), кормщик (рулевой), «гребцы-молодцы» и т.п. Во многих лирических песнях поется о разлуке с милым, «уплывающим на чужую сторонку, в сине море». Мотив похищения невесты, обычный для свадебных песен, изображающий приезд жениха с поезжанами на конях, в приморских районах выглядит по иному: жених приплывает на судне с поезжанами-гребцами. В святочной песне о девушке, вышивающей шелками платок, море изображено как часть пейзажа («сине море со волнами, со черными кораблями»). Многие поморские поговорки, пословицы, загадки связаны с морем и его обитателями. Распространенными были поговорки — «море — рыбачье поле», «море — наше поле», «море не поле, рад бы посеять, да не держится зерно» и т.п. В ряде песен отражены впечатления о тяжелой жизни промысловика, вынужденного зимовать на Груманте (Шпицбергене):

Кто на Груманете, братцы, не бывали, Те-то горюшка-печали не видали, Они в морюшке-то на лединочках не плавали, Окиянской погодушки в море не видали, Как ведь белых-то медведей они не промышляли, Холодной-то зимы они не зимовали, Страсти-ужасти погоды не видали... (Липец 1950: 35).

Основой экономической жизни Древней Руси служили природные богатства: звери, птицы, рыбы; к земледелию главенствующее значение переходит к XVI — XVII столетиям. Охота на пушного зверя и дичь была важным промыслом для севернорусских поморов. Этот вид деятельности всегда играл большую роль в жизни восточных славян, однако, по мере сокращения площади лесов и истребления зверя, значение этого промысла упало. И только в северных

районах охотничий промысел, приобретя промышленный характер, сохранил свое значение.

В былинах часто говорится о богатырской охоте на гусей, лебедей, уток, на вепря и т.п. Такая охота выглядит как обычное занятие дружинников между битвами. Охота производилась с помощью охотничьих собак и ловчих птиц; основными орудиями были лук и стрелы. Рыбу ловили с помощью неводов. Эти способы охоты широко практиковались северными крестьянами и в известной мере сохранились до наших дней, разве что лук и стрелы были постепенно заменены на огнестрельное оружие.

Довольно полно в эпосе представлены разновидности лесных зверей Европейского Севера — черные и красные лисицы, «соболи», бобры. Из промысловых птиц упоминаются гуси, утки, куропатки, гагары, рябчики, лебеди, соколы. Соколы и лебеди — характерные символические образы былин, возникшие под влиянием соколиной охоты, практиковавшейся в Древней Руси и оставившей след в русской народной поэзии. Например, в похоронных причетах плач женщины сравнивается с криком лебедя. Подобное сравнение присутствует в «Слове о полку Игореве». По словам Р.С. Липец, работавшей в фольклорных экспедициях на Русском Севере в 30-е — 40-е годы XX в., «на тихих заводях еще и теперь можно услышать, как кичут (ревут) лебеди, а на поветях крестьянских изб можно увидеть лебединые шкуры с распущенными белоснежными крыльями» (Липец 1951: 186). От крестьян из с. Зимней Золотицы исследовательница слышала, что еще десять лет назад мясо лебедя употребляли в пищу.

Добываемые на охоте шкуры ценных промысловых зверей употреблялись для украшения одежды и предметов домашнего быта. В былинах упоминаются собольи, куньи, енотовые шубы, отделанные дорогим мехом шляпы, сапоги и кафтаны; говорится о соболиных одеялах и украшенных мехом парадных комнатах; в былине о Соловье Будимировиче описывается верхняя каюта (чердак) его корабля, увешанная шкурами соболей, куниц и лисиц. В севернорусском фольклоре, особенно свадебном, часто упоминаются куницы, соболи, бобры. В свадебных песнях поется о деревце, которое расцвело соболями и кунами. Ковер, на который ступает невеста — из куньих лапок, одеяло на девичьей постели — соболиное и т.п.

* * *

Немало общего в культурной и общественной жизни севернорусских крестьян и былинных героев. Упоминавшиеся выше

многодневные пиры князя Владимира, известные не только по былинам, но и по летописям, хорошо известны по этнографическим материалам. Это престольные праздники, пиры на которых продолжались несколько дней; свадебные пиршества и застолья могли длиться не одну неделю. Исследователи указывали на сходство былинных княжеских пиров с пирами-братчинами, на которых выбирали старосту, что дало основание считать братчины архаической формой княжеских пиров. С названием пиров связан термин братина (братыня), обозначавший посуду для ритуальных напитков. Оба термина, производные от слова «брат», держались на Русском Севере до XX века.

Главные герои былин – богатыри предстают перед слушателями и читателями как люди грамотные, вежливые, придерживающиеся определенного этикета в общении. Богатыри обучались грамоте с малолетства:

Присадила его матушка грамоте учиться, Скоро ему грамота далася и писать научился...

Грамотны не только богатыри, но и их помощники — «паробки». Грамотность, как на это впервые обратил внимание Л.Н. Майков, присуща женским персонажам былин. Князь Владимир требует от идеальной невесты, чтобы она «знала бы хитру-мудру грамоту» (Майков 1863: 83.).

В былинах неоднократно говорится о частных посланиях, грамотах различного назначения, письменных договорах. Грамоты бывают «запечатаны» печатями; упоминания о подобных печатях имеются в летописях. Эти свидетельства подтвержены многочисленными археологическими находками. В письменном виде скрепляют «заклады», «поруки» при состязаниях — турнирах, конских ристаниях. Письменным договором может скрепляться акт побратимства. Часто упоминаются дипломатические документы — «грамоты посыльные», «ерлыки скорописчаты», которые привозят иноземные послы. Подобные грамоты составляются при дворе князя Владимира. В письменном виде закрепляют договоры о войне и мире. С помощью письменного обращения князь Владимир созывает дружинников на военный сбор в Киев. Узнав о приближении к Киеву Идолища, князь просит Добрыню:

Уж ты гой еси, Добрынюшка Никитич млад! Ты бери-тка скоро чернил, бумаг, Ты пиши-тка всех русских, могучих все богатырей, А ко мне, ко князю, все да почестен пир, Пиши-ка ко мне на Камское побоище... У тебя рука легка и перо востро (*Рыбников* 1909–1910: 162).

О грамотности, как степени культурности общества в Киевской Руси, свидетельствуют летописи и другие исторические источники. Хотя большинство исследователей полагали, что грамотность в Древней Руси не была только привилегией господствующих слоев и духовенства, однако доказанным это мнение стало после открытий Новгородской археологической экспедиции, возглавляемой А.В. Арциховским (Арциховский 1954). Найденные в большом числе берестяные грамоты со всей очевидностью показали, что грамотность в Новгородской земле распространялась на все слои населения. Рядовые граждане писали друг другу письма по различным бытовым поводам.

Имеются основания говорить о широком распространении грамотности среди разных слоев русского общества в XIV — XV веках. О грамотности русского населения Севера в районах политического и культурного влияния Новгорода свидетельствуют двинские грамоты XIV — XV веков, причем, что особенно важно, эти документы говорят о грамотности крестьян (*Шахматов* 1903). О масштабах распространения книжной культуры Архангельского Севера позволяют судить сотни рукописных книг в собраниях центральных библиотек Москвы, Петербурга и Архангельска. Наиболее полное собрание рукописных книг из данного региона хранится в библиотеке Института русской литературы (Пушкинском Доме) в Петербурге (РНДР 1972).

Другим обязательным атрибутом богатырей была *вежливость*; богатыри придерживаются определенного этикета в отношениях друг с другом и окружающими. Особым уважением пользуется князь Владимир; богатырь при встрече с ним «на две, на три, на четыре стороны поклоняется, / и солнышку князю да ведь Владимиру / он-то делает поклон да ведь в особину...».

Вежливость настолько присуща богатырям, что они поначалу проявляют ее и к явным врагам, при том, что враги («неверные») изображаются в былинах как невежды. Часто в былинах встречается обращение-приветствие «Ой ты гой еси, добрый молодец...» По мнению лингвистов, слово «гой» восходит к древнерусскому глаголу «гоить» – жить; следовательно рассматриваемое приветствие соответствует современному – «здравствуй», «будь здоров» (Евгеньева 1963: 67-68).

Вежливость – отличительная черта севернорусских крестьян; это неоднократно отмечали и собиратели фольклора, и путешествовавшие с разными целями по Русскому Северу горожане. Исследователь крестьянского быта Н.А. Иваницкий, характеризуя высокую культуру общения северян, писал, что для них «обычны выражения вежливости, уважения, дружбы, любви и ласки. При встрече в пути говорят: "Бог в помощь", "мир дорогой", "путемдорогой". Приветствуя работающих, говорят: "Бог в помощь"». Ласковых эпитетов существует великое множество: лапушка, голубь, голубок, голубчик, божоночек, мильвончик, невеженька, друг, дружочек, христовушко, родимый, дитятко, красное солнышко, душечка, анделок и пр., и пр. Если разлучаются надолго, обнимаются, целуются крепко и при этом говорят: «Прости, не поминай лихом» (Иваницкий 1890: 62.). Уменьшительно – ласкательные, похвальные эпитеты часто встречаются в былинах: для Киева – славный, красный; для князя – ласковый, солнышко; для богатыря – удалый, добрый молодец и т.п.

Известный исследователь народной медицины А. Попов отметил, что крестьяне считали грубое, оскорбительное слово одной из причин заболеваний. Ругань и сквернословие воспринималось как обращение к темным, магическим силам (Попов 1903: 18). Вежливое, уважительное отношение к ближним во многом, на наш взгляд, коренится в том особом отношении к произнесенному слову, о котором будет говориться ниже.

Вежливость сопровождает обычай гостеприимства. Этот древний русский обычай, отмеченный еще летописями, упоминается во многих былинах; гостя, даже «непрошенного», положено посадить за «большой стол, в большое место». Гостеприимство — характерная черта севернорусского крестьянства, как это неоднократно подчеркивали исследователи и путешественники.

Осознание общности природно-климатических, экономических, социально-бытовых условий жизни севернорусских крестьян с подобными условиями, описываемыми в эпосе, а также схожий духовный настрой с былинными героями, способствовали формированию в народном самосознании представления об общности исторического прошлого, связывавшего их с далекими, по историческим меркам, предками.

* * *

Вопрос о среде создания былинного эпоса тесно связан с другим спорным вопросом для исследователей былин, касающимся

времени возникновения былинного эпоса. Некоторые исследователи говорили о времени не ранее XVII в., другие отрицали саму возможность исторической приуроченности былин. Однако большинство исследователей русского эпоса относят время действия эпических героев к эпохе Киевской Руси, являвшейся в эпоху раннего средневековья мощной европейской державой, выделявшейся среди государств на евразийском пространстве не только в политическом и экономическом отношениях, но и по уровню высокой и самобытной культуры. В течение IX – XIII веков предки русских, белорусов и украинцев, будучи тогда единым древнерусским народом, освоили огромные пространства Восточной Европы, создали многочисленные сельские поселения и города, успешно отражали грабительские набеги восточных соседей - печенегов и половцев. Усиление военной мощи, расширение и укрепление государственных границ, упрочение культурных и торговых связей с иноземными государствами способствовали осознанию общности народа, росту его исторического самосознания, появления интереса к собственной истории, что сказалось на появлении исторических сказаний и поэзии.

Этот период героических деяний наших предков и составил эпическое время русских былин, в котором жили прототипы многих эпических героев, входивших в дружину былинного князя Владимира, имя которого в былинах сопровождалось постоянным эпитетом - «Красное Солнышко». Большинство исследователей согласны в том, что прототипом былинного князя послужил Великий князь Владимир Святославович, правивший в Киевской Руси в конце X – начале XI, при котором произошло крещение Руси. По словам Б.А. Рыбакова, «Княжение Владимира Святославовича не случайно стало "эпическим временем" русских былин... При Владимире Русь прочно стояла на берегах Черного (Русского) моря, закрепив победы Святослава. Однако необъятное молодое государство находилось в большой опасности, и опасность эта, как всегда, исходила из степей, где "на месяц пути", на тысячу верст раскинулись сорок печенежских племен, готовых к неожиданному набегу, грабежу и уводу полона» (Рыбаков 1963: 59).

В борьбе с печенегами Владимир применил новую тактику военных действий, для чего ему понадобилось заменить варяжскую дружину, плохо зарекомендовавшую себя в борьбе со степными врагами. Взамен варягов князь стал привлекать в свою дружину простых русских людей. Особой его заслугой была организация

на пограничье со степью системы «застав богатырских» по Десне, Остру, Трубежу и Суле на левобережье Днепра.

Для обороны южных рубежей Владимир привлекал не только жителей лесостепной полосы; в заставы богатырские он переселял выходцев из словен новгородских, кривичей, чуди и вятичей. Этот введенный Владимиром новый государственный порядок нашел отражение в эпосе. Главный былинный богатырь, потеснивший старую родовитую дружину киевского князя, Илья Муромец — крестьянский сын, прибывает в Киев из Мурома — далекой глубинки средневековой Руси. Предки словен новгородских, а также суздальских кривичей и вятичей отражали на «заставах богатырских» набеги степняков. Неслучайно, что направленная на защиту и укрепление государства политика князя Владимира была высоко оценена народом, о чем ярко свидетельствует русский эпос (Рыбаков 1963: 60).

Как показало исследование былинных текстов, именно к этому времени относится историческая обстановка, отразившаяся в былинном эпосе, что в особенности касается героических былин. Былинам известны названия многих отечественных и иностранных городов рассматриваемого периода. По словам А.В. Маркова, «...географически горизонт былин обнимает громадное пространство от Немецкого моря до Каспийского и от Северного Ледовитого океана до Аравийкого полуострова. На западе былинам известен город "Кряков", упоминаются Ляхи из Польской (Ляцкой, Ляхетской) земли, Политовская земля или Литва, литовское племя Латыгола, Ливонская земля, Остзейский край, жителей которого древнерусские памятники называют Латиной, откуда идет известная былинам Латинская дорога. Из северо-западных земель былинам знакомы Швеция и Датская земля. Часто упоминаются Корела и "Чудь белоглазая". Из восточных земель былины знают Сорочинскую землю с Иерусалимом, горою Фавор и рекою Иорданом. Еще Майков определил былинное выражение "Сорочина долгополая" как обозначение арабов-сарацин, которые были известны на Руси с давних времен, благодаря торговым отношениям Руси с арабским Востоком. О сарацинах русские люди могли слышать и от паломников... Упоминается в былинах Греческая земля с Царьградом и Греческое море. Так называлось на Руси Черное море соответственно греческому названию – "Русское море". Из азиатских стран в былинах часто говорится о Большой Орде (Татарской земле),

упоминается Хвалынское (Каспийское) море, Турская (Турецкая) земля» (*Марков* 1904: 10).

В былинах нередко упоминаются иноземные товары, приходившие в Россию из Персии, с Кавказа, из Аравии, Греции и западноевропейских стран, что свидетельствует о развитой в Древней Руси внешней торговле. Часто изображаются морские и речные пристани со многими парусными судами, украшенными резьбой и росписью, описываются товары, имеющиеся на корабле. В эпосе говорится о торговых рядах, наполненных как местными, полотняными, столярными изделиями, так и иностранными (заморскими) товарами; часто упоминается шамаханский шелк, иверьянский шелк, черкесские седла и стремена, сороченские (сарацинские) ковры, платья латинские, медь козарская (хазарская), греческий свинец; упоминаются шляпы земли греческой, турецкие суконные одежды и обувь из турецкого зеленого сафьяна. Из европейских товаров упоминаются: немецкая камка, любкие (из Любеча) пуговицы, скорлат (французкое сукно красного цвета), самит (зеленый бархат), атлас, немецкие железные замки, ценившиеся дороже местных деревянных (Марков 1904: 10).

Говорится в былинах и о торговых путях, причем, по наблюдению исследователей с наибольшей частотой изображается путь через Балтийское море. Новгородский купец Садко едет на море через Волхов, Ладожское озеро и Неву. Соловей Будимирович приезжает на Русь с Финского залива (Вирянского моря). В обязанности богатырей, помимо ратных подвигов, охраны государственных границ, входила и защита торговых путей. Так, герой одной из былин князь Глеб Володьевич отправляется в Корсунь, чтобы отомстить за притеснение русских судов в этом городе.

Нередко в былинах воспеваются необъятные просторы Древнерусского государства, русские реки, моря, горы и леса. Подробное описание такого рода имеется в былинах об «Илье Муромце на заставе богатырской»:

Да выходит старой да вон на улицу, А и зрел он, смотрел на все стороны, Да смотрел он под сторону восточную, – Да и стоит-то наш там стольно-Киев-град; Да смотрел он под сторону подлетную, – Да стоят там луга да зеленые; Да глядел он под сторону под западну, – Да стоят то там да лесы темные; Да глядел он под сторону под северну, – Да стоят там да ледяны горы; Да смотрел он под сторону в полуночну, – Да стоит там наше да сине море, Да и стоит-то наше там чисто поле... (Былины 1988: 165).

Народная память довольно хорошо сохранила топонимию времен Киевской Руси. В былинах постоянно упоминаются Киев, соперничавший с ним Чернигов, Новгород. У исследователей не вызывала сомнений историчность изображения в былинах Новгорода Великого, большая роль заморской торговли в жизни города, значение власти боярства и купечества сравнительно с княжеской властью, новгородские братчины, отголоски ушкуйничества, столкновения между жителями разных пятин на Волховском мосту.

Не всеми признавалась историчность былинного Киева, в котором некоторые видели некий мифологический центр. Однако северные сказители постоянно пели о расположенной под Киевом реке Почайне (Пучайне, Пучай-реке), известной по историческим источникам и сохранившейся до наших дней в топонимических названиях на Подоле. Также упорно сказители помещали Киев на Днепре, помня, что по реке можно доплыть до Царь-града и в Корсунь. Известны северянам киевские Золотые ворота, Печерский монастырь; помнят они и такую подробность: чтобы попасть в Киев из Чернигова, нужно переправиться через Днепр. Особенно хорошо помнят северные сказители роль Киева как стольного города всей Руси, где правит «стольно-киевский» князь Владимир. Характерно, что былины не называют Варшаву, а говорят о бывшей польской столице Кракове; не упоминают они Перекопа, Азова, с которыми пришлось иметь дело Руси в XVI – XVII веках, однако в них постоянно, наряду с Киевом, Черниговым, Галичем, Новгородом, Муромом и Брянском, называется Царь-Град, связь с которым прервалась в XV в. (Марков 1904; Плисецкий 1962).

Упоминаются в былинах, хотя и не так часто, как Киев, Чернигов и Новгород, другие города и веси, существовавшие в рассматриваемую эпоху: Муром и село Карачарово, откуда родом Илья Муромец; Рязань, с которой связан род Добрыни Никитича; Ростов — родина Алеши Поповича; Смоленск и смоленские грязи; Суздаль, с которым связаны былины «Братья суздальцы» и «Суровец-суздалец»; Ореховец в былине о Вольге и др. Былинам, можно сказать, неизвестны названия городов более позднего времени. М.М. Плисецкий,

просмотрев все известные сборники былин, пришел к выводу, что редкие упоминания в эпосе таких городов, как Астрахань, Казань, Саратов, Питер имеют случайный характер, не связанный с повествованием былин (Π лисецкий 1962: 192).

Выше говорилось, что в былинах чаще упоминаются торговые и прочие связи с северо-западными европейскими странами; заморские гости обычно прибывают с Балтийского моря. О том, что это неслучайно, говорит анализ географической номенклатуры текстов одной из самых распространенных былин — о «Дюке Степановиче». Название земли и города, откуда главный герой былины прибывает в Киев, а также указание на его путь, пролегающий через «Корелу упрямую», позволили исследователям предположить, что начало пути нужно искать в районе Балтийского моря и прилегающих к нему акваторий (Вилинбахов 1963).

Лингвистический анализ упомянутых в былинах мест, откуда, согласно сюжету, выезжает Дюк, как-то — «Волын-город», «Волын-земля», «Волынское море» — показал, что топонимы связаны с названием Балтийского моря, произошедшего от имени западнославянского города Волина — крупного по тому времени порта, располагавшегося на побережье Балтийского моря (Вилинбахов 1963: 107).

В упоминаемых в былинах «Волынской земле» и «Волынских островах» исследователи видят название островов в устье Одры; на одном из них располагался город Волин, который, по свидетельству исторических хроник, был важнейшим центром в торговле с Востоком. В называемой в былинах «Индии богатой», в которой находился Волын-город, можно видеть ничто иное, как «Виндию», землю виндов, венетов, венедов. Показательно, что под именем «индов» они были известны римским историкам до новой эры, а также средневековым французским хроникам (Вилинбахов 1963: 108).

Сведения о балтийских славянских землях имеются еще в одной былине — о «Соловье Будимировиче», герой которой приплывает на Русь из города «Леденца», из земли «Веденецкой». Тот факт, что былинный герой едет через море Волынское, т.е. Балтийское и через город «Леденец», под которым нужно понимать эстонский город — Lyndanissa, а не через Корелу, свидетельствует, что Соловей Будимирович, в отличие от Дюка Степановича, воспользовался иным вариантом Балтийско-Днепровкого пути, проходившего через Эстонию. В упоминаемой в былине «Земле Веденецкой», как и в былине о Дюке Степановиче, речь идет о

земле Венедской. Как показывают исторические источники, связь прибалтийских племен с восточными славянами, прослеживаемая с древнейших времен, прекратилась в связи с упадком Волина в XII в. Таким образом, былины, довольно точно фиксирующие пути, по которым мореходы балтийских славян добирались до берегов Восточной Европы, могли возникнуть не позднее этого срока (Вилинбахов 1971: 229).

В былинах сохранились еще более удивительные свидетельства исторических реалий Древней Руси. К примеру, подобные следы Б.А. Рыбаков находит в былине о Святогоре, рассказывающей о богатырях князя Олега Черниговского, отправившихся в «раздольице широкое воевать силу» князя Додона. В поле они повстречались с киевскими богатырями – Ильей Муромцем, Добрыней Никитичем и Алешей Поповичем и вместе поехали к синему морю. «От сильного зною, от жара палящего они стали в синем море купатися». Купаясь в море, богатыри старались «переплыть струи», которых оказалось пятнадцать. Выкупавшись, они поехали чистым полем и «завидели в поле камень велик; у того камня гроб велик стоял». Богатыри стали по очереди залезать в гроб, а когда очередь дошла до Святогора, «они наложили крышку на гроб ту белую», а снять не смогли. Б.А. Рыбаков считает: «Данная запись былины сохранила довольно точные географические подробности: прежде, чем попасть к морю, богатыри проехали степи; струйное течение с четко отделяющимися потоками известно только в Керченском проливе. Очевидно, богатыри... ездили в подвластную Олегу Святославовичу Черниговскому Тмутаракань, на берег Керченского пролива. Рядом с городом находился огромный античный акрополь, в составе которого было много склепов с великолепными мраморными саркофагами. Знаменитый Таманский саркофаг, находящийся в Историческом музее в Москве, может быть хорошим образцом того "гроба нового" с "крышкой белою", который примеривали богатыри на берегу моря... Крышка весом в 500 кг пригнана так плотно, что если ее надвинуть на саркофаг, то отделить ее без специальных приспособлений совершенно невозможно» (Рыбаков 1963: 9). Автор предполагает, что дружинники времен Олега Черниговского, оказавшись в Тамани, пошутили над товарищем, закрыв его в саркофаге, открыть который они не смогли сразу. «Эта фактическая основа могла послужить сложению былины-сатиры о незадачливых шутниках Олега Черниговского, и лишь впоследствии народная фантазия расцветила и углубила ee» (Рыбаков 1963: 9).

* * *

Исследователи и собиратели былин, задавались вопросом, каким образом в былинах, доживших до XIX – середины XX в., сохранились реалии, а порой и мелкие подробности, столь отдаленных времен. А.Ф. Гильфердинг так писал об этом: «Мы не замечаем, что сохранение обстановки приднепровской природы в былинах Заонежья есть такое же чудо народной памяти, как, например, сохранение образа "гнедого тура", давно исчезнущего, или образа богатыря с шеломом на голове, с колчаном за спиною, в кольчуге и с "палицей боевою"... Знает ли он, что это такое "ковыль-трава". Он не имеет о ней ни малейшего понятия. Видал ли он хоть раз на своем веку "раздолье чисто поле". Нет, поле как раздолье, на котором можно проскакать, есть представление для него совершенно чуждое...: если и виднеется кое-где чистое, гладкое место, то это не раздолье для скакуна, это – трясина, куда не отважится ступить ни лошадь, ни человек. А крестьянин этого края продолжает петь про раздолье чисто поле, как будто бы он жил на Украине» (Гильфердинг 1949-1951: 18). А.Ф. Гильфердинг объясняет подобный феномен, во-первых, необыкновенной хорошей, не испорченной цивилизацией памятью сказителей, а во-вторых, – их твердой убежденностью в том, что необходимо точно воспроизводить текст каждой исполняемой былины. В том случае, если сказитель произносил какое-нибудь непонятное слово, в ответ на вопрос, что оно означает, сказитель, как правило, отвечал, что он не знает, но «так поется» или «так он слышал», и все слушатели довольствуются таким объяснением. Только благодаря такому отношению к текстам былин, по мнению исследователя, в былинах могла удержаться такая масса древних, ставших непонятными народу слов и оборотов, сохраниться черты другой эпохи, подробности вооружения, которого он никогда не видал, картины чуждой им природы.

Возникает вопрос, чем объясняется подобная убежденность сказителей в необходимости точно следовать традиционному тексту. На наш взгляд, она связана с тем, что текстам былин и их исполнению придавалось сакральное значение. Об этом, в частности, свидетельствуют тексты самих эпических произведений.

Одной из характерных черт былинных княжеских пиров было сопровождение застолья пением. Герои былин (Добрыня Никитич, Василий Буслаев, Садко) поют под аккомпанимент своих гуслей. Частые концовки былин, говорящие о том, что герою «поют славу», нередкое упоминание слов «славный», «слава» в текстах былин

позволили исследователям предположить, что величальные песни-славы, исполнявшиеся на пиру в честь того или иного героя, послужили основой или одной из основ при сложении эпических песен. Д.С. Лихачев возводил эпические песни, прославлявшие князя или богатырей, к языческим славам по умершим князьям, исполнявшимся во время тризн. С течением времени тризны как языческие обряды уходили в прошлое, а славы сохранялись и наполнялись историческим содержанием (Лихачев 1953: 240). Б.А. Рыбаков выявил в летописях «полупоэтические сказания», «хвалы» и «славы», которые повлияли на создание эпических песен, исполнявшихся на пирах (Рыбаков 1963: 177). Р.С. Липец обратила внимание на часто употребляемый в былинах эпитет «почестный» применительно к княжескому пиру, что связано с исполнявшимися на пирах славами (хвалами) (Липец 1969: 131).

Славление (величание) свойственно не только былинам, но и другим фольклорным жанрам. А.Фаминцин указал на значение «слав» как организующего, повествовательного элемента не только в былинах, но и в колядках, новогодних подблюдных песнях, свадебных величаниях и заговорах (Фаминцин 1889). П.В. Владимиров, проанализировав с этой точки зрения упомянутые фольклорные жанры, пришел к мысли, что славление (величание) в них восходит к языческим заклинаниям (Владимиров 1896). В пользу этой точки зрения говорит тот факт, что на Русском Севере, в районах распространения былинной поэзии, народные заговоры назывались «словами» (Дмитриева 1986). В тех же районах были распространены величальные песни, прославлявшие участников того или иного торжества, исполнявшееся не только на свадебном пиру, но и на молодежных вечеринках и, в качестве колядных песен, во время зимних святок. Именно в этих местах самые привлекательные девушки на выданье назывались «славутницами».

Задаваясь вопросом, почему подмеченный собирателями факт, что занятие определенными работами побуждает крестьян петь эпические песни, нужно обратить внимание, что это, как правило, промыслы и ремесла, вынуждающие крестьян покинуть родные края. Биографии сказителей свидетельствуют о том, что былины они переняли в молодости от отца или деда в странствиях по деревням, или слушая сказителя в долгие зимние вечера на морских промыслах. Помогая в работе, будущий сказитель учился не только ремеслу, но и былинам. Нередки свидетельства о том, что былины тот или иной сказитель «перенял» от сторонних, или «странных», людей,

т.е. странствующих людей. Отсюда можно заключить, что к пению былин побуждала разлука с родным домом (Дмитриева 1990: 89.).

Разлука, по народным представлениям, имела особое значение и нередко уподоблялась смерти («разлука та же смерть»). Поэтому, как над покойником, причитали над невестой, когда она прощалась с родным домом, и над рекрутом, отправлявшимся на военную службу. Можно предположить, что эпические, как и другие традиционные песни, имели магическое значение; их исполнение связывало крестьян с отчим домом, с родной землей, подобно горстке земли, помещаемой в ладанку рекрутом или другим человеком, вынужденным покинуть родные места.

Исполнители былин сохраняли память о магической функции старинного пения, защищавшего их от враждебных духов; последние становились особенно опасными на чужбине, вдали от родного селения. Показательны в этом отношении воспоминания Н.И. Гаген-Торн о разговоре с одним из местных жителей во время ее поездки по Русскому Северу: «- А песни у вас старинные есть? -Песням как не быть, где люди, там и песни живут. – Как вас зовут, дедушка? – Морей Иванович, а прозвище Шангин. Песни лучше всех моя старуха знат. Она как заведет были-небывальщины – не переслушать! С Зимнего Берега она, с Золотницы; там место певчее, поют постатейно и старину хранят. Я как на Новую Землю ходил, все с золотничанами, с жениной родней зимовал. У них старик был – ну, старик! Его с собой для утехи зимовать брали. Зверовать он стар, не неволят, а долю дают: старины сказывай, песни выпевай. Без этого на зимовке нельзя. Заскучает какой парень – тут цинга и привалится. Как она заманиват, знаете? Девушкой прикинется, в губы целовать начнет – лежи не вставай! А рот в крови. Сон нападат. Поддался парень – и сгинул. Тут надо: распотешил бы кто! Про то и держат сказителей. – Вот так способ лечения цинги, – усмехнулась я. – Ты, дочка, не зимовала, так не перечь! Человек без песни – что птица без крыльев или уха́ без соли, – усмехнулся старик. – Где люди там и песни...» (Гаген-Торн 1986: 112).

Свидетельство Н.И. Гаген-Торн о том, что сказывание былин имело не только апотропейное (охранительное), но и лечебное значение, подтверждает мысль о магическом значении пения былин. К исполнению былин относились как к священному акту, о чем свидетельствует отмеченный собирателями факт — только былины, наряду с духовными стихами, разрешалось петь во время Великого поста.

На особое отношение крестьян к сказителям, связанное с их верой в то, что сказывание былин способствует успеху промысла, обращали внимание их первые собиратели, отмечавшие, что «старинщики» пользовались преимуществами в равноправной артели. Старинщику не поручали особенно трудную часть работы, однако он пользовался одинаковым паем с остальными членами артели; нередко при разделе добычи ему, особенно угодившему своими стараниями артели, давалась лучшая часть добычи.

Необходимо вспомнить, что эпические тексты первоначально исполнялись под аккомпанемент гуслей, игре на которых придавалось магическое значение, свидетельства чему можно найти в самом эпосе. Гусли — распространенный музыкальный инструмент восточных славян, неоднократно упоминается в былинах. Пение под сопровождение гуслей принято на княжеских пирах князя Владимира. На гуслях играют не только профессиональные певцы-скоморохи, но и певцы—любители, среди которых называются богатыри: Добрыня Никитич, Соловей Будимирович, Ставер Годинович, Василий Буслаев.

Имеется в былинах и образ музыканта-чародея, игра которого завораживает не только людей, но и окружающую природу и духов. Былинный Садко своей игрой на гуслях заслужил особую благодарность морского царя. Игра Садко, оказавшегося на дне морском, влияет на состояние водной стихии. Под его музыку расплясался царь морской, в результате чего «сине море сколыбалося, быстры реки разливалися, топят много бусы-корабли, топят души напрасные того народу православного». И только, когда по просьбе святителя Николая, Садко «изорвал струны золоты», царь морской перестал плясать, утихли море и реки.

В древнерусской литературе известен образ другого могущественного музыканта — вещего Бояна из «Слова о полку Игореве», игра которого также влияет на окружающий мир. Само имя Боян имеет общий корень со словами «баяти», «баяне», означавшими в большинстве славянских языков — «колдовать», «колдовство». В круг славянских слов, также означающих «колдовство», «чародейство», входит и название интересующего нас инструмента — гуслей. Существование этого инструмента под общим названием у славянских народов позволяет относить его возникновение к эпохе праславянской общности. Согласно древнейшим представлениям, музыкальные инструменты и извлекаемая с их помощью музыка имели космический характер. По верованиям древних египтян,

греков и индийцев, их боги с помощью музыкальных инструментов участвовали в создании Вселенной, которая устроена по законам гармонии. Таким образом, подобное творчество относилось не столько к сфере искусства, сколько к сфере магии (*Лосев* 1957: 302). Магические свойства приписывались игре Апполона и Орфея на арфе, Вяйнемейнена на кантеле, Садко — на гуслях. Сохранение подобного образа в былинах подтверждает, на наш взгляд, магическую роль исполнения былин в прошлом.

О том, что память о сакральном значении былин сохранялась до недавнего прошлого, свидетельствует тот факт, что в некоторых русских деревнях они исполнялись в качестве обрядовых песен. Этнографами XIX в. был отмечен факт исполнения былин о «Соколе-корабле» и «Кострюке» во время новогодних обходов дворов в северо-восточных губерниях, а также на Тереке и в Енисейском округе. После исполнения былины следует славление хозяев и всей семьи с припевом – «Виноградье, красно – зеленое мое», характерное для новогодних обрядовых песен Русского Севера и других регионов России, заселявшихся северянами (Миллер 1912). Более того, имеются свидетельства, что былины в определенных ситуациях могли играть роль заговоров. Об этом говорят этнографические материалы, собранные в известном по научной литературе селе Русское Устье, расположенном в низовьях реки Индигирки, рядом с Ледовитым океаном. Жители этого села, переселившиеся в XVII в. (а по некоторым данным и раньше) в область Крайнего Севера Сибири из районов Русского Севера, сохранили традиционную культуру своих предков, чему несомненно способствовала удаленность села от «цивилизованных» центров России. В частности это касается веры в магическую силу былин. Так во время продолжающихся долгое время сильных ветров, для их усмирения исполняли былину о Садко, время от времени приговаривая: «Садко богатый, погоду укрути!». Жители считали эту былину счастливой (Чикачев 1990: 133).

Особым отношением к эпическим песням можно объяснить и тот факт, что севернорусские крестьяне, сберегая былины, сохранили язык, ритмику и особенности былинных напевов времени создания эпоса. Согласно исследованиям языковедов, общим первоисточником ритмики русских народных напевов, древнейших стихотворных ритмов фольклорных произведений, включая былины, является «фонетическая структура общенародного древнерусского языка». Лингвистические исследования показали, что характерные черты древнерусской лексики, отразившиеся в средневековых письменных

памятниках, сохранились и в разговорном диалекте севернорусских крестьян, и в народном поэтическом творчестве, включая былины (*Евгеньева* 1963).

В рамках данной статьи невозможно привести все нашедшие отражение в былинах свидетельства, касающиеся исторических, политических, экономических, бытовых, морально-этических реалий Древней Руси X — XIII веков — «эпического времени» былин, но и приведенных примеров, на наш взгляд, достаточно, чтобы понять роль героического эпоса в формировании важнейшего элемента народного самосознания — представления об общности исторического прошлого.

Открытие в последней четверти XIX в. очагов былинной традиции на Русском Севере стало сенсацией не только для русской, но и мировой культурной общественности во многом потому, что оно свидетельствовало о существовании непрерывной эпической традиции, насчитывающей не менее 800—900 лет. Задаваясь вопросом, благодаря чему стал возможен подобный культурный феномен, исследователи обращали внимание на сходство многих бытовых и культурных черт жизни Древней Руси с подобными чертами культуры и быта крестьян Русского Севера-заповедника древнерусской культуры. Былины, составлявшие часть, возможно, самую значительную, этой культуры, именно поэтому были понятны и близки народу.

Загадкой стал факт сохранения в былинах свидетельств, причем зачастую в подробностях, из жизни Древней Руси, очевидцами которых не могли быть севернорусские крестьяне. Большинство исследователей былин, начиная с А.Ф. Гильфердинга, объясняли этот феномен обязательным для сказителей обычаем сохранять традиционный текст эпической песни — петь «как слышал», «как поется». Необходимость соблюдения этой традиции объясняется, как это показано в статье, отношением к тексту былин и их исполнению, как к священному акту. Вера в сакральную (магическую) силу былин в известной мере сохранялась и в последние десятилетия существования эпической традиции (до середины XX в.).

Особое отношение к былинам обусловило их большую воспитательную роль в жизни северных крестьян. Необыкновенные духовные, нравственные и физические качества былинных героев были созвучны свойствам характера северян, таким, как мужество, смелость, выдержка, терпение, коллективизм, развитое чувство товарищества, взаимовыручки, оптимизм и т. п. В морально-этическом отношении эпические песни воспитывали духовные каче-

ства — честность, правдивость, верность данному слову, чувства справедливости, благодарности, милосердия. Именно эти качества северян отмечали многие путешественники, побывавшие с теми или иными целями на Русском Севере. А.Ф. Гильфердинг отмечал: «Народа добрее, честнее и более одаренного природным умом и житейским смыслом я не видывал: он поражает путешественника столько же своим радушием и гостеприимством, сколько отсутствием корысти. Самый бедный крестьянин, у которого хлеба недостает на пропитание, и тот принимает плату за оказанное одолжение... как нечто такое, чего он не ждал и не требует. Он садится в лодку гребцом, работает веслом часов 15 кряду, не теряя до конца хорошего расположения духа и своей прирожденной шутливости» (Гильфердинг 1949: 30).

Былинный эпос, герои которого вели постоянную борьбу с врагами, защищая «землю святорусскую» и русский народ, воспитывал в северянах патриотизм и чувство сопричастности к судьбам России. Северяне, в том числе и сказители былин, доказали это своим участием в военных баталиях более позднего, по сравнению с былинным, временем, о чем, в частности, свидетельствуют исторические песни и предания Русского Севера (Соколова 1970; Буганов 1992). Сказители былин принимали участие в сражениях Великой Отечественной войны; многие из них не вернулись домой. С этим обстоятельством исследователи связывают окончательное угасание былинной традиции.

Литература

- *Арциховский* 1954 *Арциховский А.В.* Новгородские грамоты на бересте. М., 1954.
- Астахова 1938— Астахова А.М. Былины Севера. Т. 1. Мезень и Печора. Записи, вступ. статья и комментарии А.М. Астаховой. М.; Л., 1938.
- Астахова 1966— Астахова А.М. Былины. Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966.
- *Буганов* 1992 *Буганов А.В.* Русская история в памяти крестьян XIX века и национальное самосознание. М., 1992.
- Былины 1988 Былины. Библиотека русского фольклора. М., 1988.
- Вилинбахов 1963 Вилинбахов Б.В., Энговатов Н.Б. Где была Индия русских былин? // Славянский фольклор. М., 1963.
- Вилинбахов 1971— Вилинбахов В.Б. Былина о Соловье Будимировиче в свете географической номенклатуры // Русский фольклор. Т. 12. Л., 1971.

- Владимиров 1896 Владимиров П.В. Введение в историю русской словесности. Из лекций и исследований П.В. Владимирова. Киев, 1896.
- *Гаген-Торн* 1986 *Гаген-Торн Н.И.* Путь к Северу // Полярный круг. М., 1986.
- *Гильфердинг* 1949–1951 *Гильфердинг А.Ф.* Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Т. 1–3. М., 1949–1951.
- *Греков* 1949 *Греков Б.Д.* Киевская Русь. М., 1949.
- *Григорьев* 1994, 1939, 1906 *Григорьев А. Д.* Архангельские былины и исторические песни, собранные в 1899—1901 гг. Т. 1. М., 1904; Т. 2. Прага, 1939; Т. 3. СПб., 1910.
- *Гринкова* 1939 *Гринкова Н.П.* Термины вышивания в русских диалектах // Уч. зап. Ленинградского гос. педагогического института. Л., 1939.
- Дмитриева 1986 Дмитриева С.И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Дмитриева 1990 Дмитриева С.И. Еще раз к вопросу о географическом распространении русских былин (ответ М.И.Васильеву) // Советская этнография. М., 1990. 3.
- ДРС 1958 Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.; Л., 1958.
- Евгеньева 1963 Евгеньева А.П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII-XX вв. М.; Л., 1963.
- Жилинский 1919— Жилинский А. Крайний Север Европейской России. Пг., 1919. С. 256.
- Иваницкий 1890— Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. Сб. сведений для изучений крестьянского населения России // Изв. Об-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. Т. 69. Труды этнографического отдела. М., 1890. Т. 2. Вып. 1.
- Киреевский 1868—1879— Песни, собранные П.В. Киреевским. Изд. 2. М., Вып. 1.1868; Вып. 2. 1875; Вып. 3. 1878; Вып. 4. 1879.
- *Липец* 1950 *Липец Р.С.* Рыбацкие песни и сказы. М., 1950.
- Липец 1951 Липец Р.С. Былины у промыслового населения Русского Севера XIX начала XX века // Славянский фольклор / Труды Ин-та этнографии. Новая серия. Т. 13. М., 1951.
- *Липец* 1969 *Липец Р.С.* Эпос и Древняя Русь. М., 1969.
- *Лихачев* 1946 *Лихачев Д.С.* Культура Руси эпохи образования русского национального государства (конец XV начало XVI в.) М., 1946.
- Лихачев 1953 Лихачев Д.С. Народное поэтическое творчество в годы феодальной раздробленности Руси до татаро-монгольского нашествия (XII начало XIII в.) // Русское народное поэтическое творчество. Т. 1. М.; Л., 1953.
- *Лосев* 1957 *Лосев А.Ф.* Античная мифология в историческом развитии. М., 1957.
- *Майков* 1863 *Майков Л.* О былинах Владимирова цикла. СПб., 1863. *Максимов* 1871 — *Максимов А.С.* Год на Севере. СПб., 1871.

- Марков 1901 Марков А.В. Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901.
- Марков 1904 Марков А.В. Бытовые черты русских былин // Этнографическое обозрение. Кн. 58-59. СПб., 1904.
- *Миллер* 1892 *Миллер В.Ф.* Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892.
- *Миллер* 1897 *Миллер В.Ф.* Очерки русской народной словесности. Т. 1. М., 1897.
- *Миллер* 1912 *Миллер В.Ф.* Былины и исторические песни в качестве обрядовых // Русская мысль. М., 1912. № 9.
- Ончуков 1904 Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904.
- Плисецкий 1962 Плисецкий М.М. Историзм русских былин. М., 1962.
- Попов 1903 Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб., 1903.
- *Ростиславин* 1927 *Ростиславин А.Ф.* Из быта мезенских поморов. Архангельск., 1927. С. 169.
- РНДР Рукописное наследие Древней Руси: по материалам Пушкинского Дома. Л., 1972.
- Рыбаков 1963— Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.
- *Рыбников* 1909—1910 *Рыбников П.Н.* Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 1-2. М., 1909—1910.
- Соколова 1970 Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970. Фаминцин 1889 — Фаминцин А.С. Скоморохи на Руси. СПб., 1889.
- *Харузина* 1890 *Харузина В.Н.* На Севере. М., 1890.
- Чикачев 1990 Чикачев А.Г. Русские на Индигирке. Новосибирск., 1990.
- *Шахматов* 1903 *Шахматов А.А.* Исследования о двинских грамотах XV в. СПб., 1903.
- *Янин* 1953 *Янин В.Л.* Великий Новгород // По следам древних культур. Вып. 2. М., 1953.

ЗАГОВЕНЬЕ НА ПЕТРОВ ПОСТ: ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ РУССКИХ В ОБРАЗАХ *УТУШКИ, КОСТРОМЫ, РУСАЛКИ-*КОНЯ

День Всех святых, отмечаемый Православной церковью в следующее после Троицы воскресенье, в народной традиции чаще называется Всесвятским заговеньем или заговеньем на Петров пост. В традиционном аграрно-праздничном календаре русских Всесвятское заговенье было столь же сакрально значимым межевым временем, как и заговенье на Великий пост. Структура и география сакрального пространства заговенья на Петров пост отличается многоуровневыми этнокультурными концептами и разнообразием артефактов, представляющих своего рода сакральные универсалии в их общерусском, региональном и локальном масштабах. Можно также говорить о разных вариантах этнофольклорных модификаций традиционного праздника и современных трансформациях народного гулянья по случаю заговенья на Петров пост.

Сакральная стратификация географии заговенья на Петров пост у русских отражает лексические поля хрононимов заговенья со знаками, актуализирующими сокровенный тезаурус конкретного пространствавремени: это культ земли, воды и растительного мира, обрядовая еда, культ птиц, обрядовые игры и гулянья, девичьи гадания, разные варианты ритуалов проводов весны, культ предков. На карте России перечисленное этнокультурное наследие географически объединяет территории с календарными хрононимами Яишное, Качальное, Луговое, Крапивное, Русальское и множеством других локально значимых названий заговенья. Из перечисленных хрононимов заговенья как праздника в форме сакрализации конкретного этнокультурного явления наиболее изученными являются Яишное и Русальское. Однако, если роль куриного яйца как символа заговенья изучена подробно, то

по-прежнему актуальны исследования традиций заговенья в форме Русальского в связи с вопросами разрушения аграрно-календарного образа русалки. Остаётся актуальной тема образов птиц как символов проводов весны. В числе образов заговенья на Петров пост – молодушки-первогодки. Их символ – утушка луговая. В разделе «Гоньба утушки» рассматривается ритуально-символическая взаимосвязь между молодушками и знаком семьи серой утицей. Разнообразно в символике заговенья представлены ритуальные коды растительного мира. Среди них сокровенными смыслами выделялись брянские хороводные игры *проводов Костромы*, воспроизводившие «житие» растительного волокна. На фоне некоторых современных спорных интерпретаций имени и образа Костромы, повторяющих версию «заложных» Д.К. Зеленина, стала актуальной задача наметить пути этнотрансформационных процессов в ритуалах проводов Костромы. Предварительные разыскания, не вошедшие в данную статью, доказательно свидетельствуют об образе Костромы как одной из числа значительных сакральных фигур мифоритуальной картины земледельческого космоса, ответственной за сложную информационную систему по выращиванию и преобразованию конопляных и льняных волокон в холст.

Характерная особенность гуляний Петровского заговенья — это луговые гулянья. Благодаря им заговенье называлось *Луговым*. Типичными и известными до середины XX века обрядовыми играми лугового заговенья были хороводные игры с образами *утушки луговой* и её выводком, а также соловушки, которого красные девушки «на рученьках» выносили гулять из ворот на улицу.

Гоньба утушки

Один из вариантов весеннего хоровода — шествие во всю ширину улицы села в форме развёрнутых шеренг, когда девушки и молодушки, взявшись за руки («со сцепленными руками»), торжественно продвигались по селу под обрядовую песню праздника. Такой хороводшествие девушек и молодых женщин с названием «Гоньба утушки» исполнялся на востоке рязанского Поочья в большом селе Ерахтур, начиная с Красной Горки, по всем весенним праздникам. Во второй половине XX века хороводное шествие «Гоньба утушки» воспроизводилось только на Троицу и через неделю — в «последнее» (Петровское) заговенье (см.: Гаврилов 2004: 47; Тульцева 2001: 124-125, 150, 188). Благодаря диалектологу Е.Ф. Будде (1859-1929), который воочию наблюдал хоровод в 1894 г., можно воссоздать достоверную картину

ерахтурского праздничного действа: «По улицам села торжественно, чинно и важно идут шеренгами, взявшись за руки, молодые бабы и девки; на ходу они играют протяжные песни и проходят по селу из конца в конец, возвращаясь таким же образом назад. Все они одеты в праздничных костюмах, в сарафанах самых ярких цветов, с бусами и лентами на шеях; на головах, большею частью, платки — "шали", кое у кого — повойники (у баб). Торжественность этой процессии настолько бросается в глаза, что никак нельзя подумать, что это делается для забавы: это какой-то священный обряд, при совершении которого участвующие люди крайне сосредоточены, поют очень стройно, без взвизгиваний, мерным кадансом и проходят даже с опущенными глазами» (Будде 1895: 18-19; выделено мною — Π . Π .).

Обратим внимание на характеристику хоровода-шествия «Гоньба утушки» как священного обряда. В этой оценке — сокровенная суть ритуального шествия, истоки которого уходят вглубь мифопоэтического культа водоплавающих птиц у русских и их соседей (см., например: Напольских 2011: 245-269). С течением времени образ утки с утятами занял наиболее сильные позиции в обрядах и обрядовом фольклоре весеннего календаря и свадебной поэтике.

В связи с темой рязанского календаря мне уже приходилось давать характеристику весеннему хороводному шествию «Гоньба утушки». Были подробно освещены вопросы культа утки у русских и их соседей – народов Поволжья. Особое внимание было уделено этнографическим свидетельствам о гусиных пушках и селезнёвых завитках. Этот вид височных украшений и одновременно средств оберега был в числе любимых девушками и молодыми женщинами громадного ареала от Черноземья до севернорусских территорий. Новые разыскания о значении таких украшений позволили расширить понимание их символических смыслов, как и значение образа утки в календарных весенних игрищах. Начнём с того, что пушки изготавливались из высушенных утиных, гусиных и заячьих шкурок. Девушки носили пушки по праздникам, вплоть до рождения первого ребёнка. Возрастная стратификация в сроках пользования пушками – от семи лет и до первых родов – говорит, прежде всего, о сакральной роли пушков как проводников силы плодовитости, предположительно, «исходившей» от пушков как природных заместителей конкретной водоплавающей птицы или зайца. На девочек надевали пушки в семь лет, потому что к 15-16-ти годам, началу поры девичества, они должны «распушиться», как вербные почки, и быть готовыми к возможному сватовству и замужеству. Знание о жизнедарующей силе пушков, вероятно, относилось к заповедным. Однако, оно было сохранено и прочитывается в сказках о «Кощее бессмертном». «Бессмертие Кощея» спрятано в яйце утки, утка — в зайце и т.д., т.е. бессмертие — в обновляющих, жизнепроизводящих силах природы. Особым смыслом в этом знании наделялось яйцо дикой утки. Особый смысл заключался и в хороводных играх с образом утки.

Село Ерахтур было большим и богатым. Этот социальный фактор способствовал сохранению праздничного варианта весеннего хоровода-шествия «Гоньба утушки». Этот же фактор способствовал и сохранению знания сокровенной сути традиции среди уча-стниц хоровода. О последнем красноречивое свидетельство Е.Ф. Будде, наблюдавшего торжественное и чинное поведение участниц шествия, вполне осознававших сакральное значение действа и роль собственного участия в этом действе.

В фольклорных текстах – свадебном репертуаре, песнях весенних хороводов с мотивом сватанья - образ утушки неизменно символизирует невесту или молодушку с выводком / потомством. В текстах содержится значительное число мотивов с темой «селезень утку гоняет». Изучение этого блока данных позволяет сделать следующие выводы: 1. Название ерахтурского праздничного хоровода «Гоньба утушки» напоминает о реальной практике гона, весеннего охотничьего сезона на птиц, в ритуале ассоциировавшегося с любовным гоном, т.е. «преследованием» девушек парнями, которое завершалось свадьбой. Поэтому среди весенних широко известны и любимые луговые хороводы и хороводные игры, сюжет которых – утушка луговая с выводком утят. 2. Хороводные игры типа «Вутушка», «Гоньба утушки» – это один из инвариантов весенних ритуальных игр с остаточными элементами инициально-возрастных «превращений» девушки – в утушку, утицу как символ невесты и молодицы с малыми «дитятами». И хотя вероятный инициально-возрастной "код" хоровода в XX веке был утрачен, но его старинный и новый варианты отражают одну и ту же стержневую идею – гоньба утушки в прямом и переносном значениях (см. также: Тульцева 2001: 125, 150).

В календарном фольклоре весенняя тема гоньбы утушки перекликается с темой гона тетёрки в святочных текстах авсеней, исполнявшихся для холостых парней и молодых семейных пар (*Морозов* и др. 2001: 70, 461, Шацкий р-н Рязанской обл.).

Итак, шествие-действо «Гоньба утушки» девушек и молодушек в с. Ерахрур воспроизводилось, начиная с Красной горки, по большим праздникам вплоть до загове-нья и имело достаточно прозрачную

матримониальную подоплёку. Это действо вполне вписывалось в сакральный контекст русской свадебной поэтики с образами серой утицы, утушки луговой, утёнушки как символов просватанной девушки или молодой женщины с выводком утят. Фольклорно-этнографические источники по этой теме неисчерпаемы.

О ерахтурском хороводе «Гоньба утушки» в течение всего XX века помнили старожилы. По сведениям местных краеведов, вплоть до 1950-х годов шествие воспроизводилось так, как это записал Е.Ф. Будде (АЭЦ: 1974). Со второй половины XX века положение меняется. На русское село обрушились дестабилизирующие социально-экономические преобразования сельского хозяйства и процессы депопуляции. В итоге прерывалась связь поколений, угасал традиционный праздник (подробнее см.: Тульцева 2011: 64-74). Не будем забывать и о том, что праздники, воплощавшие народную культуру русских, в 1950–1960-е годы были под запретом. Исконно присущее селу весеннее ритуальное шествие «Гоньба утушки» угасает под нажимом партийных властей. По воспоминаниям, партийные власти особенно раздражал традиционный праздничный комплекс женской одежды, передававшийся от матери к дочери и надевавшийся только для праздничного хоровода-шествия «Гоньба утушки». В итоге ритуальное шествие из общесельского действа свелось к обрядовому круговому обходу села. Об этом усечённом варианте былого действа вспоминали: «"Утушку гоняли"» - это значит, кругом села ходили с гармонистом. И где, какие сидели старики, они просят: "Спойте-ка нам". Для них плясали и пели громкие частушки, чтобы утушку согнать с гнёздышка» (ПМА: 1996).

Таким образом, с середины XX века, исполняя волю партийных властей, насильственно, в селе стало запрещаться ритуальное хороводное шествие, которое было основой большого праздничного действа «Гоньба утушки». Вероятно, отдельной частью всего старинного действа был круговой обход села. Это действо кругового обхода продолжало воспроизводиться, но с конкретизацией цели обхода: «утушку согнать с гнёздышка». Хотя сакральный тезаурус шествия девушек и молодушек был утрачен, реконструкция его основной идеи достаточно прозрачна и отражает универсальный характер хороводов-шествий: это принародный ритуальный показ девушек-невест и молодушек, своего рода обрядовое ознакомление сельского мира с когортой новых невест и молодушек. Для традиционного крестьянского сообщества это праздничное действо имело особую сакральность, поскольку в этот период «сельская мироколица расцветала светоносной красотой

похвально-честного девичества и молодушек первобрачных». По справедливому мнению этнографа Я.В. Чеснова, идеал «светящейся красоты» девичества «космичен по своему содержанию и всемирен по распределению» (Чеснов 1994: 342). Красота шествия — в самих образах девушек и молодушек, красках их праздничных костюмов, образах исполняемых песен и музыкального интонирования, созвучных самой природе, наконец, красоте собственно шествия. Во всём этом — народное мировосприятие жизни и праздника как Божьего дара, значение которых особо ценилось ещё и потому, что, по моему убеждению, каждая шеренга девушек и молодушек составлялась из молодых представительниц одного разветвлённого рода-племени. Наблюдая это зрелище и любуясь ею, односельчане и жители окрестных сел гордились продолжательницами семейных кланов / родов села.

Значение хоровода как ритуально оформленного показа невест и новых молодушек продолжает заложенная в нём идея со-творения холста как пространства девственно-нового Света, жизненного Пути и осознанной Мудрости. Эта идея просматривается в основной фигуре хоровода – движение вперёд и возвращение назад нарядных, во всю ширину улицы шеренг девушек и молодушек, между которыми руки, как основа ткани, крепко сцеплены. В самом названии хоровода «Гоньба утушки» просматривается двоякий смысл. Это и гоньба утушки-молодушки, но это и гоньба утка, уточной нити, которая то «ныряла», то всплывала между продольной основой будущего холста. Холст закладывали и ткали сами девушки, готовя приданое. В символическом плане, закладывая пространство холста, они готовили себе новый жизненный Путь. В итоге фигура хоровода, состоявшая из светящихся радугой красок и света нарядных шеренг юных женщин, была своего рода экстраполяцией света и красоты цветущего мироздания на холсты жизни. Холсты, которые будут вытканы на детей, супруга, стариков, на жизненный путь каждого человека.

Локальный вариант ерахтурского хоровода-шествия «Гоньба утушки» уникален по факту удачи проследить процесс его трансформации от конца XIX века до трагического исхода после 1950-х годов. Эти разыскания значимы при изучении праздничного тезауруса других регионов. Они дополняют локальные трансформации хороводного шествия «Гоньба утушки», но уже с иными вариантами его названия и трансформированного действа. Фольклористам эти варианты известны по публикации этномузыковеда Н.Н. Гиляровой. Речь идёт об исследовании 1986 года в деревнях Новиковка и Александровка Никольского р-на и селе Напольный Вьясс Лунинского р-на Пензенской

обл. Для характеристики исходного пензенского варианта шествия Н.Н. Гилярова процитировала ерахтурское наблюдение Е.Ф. Будде. Вариант хороводного шествия в д. Новиковка любопытен контаминацией нескольких весенних традиций в единый ритуал проводов весны. Здесь основным ритуальным персонажем проводов были ряженые конь и его хозяин, однако праздничное шествие называлось водить Костромушку, ходить с Костромушкой по обрядовой песне шествия «Уж ты, свет-Костромушка моя» (в 1986 г. в деревне её помнили лишь некоторые женщины). Вторая обязательная песня «сводного» ритуала – «Гага». В д. Новиковке так называли не только песню с припевом «Ой, гага, гага», но и главный персонаж. Например, говорили наряжать гагу, когда рядили коня (!), несмотря на то, что в песне речь идёт о серых гусях. Отсюда второе название ритуального шествия – ходить гагой. Термины гага, гага-утка, ходить гагой были зафиксированы и в д. Александровка. Здесь весну провожали кара*годами* или *гагой*, когда цапаются руками. Именно тогда поют *хожаи* песни, к которым в д. Александровка прежде всего относят «Вдоль по морю, морю синему». В этой деревне, судя по публикации 1996 г. Н.Н. Гиляровой, обрядово-праздничная ситуация была вполне прозрачной, по сравнению с д. Новиковка. Ритуальная ситуация проводов весны 1980-х годов в д. Новиковка оказалась составленной из разных сакрально-праздничных действ со своей спецификой песенного репертуара, стилистикой музыкального языка и манерой исполнения. Благодаря этому традиция проводов весны в д. Новиковка попала в поле зрения этномузыковедов (Гилярова 1996: 15-16).

Для этнографа изученная Н.Н. Гиляровой фольклорно-музыкальная ситуация чрезвычайно интересна тем, что она позволяет посмотреть на итог этнокультурной трансформации глазами местных старожилов. Бывшие хороводницы и заводилы на праздниках знали суть объединяемых в единое целое старых ритуалов. Для них три объединённых ритуальных шествия были 1) залогом урожая озимых (такова сакральная цель ритуала проводов Русалки-коня); 2) залогом вызревания льна и конопли (через проводы Костромы, дополняемые проводами Русалки); 3) залогом рождения новых поколений детей (хороводные шествия и игры типа «гоньба утушки»). Именно местные хороводницы стихийно или осознанно объединяли фрагменты исчезающих ритуалов, радели за их сохранение, пытаясь таким способом помочь хозяйственной деятельности своих односельчан. Они же сберегали обрядово-праздничное наследие, надеясь на преемственность. Важно то, что для когорты тех женщин и стариков содержательный

план трансформированного ритуала не потерял не только ни доли информации, но и не утратил своего вселенского значения в качестве сакрального деревенского универсума в честь сенокоса и нового урожая, в честь проводов Весны священной и начала Лета Господня. Ибо для когорты старых крестьян исчезавший на их глазах ритуал был пядью родной земли.

Несмотря на метаморфозы и утраты в функционировании обрядово-праздничных страт аграрного календаря ритуальный персонаж весеннего шествия девушек и молодушек – утушка – по-прежнему остаётся сакральным знаком мифопоэтической картины у народов Северной Евразии. У русских архетипический универсум образа утушки в большей степени связан с матримониальной символизацией этой птицы. Отсюда корни фиксируемой исследователями популярности среди детей традиционных хороводных игр, главные персонажи которых – утка с утятами и селезень. Не реминисценции, а полноценное функционирование игры в течение всего XX века! В XIX – первой половине XX века эти игры бытовали параллельно с одноименными весенними девичьими хороводами. Сохранялась и присущая им ритуальная атрибутика. Примечательно, что в хороводные игры с исполнением песен про утёну, утушку, селезня и утку, утку-жемчужные крылья и т.д. начинали играть с малых лет и пока взрослые не станут (Морозов, Слепцова 2004: 164). Фактически эти игры закладывали в самосознание подрастающего поколения программу на жизнь в семье с многочисленным потомством. Они развивали и образноассоциативное мировосприятие, что способствует формированию творческой личности.

Современные проводы Костромы-Стромы

Этнокультурная судьба проводов Костромы в XX веке типична для традиционной народной культуры. Благодаря публикациям этномузыковеда Л.В. Кулаковского, нам известно, что брянский вариант хороводно-драматизированной игры проводы Костромы оставался живой реальностью ещё в 1940 г. Нежданная война принесла великие беды. Но замечательный факт: в послевоенные годы и «Кострома», и наигрыши на кувиклах вновь зазвучали на деревенской площади села Дорожёво. Однако, связь поколений, ещё не прерванная в 1930-е годы, была разорвана войной: в селе почти не осталось прежних «игрух» – участниц древнего действа. Поэтому на послевоенной деревенской площади стала разыгрываться уже несколько иная «Кострома», с другими сценами и интермедиями. Как и повсюду, здесь зазвучали

песни советских композиторов, полностью сменившие традиционный репертуар прежних участниц хороводной игры проводы Костромы. Л.В. Кулаковский, с 1940 года горячо переживавший «фольклорную» судьбу села, в своей книге «Искусство села Дорожёво» писал: «Так на наших глазах почти полностью растаял, исчез мощный фольклорный заповедник, ещё в 1940 году представлявший удивительный, сохранившийся с древних времён центр бытования совершенно исключительных по своему культурному значению фольклорных ценностей» (Кулаковский 1965: 10).

Черты этнокультурной трансформации фольклорного наследия — закономерное явление. В Дорожёво обрядовое игрище «Кострома» трансформировалось в мажорно-оптимистическом русле. Развивавшееся в комедийно-смеховом направлении действо «Костромы» привело даже к изменению жанра повторяемого припева «Кострома, Кострома...» Из тягучего ритуального возгласа этот припев превратился в почти плясовую, «скакульную» песню с дружными ритмичными хлопками и присвистываниями хоровода. Сменилась и завершающая действо песня. На смену «алилёшной» пришла более простая с известным припевом «Барыня ты моя, сударыня ты моя!» и соответствующей припеву пляской.

В 1930-е годы дорожёвская «Кострома» обогатилась введением в сюжет новых персонажей: вместо знахаря появился фершал, а весёлые сценки пиршества Костромы пополнились новоявленными мужем и невесткой. Стало приметой времени и то, что если в 1930-е годы мужские роли знахаря / фершала и попа, по традиции, разыгрывались только женщинами, то уже на фотоснимках 1940-го года в Москве мы видим исполнителей-мужчин. Нарушение ритуального статуса хороводного игрища как женско-девичьего, посвящённого «житию» льняных и конопляных волокон, стало возможным, в первую очередь, из-за свёртывания посевов льна и конопли в колхозном севообороте Дорожёво. Но пока были живы хранители традиций, сохранялось сакральное восприятие игрища.

Последние этномузыковедческие наблюдения Л.В. Кулаковского в с. Дорожёво относятся к 1950-ым — началу 1960-х годов. Это были годы, когда традиционная культура, хотя и теряла многое, но ещё сберегалась старшими поколениями. Ситуация изменилась в 1960—1970-е годы. В это десятилетие необратимым явлением для русских стали процессы депопуляции. Пространство этнически значимых явлений традиционной культуры резко сузилось. Особенно остро названные явления протекали в регионах, оказавшихся в эпицентре Великой

Отечественной войны. Поэтому, когда в 1965 году Л.В. Кулаковский с горечью писал о том, что на глазах современников «почти полностью растаял, исчез мощный фольклорный заповедник», то эта горечь будет справедлива ко многим русским территориям.

Иная судьба у действа проводы Стромы (сокращённое имя от Кострома) в селе Шутилово Нижегородской обл. Этнографические материалы позволяют лишь в общих чертах наметить этнокультурные трансформации этой ритуальной реалии. Чрезвычайно важная подробность, обогатившая знания о традиционной структуре ритуала, что в 1920–1930-е годы действо проводов / похорон Стромы разыгрывалось в течение шести дней. Причина сокращения ритуального времени действа очевидна: партийная власть, как и повсюду в России, не признавала народные праздники. Время разыгрывания проводов Стромы ограничилось двумя выходными днями, хотя подготовка к проводам могла начаться в четверг вечером. Но и этого было достаточно для сбережения древней традиции. Значимым фактором в сохранности традиционного действа оставалось массовое в нём участие старожилов. В этом плане село Шутилово долгое время оставалось идеальной народно-сцениченской площадкой. Благодаря исторически сложившемуся делению села по «куткам», проводы / похороны Стромы устраивались в каждом кутке отдельно. В 1990 г. работники культуры села рассказывали мне, что в те годы в Доме культуры стал устраиваться конкурс на лучшую Строму, поэтому, если раньше «"хоронили" каждый куток отдельно, то теперь все со своими Стромами собираются у клуба, в центре села и сообща идут "хоронить"» (АИЭА 1990: № 8848: л. 37).

Действо начиналось, как обычно, с изготовления куклы Стромы. Это – антропоморфное чучело в рост человека из соломы, с чертами лица, нарисованными на белой ткани. Иногда использовались новогодние маски «старух», поскольку Строма в Шутилово это – бабушка Строма. В 1990-м году от директора Дома культуры села Шутилово была записана важная информация, что куклу Стромы набивали кострикой. «Наряженная старухами», она сидела на завалинке до праздника (т.е. до заговенья). К утру, в воскресенье, когда коров выгоняют, считалось, что Строму уже надо хоронить. Действо «хоронения» значило «растрепать на ржаном поле». В 1990-м году ещё были живы «плакальщицы очень интересные», импровизации которых в традиционном духе скрепляли все возникавшие обрядовые мизансцены в единое действо. Дополнительно к Строме на другом кутке наряжали Маню и Ваню, разыгрывая особый сценарий,

и их тоже «поплачут-поплачут» и «трепают» на ржаном поле. Годы «перестройки» не способствовали сохранению праздника. Он угасал. Головешки былого ликования раздувались только благодаря инициативной группе женщин старшего возраста, которые смолоду были хороводницами и до старости оставались душой праздника. Они по-прежнему собирались вместе сначала для действа изготовления куклы Стромы, затем, чтобы импровизировать на новый лад старый сценарий хоронения. Новые импровизации – это народные мизансцены на злобу жестокой действительности «лихих 90-х» и реалий социально-нравственного неблагополучия 2000-х. В итоге традиционная бабушка Строма трансформировалась в девку Строму! К такому образу стали «лепиться» и соответствующие персонажи. Новые сюжеты и новый образ Стромы последними представителями живой традиции объясняются в соответствии с магией подобия: провожаемая Строма якобы должна забрать с собой болезни, блуд, пьянство, социальное неблагополучие. Под стать современной трансформации сакрального образа, к сожалению, появились и некоторые его интерпретации, к науке не имеющие отношения.

Закодированный в образе Костромы / Стромы сакральный универсум «жития» льняного и конопляного растения от ростка до преобразования в драгоценный холст как символ нового Света и новой Жизни стал сворачиваться уже в первой половине XX века. Вместе с почти полным изъятием из жизни аграриев культуры льна и конопли в 1960— 1970-е годы исчерпало себя и действо проводов Костромы. Но знание об этом образе аграрного календаря должно остаться.

Русальская (Всесвятская) неделя и Русальское заговенье

Сельское население громадного региона, охватывающего Калужскую, Тульскую, Липецкую, Орловскую, Воронежскую, Белгородскую, Тамбовскую, Рязанскую, Пензенскую, Саратовскую, частично Нижегородскую области, отмечало заговенье на Петров пост в форме Русальского заговенья. Локально Петров пост мог даже именоваться русальским постом (с. Курбатое Нижнедевицкого р-на Воронежской обл. ВГАИ АКЭ 2001: № 887 / 39).

Отличительной особенностью празднования заговенья как Русальского было то, что его основные ритуальные персонажи — *Русалка* и *Русалка-конь* — действовали в качестве ряженых только в момент собственно ритуального времени праздника. Вне этого времени образ Русалки как архетип аграрно-календарной картины мира и мифологического сознания, который, казалось бы, мог функционировать в

качестве самостоятельного персонажа также широко, как широко отмечалось заговенье в качестве Русальского, вне праздника он бытовал узколокально как результат поздних трансформаций (подробнее см.: *Сысоева* 2002: 43; *Тульцева* 2001: 190, 202-203).

В зависимости от местных традиций Русальская неделя начинается или с понедельника после Троицы, или со вторника после Духова дня.

Обратим внимание на название всего обрядово-праздничного действа: Pусалка, Pусальская неделя — русские; Pосальница — белорусы; pусалье — сербы и черногорцы; pусальские святки — словенцы; pосалия — греки, русале, pусалии — румыны и молдаване; pусальда — чехи и словаки и т.д. В этих названиях очевиден единый индоевропейский корень со значением «светлый», «ясный», «русый», который в первую очередь характеризует пик солнечного года — время солнцестояния. Хрононимы праздника отражают его значение: проводы весны — ясного, светлого времени года и встреча красного лета. Перспективно мнение О.А. Черепановой, которая в структуре мифологических образов Русского Севера выделяет pycanky (а также pycanky), которая, по мнению исследовательницы, pycanky0 (а также pycanky1), которая, по мнению исследовательницы, pycanky1), выделено мной — pycanky2.

Разнообразные сведения по обрядово-ритуальному комплексу Русальской недели даёт этнография громадного региона Поочья и черноземных областей.

Одежда Русальской недели. Сакральная значимость периода от Духова дня до заговенья отразилась на обрядовом комплексе одежды этих дней. Для первого дня Русальской недели не только девушкам и молодушкам, но и всем возрастным категориям населения, полагалось иметь особый наряд. Это маркирование праздника только ему присущей одеждой сохранялось в русских деревнях ещё в 1960-е годы. Специальный русальский комплекс долгое время сохранялся в д. Ивановке Кадомского р-на. Он состоял только из самотканых предметов. На Русалку (название заговенья) надевали: русальскую рубаху с длинным рукавом; верх рубахи украшен бранным, тканым узором или же рубаха была красная по пояс, а низ – белая самотканая холстина, ничем не украшенная. Кроме того надевался белый полотняный сарафан (сарахан). Мои рассказчицы подчёркивали: «Провожать русалку ходили на озимое поле. Наряжались в сараханы. Именно не в поньки наряжались, а в сараханы». К этому комплекту полагался белый бральник, т.е. «узор брали, весь в узорах, в вышивке, без рукавов, короче сарафана, выше колен». В

момент записи этой информации (2002 г.) бральники уже ни у кого не сохранились. На озимое поле «идут и играют в русалку: "Русалка, русалка!"» (ПМА 2002).

Уникальной является исследованная П.И. Кутенковым женская русальская традиция с. Чернавы Милославского р-на Рязанской обл. Правила этого села строго регламентировали порядок ношения праздничной одежды по дням Русальской недели. Это особенно касается галянки – нагрудно-плечевой одежды женщин всех возрастов. Она имеет вид передника архаического кроя с отдельно прилаживавшимися рукавами. Галянка до сего дня является частью годового праздничного наряда девушек-невест и женщин-рожаниц. Строго в соответствии с днём Русальской недели и конкретным возрастом женщины полагалась особая галянка. П.И. Кутенков пишет: «В русальском порядке ношения галянки вырисовывается общая картина русальской недели и проявляется знаковый образ галянки как бабьей и девичьей одежды. Смена знаков отчётливо прорисовывается на подоле и рукавах. Она идёт от белого цвета к красному и многоцветному (на пристёгнутых рукавах – Π .T.), показывая к концу "Русалок" жизнь во всей её полноте» (Кутенков 2011: 150; см. также: Денисова 1998: 139-151; Соколова 1998: 120).

В XX веке в одежде и в ряженье Русальской недели любимыми остаются два цвета — белый и красный. Для традиционной культуры всего исследуемого региона типично сочетание белого цвета с красным в одежде и ряженье. Не случайно в известной русальской песне говорится о том, как девицы дарили «русалке» рубаху — «вышиту шелками, ткану кумачами».

В связи с бело-красным цветом Русальской недели обратим внимание на мифологизированный образ Русалки, в характеристиках которой присутствует красный цвет: Русалка одета в красный сарафан (бассейн реки Пинеги), в красное платье (бассейн реки Печоры), в красную рубаху (костромской вариант) и др. (Черепанова 1983: 35). В одном из ранних описаний Русальского заговенья соломенное чучело наряжено в «кумачный сарафан» с кокошником на голове, украшено цветами и ожерельем на шее (Саратовская губ.). В описании обряда вождения Русалки в с. Большая Верейка Воронежской обл. также фигурируют ритуальные предметы с бело-красным спектром цветов (Гринкова 1947: 178).

Смена холщовых тканей на фабричные хотя и повлияла на облик праздничной одежды, однако для проводов Русалки верхняя часть одежды по-прежнему маркировалась красным / алым цветом. Так, в

Семилукском р-не Воронежской обл., по воспоминаниям, характеризующим 1960—1970-ые годы, на проводы Русалки девушки надевали кофты алого и розового цветов и сатиновые юбки (ВГАИ АКЭ 1998: \mathbb{N}° 436 / 15).

В Поочье, где Русальская неделя отмечалась с размахом, девушки-невесты были одеты в белые холщовые рубахи. Такая рубаха, надевавшаяся в течение всей Русальской недели, т.е. русальская рубаха, хранилась потом для венчания. Благодаря этой традиции, в Шацком р-не (д. Токарево, с. Лесное Ялтуново), просватанную девушку вплоть до свадьбы называли русалкой (Морозов, Слепцова 2001: 349). Русалкой называли невесту в первый день свадьбы, т.е. в день венчания, в с. Красный Холм Шиловского р-на Рязанской обл. (ПМА: 1998).

Говоря об одежде Русальской недели исследуемого региона, отметим, что она изготавливалась только из холстины, льняной или конопляной. Пряжа, холст, полотенца, льняное полотно, очень грубая ткань из конопли (торпище или воспище) – обязательный обрядовый реквизит русальских игрищ.

Поле ржи, льна, конопли. Холщовая ткань в качестве маркера Русальской недели появляется не случайно. Накануне Русальской недели «по зорьке под Троицу» или в русальский четверг сеяли лен и коноплю. Это согласуется с народными представлениями о том, что поле льна, конопли и ржи находились под покровительством русалок, о чём говорят все этнографические записи ритуалов Русальской недели (подробнее см.: *Гаврилов* 2004: 64-65; *Морозов, Слепцова* 2001: 350; *Сысоева* 2002: 42-43; *Тульцева* 2001: 183-185, 197-201).

Повсеместно началом или завершением обрядовой игры было озимое ржаное поле. В Семилукском р-не Воронежской обл. по традиции уже в субботу перед заговеньем делали чучело русалки из соломы и сена или травы и оставляли его во ржи или трепали по ржаному полю. В Елецком р-не Липецкой обл. девушки уходили в поле ржи, прятались и пели песни или же с утра уходили в ржаное поле, чтобы нарядиться «русалками» (ВГАИ АКЭ 1998: № 435 / 59; 2000: № 785 / 6; 790 / 32).

Традиционное представление о том, что ряженых «русалок» надо провожать в ржаное или конопляное поле сохранялось ещё в 1970—1980-ые годы. Уникальная запись проводов русалок «в канапй» была сделана в с. Казачья Слобода Шацкого р-на, где эта процессия осмыслялось как шуточная свадьба, с непрекращающейся пляской и прибасками. Все участники, старые и молодые, «плясали толпой»,

с гармошкой или без неё, как гости на свадьбе (*Морозов, Слепцова* 2001: 350). Это — один из типичных вариантов проводов ритуального персонажа во время сельского календарного праздника, сопровождавшегося «пляской толпой». У таких плясок — аграрно-продуцирующее значение, их цель — способствовать росту озимых, льна и конопли.

Ряженье. Три основных признака характеризуют русальское ряженье: 1) одежда ряженых могла быть очень ветхой, старой, даже рваной, уже вышедшей из употребления; 2) использование старинного традиционного костюма, соответствующего локальной традиции; 3) травестийые формы ряженья.

Типичное ряженье «проводов Русалки» – ветхая одежда, шабалы, вывороченная шуба. Что касается ветхой одежды, то в этом случае важно понимание того, что ветхая одежда, используемая ряженым«русалкой», приобретала особые качества. П.Г. Богатырев отметил словацкое поверье о благотворном влиянии на выводок домашних гусей клочьев от одежды, рядившихся на Масленицу: их подкладывали под гусынь, чтобы «они хорошо сидели» (Богатырев 1971: 40). Продуцирующую функцию выполняла и вывороченная шуба на ряженых женщинах. В ней они плясали и катались по ржаному полю для урожая.

Особую жизненную силу приобретали и белые холщовые *русальские рубахи*, которые надевали на себя девушки и молодушки в течение Русальской недели. Девушка-невеста, надев на себя такую рубаху, получала всю силу цветущих ржаных полей, а значит и силу плодоношения, которой была насыщена земля в Русальскую неделю. Наивысший момент русальских игрищ – проводы ряженых «русалок» в рожь или коноплю, где ряженые – там и только там! – переодевались, снимая с себя «шабалатную» русалочью «одёжу» или белую льняную рубаху, в которой разыгрывали свою роль. Обмен жизненной силой был взаимообоюдным: силой обновления и плодоношения насыщалась русальская рубаха, но и ржаное поле, рожь получали в свою очередь необходимую энергию от исполнительниц ритуала. У них, как и во время опахивания, распущены волосы, что, по архаичным верованиям, было гарантом в достижении наивысшего вегетационного потенциала для произрастания ржи, конопли, льна.

После венчания русальскую рубаху надевали «по печали» и хранили «на смерть».

Современные хранители такой уникальной реликвии, какой является русальская рубаха, затруднялись ответить на мой основной вопрос: чем так примечательна эта вещь, что её надо было хранить всю жизнь?

Не вызывает сомнения, что генетическая память моих собеседниц, стихийно или интуитивно, подсказывала им осознание необыкновенных качеств такой рубахи. Эти качества связаны, в первую очередь, с магической («светоизлучающей») силой холста, полученной в особое русальское время пика солнцестояния, что принципиально важно для посмертного Пути души человека. В мифологизированном сознании образ Русалки аграрного ритуала воспринимался причастным к возрождению сил природы и покровительствующим участницам русальских игрищ как продолжательницам рода, что наиболее ценилось в образах и символах традиционной картины мира.

Впечатляет особенный венок, который всегда был на ряженой русалкой. Такой венок мог быть увитым длинными колосьями ржи, так, что были закрыты полностью лицо и голова вокруг; это могли быть свисающие на стебле цветы или разноцветные длинные ленты, полностью закрывавшие голову и плечи ряженой-«русалки». Колосья наливающейся ржи, цветы периода солнцеворота, разноцветные ленты в традиционной культуре являются символами обновления, честно-похвального девичества, нового урожая.

Для такого действа, как проводы Русалки, в русской лексике существовало понятие русалить. Русалить – значит, все селение, объединенное между собой семейно-родственными и соседскими узами, поднималось, чтобы в соответствии с местной традицией встретить и проводить Русалку. Словно в честь некоего особого события отбивался определенный ритм на печных заслонах, косах, кастрюлях, свистели глиняные дудки, свистульки, берестяные рожки. И все вокруг становились Русалками! Не только основной персонаж праздника, но каждого, кто хоть как-то нарядился, называли Русалкой. По этому поводу старейшая жительница Шиловского р-на М.Н. Какушкина (1906 г.р.) на мой недоуменный вопрос ответила: «Ну, вот тебя наряди, и будешь Русалка!» (ПМА: 1997). Таким образом, наряжаясь «в русалки» и на время воспринимая себя «русалками», все словно ощущали свою связь с силами житного поля, дающего жизнь, силами льняного или конопляного поля, дарующего одежду, с вечерней зарей – временем, когда провожали Русалку, и многим другим, чего мы уже никогда не узнаем и отчего души людей от поколения к поколению оскудевает всё явственнее.

Проводы Русалки. Ритуалу была присуща типичная для аграрного праздника форма обрядовых проводов-шествий. Русалку провожают в озимую рожь, реже в коноплю, но не изгоняют. Ритуал «проводов» разыгрывался в трех вариантах: проводы антропоморф-

ного чучела Русалки; проводы-шествия к полю ржи или конопли с вождением / провожанием ряженой Русалкой; вождения / проводы Русалки-коня.

По нашим материалам, вариант проводов антропоморфного чучела в XIX—XX вв. является этнически значимым примером действа, имевшего черты сакрального универсума, но трансформировавшегося в действо локального значения, особенно после того, как произошла смена антропоморфного чучела на ряженых русалкой.

Таким типичным примером трансформации сакрально-значимого действа являются проводы-шествия в форме «похорон» антропоморфной куклы-«русалки», которые разыгрывались на тульско-рязанском пограничье в Михайловском уезде в конце XIX в. Здесь в заговенье перед Петровками девушки изготавливали «куклу», наряжали и клали в украшенный кисеёй и цветами «гробок». Они же рядились: кто священником, кто дьяком; несли «свечи» из конопляных стеблей; делали кадило из яичной скорлупы и пели «Господи, помилуй». Вся процессия из парней, молодых баб и девок шла к реке, где «русалке» расчесывали волосы и со смехом и нарочитым плачем прощались, бросая «гробок» в реку. Проводив «русалку», пели песни и водили хороводы (Шейн 1998: 367). Этот вариант ритуального игрища жители современного Михайловского р-на Рязанской обл. еще помнили в конце 1960-х годов. О нём мне рассказывали в с. Новопанском, где в первые годы советской власти Русальское заговенье отмечалось схожим образом. По воспоминаниям моих рассказчиц, составилась картина трансформации русальского действа от ритуального шествия к сельскому гулянью и полному исчезновению сакрального образа. Ещё в начале 1920-х годов шествие, сопровождаемое песнями и игрой на гармони, с «гробком» шло до края села, за которым начинались поля. Здесь его «растреплют и бросят». Девушки в этот день собирали по домам яйца, вечером их «пекли» на лугу, пели песни и «круга водили». С середины 1920-х годов в Новопанском уже не стали готовить куклу-«русалку». Этот образ стали разыгрывать парень или девушка, которые рядились «русалкой». С начала 1930-х годов в Новопанском проводы Русалки перестали воспроизводиться. Однако весёлые воспоминания об этом действе с гуляньем и хороводами участницы былых игрищ сохранили до старости. В 1990-х годах о проводах Русалки уже почти никто не помнил. Лишь изредка можно было услышать: «Раньше как-то провожали, хоронили русалок». В цитированном воспоминании обращает внимание трансформация ритуального образа: речь уже не о конкретном сакральном персонаже

аграрного праздника, а множественности образа.

Материалы 1860-х годов о проводах Русалки в с. Кузьминском Рязанского уезда рассказывают о том, что здесь «всё молодое женское поколение», в своих лучших нарядах, до самого вечера было занято плясками, хороводами, играми. Но «в самые сумерки» веселье затихало: настало время делать чучело Русалки. Когда с Русалкой шли вдоль села, то нести её поручали «избранным женщинам». За Русалкой, ликуя, с песнями и плясками, шло всё село. Процессия уходила далеко в поле, к заранее разожжённому большому костру. Едва огонь охватывал чучело Русалки, как сразу, не прерывая песен и пляску, молодежь начинала «скакать» через костер (АИЭА ОЛЕАЭ. Д. 148: 306.-4).

В 1990-х годах мне пришлось собирать этнографические материалы в с. Кузьминском. В течение более, чем столетия, сценарий праздника так сильно трансформировался, что от описания 1860-х годов фактически ничего не осталось. По воспоминаниям, до начала войны 1941—1945 гг. Русалку провожали в ржаное поле, а после войны проводы состояли лишь в том, что «ходили по деревне» с песнями. Этот вариант проводов сохранялся до середины 1980-х годов. Но ещё и в 1990-ые годы воскресенье после Троицы по-прежнему называли «Русалкой». Воспоминаний о русальском костре не сохранилось.

Разжигание русальского костра практиковалось в Елецком р-не Липецкой обл. до 1950-х годов. В сёлах Екатериновка и Хитрово делали антропоморфное чучело из соломы и «тряпок», заходили с ним во все дворы, затем обходили село по кругу и сжигали чучело за селом (ВГАИ АКЭ 2000: № 783 / 16; 784 /7, 19).

Таким образом, прослеживаются разные варианты трансформации обрядового действа. Изменения шли по линии исчезновения сначала антропоморфного чучела, затем главного действующего лица ритуала – ряженой «Русалки». Однако сама номинация в качестве хрононима или персонима продолжала бытовать.

Проводы Русалки-коня. Об этом сакральном варианте русальского действа сохранилось меньше всего воспоминаний. Как правило, они относятся к 1920-м годам.

Архаический вариант проводов Русалки-коня сохранялся в 1950-е годы в с. Алексеевке Сараевского р-на Рязанской обл. Здесь ещё до праздника, предварительно изготавливали из глины и настоящего лошадиного черепа голову коня. Согласно традиции, туловище коня составляли двое молодых мужчин, один из них держал на рогульке глиняную голову коня. Вокруг собиралась весёлая толпа. Проводы

сопровождались ритуальными бесчинствами – участники перегораживали дорогу, ломали ограждения (*Моисеенкова* 2003: 30).

Мои полевые материалы показали: единственной вещью, пользоваться которой разрешалось и после Русальского заговенья, было большое полотно, которым укрывались русальщики, изображавшие Русалку-коня. В разных областях у этого полотна своё местное название. В пензенских, симбирских и других записях его называют «торпищем», в воронежском ритуале — «веретьем», мои рассказчицы из приокских селений — «торпищем» и «воспищем». Так называется грубая домотканина из конопли, служившая в обычное время для ссыпки зерна. Торпище или воспище длиной около 15 м, его расстилали на току и молотили. Тут же на полотне «рассушивали» рожь. В ритуале словно происходило некое символическое единение Русалки-коня с рожью и ржаным полем благодаря торпищу, воспищу и веретью, поскольку именно они окутывали Русалку-коня с ног до головы.

Все записи и описания ритуала проводов Русалки-коня, сделанные в XIX—XX веках, отражают лишь внешнюю сторону ритуала: ликование и праздничный восторг участников обрядового шествия. Современные реминисценции о былом ценны тем, что расширяют географию ритуала. Если судить по тем фрагментарным описаниям, которые остались от XIX и XX вв., сценарий ритуала в основных своих чертах был схожим на всём огромном ареале его бытования: это Рязанская, Воронежская, Пензенская, Нижегородская, Саратовская, Пермская, Симбирская, Астраханская губернии.

Единственная полная запись ритуала вождения Русалки-коня была сделана в 1936 г. в с. Оськино Гремяченского р-на Воронежской обл., когда ритуал был живой традицией. Здесь приготовления к проводам Русалки-коня начинались сразу после Семика. И только в промежуток времени, «с Семика и до Русалки», разрешалось прикасаться к «русальным предметам» и петь русальские песни. Сооружением остова «лошади» ведали «русальщики» – трое мужчин, двое из которых затем рядились Русалкой-конем. Третий «русальщик» был вожаком и разыгрывал роль травестийного персонажа. На голову вожака обязательно надевалась глиняная маска, специально для этого случая обжигавшаяся в горне и имевшая форму горшка. Непосредственно за «Русалкой» шел «пишшошник», одетый только во всё холщовое и наигрывавший на «пишшаке» (жалейке). За «пишшошником» следовал хор женщин и девушек, исполнявших песню, которую можно было петь только от Семика до «Русалкина заговенья», когда можно «Леля играть». Песенницы надевали для шествия специальный «русалкин

обряд», который составляли богато расшитые геометрическим узором холщовые рубахи, «занавески» (передники), понёвы, лапти.

Атмосфера нетерпимости к традиционной культуре русских, царившая среди советских партийцев, не могла не затронуть и ритуал вождения Русалки-коня. И хотя ритуал время от времени воспроизводился, но, вероятно, как и в рязанском селе Ерахруре, власти села Оськино начали борьбу с народным праздником с запрета надевать на праздник русскую традиционную одежду: расшитые рубахи из конопляной домотканины, понёвы, сороки с лентами-крыльями. О вероятности такого запрета красноречиво свидетельствует тот факт, что в 1994 г. лишь одна исполнительница из всего хора женщин, сопровождавших воссоздаваемые для киносъёмки проводы Русалки-коня, была в народном костюме. Остальные, чтобы соблюсти принцип ряженья, были одеты цыганками. Начиная с 1950-х годов, стал рядиться цыганом и вожак Русалки-коня. С тех пор эту важную ритуальную фигуру чаще называли цыганом, а не вожаком. В 1994 г. воссозданное ритуальное игрище, в окружении детей и огромной толпы любопытствующих, после обхода сельских улиц традиционно завершилось там же, откуда началось – рядом с током и засеянным ржаным полем. Именно у ржаного поля положено разломать чучело Русалки-коня, а его атрибутику спрятать / схоронить до следующего года. Опытнейший русальщик и бывший вожак Н.А. Андреев вспоминал: «Не понимаю, почему раньше запрещали этот праздник? Вы же видели, ничего плохого не было. И свой обычай продолжили, и народ повеселили – вон, сколько его собралось. Завсегда у нас этот день так ждали!» (Сысоева 2002: 42). Это свидетельство ещё раз подтверждает, что власти на местах последовательно проводили политику уничтожения традиционной культуры собственного народа.

Этномузыковед Г.Я. Сысоева в 1990-е годы наблюдала вождение Русалки-коня в с. Оськино. Это позволило ей сопоставить этнографическое описание ритуала 1936 года с собственными наблюдениями. В итоге отмечены следующие изменения: 1) исчезла глиняная маска вожака, т.к. в селе исчез гончарный промысел, некогда знаменитый; 2) изменился образ вожака; 3) исчезла обрядовая одежда женщин; 4) чехол для Русалки-коня изготавливался не из конопляной домотканины, а из покупных материй; 5) разламывание остова «коня» происходило не отчётливо и не обязательно на ржаном поле: если рожь посеяна далеко, то процессия до поля не доходила (Сысоева 2009: 30). Отмеченные Г.Я. Сысоевой измене-

ния типичны и характеризуют основные направления, по которым разрушался аграрный ритуал.

Для темы «сакральный персонаж аграрного ритуала» принципиальное значение имеет постановка вопроса об обоснованности введения Д.К. Зелениным понятии «заложный покойник» по отношению к образу Русалки (а также Костромы) в аграрном ритуале. Этнограф Т.А. Крюкова, наблюдавшая вождение Русалки-коня в с. Оськино, сопоставив его с другими вариантами ритуала, делает вывод: «Эти данные позволяют отнести обряд к циклу праздников, связанных с солнцем, с космическим представлением о его умирании и возрождении и, затем, с земледельческим календарем (начало жатвы, посев)» (Крюкова 1947: 191-192). Аналогичная точка зрения на ритуал вождения Русалки в форме чучела была у Н.П. Гринковой (*Гринкова* 1947: 183-184). Схожая позиция была и у Е.Г. Кагарова. Их выводы в корне отличаются от точки зрения Д.К. Зеленина, который даже в проводах Русалки-коня видел «изгнание» некоего «заложного покойника-русалку»: «Мы видим в этом обряде не похороны русалки, а изгнание русалки. Конь в качестве представителя какой-то священной силы должен испугать русалок» (Зеленин 1994: 295; Зеленин 1995: 291).

Трудно согласиться с некоторыми современными исследователями, которые вернулись к пониманию ритуала, предложенному Д.К. Зелениным. Ошибка Д.К. Зеленина в том, что он смешал основной ритуальный персонаж русских календарно-аграрных русальских проводов весны с образом некоторых белорусских и украинских поверий, в которых русалка – это персонаж быличек, не имеющий отношения к аграрной картине мира. Ибо душа «заложных» возрождению не подлежит. Последнее – идея возрождения – главный принцип земледельческого ритуала, как и всей природы. И если Русалка русского ритуала – это одна из сакральных Хозяек мифологизированного аграрного универсума, воплощение и обновление круговорота плодородящей силы ржаного и конопляного / льняного поля, то «заложная» русалка в интерпретации Д.К. Зеленина должна принадлежать области поздних мистифицированных поверий. В этом случае развитие образа шло по совсем иным законам, в том числе по пути деградации. Аналогичный вывод у Л.В. Кулаковского: «...ряд неясных, но многозначительных тропок связывают ту же "сельскохозяйственную" обрядность с русальскими поверьями, тем самым доказывая, что представление о русалках, как о "заложных покойниках" (отстаивавшееся Д. Зелениным), относится, в лучшем случае, к самой последней фазе развития славянской мифологии» (*Кулаковский* 1965: 37). Отметим и авторитетное мнение П.Г. Богатырёва о том, что в Закарпатье предложенное Д.К. Зелениным разделение покойников на предков, хранителей очага своих потомков, и так называемых заложных, «не выражено в явном виде» (*Богатырев* 1971: 261-262).

В.Я. Пропп писал о ритуалах типа «встречи» и «проводов» обрядового персонажа (Масленицы, троичной березки, Русалки, кукушки, Купалы, Костромы, Ярилы): «Уничтожаемые существа — воплощение, инкарнация, средоточие растительной силы земли. Можно сказать, что существа, представляющие собой растительную силу, — недоразвившиеся божества» (Пропп 1963: 98; выделено мною. — Π .T.).

Историографию точек зрения на значение Русальских ритуальнопраздничных игрищ в аграрной картине мира существенно дополняют выводы Г.Я. Сысоевой (*Сысоева* 2002: 43). Основные положения этих выводов:

- 1) подаяние от каждого двора во время обхода «напоминает нам древние жертвоприношения и сегодня воспринимается как оберег от несчастья»;
- 2) связь обряда с культом весенней растительности и праздником Иваном Купалой;
 - 3) «сила русалки воскресает в стеблях злаков»;
- 4) моления о дожде для окончательного созревания зерновых культур;
- 5) «в похоронах-разламываниях русалки у ржаного поля отразилось поклонение ржи как древнейшей зерновой культуре»;
- 6) действо в форме «изгнания-похорон нечистой силы, которая приписывалась русалке» результат поздних трансформаций.

Полностью принимая итоговые выводы Г.Я. Сысоевой, особо выделим тезис «сила русалки воскресает в стеблях злаков». Конкретизируем это наблюдение. Мне уже пришлось писать, что по архаичным представлениям, сберегавшимся коллективной памятью православных крестьян-землепашцев, ответственными за средоточие и плодородие растительных сил земли были души предков или святьё. Святьё у русских и белорусов — это собирательное название душ усопших предков каждого крестьянского рода, всей общины в целом (подробнее см.: Тульцева 2010: 125-127; Тульцева 2011а: 334-339; Тульцева 2012: 175-176). Поэтому в троицкую субботу, в самое время колошения озими и сева льна и конопли, крестьянство всем миром отмечает великий вселенский родительский день. Антропоморфные чучела игрищ или вождений / проводов Русалки, а также локально

сохранявшийся до середины XX века их архаичный вариант в форме Русалки-коня, выполняли в данном случае «службу» сакральных медиаторов. Подтверждение этому: свидетельства о начале русальских игрищ в форме Русалки-коня от сельских кладбищ.

* * *

Заключение. Этнокультурное наследие заговенья на Петров пост у русских составил календарно-аграрный тезаурус с разнообразными хрононимами, отразившими основные символы сакрального земледельческого универсума: Яишное, Качальное, Гоньба утушки, проводы соловья, Крапивное, Костромушки, Русальское заговенье и т.д. Это наследие характеризуется долговременным функционированием в этнически специфических ритуальных формах традиционной духовной культуры в ареале Поочья и прилегающему к нему южнорусскому региону. Узловые, принципиально важные блоки сакрального наследия исследуются на базе общерусского этнофольклорного фонда.

При всём разнообразии символов заговенья их объединяет множество этнически значимых факторов, в том числе: 1) все ритуалы по составу – девушек и молодушек, с особенным почтением к молодушкам первобрачным; 2) цветовая символика – белый в сочетании с красным; 3) одежда – холщовая; 4) пищевой код – яйцо и обязательная молочная каша; 5) групповая пляска как особая форма сокровенного эротизма, важного с точки зрения аграрно-магического продуцирования матери-земли и колосящихся полей; 6) каждый из символов по отдельности и все вместе маркировали календарноастрономический рубеж завершения весны и наступления календарного Лета Господня. Земля в своем годичном движении вступила в фазу солнцеворота. Поэтому, согласно народному календарю, вождения ритуального персонажа завершались на закате солнца и являлись знаком проводов весны / вёснушки, прощанием одного времени года и встречи другого.

Фактор единства этнически маркированного корпуса вариантов действа проводов подтверждается необычным примером. Он исследован этномузыковедом Н.Н. Гиляровой в этнографической зоне пограничья Никольского и Городищенского р-нов Пензенской обл. Здесь заинтересованные в сохранении аграрной традиции местные жители, особенно старухи из числа хороводниц, объединили фрагменты исчезающих ритуалов Костромушек, Гага-утки и Русалки-коня в единое действо проводов весны (Гилярова 1996: 13-16). Пензенский пример – свидетельство живого бытования определённого ресурса этнически маркированных ритуальных артефактов. Более того, типичны следу-

ющие наблюдения: «Некоторые носители традиции воспринимают праздник не как досуг, а как ритуал. Вера в то, что эмоциональная неистовость в плясках, пении будет вознаграждена в будущем удачей, успехом, достатком, благополучием. Другие воспринимают обряд как необходимое условие преемственности поколений, этнической самобытности» (Сысоева 2002: 43).

Традиционный праздник является одним из образов этнокультурной идентичности. Праздник как индикатор самосознания и этнокультурной идентичности народа через его трансформированный тезаурус по-прежнему интегрирован в современную систему ценностей (подробнее см.: Тульцева 2011: 64-74). Поэтому необходимо продолжение профессиональных этнографических исследований этой области. Только тщательный и непредвзятый анализ имеющихся этнографических материалов может может быть надежной основой для презентации этнической культуры.

Примечание

1. В свете изложенных разысканий трудно согласиться с прочтением фольклористом К.Е. Кореповой моей интерпретации ритуального шествия «Гоньба утушки» (см.: Корепова 2009: 343-344). Моя интерпретация впервые предложена в книге «Рязанский месяцеслов» (Тульцева 2001: 124-125, 141, 150). Она повторена и обоснована новыми материалами в данной статье. К сожалению, мой уважаемый оппонент некорректно обошлась с первоисточником 1894 года и моими полевыми материалами. В них речь идёт об *утушке* (в ед. числе), а не об «утках», а также о биоприродном *гоне*, а не «изгнании», по К.Е. Кореповой. Об «изгнании» (утушки), не может быть речи по той простой причине, что, во-первых, никакого изгнания не было, а было хороводное шествие; а во-вторых, получалось бы, что девушки и молодушки изгоняли сами себя. Критика построена на единственной записи 1983 года обычая «гонять уток» в нижегородском селе Корино Шатковского р-на. Обычай состоял в следующем: «В Троицу вечером собирался "взрослый народ", на шею вешали веники, брали косы и шли к плотине. Шли с песнями, пританцовывая, позванивая косами. Называлось это "гонять уток"» (Корепова 2009: 343). К сожалению, вместо конкретных разысканий по этой единственной записи К.Е. Корепова предприняла неудачное сравнение шатковского, явно трансформированного к 1983 году обычая «гнать уток», с ерахтурским (1894 г.), повторявшимся в течение весны хороводным шествием «утушек» – девушек и молодушек, одетых в лучшие наряды годового праздника и готовившихся или быть просватанными или, как молодушки, стать роженицами со своим выводком детей.

Литература

- АИЭА Архив Института этнологии и антропологии РАН. Владимирско-Нижегородская экспедиция. 1990 г. № 8848. Полевые тетради Л.А. Тульцевой. Тетр. № 1. Записи от директора Дома культуры с. Шутилово Первомайского р-на Т.Г. Соломенковой.
- АЭЦ 1974— Архив Этнокультурного центра «Заряна» (Шиловский р-н Рязанской обл.). Воспоминания краеведа, учителя Ерахрурской средней школы Н.А Пантюшова. 1974 г.
- *Богатырев* 1971 *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1974.
- *Будде* 1895 *Будде Е.* Отчет о командировке в Рязанскую губернию на летние месяцы 1894 г. Казань, 1895 (отд. оттиск).
- ВГАИ АКЭ Воронежская гос. Академия искусств. Архив кафедры этномузыковедения.
- *Гаврилов* 2004 *Гаврилов А.Н.* Народный календарь Шиловского края. Этнографические очерки. Шилово, 2004.
- Гилярова 1996 Гилярова Н.Н. «Проводы весны» в Пензенской области // Живая старина. 1996. № 4. С. 13-16.
- Гринкова 1947 Гринкова Н.П. Обряд «вождения русалки» в селе Б. Верейка Воронежской области // Советская этнография (далее СЭ). 1947. № 1.
- Денисова 1998 Денисова И.М. Смена ритуальной одежды троицкого обрядового цикла // Этнос и религия. М., 1998. С. 139-151.
- Зеленин 1994 Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
- Зеленин 1995 Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Корепова 2009 Корепова К.Е. Русские календарные праздники и обряды Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.
- *Крюкова* 1947 *Крюкова Т.А.* «Вождение русалки» в селе Оськино Воронежской области (По материалам экспедиции Государственного музея этнографии 1936 г.) // СЭ. 1947. № 1.
- Кулаковский 1965— Кулаковский Л.В. Искусство села Дорожёво. М., 1965 (2-е изд.).
- Кутенков 2011 Кутенков П.И. Южнорусская народная одежда. Чернавская крестьянская родовая культура. Середина 19-го 20-й вв. СПб., 2011.
- *Моисеенкова* 2003 *Моисеенкова С.И.* Люди и традиции Сараевской земли. Шацк, 2003.
- Морозов и др. 2001 Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н. Авсень кликать // Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь (далее ШЭС) / Серия «Рязанский этнографический вестник». Вып. 28. Рязань, 2001. С. 64-77.

- *Морозов, Слепцова* 2001 *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Русальское заговенье // ШЭС. С. 347-352.
- *Морозов, Слепцова* 2004 *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX XX вв.). М., 2004.
- Напольских 2011 Напольских В.В. Миф о нырянии за землей (A218) в Северной Евразии и Северной Америке двадцать лет спустя // «Не любопытства ради, а познания для...». К 75-летию Юрия Борисовича Симченко. М., 2011. С. 245-269.
- ПМА Полевые материалы автора: 1996 Рязанская обл.; 2002 д. Ивановка Кадомского р-на Рязанской обл.
- Пропп 1963 Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Соколова 1998 Соколова Г.В. О локальных особенностях народной одежды Скопинского уезда (по материалам экспедиции в Милославский район) // Русское народное искусство. Сообщения. 1996. Сергиев Посад, 1998. С. 104-127.
- Сысоева 2002 Сысоева Г.Я. Русалки «ведутся» на подарки // Человек и наука. Воронеж. ЗАО ИД «Комсомольская правда». 2002. № 9. С. 41-43.
- Сысоева 2009 Сысоева Г.Я. «Вождение русалки» в селе Оськино Воронежской области (по записям конца XX в.) // Живая старина. 2009. № 4. С. 30-31.
- Тульцева 2001 Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов / Серия «Рязанский этнографический вестник». Рязань, 2001.
- *Тульцева* 2010 *Тульцева Л.А.* Дети и деды в свято-световом пространстве праздника Крещения Господня // Этнографическое обозрение (далее 90). 2010. № 5. С. 120-133.
- *Тульцева* 2011 *Тульцева Л.А.* Русский праздник и демография в XX начале XXI в. // ЭО. 2011. № 4. С. 64-74.
- Тульцева 2011а Тульцева Л.А. «У Бога Света всего доспето»: сакральносветовое пространство русских святок и новые поколения рода-племени // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. М., 2011. С. 259-344.
- *Тульцева* 2012 *Тульцева Л.А.* «Солнце на веточках»: три книги по народному календарю русских Прикамья // ЭО. 2012. № 4. С. 170-178.
- *Черепанова* 1983 *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- *Чеснов* 1994 *Чеснов Я.В.* Поэтика девичества // Женщина и свобода выбора в мире традиций и перемен. М., 1994. С. 336-345.
- Шейн 1898 Шейн П.И. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898.

МИФОЛОГЕМЫ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ СКАЗКИ: СЕМАНТИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС «ДЕРЕВО-ПТИЦА-ЯЙЦО»

Волшебные сказки – одно из сложнейших явлений традиционной культуры, они относятся «к наиболее древнему слою славянской культуры» (Новиков 1974: 247). В результате их многоаспектности, отражения в них как разнообразных мифологических, обрядовых, так и социальных, и даже бытовых реалий, сказки являются предметом научных дискуссий уже на протяжении более двух столетий. Однако, хотя количество исследований по сказкам (преимущественно филологов-фольклористов) поистине неохватно, до сих пор справедливо мнение Н.В. Новикова о том, что этот жанр «изучен недостаточно полно и разносторонне», некоторые специальные проблемы в этой области остаются слабо разработанными (Там же: 3). К одной из таких проблем относится вопрос о генезисе образов, мотивов и сюжетов сказок, их семантических истоках. В этой области наиболее значительным и важным для этнологов, хотя в чем-то и спорным, продолжает оставаться известный труд В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» (1946), написанный им на основе выводов, к которым он пришел в другой фундаментальной книге «Морфология сказки» (первое издание в 1928 г.), а также разработанных в ней методов. Важнейшим выводом морфологического анализа сказок стало заключение об их мировоззренческой единой основе, отразившей «представления о странствовании души в загробном мире», а главным методологическим принципом надо признать «освещение каждого элемента в отдельности по всему сказочному материалу» с учетом того, что ни один образ и сюжет «не может изучаться без другого ни морфологически, ни генетически» (Пропп 2005: 91, 99-100). Анализ взаимосвязей между образами имеет основополагающее значение для выявления их семантической сущности и всего сюжета в целом.

Образы, о которых пойдет речь в данной работе, выбраны не случайно: дерево и яйцо являются наиболее известными символами жизни и плодородия, хотя далеко не идентичными (они слиты в единый комплекс в одном из наиболее распространенных сказочных сюжетов — «Кощеева смерть в яйце»); образ же птицы имеет отношение к обоим данным образам, является как бы связующим звеном между ними. Однако далеко не всегда все три образа представлены в одном и том же мотиве или сюжете, порой один из них значительно редуцирован или только угадывается. Наша задача — проанализировав каждый из них, попытаться выявить наиболее архаичную основу их семантики и взаимосвязи, а также их место в древней системе миросозерцания.

Дерево. Для восточнославянской мифологической картины мира образ дерева является ключевым, в значительной степени системообразующим, что характерно для многих традиционных культур. Вопрос о семантике этого образа в наибольшей степени разрабатывался по материалам обрядности, по сказкам же, с помощью которых можно проникнуть в наиболее древние слои мировоззрения, он исследован довольно слабо, мы имеем лишь одну специальную статью на эту тему В.Я. Проппа (1934)¹, посвященную, к тому же, только одному сказочному мотиву (см. ниже).

В восточнославянских сказках образ дерева относительно скромен, так как в большинстве сюжетов оно является, на первый взгляд, лишь вполне естественной частью ландшафта, некоей поддержкой более значимого объекта – сундука с Кощеевой смертью, гнезда чудо-птицы или местом временного укрытия героя, и т.п. Наиболее многозначителен образ дерева (обычно дуба) в мотиве добычи героем яйца с жизнью-смертью Кощея (тип № 302 по АА и 3021 по СУС), спрятанной в цепочке вложенных друг в друга образов, – оно растет чаще всего на острове (хотя встречаются и иные локусы: за морем, на горе, на поле, которое порой также на острове; вместо моря могут быть озеро, река) (например, Аф. $N^{\circ}N^{\circ}$ 156, 158; Карн. $N^{\circ}N^{\circ}$ 42, 141; РНССБ N° 2; Бел. ск. с. 97). Данный набор мифологических локусов и образов – море, островкамень, дерево, нередко в комплексе со змеей (а в сказках типа 302 имплицитно присутствует Змей, нередко заменяющий Кощея, – в образе его яйца) – является основополагающим *в концепции* мифического сакрального «центра мира» – точке «абсолютного начала, где прорвалась скрытая энергия священного... В этой точке происходит абсолютно все творение» (Cook 1974: 9). Для

восточнославянской культуры этот семантический комплекс реконструирован преимущественно по заговорам, хотя и с привлечением отдельных сказочных параллелей (Шиндин 1993; Агапкина 2010: 33-59; 74-79; Денисова 2009).

Рассматривая комплекс «сакрального центра» в заговорах с образами острова, камня и дуба, В.Н. Топоров соотносил последний с архетипом Мирового древа (Топоров 1993: 99), хотя и отмечал, что далеко не всегда удается восстановить ясную схему данного архетипа, и, в частности, по сказкам (Топоров 1967: 85). Мы не можем, к сожалению, разделить эту точку зрения известного ученого, много сделавшего в области изучения славянской культуры, так как все попытки реконструировать «классический» архетип Мирового древа в русской народной культуре, особенно по сказкам, все же представляются в значительной мере натяжками. Получившая широкую популярность в отечественной литературе с конца 1960-х годов концепция Мирового древа привела к тому, что многие исследователи самых различных областей народной культуры в образе любого дерева стремились увидеть именно этот архетип². Однако, данная концепция отражает относительно поздние представления о вертикально структурированном пространстве с довольно определенным разграничением трех ярусов мироздания (обителей богов, людей и предков), с которыми соотнесены соответственно три класса живых существ (Топоров 1972: 93-94; Топоров 1987: 398-406). В восточнославянской сказке подобных четких привязок к образу дерева мы не находим. Так, в сказочном мотиве дуба на острове его «ярусы» не соотнесены ни с образами светил, ни божеств, ни с какими-либо «классами животных», а местонахождение «цепочки» с жизнью-смертью Кощея в разных сказках варьируется (ветви, дупло, под корнями). Зато по некоторым вариантам можно заключить, что и само море (река, озеро), и остров с дубом расположены в подземном мире, по которому путешествует герой (например, РНССБ № 2; ср. Аф. № 132). Таким образом, о дубе на острове пока что можно сказать лишь, что он – хранитель, (а, возможно, и источник) некоей жизненной энергии, то есть является ипостасью другого архетипа, явно более древнего – Древа жизни (Топоров 1987: 396-398; Петрухин 1999)3. На необходимость более четкого разграничения двух этих аспектов при анализе мифологического образа Древа обращал внимание еще Б.А. Латынин (1933: 24-27), особо подчеркивая связь Древа жизни с женским божеством плодородия, соотносимым с землей и водой,

от которого ждали и продолжения человеческого рода. Данный круг идей просматривается в первую очередь и в древневосточной мифологии с образом священного дерева (*Комороци* 1981: 51).

Привлекает внимание и еще один немаловажный факт: дерево в разных сюжетах наших сказок, даже очень крупное и старое, часто вырывается, срубается героем или само падает, вопреки концепции о Мировом древе, по которой его «поднятие ... обозначает установление всех мыслимых связей между частями мироздания и прекращение состояния хаоса» (Топоров 1972: 96): так, герой Световик, добывая в подземном мире яйцо со смертью Яги с острова Буяна, по совету орла «пошел по тропке – дуб весь оброс мохом; подрезал, давай толкать его, дуб полетел; оказался в дупле старый ящик...» (РНССБ № 2; см. также: Аф. № 158; Карн. №№ 42, 141 и др.). Удивителен эпизод сказки (вар. типа № 461 по СУС), где явно выражено очень пренебрежительное отношение именно к древнему дубу: герой по дороге встречает уставший стоять 300 лет дуб, который сам просит его узнать у Змея об отмеренном ему сроке; возвращаясь, герой лишь «толкнул его ногою, дуб свалился; под ним злата и серебра и каменья драгоценного что ни есть числа!» (Аф. № 305). Резонно предположить, что данная сказка отразила относительно поздние представления, а как отголосок типологически более ранних можно рассматривать сюжеты, где дерево выступает в роли всемогущего божества (вариант «золотой рыбки», тип по АА и СУС № 555): не позволяя срубить себя, выполняя вначале все желания старика и старухи, делая их даже царями, оно, наконец, возмущенное их требованием стать бессмертными богами, превращает их в медведей (Аф. № 76)4.

Старый дуб, падающий от пренебрежительного толчка в вышеприведенной сказке, почти несомненно является символом древнего отжившего мировоззрения, олицетворением ниспровергаемого божества или его атрибутом, причем подобное отношение к древним деревьям, как известно, ничуть не характерно для живой народной культуры. Вряд ли можно связывать этот мировоззренческий перелом с принятием христианства, он произошел, вероятно, в значительно более отдаленное от нас время, так как мотив падения некоего Древа довольно распространен в мифологическом фольклоре многих народов мира и отнюдь не является эсхатологическим, скорее его можно связать с идеей становления нового мира, причем нередко он соотнесен с мотивом потопа и образами женского божества и/или змея. Мифы с мотивом падения Древа, во многом

вписываясь в схему так называемого «основного мифа», прослеживаемого преимущественно с III тыс. до н.э. (*Иванов, Топоров* 1974: 156-164), у некоторых народов являются мифами первотворения, хотя в них явно выражена идея становления нового мира на обломках старого, где когда-то уже существовало великое Древо (см. подробнее: *Денисова* 2004: 429-437). В восточнославянских сказках также можно встретить глухие *отголоски мотива потопа* после срубания героем дуба (Аф. № 157; РНССБ № 4; Бел. ск.: 189-190). К мифическим временам относят падение, уничтожение Древа наши загадки («Когда свет зародился, тогда дуб повалился, и теперь лежит» /дорога/ — *Садовников* 1959: № 1326), а также некоторые наши легенды (*Островский* 2002: 119).

И в славянских, и в древнегреческих преданиях встречаются сюжеты о порубке дерева вилы, дриады, даже дуб самой Деметры был срублен нечестивцем в ее роще, и из него заструилась кровь; в сюжете о виле, которая прятала воду в сухом дереве, некий герой, отдаленно напоминающий громовика, разбивает это дерево и открывает путь двенадцати ручьям, предавая вилу смерти (Топоров 1992: 28; Тахо-Годи 1991: 140). Варианты данной мифологемы встречаем и в русских сказках – прежде всего в сюжетах с образом некоей могущественной царевны, царь-девицы и т.п. (у нее могут быть разные имена; тип № 400^2 по СУС и 400* В по АА) – теснейшая сопряженность этого образа с могучим деревом иногда выражена совершенно отчетливо, например: у моря растет огромный дуб, сросшийся из трех, и на нем надпись – «... Хто эти дубья расшибет, тот эту Красоту взамуж возьмет»; герой пускает в него каленую стрелу – «И дуб раздвоился начетверо», после чего подплывшая на корабле царевна, живущая, кстати, на острове, говорит ему: «... умел дуб разбить, умей мной владеть» (РНССБ № 1). В другой сказке герой (с характерным именем Самойло Кузнецов) разбивает огромный столб на росстани перед царством Марграфини Прекрасной, а затем – еще два более крупных, воздвигаемых ею, чтобы, якобы, испытать его силу (РНССБ № 5). Дуб или столб на росстани в сказках, как и камень, вообще часто предлагают герою выбор одной из двух-трех дорог, и одна из них (как правило, связанная с угрозой смерти) ведет обычно в царство некоей волшебницы, царь-девицы. «Заставами» в царство Царь-девицы, где цветут молодильные яблони и хранится живая и мертвая вода (тип № 551 по АА и СУС), могут быть и Жары-птицы на дубах, и огромный человек с коренастым дубом в руках (Вол. ск. № 33; Аф. № 173), да и сама

она спит – «будто с дубу лист бруснет» (Аф. № 175). Это «дивье царство», и в образе такой спящей девицы исследователи предполагают олицетворение земли (см. ниже).

В некоторых сказочных мотивах, как мы видели выше, явно выражено противостояние женского и мужского персонажей, завершающееся победой последнего, и образ дерева в этом противостоянии играет далеко не последнюю роль. Характерный пример: герой на пути «к заповедным лугам царь-девицы богатырки» рубит на дороге «дерево стояросовое» и ставит вместо него столб с надписью о собственных подвигах; впоследствии он «потоптал» луга богатырки и победил ее войско во главе со змеем Зилантом Змеулановичем (кстати, его железное гнездо висело на 12 дубах) (Аф. № 578). В сказках встречаются довольно развернутые эпизоды борьбы «девичьего» войска и мужского, и хотя побеждают иногда девицы, но – благодаря тайно помогающему им герою (Слав. ск.: 164-166). Многовариантно выраженная в сказке победа мужского персонажа над женским, связанным с землей и священным деревом, владеющим тайнами жизни-смерти и явно обладавшим могущественной магической силой, несомненно, отразила произошедшие когда-то важные социальные сдвиги и изменение общественного мировоззрения – отходит в прошлое уклад с превалированием в области культа женского божества, воплощавшего в первую очередь идею плодородия, связанную с землей. Этот процесс (фиксируемый примерно с бронзового века) исследователи связывали с противостоянием материнского и отцовского родов, отмечая его отражение в мифологии и сказке (*Новиков* 1974: 180; *Мелетинский* 1958: 21)⁵. И у австралийцев, и у африканцев, и у американских индейцев были известны предания о похищении мужчинами у женщин атрибутов сакральной власти, среди которых как главный отмечается предмет, соотносимый со священным деревом (деревце или священный шест, красные волокна на дереве и пр.) (Элиаде 1998: 191-200, 206-212; Котляр 1975: 198-201; Березкин 1991).

В этот ряд вполне вписываются и наши *сказочные сюжеты о переносе чудо-дерева*: «В некотором царстве есть золотой дуб, ветки серебряные; чтоб из этого царства дуб вырвал и в свое перенес», — наказывает царь герою (Худ. \mathbb{N}° 69; редуцированный вариант — герой добывает ветку с золотой сосны с серебряными ветвями, под которой — колодцы с живой и мертвой водой — Аф. \mathbb{N}° 564). В сказках о коровушке, подаренной девочке ее умершей матерью и убитой затем мачехой (тип по AA и CУС \mathbb{N}° 511), из ее

костей или кишок обычно вырастает чудо-дерево, и в ряде вариантов это дерево само вместе с бьющей из-под него криницей затем переходит вслед за девушкой в царство ее жениха и становится «под кутьним вокном, коло царьского коло прастолу» (Ром.: 290). К периоду, завершающему вышеозначенный мировоззренческий сдвиг, можно отнести, вероятно, мотивы, с которых начинается ряд сказок – чудо-дерево растет уже в отцовском саду героя; однако указывает ему на это дерево порой все же женский персонаж, например, «Бабка зелена шапка» (и советует «своротить» это дерево – герой из-под огромной плиты под ним добывает спрятанного там волшебного прадедова коня - РННСБ: 43 № 1). Характерно, что в наших сказках царевна может обращаться в церковь (т.е. культовое сооружение), но описание ее иногда очень близко вышеприведенному образу древнего, отжившего свой век дуба: «... сама сделалась ветхой церковью: еле стены держатся, кругом мохом обросли» (Аф. № 219).

Близкая связь женского божества, особенно божества земли, с образом дерева у разных народов мира – факт, достаточно хорошо известный, в той или иной мере с деревом соотносились почти все великие богини древности (см. подробнее Денисова 2003а: 76-77). «Береза – это главное дерево! Это, говорят, мать наша», – рассказывала нам почти 100-летняя жительница рязанской земли⁶ (ср.: древние греки называли дубы «первыми матерями» – Зеленин 1937: 73). В русских сказках эта взаимосвязь отражена, в частности, в следующем мотиве: гонимая девушка убегает в лес и живет в дупле дуба, где ее затем находит жених (Аф. № 211 вар. на с. 462). Этот мотив особенно выразителен в белорусской сказке: ушедшая в лес женщина в дупле старого большого дерева (рядом с криницей) рожает сына-богатыря (Бел. ск.: 191-193). Напрашивается сопоставление с эпизодом исландской сказки: дети переселяются в дупло дуба, где хранились драгоценности их умершей матери (Мелетинский 1958: 191). Кстати, Т.Б. Щепанская по другим материалам народной культуры отмечала аналогию «древесного дупла с женским рожающим лоном» (Щепанская 2003: 293). Подобные сюжеты, вероятно, послужили впоследствии источником многих поверий о Богородице, икона которой, как известно, часто обреталась именно на дереве, а, например, по кенозерской легенде Богородица, оставшаяся бесприютной после разорения ее часовни, плачет и жалуется внутри дерева (хотя в легендах и поверьях с деревьями в лесу чаще уже связан мужской персонаж типа лешего)

(Криничная 2011: 22, 29, 31, 33). По многим материалам восточнославянской культуры прослеживается тенденция срастания образов женского божества и дерева (Денисова 2003а). Она проявляется иногда и в заговорах в «цепочке» образов, подобной сказочной: «На синем море дуп, в этом дубу сидит старушка старая старая... на синем море есть ящик, в этом ящике есть утка, в этой утке есть яйцо...» (Отреченное 2002: 552).

В одной из северных сказок герой встречает сидящую на ели бабу (которая оказалась матерью убитого им змея, как порой и Баба Яга, которая также иногда рисуется сидящей на дереве) – с помощью бросания прутьев эта баба могла превращать людей и животных в «серы-каменья», а потом тем же способом оживлять их – ср. из другой сказки: из ветки, брошенной в печь, возникает девочка (Карн. №№ 133, 32). Близкой, хотя и не явно выраженной, семантикой обладает и дерево, растущее у дома различных женских персонажей (которые, кстати, проявляют черты значительного сходства между собой – советчицей в лесной избушке может быть не только Яга или старушка, но и девушка; живая и мертвая или «целющая» вода может храниться как у царевны, царь-девицы, так и у Бабы Яги, ведьмы и пр. – Аф. №№ 171-175; Слав. ск.: 37). На «прекрасное дерево» Елены Премудрой прилетает герой в виде птички (в его преображениях можно уловить следы реинкарнационных представлений), а на дерево у дома «ягой-бабы», змеихи и т.п. влезает, спасаясь от нее, мальчик, которого затем снимают и уносят домой гуси-лебеди (вар. – делают ему крылышки из своих перьев) (Аф. №№ 236; 108-112; Слав. ск.: 254-255)7. Образ типа Бабы Яги детально анализировал еще А.А. Потебня, настаивая на его развитии из положительного прототипа с важнейшей функцией: «Яга посылает души на свет и принимает их оттуда»; ее владения (избушка, подземелье) – «обитель душ бессмертных» и «источник всякого земного изобилия» (Потебня 2007: 192, 249; курсив мой -И.Д.). По русским сказкам в избушке Яги ребенок играет золотым яблочком (Аф. № 113), а по южнорусской – она хранит возвращающие здоровье «вишни-черешни» и «на мідном току молотить, москалів робить» (русский вариант – на том свете в подземелье ее ткачихи ткут для нее войско (Потебня 2007: 287); отметим, что близкий мотив встречается и с образом царь-девицы). Яблоко в руке у ребенка, утащенного Ягой, – несомненный символ возрождения (см. обобщение материалов по возрождающей символике яблока - Мадлевская 2002: 94-103).

Представления о мифическом Древе с душами бывших/будущих людей на нем – либо в виде птиц, цветов, плодов и даже листьев, либо питающихся его плодами – были когда-то очень широко распространены, и в настоящее время хорошо известны. Этот образ зримо отразился, в частности, в русских загадках с образом дерева и птицы, где просматривается и идея круговорота душ (примеры см. ниже в разделе о птице). «Перевоплощение душ, возвращение их на землю связано с мировым деревом» в представлениях восточных славян – считала Н.Н. Велецкая (Велецкая 1978: 38). В Европе были известны «сказания о том, что люди берут своих младенцев из-под деревьев», и в то же время – «о пребывании в деревьях душ умерших» (Зеленин 1937: 73, 74). О троицких березках известны поверья, в том числе в современной Новгородской области, что на них слетаются души «родителей»; в то же время считалось, что «домами» для душ некрещеных младенцев являются деревья (Новг. №№ 316, 340). У южных славян отмечено поверье о том, что умершие младенцы на том свете сидят на дереве, с листьев которого капает молоко (Толстая 2004: 286) - ср. верования одной из субэтнических групп грузин: в раю молочное озеро с деревом и душами детей на нем; нганасан: души детей в виде птичек на пути в страну мертвых встречают сочное дерево и сосут это дерево-мать (Гагулашвили 1984: 214-215; Грачева 1976: 62). А в рассказе о посвящении нганасанского шамана на острове подземного озера он видит дерево со множеством людей на вершине, и дух этого дерева говорит: «Я есмь дерево, делающее всех людей способными к жизни» (Анисимов 1959: 49). У восточных славян известны обряды хождения «до дуба» с просьбой о детях (Кабакова 2002: 91, 204), а в одной сказке женщина (после повреждения пальца при резке капусты) просит ребенка у сосны – родилась дочка, мать же, умершая вскоре, превратилась в вербу (Брянск.: 14-15). В основе женско-девичьей троицко-семицкой обрядности с деревцем, как показавает ее анализ, лежали тоже, вероятно, подобные ожидания участниц и всего социума (Денисова 1995: 106-185). У тюрков Сибири (шорцев) сохранился близкий весенний обряд, однако его участниками были уже мужчины – они украшали старую березу ленточками, залезая на нее и обращаясь к ней с просьбой даровать им зародышей «кут» будущих детей (Традиционное 1989: 34).

Имея в виду круг подобных верований и обрядов, когда-то явно очень распространенных, хотелось бы обратить внимание на довольно разнообразно представленный в сказках *мотив подъема на*

дерево⁸: например, человек поднимается на какое-либо дерево в лесу, на дороге (чаще дуб, около него может быть и источник), чтобы переночевать; но ночью под деревом собираются либо разбойники, либо некие старички или даже – нечистая сила, и он подслушивает их разговор; благодаря полученным знаниям, герой затем добывает в жены царевну, либо иные блага (Аф. №№ 115, 121-123, 343, 345 – мотив в типах по АА и СУС №№ 613, 676, 1653 и др.). Показателен сюжет, где герой приплывает к острову и залезает на дуб – оттуда он слышит разговор чертей, в результате чего ему удается спасти царевну и жениться на ней (Аф. № 218). Данный сказочный мотив напоминает широко распространенные поверья о слетающихся в определенные дни на большое старое дерево духах, колдуньях (нами они фиксировались в 1996 г. в с. Чернава Рязанской обл. и в 2003 г. в Калужской обл.), русалках (которые в Полесье близки образам «дедов» – *Виноградова* 1986: 108, 128), в прототипе, видимо, – душ предков. В другом типе сказок (№ 1877 по АА и по СУС) человек зачем-либо поднимается на дерево и проваливается в дупло, обретая там клад, золото (Аф. № 427; Вол. ск. № 34). Иногда речь прямо идет о душе: вышедшая во время сна человека, она летит на сосну и попадает в дупло, находя там клад (Веселовский 1938: 189). Образ золота (который может трансформироваться в образ клада, сокровищ, драгоценностей) в данном контексте явно несет семантическую нагрузку, связанную с представлениями о вечности и возрождении (Пропп 1946: 264, 275)⁹. Кстати, в дупле иногда герой находит мед и пчелиную матку-помощницу (Слав.ск.: 157). В свете мифологемы о Древе жизни с душами резонно предположить в подобных сказочных мотивах подъема героя на дерево (и получения им неких «знаний» или «прибыли») отражение архаичных представлений о «круговороте души» и связанных с ними похоронных либо инициационных обрядов. Отголоски обрядов захоронения на/в деревьях отмечены в севернорусской культуре (Криничная 2011: 30, 55, 72 и др.), а по Житию Константина Муромского в могилу умершему когда-то клали «ременные плетения древолазные» (Котляревский 1868: 129). В карпатской похоронной игре инсценировалось карабканье вверх по стволу дерева (*Велецкая* 1978: 39)¹⁰.

Среди других сказочных сюжетов с мотивом подъема на дерево наиболее распространен следующий: герой, блуждая по подземному лесу, подходит к дубу и видит птенцов (выпавших из гнезда, намокающих под дождем и т.п.); он помогает им, обычно поднимаясь на дерево в их гнездо (которое порой находится в дупле;

иногда о подъеме не говорится, но он явно подразумевается), а прилетевшая затем их мать, огромная птица, в благодарность выносит героя на белый свет. Наиболее характерен данный мотив для сказок типа «Три подземных царства» (№ 301 A, B по AA и СУС), и рассматривавший его В.Н.Топоров высказал мнение, что «словесное описание ситуации в сказках типа 301 весьма точно воспроизводит изображения мирового дерева, в корнях которого - змея, в ветвях - орел» (Топоров 1967: 90). Однако, змея здесь обычно не упоминается – эпизод этот относится ко второму «ходу» сказки, когда героя, уже победившего Змея и освободившего царевен, братья оставляют «на том свете» – чаще всего в подземном мире (например, Аф. № 132; Худ. № 2). Таким образом, дуб этот имеет по преимуществу хтоническую природу 11 , и его явно нельзя рассматривать как соединительную вертикаль трех миров. Несомненна лишь его роль как необходимого звена в возвращении к земной жизни с помощью подъема на него, а затем и птицы. Характерен вариант трансформации этой вертикали в данной функции: герой «поставил палицу, уперся на нее и выскочил вон из ямы» (Аф. № 177). Что же касается образа птицы, то ее в этом сюжете вряд ли можно соотнести с небесной сферой, т.к. гнездо находится на подземном дубе – В.Н. Топоров сам указывал на контаминацию здесь орла и ворона, хотя они, по его же мнению, считаются «устойчивыми символами верхнего и нижнего царств» (Топоров 1967: 89-90). Рассмотрим эту птицу подробнее.

Птица. Сказочный образ птицы-матери (Ногай-, Жар-, Могут-, Великая, Орел, Ворон и пр.), птенцов которой герой спасает, явно обладает демоническими чертами, иногда териоморфными: «... стоит дуб, в дубу лева-зверя дети озябли, пищат... лев-зверь налетела...» (Онч. № 85), а иногда и антропоморфными: Баба-птица прилетает в свое гнездо в подземном мире (Худ. № 2). В вариантах этого типа сказок (№ 301 А, В) птица не только выносит героя на «белый свет», в «свой мир», но порой и *оживляет его*, принося или уже имея под крыльями живую воду (напр., РНССБ № 4 – здесь Жар-птица вызывается старушкой, оказавшейся в печке в подземном мире). Эпизоды с оживляющей птицей встречаются в разных сказках: так, в сказке типа 551 царевича изрубили братья, и «вдруг прилетает жар-птица, собрала все разбросанные куски,.. потом принесла во рту мертвой воды, вспрыснула – все куски срослися; принесла живой воды, вспрыснула – царевич ожил» (Аф. № 172). Хотя чаще птица выносит героя из подземного мира, в других сказках она, наоборот, может уносить его в «иной мир», причем образ ее бывает устрашающий: за море в царство девицы-волшебницы несет героя огромная Моголь-птица — «пала на землю — в окнах свету не стало» (Аф. N^{o} 157; см. также N^{o} 232); другая птицавеликанша как падет на море, так «оно до дна раздваивается» (Новиков 1974: 155); а «тигр-птица» переносит героя в туше быка за огненное море в «девичье царство» (Слав. ск.: 164).

Рассмотренный мотив с деревом, птицей и птенцами в сюжете № 301 близок и одному типичному эпизоду в сюжете № 302 «Кощеева смерть в яйце»: герой по дороге к этой вожделенной цели встречает трех животных, в том числе орла с орлятами на дубу, и хочет стрелять; животные просят пощадить их и обещают свою помощь (напр., Аф. № 158). Но в данном эпизоде герой угрожает, демонстрируя превосходство по отношению к ним, а они - смирение. Можно предположить, что это более поздняя трансформация вышеописанного мотива, где угроза идет от могущественной птицы, а герой, напротив, находится в зависимом состоянии от этого мифического существа, возвращающего его на землю (а в прототипе, вероятно, - его душу к новой жизни). Как образ частично побежденного, но все же еще могущественного персонажа, предстает чудо-птица (орел, сыч) в сказках, зачин которых – мотив борьбы птиц и зверей: раненый орел сидит на вершине дерева, и охотник по его просьбе милует его, спасает, поднявшись на дерево, затем вылечивает, за что орел впоследствии носит его по миру и одаривает, причем при возвращении домой герой находит новорожденного сына (Аф. №№ 219-221). Следующий этап – полное подчинение героем могущественной птицы: Гриб-птица – «летит, как гора валит» - переносит героя в тридесятое царство в лошадиной туше, затем хочет проглотить его – «одну губу ведет по земи, а другую крышей расставила» – но герой побеждает ее: хотя она отдала даже пузырьки с сильной водой из-под крыльев, однако он «изрубил ее на мелкие части» (Аф. № 271).

Какова основа образа подобной могущественной птицы? Вряд ли мы можем рассматривать ее саму как воплощение души сказочного героя, возрождающейся к новой жизни, как это чаще всего принято считать в научной литературе (см., например, Пропп 1946: 189-192)¹². Оборотничество героя, в том числе в птицу, в ряде сказок сосуществует с образом подобной большой птицы-переносчика – это, например, сказки о царевне (или ее царе-отце, вар. – Вещоре), испытывающей потенциального жениха умением спрятаться (тип по

АА и СУС № 329), в том числе – в разных животных: «...овернулся ясным соколом ... летел, летел ... увидел на сыром дубу у Маговейптичи гнездо свито; надлетел и упал в это гнездо» – она затем несет его к окну царя-чернокнижника, герой же оборачивается мушкой, потом – кремешком, и ложится в огниво (Онч. № 2). В другой сказке кремень и огниво дает герою Змей, и с их помощью он прячется от Елены Премудрой – в небе на орле, на дне моря внутри рыбы. (Аф. № 237). Еще в одной сказке в драгоценный камень оборачивает героя «птица-жар», чьим птенцам он помог, поднявшись в гнездо на дубу, в конце своих перевоплощений: сокол – цветок – маковое семя (Вол. ск. № 27). В подобном оборотничестве нетрудно уловить следы реинкарнационных представлений, а превращение в камешек, из которого потом вновь появляется герой, соотносимо с былинно-фольклорным мотивом рождения из или от камня (ср. «от камешка родилися, от березы откатилися»). Характерно, что по древнерусским представлениям в гнезде некоторых птиц можно найти золото или драгоценные камни, которые якобы способствовали деторождению (Белова 2000: 61).

Богатый сравнительный материал для анализа мотива «подъем героя в гнездо на Древе» и образа демонической птицы дают белорусские сказки. В одной из них герой в конце «добежал до высокого дуба, корни в земле, а макушка в небе. Влез он на тот дуб, обернулся малой иголкой, схоронился под корой, сидит»; прилетевшая затем птица Ногай оборачивает его в пушинку, несет под крылом к царю и кладет ему за пазуху; царь, посмотрев в волшебную книгу, велит спилить тот дуб (Бел. ск.: 36) (отметим, что это редкий случай описания дерева, приближающегося к образу Мирового). В сказке о Ковале-богатыре (родившемся, кстати, от камешка-звезды) он видит гнездо филина на трех «как печь неохватных» дубах (на горе у широкой и глубокой реки). Полез он на дуб, «дотянулся до гнезда,.. а там человеческие детские косточки валяются». Он убивает птенцов и спасает ребенка, принесенного возвратившимся филином, хотя самого его милует за обещание помощи. Спустившись, он валит гору с дубами и впоследствии побеждает Змея, причем филин помогает герою, разбудив его, заснувшего, «как малое дитя», под елью – вся эта драма разыгрывается во время сильнейшей грозы (Бел. ск.: 188-190). В славянской мифологии образы ночных птиц – филина, совы – в некоторой степени амбивалентны: с одной стороны, они сами или их крик могут предвещать смерть, несчастье, с другой – рождение ребенка; они связаны с представлениями о душах умерших, сами могут считаться их воплощением; образ филина, например, в Болгарии, отмечен положительной окраской, а сове местами приписывается роль хранительницы подземных богатств, румыны считали даже ее святой, а в Полесье (Житомирская обл.) зафиксировано поверье, что ее называли Божьей Матерью (*Чубинский* 1872: 63-64; *Гура* 1997: 568-586). В русских сказках иногда именно сова выносит героя из подземного мира (РГСС № 18).

Почти ту же роль, что и филин в вышеприведенной сказке, выполняет Змей в другой белорусской сказке (она частично сопоставима с типом № 705 по АА): герой (Бортник) увидел во время грозы, «что какая-то птаха гнездо свила на семи дубах. Полез он по дубу... и видит: там целые палаты» – дворец Змея; там он встречает и спасает прекрасную девушку, немую и голенькую, унесенную когда-то Змеем, который «все летает да людей хватает»; спасаясь от его погони, они попадают на остров, а после победы героя над Змеем с помощью пчелы девушка радуется – «как будто заново родилась» (в конце герой с невестой летят на орле, птенцов которого они спасли в гнезде уже на другом дубе, в царство ее родителей) (Бел. ск.: 199-202). Сюжет о спасении ребенка из гнезда с дерева встречался у разных народов (например, в легенде об основании Вильнюса), он перекликается с также распространенными мотивами о немой девушке, прячущейся в листве дерева, или о девушке в гробу, который помещен на дереве; после оживления ее увозит в свое царство герой (Лурье 1932: 174).

Гибридные образы змея-птицы, как известно, нередки в русском эпосе — это и «змей-рогатый сокол» на дереве (вар. — 12-ти дубах), и близкий ему Соловей-разбойник, а, например, в псковской свадебной песне двенадцатиголовый змей сидит на дубе во дворе невесты и выступает в роли ее родового покровителя, защитника от приезжего жениха (Козырев 1912: 86) — то есть, змей, как и птица, может быть соотнесен и с верхом мифического Древа. Даже в положительном образе большой птицы сохранились, как мы видели, некоторые демонические черты, а также — реминисценции «мотива проглатывания» в устойчивом эпизоде подкармливания ее героем своими ляжками (которые потом вновь прирастают после отхаркивания ею); порою она говорит: «Какое у тебя мяско вкусное, я бы тебя всего съела», или угрожает: «Хам, съем!» (Вол. ск. № № 29, 27).

Мифологический мотив подъема в гнездо птицы на дерево вообще относится к одним из древнейших и распространенных, в

научной литературе подобные сюжеты получили название мифа о «разорителе гнезд». Анализируя его варианты, Ю.Е. Березкин отмечает, что в них «главным является *мотив ловушки*, отделенной от обитаемого мира труднопреодолимым пространством. Как правило, ловушка расположена над землей, реже ниже земли (пещера). Еще реже это может быть остров, наделенный признаками того же *подземного мира*» (курсив мой – V. \mathcal{A} .); по мнению автора, «общий субстрат, на основе которого развились сходные мифологические сюжеты Старого и Нового Света, должен быть отнесен к периоду порядка 15-20 тыс. лет назад и мог быть распространен на очень большой территории» (Березкин 1996: 141, 145). Для выявления исходной основы данной мифологемы необходим, безусловно, сравнительный анализ большого корпуса фольклорных текстов разных народов, однако уже сейчас с достаточной долей очевидности можно говорить об отражении в ней реинкарнационных представлений и возникших на их основе обрядов перехода, тем более, что в некоторых вариантах явно присутствуют мотивы оживления, либо проглатывания и преображения после него. Так, в румынской сказке (где мы встречаем явное наложение образов змея и птицы) девочку, унесенную в гнездо грифом, пытается проглотить вначале живший поблизости змей, побеждаемый героем, но вскоре вдруг сам гриф глотает ее, после чего она выходит из него преображенной (Веселовский 1938: 199-200). Анализируя русскую сказку на фоне широкого сравнительного материала и выявляя в ней значительный пласт, связанный с инициационной обрядностью, В.Я. Пропп указывал на мировоззренческую основу мотивов проглатывания или прохождения сквозь некое, часто змееподобное, мифическое существо: «Посвящаемый переживает смерть и, наоборот, смерть есть своего рода посвящение»; «пролезая через чрево змея, он пролезал в иную страну», получая вещие знания, возрождение в новом качестве, а на более позднем этапе «пребывание в ж е л у д к е сменяется пребыванием в г н е з д е или логовище..» (Пропп 1946: 243, 213, 208; см. также 205-223). Следы обрядов инициации, в основе которых лежали представления о перерождении и возрождении души, фиксируются уже памятниками позднего палеолита (Анисимов 1959: 113).

Исходя из всего вышеизложенного, можно высказать предположение, что в основе сказочного образа демонической птицы лежал типологически более ранний змеевидный образ с подобными функциями (поглощения и возрождения души), который также

имел свою длительную историю формирования (ему посвящена специальная работа автора (Денисова 20096), прослеживается его тесная связь с образом женского божества плодородия). Возможно, процессу трансформации змееподобного образа в образ огромной птицы способствовали все более развивающиеся представления о душе в виде птицы, и эта могущественная птица – ни что иное, как возрождающая душа богини, а может быть и воплощение ее самой, так как в сказках царевна нередко оборачивается именно птицей. Характерно, что в русских загадках мы встречаем мотивы, близкие сказочным (большая птица на Древе), но «функциональность» птицы, связанная с идеей «круговорота душ» в мире, здесь более явно выражена: «Стоит древо / Среди самаго белаго света; / На этом древе сидит ворон, / Яблоки щипает / И в яму бросает; / Но яма не наполняется, / И яблоки не убывают»; «Стоит дерево, / На дереве птица / Цветы хватает, / В корыто бросает, / Корыта не наполняет / И цветов не умаляет» (Садовников 1959: 235 № 2124 е, в; отгадки: древо=мир; яблоки, цветы, а в вариантах и ягоды = люди; птица=смерть). Ср. поверье с Волыни: сколько людей на свете родится, столько и умрет (Кабакова 2002: 213). Об этом же говорит нам сохранившаяся украинская легенда, где вместо птицы уже женский божественный образ: Ева на «том свете» должна была ежедневно нести столько яиц, сколько умирало людей за день (Виноградова 2012: 626). Ср. также прибаутку: «Хохлов не баба породила, а индюшка высидела, из каждого яйца по семи хохлов» (Яворский 1909: 17). Кстати, женское божество плодородия в древности на территории юго-восточной Европы на определенном этапе мыслилось в птицеподобном образе (особенно прослеживается этот образ в искусстве VII-V тыс. до н.э. - Мария Гимбутас отмечает слияние черт птицы и змеи в этой богине), причем на сломе женских глиняных статуэток из Кукутени (территория Молдавии) мы встречаем иногда два яичка, вылепленные в их лоне (Gimbutas 1974: 136-145. Илл. 96-99; 116-123, рис. 109, 110) - ср. мотив рождения царь-девицей, как правило, двоих детей.

Яйцо. В русской традиционной культуре яйцо использовалось, как известно, во множестве обрядов: как календарных, так и связанных с зачатием, браком, а также в похоронных и поминальных (Клингер 1911; Яворский 1909; Виноградова 2012; Агапкина, Белова 2012). В сказках встречается мотив беременности от яйца (Вол. ск. \mathbb{N}^{0} 17), а в некоторых — из яиц вылупляются дети, обычно сыновья, один из которых чудо-ребенок: старик (вар. — мужик, иногда с

женой) либо собирает с каждого двора по яйцу, либо *снимает их с берез из гнезд*, затем их высиживает курица (вар. – сами баба или дед), или кладут на печку (Аф. № 105; Карн. № 46; Бел. ск.: 70). В ряде сказок из огромного яйца рождается силач, богатырь (*Бараг* 1971: 224). Данный мотив входит в число международных — так, из яиц были рождены Ледой божественные близнецы Диоскуры, чудо-дети рождаются из яиц и в венгерской сказке, и в буддийской. В мифе вьетов богиня-первопредок, супруга Дракона Лака, рождает мешок со ста яйцами, из которых вышло по сыну; в другом — из яйца, *приплывшего в бревне по морю*, рождается герой (*Никулин* 1995: 133, 141). В мифологии Древнего Египта с образом яйца, кроме космогонических эпизодов, связана идея появления всех живых существ (*Померанцева* 1985: 85).

В наших сказках мотив добычи героем чудо-яйца – один из ведущих, наиболее он известен по сказкам типа 302 («Кощеева смерть»), однако встречается и в других сюжетах, и иногда – это яйцо именно могучей птицы. Так, одной из сказочных «трудных задач» (наряду с добычей живой и мертвой воды или звериного молока) может являться и задание «достать яиц жар-птицы», причем помогающий герою выполнить его «мужичок-кулачок» проглатывается этой птицей, а затем как-то освобождается, возрождается (Аф. № 202) (ср. мотив белорусской сказки: трех богатырей-помощников глотает змеиха, их освобождает герой-кузнец – Бел. ск.: 112-113). Приблизиться к пониманию роли птицы и яйца в русских сказках нам, возможно, помогут типологические параллели из мифологии сибирских народов, где мы встречаем порой поразительно близкие аналогии: так, по представлениям якутов, «мать-птица» орел съедает душу ребенка, предназначенного быть шаманом, уносит ее в иной мир и высиживает на священной березе яйцо, из которого вылупляется ребенок, воспитанный затем ею шаманом. Сходны воззрения о приобретении богатырского статуса «в результате высиживания героя в богатырском гнезде шаманкой-пестуньей», а также о получении бездетными супругами души их будущего ребенка – шаман получал у богини Аисыт души в образе птенцов и, передавая их супругам, «внедрял» их в деревянные скульптурки двух трясогузок в специально приготовленном гнездышке в туеске (Традиционное 1989: 156). Здесь перед нами очень близкие между собой представления о трех «переходных» состояниях, явно имеющие единую основу (т.е. перерождение души через яйцо или птенцов божественной птицы).

Это наводит на мысль, что рассмотренный выше и явно недостаточно мотивированный наш сказочный мотив «укрытия» птенцов или их спасения поднявшимся в гнездо героем – ни что иное, как эквивалент или трансформация мотива добычи яиц. Встречаются сказки, в которых герой пытается именно добыть птенцов, причем с какой целью – это уже забыто: победив змеев и освободив девушек (вариант типа № 301 А, В), герой направляется домой и выходит к озерам и буеракам, а там «видит: сидят на древе два сокола, и у этих у соколов 11 детей. Сейчас влезли на дерево, достали, и хорошая она птица, бить не бьет, кричать не кричит, свист свой подает громкий»; далее – возвращение домой, а о птенцах – ни слова (Худ. № 53). Удивительно, но мотивы, очень близкие нашим сказочным, встречаются в шумерской мифологии: так, в одном из сказаний о Гильгамеше герой, победив змея у корней некоего дерева, «в его ветвях у птицы Имдугуд птенца взял» (цит. по: Иванов, Топоров 1974: 144); а в поэме о Лугальбанде герой поднимается на дерево в гнездо громовой птицы, украшает ее птенцов, вернувшаяся же затем их мать в благодарность дарит герою силу для будущей победы (Иванов 1993: 21-24). Можно предположить, что в мифо-ритуальном прототипе сказки герой (олицетворение души умершего либо неофита) должен был приобщиться к добытому яйцу – залогу его возрождения в новом качестве - самым непосредственным образом, то есть съесть его, а в более позднем варианте, возможно, – заменяющего его птенца (видимо, не случайно в других эпизодах герой, испытывая силу принесенной вороном живой воды, вначале разрывает вороненка, а затем оживляет его этой водой). Отголоском подобного представления может являться, в частности, любопытный эпизод в одной сатирической (и довольно скабрезной) сказке, где герой вначале стреляет гуся в летящей стае (ср. выше в других сказках: гусь в стае снимает мальчика с дерева и несет домой), варит его, а есть лезет на вершину дерева (Онч. № 284)13.

На первый взгляд, совсем иную роль выполняет яйцо в сказках типа 301 А, В, где встреченные героем (чаще всего в подземном мире) три девушки (а иногда – старушки; порою главная из женщин – мать героя) дарят ему по яичку – медное, серебряное и золотое, соответственно их царствам, из которых затем при возврате на землю разворачивается город или дворец; иногда вместо яиц фигурируют шарики (Аф. № № 132, 139, 140, 559; Карн. № 14). На основе данного типа сказок рассматривал образ яйца в специальной работе В.Н. Топоров (*Топоров* 1967: 81-99), проводя

параллель с архетипическим образом мирового яйца, из которого по мифам разных народов возникают сферы мироздания, и делая свой главный вывод исходя из этого образа: «Оказывается, что герой приобретает в тридесятом царстве яйца и тем самым становится демиургом космического здания; благодаря именно ему возникают небо и земля, извлеченные из хаоса» (Топоров 1967: 97). Однако в данном сказочном мотиве роль яйца представляется все же значительно более скромной, по сути это лишь индивидуальный дар герою (или нечто вроде приданого чудо-невесты, иногда из таких яичек появляются наряды царевен). В украинской сказке царство появляется из золотого яйца огромной птицы, сидевшей на высоком дереве – она отблагодарила этим подарком героя за помощь – он потом открыл яйцо и еле закрыл (Веселовский 2006: 459-460; кстати, данный автор на несколько десятилетий ранее В.Н. Топорова сопоставил подобные мотивы с образом мирового яйца). В другом варианте из яйца-райца, подаренного герою родителями спасенного им орла, появляется скот (= богатство), который герою удается загнать обратно лишь с помощью некоей Змеи (Слав. ск.: 293). В подобных эпизодах русских сказок (тип № 313 В по СУС) герой получает от птицы (также обычно через ее родственников) вместо яйца ларчик, сундучок и т.п. – из них могут появляться и скот, и дворцы, и сад, и прочие блага (вместо яйца встречается даже лошадь, которая «могла из себя деньги выкидывать») (Аф. №№ 219-221, 224 и прим. к ним). Ларчики также могут быть медным, серебряным и золотым, как и яйца в сказках типа 301, видимо, более архаичном (см. выше о связи золота с представлением о бессмертии; образ золота вполне естественно перетекает в образ сокровищ, богатства). Общий смысл образа яйца в подобных сказках – это волшебный дар герою, который он приносит с собой из иного мира и который так или иначе преображает его жизнь, причем при возвращении домой он часто находит новорожденного сына – резонно предположить, что в основе этого «дара» лежала когда-то все та же идея возрождения жизни.

В сказочном мотиве «Кощеева смерть в яйце» (тип № 302 по АА и 302¹ по СУС) образ яйца несет, на первый взгляд, иную семантическую нагрузку — в нем заключена жизнь-смерть (вар. — душа, сила) демонического существа (Кощея, вар. — Змея, и др.), и цель героя — уничтожить его. Данный сказочный мотив кажется вполне прозрачным, его связывают с «представлениями о парциальной магии» (Добровольская 2009: 135), так как поверья о местона-

хождении одной из «душ» человека либо мифического существа в каком-либо вне его расположенном внешнем предмете — хорошо известный этнографический факт, отмеченный у многих традиционных народов мира. Однако более пристальный анализ вариантов данного мотива позволяет предположить, что и в его основе лежит тот же архаичный мировоззренческий пласт, связанный с поиском возрождающего источника жизни.

Яйцо это заключено внутри *вложенных друг в друга животных* – чаще всего в утке, она – в зайце, он – в сундуке, ящике и т.п., который – на дубе или под ним, либо в его дупле. Необходимо отметить, что образ Кащея, скорее всего, относительно поздний, он встречается только у восточных славян, хотя сам мотив в его вариантах имеет международное распространение, он фиксируется как минимум с XIII века до н.э. (Бараг 1971: 187; Новиков 1974: 217)14. Кащею явно предшествовал образ Змея, заменяющий его в ряде сказок, причем первоначально, возможно, – в женской его ипостаси, так как в подобном яйце бывает спрятана и смерть бабы Яги (РНССБ № 2, здесь представлена цепочка: яйцо – утка – заяц – сундук – дупло дуба на острове Буяне). Местонахождение дуба на таинственном острове на море встречается наиболее часто, хотя бывают и иные локусы: за морем, на горе, на поле, которое порой также находится на острове; вместо моря могут быть озеро, река. Несомненно, что яйцо имеет отношение к представлению о некоем жизненном потенциале, скрытом в мифическом «центре мира», так как аналогичный образ известен и по заговорам, в которых он явно соотнесен с «центром мира» (Завьялова 2006: 144), причем субъект их обычно ждет от него прибавления здоровья, жизненных сил или иных благ: «Есть в море камен, в том камени утица, в тои утице яйцо. Пригожается то яйцо ко всякому недугу человеческому... и пойдет от того яйца по всем суставам ... сему рабу Божию на здравие» (Срезневский 1913: 508)¹⁵. В другом подобном заговоре (локусы: море – остров Буян – камень – заяц – утка – яйцо) это яйцо «дает свет» (Отреченное 2002: 163-164).

Не всегда в сказочном яйце, спрятанном в подобной «цепочке», заключена смерть демонического существа — изредка в нем скрыта жизнь/смерть самого героя (Новиков 1974: 193, прим. 120). Так, в одной нижегородской сказке герой в поисках своей невесты попадает к злой волшебнице, владевшей островом с людьми, «что в аду сидели», и выпытывает у нее сведения о местонахождении ее смерти (она оказалась в синем розане, растущем в глубине озера;

герой затем вырывает его с корнем), а в ответ на ее аналогичный вопрос он отвечает, что его смерть «в таком-то океане, там куриное яйцо лежит в дереве» (Худ. № 82). Иногда в яйце может быть заключена любовь царевны (Царь-девицы, Царевны-лягушки – в варианте с образом последней яйцо в утке, которая – за морем в камне, как и в вышеприведенном заговоре), и герой добывает его тем же способом, а царевна, съев это яйцо, влюбляется в него (Аф. №№ 232, 268) — яйцо здесь, видимо, является своего рода аналогом зачатию. Кстати, известны обряды от бесплодия с проглатыванием яйца (Клингер 1911: 129). Эпизоды с проглатыванием встречаются и в иных близких мотивах, где субъект уже – сам герой: так, в белорусской сказке сила трех змеев, с которыми герой вступает в бой, находилась в разных плодах, которые эти змеи выплевывали из себя во время боя на мосту, а он их глотает и приобретает силу этих змеев (Бел. ск.: 145-147). Известен мотив и с местонахождением яйца (в той же цепочке: утка – заяц – сундук) не вне, а непосредственно внутри Змея, которого герой убивает, чтобы добыть это яйцо (Аф. № 162). В словацкой сказке герой, убив золотую утку на море и съев находившееся в ней яйцо, получает заключенную в нем силу некоего чародея и всеведение (Потебня 2007: 283).

Суммируя подобные варианты, можно высказать предположение, что в прототипе сказочного мотива № 302 герой должен был добыть чудо-яйцо именно для себя. Учитывая вышеприведенное заключение В.Я. Проппа о формировании волшебных сказок на основе представлений о «странствовании души в загробном мире» (Пропп 2005: 91), целью которого было достижение страны предков и, вероятно, последующая реинкарнация, вполне резонно допустить, что и в основе данного мотива лежит круг подобных воззрений: душа умершего отправляется к сакральному «центру мира» и приобщается к его творческому потенциалу, получая яйцо как источник ее возрождения для новой жизни (ср. вышеприведенные примеры из якутской мифологии). Одним из аргументов в пользу этого положения является предупреждение героя, добывшего яйцо, в одной из сказок: «... ежели кому яйцо дашь, то погибнешь» (РГСС № 28). Другой аргумент – схожесть отдельных эпизодов из сюжета «Кощеева смерть в яйце» с эпизодами из других сюжетов, где вместо яйца мы видим самого героя. Если в первом сюжете яйцо приобщается к трем сферам мироздания соответственно через трех животных, то в сказках типа № 329 (с испытанием героя умением спрятаться) сам герой проходит те же три сферы в образах подобных животных

или с их помощью: «... вышол молодец... в чистое поле, овернулся серым волком, побежал, ... добежал до синего моря, овернулся щукой-рыбой ... переплыл синее море ... овернулся ясным соколом ...» (Онч. N° 2), причем в море его порой прячет именно щука (Карн. N° 90); а в белорусской сказке *щука достает из моря бочку с разрубленным телом героя*, его помощник баран разбивает ее и вороны его оживляют мертвой и живой водой (Бел. ск.: 68-69).

Сам мотив разбивания яйца связан в некоторых сказках не со смертью, а именно с жизнью и возрождением героя или героини. Так, в украинской сказке в яйце была спрятана душа прекрасной царевны, которая оживает после того, как оно разбилось (Чуб. № 6). Та же идея в заговорах: разбивается яйцо, лежащее под камнем на дне моря, и «дзяцінец мінецца» (Завьялова 2006: 145); ср. с мифологемой о мировом яйце – мир создается после его раскалывания. Любопытен сюжет белозерской сказки «Копченое яйцо», в которой герой встречает на лесной поляне горящую печь, а в трубе ее было подвешено яйцо; три года он коптит это яйцо, затем из него появляется чудесная девушка, ставшая его женой с большим приданым (Сок.: 52)16. Привлекает внимание и один редкий сюжет с образом яйца, явно имеющий отношение к подземному миру и идее возрождения: девушка, запроданная «мертвому царю», уходит в его царство, где все спят, и там двадцать лет «катает золотое яичко по белым грудям», а потом ударяет в колокол и все просыпаются, хотя сама она остается там вместе с царем (Вол. ск. № 31). Мотивы этих двух сказок встречают параллели в обрядах: в лечебной магии у славян был известен обычай «обкатывать» яйцо по телу больного (а в приведенной сказке как бы «выкатывают» из тела саму смерть); «обкатанное» яйцо отправляли в семантически значимые локусы (на перекресток, в проточную воду), но могли и класть в дымоход или сжигать в печи (Клингер 1911: 120-121, 125-126; Виноградова 2012: 624). В похоронных обрядах нередко использовали яйцо – вероятно, в качестве символа возрождения: его вкладывали в руки умершему, клали на грудь, в гроб или просто в могилу (такие обычаи существовали еще в Древнем Египте); глиняные яички археологи находят в средневековых могилах; широко известны поминальные обряды с использованием яиц и блюд с ними; особо показательны слова в одном болгарском похоронном обряде: «Когда из яйца вылупится цыпленок, тогда пусть и умерший оживет» (Виноградова 2012: 625; Клингер 1911: 127-129; *Мадлевская* 2002: 102)¹⁷.

В вариантах сказок типа № 551 («Молодильные яблоки») вместо яблок царь посылает героя в далекое царство за «молодецкими яйцами», якобы также возвращающими молодость, здоровье, красоту. В олонецкой сказке эти яйца хранят 12 дочерей белого царя (они, кстати, племянницы старухи типа бабы Яги, она к ним и направляет героя) - герой застает их в «смертном сне», и «все оне разлягавши, ... рубашки на их травчатые,.. сквозь тело видно косье, сквозь косье видны мозги, как жаркий жемчуг пересыпается» (Онч. № 166). Далее следует обычный эпизод с одной из них, характерный для сказок этого типа – герой, как правило, не ограничивается воровством, а воспользовавшись сном главной царевны, совершает с ней коитус, при этом он забирает два яйца для своих родителей и обкатывается живой водой. Очевидно, действие происходит в подземном мире, несмотря на название этого царства «Подсолнечный град». Взаимозаменяемость яблок и яиц (или взаимодополняемость?) находит параллели, в частности, в древнегреческой мифологии, где образ Диониса, являвшегося в одной из своих ипостасей воплощением божества подземного мира, был связан как с яблоком (а также гранатом – плодом подземного дерева), так и с яйцом, которое фигурировало в качестве его дара (Кереньи 2000: 150-155).

Намного более значительным предстает образ яйца в подобной (тип 551) вологодской сказке (Вол. ск. № 17): герой, перескочив через стену волшебного царства (дорогу туда также указала баба Яга), видит перед спящей царевной «прекрасное баское яйцо»; он кладет его в карман и исчезает, а через год женится на этой царевне, о яйце же далее – ни слова, цель его добычи также ничем не мотивирована – видимо, смысл этого мотива был забыт. Кстати, в зачине этой сказки имеется эпизод с другим яйцом: одна царевна и ее служанка находят его в саду, и, съев по половине его, беременеют и рожают по богатырю. В сказочном образе царевны-волшебницы в этом типе сказок – раскинувшейся во сне, с яблонями, отягощенными молодильными яблоками и растущими прямо на ее теле (под мышками), хранительницы живой воды, у которой порой «с рук и ног целющая вода точится» (Аф. № 173), – В.Я. Пропп усматривал олицетворение земли: «Лежит красная девица, богатырским сном почивает ..., находясь под землей. Это довольно точно отражает представление о земле как о женщине» (Пропп 1976: 249). То же мнение высказывает Е.Л. Мадлевская: «Царь-девица олицетворяет ... саму землю, имеющую на своем "теле" дерева, водные потоки»,

она — вечный генератор жизненной силы, «в царстве героини сосредоточено начало, источник жизни», а сам сюжет «демонстрирует модель вечного кругооборота жизни как на природном, так и на социальном уровнях» (*Мадлевская* 2002: 59,79, 82, 90). Можно сказать, что образ царевны здесь как бы раздваивается: он отмечен и чертами самой олицетворяемой земли (сон, раскинутость), и чертами образа, уже несколько отделившегося от нее — богини земли или жрицы. В таком случае, образ «баского яйца», хранимого ею, в прототипе, возможно, являлся *образом вечно рождающего чрева божества-земли*, его самой сакральной точкой.

Это сказочное «баское» яйцо сопоставимо в какой-то мере с образом древнегреческого омфала («пуп земли»), который в вазописи порой представлялся в виде белого яйца, наполовину скрытого в земле, – на нем или около него изображались боги, связанные с подземным миром, плодородием и возрождением (Кереньи 2000: илл. 15, 48-50). Параллели встречаем и у других народов. Так, у одного из индейских племен утроба великой Матери-прародительницы, богини земли, представлялась в виде огромного яйца из девяти слоев, в котором жило изначальное человечество (Элиаде 1987: 213-214). На вероятность существования в представлениях наших далеких предков космического образа божества-земли с животворящими водами внутри нее и скрытым в них источником вечной жизни указывает немало фактов народной культуры (Зазыкин 1999; Денисова 2003а; она же 2009а). Возможно, отголоском этих воззрений являются сказочные мотивы, где некий сакральный предмет, в том числе и яйцо, добывается со дна моря: так, в белорусской сказке на дне моря в виде золотого яйца, скрытого в утке в золотом ларце, хранилась «краса» морской царевны (Слав. ск.: 49), образ же «красы» девушки связан с представлением о ее душе и репродуктивной энергетике (в другой сказке в аналогичном мотиве яйцо заменено золотыми ключами – Бел. ск.: 81-82). По белорусским заговорам, с одной стороны, от яйца, находящегося на дне под камнем, ждут избавления от болезней, с другой с ним сравнивается женская матка-золотник – ее просят «будзь, як яечка» (Завьялова 2006: 396, 421). Еще в древнеегипетском письме образ яйца лежал в основе иероглифа, обозначающего женский пол человека или божества (Кагаров 1913: 39, прим. 9).

Образность подобных сказок и заговоров уже очень близка космогоническим мифам. Так, например, в мифологии монгольских

народов известен образ золотой материнской утробы, плававшей в изначальном океане, от которой (при содействии отцовского серебряного столба) рождается первая пара людей (Неклюдов 2002: 25), а в древнеиндийской ведической литературе существует космогонический миф о «Золотом чреве» или «Золотом яйце» 18. В древнеегипетской мифологии чудо-яйцо появляется на изначальном прахолме, с ним связано появление солнца и всего живого (Померанцева 1985: 84-85). Явно выраженного образа подобного космического яйца в восточнославянском фольклоре нет (хотя В.Н. Топоров, как указывалось выше, склонен был усматривать его в сказках типа 301), однако можно, вероятно, говорить о процессе формирования этого образа из более архаичных представлений о рождающем лоне земли-праматери с ее «первичными водами»: он просматривается и в образе белого камня Алатыря (Денисова 2009а: 79-85), и в некоторых загадках и поверьях о земле, где она сравнивается с яйцом: «Земля круглая, как яичко, на воде лежит» (Народная библия 2004: 109; Волоцкая 1987: 253). Добавим к этому, что у поляков имеется сказочный мотив о возникновении земли из большого яйца, лежавшего на вершине высокого дерева (Виноградова 2012: 625).

Хотя сюжеты сказок типов 301, 302 и 551 («Три подземных царства», «Кощеева смерть в яйце» и «Молодильные яблоки»,) на первый взгляд сильно различаются, в их вариантах нередко можно встретить очень сходные мотивы (например, помощь трех женских персонажей герою на его пути), общим же для них является мотив получения яйца, и можно предположить развитие этого мотива из единого прототипа. В каждом из этих сюжетов просматриваются как архаичные черты, так и более поздние, и в чем-то составляющие их мотивы дополняют дуг друга. Наиболее архаичен, на наш взгляд, мотив получения яйца как дара от царевны из подземного мира (тип 301 A, B); в сказках типа 551 герой уже крадет яйцо у царевны, но в них более зримо выражен образ обожествляемой земли и сохранилась идея о заключенной в яйце оживляющей силе. В сказках типа 302 герой также крадет яйцо, причем, вроде бы уже с совсем иной целью, однако, в вариантах сюжета он добывает его также для себя, а Кощей заменен женским образом; здесь, к тому же, довольно отчетливо обозначен образ «животворящего центра» с островом на подземном море и Древом на нем, и просматривается связь этого локуса, хотя и виртуальная, со змееподобным персонажем (кстати, царевна из сказок типа 551

также иногда обладает змеевидными чертами, царство ее змеиное и находится на острове — *Мадлевская* 2000: 56-58, 64).

Исходя из всего вышеизложенного, можно предположительно реконструировать наиболее архаичную основу мотива добывания яйца сказочным героем: душа умершего или инициируемого должна в ходе своих странствий по «иному миру» войти в чрево богиниземли (отсюда, возможно, позднее возник и непременный мотив коитуса) и добраться до его «животворящего центра», где она ожидает получить дар новой жизни, заключенный в чудесном яйце. Возможно, в прототипе этого мотива фигурировало два разных яйца: большое (ср. выше «баское», яйцо-«краса») как символ лона самого божества, и маленькое, добываемое героем для себя как источник индивидуального возрождения. Кстати, в археологических памятниках юго-восточной Европы (Лепенски Вир – северная Югославия, VI тыс. до н.э.) имеются скульптурки в виде яиц, на одних из которых, как считает М. Гимбутас, изображена женская матка, другие же явно передают образ человеческого эмбриона, а сами мифы с образом яйца, по ее мнению, восходят к эпохе палеолита (Gimbutas 1974: 102, илл. 68, 72-76).

Таким образом, можно заключить, что все три составляющие рассматриваемого комплекса в основе своей были связаны с представлениями о реинкарнации души, а также, вероятно, похоронной, инициационной, а позднее и свадебной обрядностью. Каждый из этих образов отражал свой аспект данного мировоззренческого круга, однако для более четкого определения их функциональности следовало бы, на наш взгляд, более детально проанализировать их взаимосвязь со змеевидным образом и с женским мифологическим персонажем. Женский персонаж в различных сюжетах почти сливается как с образом дерева, так и птицы; можно предположить, что это своего рода разные ипостаси могущественной в прошлом богини, формирование которых, однако, происходило в разные хронологические эпохи. В наиболее архаичных вариантах сказок дерево растет в подземном мире (в том числе – дуб на острове), и хотя его связь с женским божеством не всегда явно выражена, само местонахождение яйца – источника жизни – в его дупле (в сказках типа 302) весьма показательно с точки зрения женской символики как дупла, так и яйца. Образ яйца в дупле перекликается с образом из заговоров белого камня-острова на (или в) море, что позволяет рассматривать этот образ в прототипе как самую сакральную точку «животворящего центра» в мифологической картине мира, куда

стремится в своем странствовании сказочный герой; это, однако, не исключает наложение на этот образ и иных смысловых значений. Вычленение хронологических пластов как в рассматривавшемся комплексе образов, так и во всей реконструируемой по сказкам картине мира — сложнейшая задача дальнейших исследований в этой области.

Примечания

- 1. Этот мотив здесь не рассматривается, он затрагивается в другой работе автора (*Денисова* 2012).
- 2. Так, например, С.Г. Шиндин высказывал мнение, что в заговорах «во всех случаях безусловно подразумевается мировое дерево» (*Шиндин* 1993: 114, 116-118).
- 3. Архетип Древа жизни, в основе которого лежит идея плодородия, значительно шире распространен, чем образ Мирового древа, и многообразнее проявляется в традиционной культуре. Помимо указ. статей Топорова и Петрухина, в «Славянских древностях» (Т. 2. С. 60-86), укажем на статьи Т.А. Агапкиной, Л.Н. Виноградовой, М.М. Валенцовой и др. авторов о почитании дерева, отразившемся в различных областях народной культуры. Не совсем понятно, однако, почему Древо жизни принято считать вариантом Мирового. Однако, скорее дело обстоит как раз наоборот, так как идея плодородия явно отражает более архаичный мировоззренческий пласт, чем идея многоярусного строения мироздания.
- 4. Кстати, в одной подобной сказке говорится, что «выдмеди из людей пишлы плодыця, от того чоловика, шо був богом» (*Иванов* 1891: 131).
- 5. Подобный мировоззренческий перелом фиксируется в различных мифологиях например, довольно откровенно он выражен у некоторых сибирских народов: имя женского божества, связанного с землей, может переходить на образ небесного мужского бога-творца (Традиционное 1989: 41), а хакасская мифическая гора-прародительница «с развитием патриархальных отношений превратилась в каменного отца всей общины», и женщины даже стали называть ее свекром (Кызласов 1982: 86-87).
- 6. Записано автором в 1996 г. в с. Чернава Рязанской обл. от М.И. Маториной.
- 7. Любопытен эпизод моравской сказки: на грушу в своем саду «бедная старушка» загоняет с помощью зелья вначале мальчишек, затем саму смерть и лекаря, долго их там держит, потом позволяет всем спуститься (Слав. ск.: 109-110).
- 8. Сказочный мотив подъема на дерево В.Я. Пропп лишь кратко затрагивает, обозначив роль дерева преимущественно как «дороги»

- в верхний мир и сопоставив с обрядностью посвящения в шаманы (Пропп 1946: 193-194).
- 9. Мотив скрытых под деревом или в дупле его золота, сокровищ встречается в сюжетах различных сказок (варианты типов по АА №№ 735, 834, 1643 и др.) и сопоставим с мотивом спрятанного в дереве яйца, являясь, видимо, более поздней трансформацией образа источника жизни. С этих же позиций надо рассматривать, на наш взгляд, и мотив скрытого в яйце богатства (см. ниже).
- 10. В обрядах и фольклоре славян мотив подъема на дерево носит преимущественно эротико-брачную окраску (примеры см.: *Денисова* 2012: 52).
- 11. Образ подземного Древа является довольно распространенным архетипом, он четко фиксируется, к примеру, в Древней Греции в образе гранатового дерева, соотносимого с разными ипостасями богини подземного мира; существовало верование, что «души отщипывали зерна от плодов граната, которые клали на могилы умершим»; в мифах известен и мотив беременности от граната (Кереньи 2000: 149-155). Скорее всего, подземное Древо это один из наиболее ранних вариантов Древа жизни, связанный с образом олицетворяемой божественной земли, ее вечно рождающим подземным лоном, через которое мыслился круговорот всей жизни.
- 12. В.Я. Пропп довольно кратко касается образа птицы, считая ее воплощением человеческой души, и приводя много типологических параллелей, где имеются примеры как оборотничества в птицу, так и птицы-переносчика в «иной мир», и даже птицы, проглатывающей душу умершего, однако эти образы автор не разделяет (Пропп 1946: 189-192). Н.В. Новиков никак не объясняет этот образ, включая лишь большую птицу-переносчика в число помощников героя (Новиков 1974: 155-156).
- 13. Этот мотив можно сопоставить с распространенным свадебным обычаем поедать курицу (под которую могли подкладывать и яйца), а иногда утку или гуся. Свадебный обряд, как известно, унаследовал многие элементы инициационной обрядности. Например, в Костромской обл. курица могла сочетаться с калиной символом «красоты» невесты, представление о которой формировалось еще в лоне этой обрядности (Морозов 1998: 53-54, 72; Денисова 1995: 57-105).
- 14. Как один из вероятных прототипов и вариантов данного семантического комплекса можно рассматривать неоднократно приводившийся исследователями древний хеттский текст о вечнозеленом дереве, с которого свешивалась шкура овцы, внутри нее помещался жир, в нем некое зерно, а в конце этой цепочки долгие годы жизни и потомство (Иванов, Топоров 1974: 35). Кстати, образ овцы данного заговора можно сопоставить с образом вепря, встречающимся в похожей на нашу «цепочке» в европейских сказках к примеру, в

- венгерской жизнь дракона была спрятана в кубышке с осами, она в зайце, а он в диком вепре (Золото в печке 2002: 69).
- 15. Дерево иногда выпадает и в «цепочке» сказок: «Есть на остраве камень, а в том камне заяц, а в том зайце вутка, а в той вутке яйцо, в том яйце жавток, а в том жавтке каменек: то моя смерть!» (Аф.: № 160), а чаще выпадает заяц, либо заменяется иным животным. В большинстве случаев камень в сказках был, вероятно, вытеснен каменной плитой, ящиком, сундуком и т.п.
- 16. Этот странный сюжет имеет, однако, свое мифологическое объяснение, так как печь, с одной стороны, известный символ материнского чрева, а с другой она может входить в число составляющих элементов «сакрального центра» как в заговорах, так и в сказках сказочные змеихи чаще всего оборачиваются яблоней, криницей и печью (ср. выше в тексте сказочный мотив подземной печи, связанный с образом старушки). Встречаются также сказки, где герой должен бросить добытое им яйцо с жизнью Кащея именно в печь (Новиков 1974: 210).
- 17. Приведенные слова в болгарском обряде имели, вроде бы, обратный смысл, так как яйцо клали в гроб вареное с целью защиты от «хождения» нечистого покойника, однако несомненно, что здесь налицо инверсия более древнего представления.
- 18. У этого мифа была своя сложная история развития (см. Волчок 1986: 97). Образ золотого чрева-яйца имел значение, видимо, не только в космогонии, но и в представлениях о «переходных» состояниях человека. Так, в индийских обрядах типа инициационных изготавливали «золотое чрево» с особым составом жидкости внутри, куда опускался человек, желавший изменить свой статус (Фрэзер 1985: 244). Вспомним преображение нашего сказочного героя в котле с молоком.

Литература

- *Агапкина* 2002 *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- *Агапкина* 2010 *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- *Агапкина, Белова 2012 Агапкина Т.А., Белова О.В.* Яйцо пасхальное // Славянские древности (далее СД). Т. 5. М., 2012. С. 626-632.
- *Анисимов* 1959 *Анисимов А.Ф.* Космогонические представления народов Севера. М., 1959.
- Бараг 1971 Бараг Л.Г. Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок (Систематический указатель) // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 182-235.
- Белова 2000 Белова О.В. Славянский бестиарий. М., 2000.

- Березкин 1983 Березкин Ю.Е. Мочика. Л., 1983.
- Березкин 1991 Березкин Ю.Е. Южноамериканский миф о свержении власти женщин // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 183-210.
- Березкин 1996 Березкин Ю.Е. Мифология индейцев Латинской Америки: небольшая ретроспектива недавних исследований // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. М., 1996. С. 136-152.
- Велецкая 1978 Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Веселовский 1938— Веселовский А.Н. Собрание сочинений. Т. 16. М.; Л., 1938. Веселовский 2006— Веселовский А. Народные представления славян. М., 2006.
- Виноградова 1986— Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 88-135.
- Виноградова 2012— Виноградова Л.Н. Яйцо // СД. Т. 5. М., 2012. С. 621-626.
- Волоцкая 1987 Волоцкая З.М. Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследования по структуре текста. М., 1987.
- Волчок 1986 Волчок Б.Я. Протоиндийский бог разлива // Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986. С. 69-106.
- *Гагулашвили* 1984 *Гагулашвили И.Ш.* О символике цвета в грузинских заговорах // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 212-221.
- Грачева 1976 Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 44-66.
- Гура 1997— Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- *Денисова* 1995 *Денисова И.М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- Денисова 2003а Денисова И.М. Отражение фито-антропоморфной модели мира в русском народном искусстве // Этнографическое обозрение (далее − 90). 2003. № 5. С. 68-86.
- Денисова 20036 Денисова И.М. Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // ЭО. 2003. № 6. С. 19-40.
- Денисова 2004 Денисова И.М. «Живой Космос»: древнейшая модель Вселенной в мировой мифологии и русской народной культуре // Древнерусская космология. М., 2004. С. 368-472.
- Денисова 2009а Денисова И.М. Образы острова и камня в русской фольклорной традиции: поиски семантических истоков // ЭО. 2009. № 5. С. 76-92.
- *Денисова* 20096 *Денисова И.М.* Забытый символ в русском народном искусстве // Очерки русской народной культуры. М., 2009. С. 670-719.

- Денисова 2012 Денисова И.М. «Ступай к этому древу лазоревому, влезь на него...» (К вопросу об образе дерева в русских сказках) // ЭО. 2012. № 6. С. 43-59.
- Дмитриева 1988 Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
- Добровольская 2009— Добровольская В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. М., 2009.
- *Емельянов* 1994 *Емельянов В.В.* Мифологема потопа и шумерская историография // Петербургское востоковедение. Вып. 6. СПб., 1994.
- *Ершова* 1997 *Ершова Г.Г.* Зодиакальный пояс в представлениях мезоамериканцев // Дракон и Зодиак. М., 1997.
- Завьялова 2006 Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.
- Зазыкин 1999 Зазыкин В.И. Мать-сыра земля. Образ земли как матери в этнографии и фольклоре. Нью-Йорк, 1999.
- Зеленин 1937— Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.-Л., 1937.
- *Иванов* 1891 *Иванов П.* Из области малорусских народных легенд // ЭО. 1891. № 2.
- Иванов 1993 Иванов В.В. К истории птичьего мифологического эпоса // От мифа к литературе. М., 1993. С. 21-24.
- Иванов, Топоров 1974 Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Кабакова 2002 Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2002.
- Кагаров 1913 Кагаров Е. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
- *Кереньи* 2000 *Кереньи К.* Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М., 2000.
- *Киуру, Мишин* 2001 *Киуру Э.С., Мишин А.И.* Фольклорные истоки «Калевалы». Петрозаводск, 2001.
- Клингер 1911 Клингер В. Яйцо в народном суеверии // Serta Borysthenica. Сборник в честь профессора Ю.А. Кулаковского. Киев, 1911. С. 119-146.
- Козырев 1912 Козырев Н.Г. Свадебные обряды и обычаи в Островском у. Псковской губ. // ЖС. 1912. Вып. 1.
- Комороци 1981 Комороци Γ . К символике дерева в искусстве древнего Двуречья // Древний Восток и мировая культура. М., 1981. С. 47-52, 153, 154.
- *Котляр* 1975 *Котляр Е.С.* Миф и сказка Африки. М., 1975.
- Котляревский 1868 Котляревский А.О. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- *Криничная* 2011 *Криничная Н.А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. М., 2011.

- *Кызласов* 1982 *Кызласов И.Л.* Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2. С. 83-92.
- *Латынин* 1933 *Латынин Б.А.* Мировое дерево, древо жизни в орнаменте и фольклоре восточной Европы. Л., 1933.
- Луркер 1998 Луркер М. Египетский символизм. М., 1998.
- *Лурье* 1932 *Лурье С.Я.* Дом в лесу // Язык и литература. Т. 8. Л., 1932. С. 159-193.
- Мадлевская 2002 Мадлевская Е.Л. Царь-девица (К вопросу о противоборстве мужского и женского персонажей в русской сказке) // Материалы по этнографии. Т. 1. СПб., 2002. С. 53-108.
- Мандельштам 1882 Мандельштам И. Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Мелетинский 1958 Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. М., 1958. МНМ Мифы народов мира. Т. 1, 2. М., 1980.
- Морозов 1998 Морозов И.А. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М., 1998.
- МС 1991 Мифологический словарь. М., 1991.
- Народная библия 2004 «Народная библия»: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.
- Неклюдов 2002— Неклюдов С.Ю. Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира // Признаковое пространство культуры. М., 2002.
- Никулин 1995 Никулин Н.И. Вьето-монгольский миф о мировом древе и становление литературы // Мифология и литературы Востока. М., 1995. С. 126-147.
- Новиков 1974— Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.
- Островский 2002— Островский А.Б. Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // Материалы по этнографии. Т. 1. СПб., 2002. С. 109-156.
- Отреченное 2002 Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков. М., 2002.
- *Петрухин* 1999 *Петрухин В.Я.* Древо жизни // СД. Т. 2. М., 1999. С. 133-135.
- Померанцева 1985 Померанцева Н.А. Эстетические основы Древнего Египта. М., 1985.
- Потебня 2007 Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2007.
- Пропп 1934 Пропп В.Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле) // СЭ, 1934, № 1-2. С. 128-151.
- Пропп 1946 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп 1976 Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пропп 2005 Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М., 2005.

- Путилов 1994 Путилов Б.Н. Вариативность в фольклоре как творческий процесс // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А. Токарева. М., 1994. С. 180-196.
- Рубинштейн 1974 Рубинштейн Р.И. Древний Восток. М., 1974.
- *Садовников* 1959 Загадки русского народа / Сост. Д.Н. Садовников. М., 1959.
- СД Славянские древности. Т. 2, 3, 5. М., 1999, 2004, 2012.
- Срезневский 1913— Срезневский В.И. Сборник заговоров по списку 2-й четверти XVII в. // Срезневский В.И. Описание рукописей книг, собранных для Имп. АН в Олонецком крае. СПб., 1913.
- *Тахо-Годи* 1991 *Тахо-Годи А.А.* Гамадриады // MC. 1991. C. 140.
- Токарев, Филимонова 1983 Токарев С.А., Филимонова Т.Д. Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 145-160.
- *Толстая* 2004 *Толстая С.М.* Молоко // СД. Т. 3. М., 2004. С. 286.
- Топоров 1967 Топоров В.Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Ученые записки Тартуского ГУ. Вып. 198. Тарту, 1967. С. 81-99.
- Топоров 1972 Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 77-103.
- *Топоров* 1987 *Топоров В.Н.* Древо жизни; Древо мировое // МНМ. Т. 1. М., 1987 С. 396-406.
- Топоров 1992 Топоров В.Н. Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения І. М., 1992.
- Топоров 1993 Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3-103.
- Традиционное 1989 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Φ рэзер 1985 Φ рэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.
- *Цивьян* 1999 *Цивьян Т.В.* Движение и путь в балканской модели мира. М., 1999.
- *Чагдуров* 1980 *Чагдуров С.Ш.* Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980. *Чеснов* 1991 – *Чеснов Я.В.* Литлонг; Пу Лансенг // МС. С. 319; 454.
- Чубинский 1872— Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Т. 1. СПб., 1872.
- *Шиндин* 1993 *Шиндин С.Г.* Пространственная организация заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108-127.
- Шишло 1991 Шишло Б.П. Тунгусский миф о творении и его культурное пространство // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. СПб., 1991. С. 195-204.

- *Щепанская* 2003 *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. М., 2003.
- Элиаде 1987 Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- Элиаде 1998 Элиаде М. Религии Австралии. СПб., 1998.
- Яворский 1909 Яворский Ю.А. Omne vivum ex ovo. К истории сказаний и поверий о яйце. Киев, 1909.
- Ямаева 1984 Ямаева Е. Священное дерево и его атрибуты. (На материале алтайского героического эпоса) // Национальное наследие и современность. Горно-Алтайск, 1984. С. 159-171.
- Cook 1974 Cook R. The tree of Life. Symbol of the Centre. London, 1974. (Перевод отрывков выполнен А.А. Истоминым).
- Gimbutas 1974 Gimbutas M. The Gods and Godesses of Old Europe. London, 1974.

Сокращения источников и указателей

- АА *Андреев Н.П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- Аф. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1-3. М., 1957.
- Бел. ск. Белорусские народные сказки. М., 1993.
- Брянск. Сказки Брянского Подесенья / Публ. Л.М. Винарчик, И.А. Никитина // ЖС. 2002. № 4. С. 14-15.
- Вол. ск. Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда, 1965.
- Золото в печке 2002 Золото в печке. Сказки легенды и фантастические истории народов мира. М., 2002.
- Карн. Карнаухова И.В. Сказки и предания Северного края. СПб., 2006.
- Новг. Традиционный фольклор Новгородской области. СПб., 2001.
- Онч. *Ончуков Н.Е.* Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.). СПб., 1909.
- РГСС Русские героические сказки Сибири. Новосибирск, 1980.
- Ром. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 3. Витебск, 1887.
- РНССБ Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979.
- Сок. *Соколовы Б.М. и Ю.М.* Сказки и песни Белозерского края. Пг., 1915. Слав. ск. Славянские сказки. Ниж. Новг., 1991.
- СУС Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- Худ. Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. М.; Л., 1964.
- Чуб. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 2. Малорусские сказки. Собрание П.П. Чубинского. СПб., 1878.

МАТЕРИАЛЫ С.В. ФАРФОРОВСКОГО «СВАДЬБА И ЕЯ ОБЫЧАИ В ПЕРЕСЛАВСКОМ УЕЗДЕ ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ»

До сих пор наши архивы хранят многочисленные фольклорные материалы, записанные в разное, часто далекое, время неизвестными, иногда безымянными собирателями. Это, лежащее под спудом наследство, терпеливо ждет дня, когда с ним познакомятся специалисты и люди, любящие русскую народную культуру. Многие, в какой-то степени все, эти материалы дают возможность восстановить ту часть народного творчества, которую безвозвратно поглотило время. Их публикация и изучение возвращает в жизнь богатство, мудрость и красоту утраченной культуры народа. Среди таких неопубликованных фольклорных материалов, хранящихся в архиве Русского географического общества, находится рукопись С.В. Фарфоровского «Свадьба и свадебные обычаи в Переславском уезде Владимирской губернии» (Фарфоровский 1903а). Эти записи были сделаны в 1903–1904 гг., то есть до всех страшных исторический катаклизмов начала XX в., резко изменивших жизнь государства и потрясших устои крестьянской жизни и быта деревни.

Поскольку очерк С. В. Фарфоровского не был опубликован и мало доступен для широкого читателя, считаю возможным, несмотря на ограниченные рамки статьи, кратко изложить описанный обряда. Но прежде необходимо привести некоторые сведения о самом Сергее Владимировиче Фарфоровском (1880—1937). Свою рукопись «Свадьба и ея обычаи в Переславском уезде» С. В. Фарфоровский прислал в Русское Географическое общество и сопроводил этот материал письмом, в котором просил помочь ему в работе по сбору фольклора. Он сообщал, что, будучи студентом-филологом четвертого курса Юрьевского университета, в мае 1903 года совершил диалектологическую «экскурсию» в Переславский уезд Владимирской губернии, уроженцем которого он был. Видимо, первоначально эта «экскурсия»

планировалась как часть учебной программы (см. Переславское Залесье 2012: 58). Но затем его намеренья изменились: «Задавшись целями чисто диалектологического характера, я принужден был при первых же шагах, отвести этим целям второе место и заняться собиранием и изучением песен народа, главным образом старинных». Он понял, что «надо было торопиться с записью старинной поэзии народа. Нет ни малейшего сомнения, что наша прелестная старинная песня умерла почти, уступая свое место, "новым песням", являющимся лишь слабой копией... старинных песен» (Фарфоровский 19036: 1–1 об.). Обосновывая свои наблюдения, он писал: «В Переславском уезде было более благоприятных условий для сохранения остатков старинной песни. Оседлость жителей, не бывавших в большинстве случаев дальше Переславля (отстоящего от ближайшей железнодорожной станции на 20 верст), слабое распространение грамотности, а с нею и лубочных романсов, убивающих старую песню ("деревенскую") лишь одним тем, что они "московские", все это создало более благоприятных условий для старинной песни. Она в переславском уезде еще "умирает". Тяжело было слышать мне: "а ты бы, родной, раньше записывал. Вот спросил бы бабушку Марфу покойную. И песен же знала она тьму тьмущую, а то тетку Агруску, уж и песенница же была, где теперешним девкам, ничего не знают и т. д." Это приходилось мне слышать чуть ли не в каждом селе» (Фарфоровский 19036: 2).

С тревогой за судьбу традиционной народной песни он продолжал: «Пройдет год, много два, пройдет предполагаемая ветка от Ярославской железной дороги, нахлынут в деревню «Чудные месяцы», «Разлуки» – эти паразиты поэзии..., умрут ревнивыя хранительницы песни – дряхлые старушки; – и вместе с ними умрет и старинная песня... Кто знает, сколько богатого этнографического материала унесут с собою в могилу эти дряхлые жрицы народной поэзии. А какой будет угроза для нашей народной музыки...». «Надо вычерпать все, что только еще уцелело от старинной поэзии, сделав это в интересах, прежде всего нашей этнографии». В связи с предстоящей работой по записи фольклора Фарфоровский сожалел об отсутствии у него фонографа и о своих скудных материальных возможностях, ограничивающих его в занятиях: «Страшно жаль, что нет, хоть плохого фонографа для записи чудных, хватающих за душу мотивов старинной песни» (Фарфоровский 19036: 2-3). Он обращался в Общество за «нравственной и материальной» поддержкой, объясняя свою просьбу тем, что без этой поддержки его работа «не будет так продуктивна». Вместе с тем, независимо от результата своего обращения в Общество он решительно собирался продолжить собирание фольклора и на следующий год. «Впрочем, – писал он, – и в случае отказа Общества, я не брошу мысли об этой экскурсии, и надеюсь в будущем году прислать обществу все, что соберу и обработаю» (Φ арфоровский 19036: 3).

В течение одного месяца в 1903 г. С. В. Фарфоровскому удалось собрать большой материал, записать: «1) тявкушек» (частушек) до 500, 2) свадебных песен более 146, 3) хороводных (игровых) до 20, 4) «вопли» (причеты. – T. M.) – солдатские, похоронные, 5) поверья, обычаи, сказки». Этого успеха, по его мнению, он достиг благодаря тому, что был местным уроженцем. Он писал: «Я как уроженец Переславского уезда, близко стою к народу, хорошо знаю его, среди молодежи деревенской у меня много бывших друзей, с которыми не прекращаюся связи и в пору моего студенчества» (Φ арфоровский 19036: 1–1 об.).

Сведения для своего очерка о свадьбе Сергей Фарфоровский записал «на основании расспросов десяти лиц (шести старушек, трех молодух и одной девушки)». Все материалы, полученные от них, были еще раз проверены им в сентябре 1904 года «на типичной крестьянской свадьбе в селе Веськове. Эта свадьба, – замечал он, – была интересна в том отношении, что на ней присутствовали, как мне говорили, "лучшие песельницы" вместе с опытной в свадебном ритуале свахой, диктовавшей мне почти все песни. Так как невеста не была сиротой, то все "вопли" (причеты. - T. M.), вставленные мною в этот очерк, записаны со слов бабушки Федосьи и одной молодухи, круглой сироты, недавно вышедшей замуж в том же селе». Приступая к описанию свадебного обряда, он сообщает: «Свадьба крестьянская может быть органически расчленена на несколько частей: 1) сватовство, 2) смотрины, 3) пропои, 4) благословение, 5) девишники (и мальчишники), 6) величанье, 7) день свадьбы, 8) после свадьбы "сидения", 9) "вьюница". Что меня поразило при моем наблюдении это удивительная ритуальность, разработанность свадебных обычаев и церемоний. Все совершается чинно, серьезно, торжественно, важно... Разработаны мельчайшие детали, куда ступить, что сделать, кому поклониться, как сказать. Получается впечатление, что дело происходит при дворе, а не в глухой деревушке, так важно, торжественно разработан свадебный этикет» (*Фарфоровский* 1903a: 1–1 об).

Яркий очерк С.В. Фарфоровского о свадьбе смог передать глубину и богатство местной народной традиции. Несмотря на это,

в том же письме в Русское географическое общество собиратель с сожалением писал: «Описание, надо сказать, не полное, многого я не успел и не мог записать, отложив до будущего лета» (Φ арфоровский 19036: 3).

Приведу краткое содержание присланных материалов.

Сватовство

Как сообщал автор, сватовство обычно состояло из двух частей. Сначала в дом невесты приходила сваха и вела переговоры с родственниками девушки. Дальнейшее зависело от успеха первых переговоров. Если дело было «на мази», то в дом невесты приезжали так называемые «сватья'». Это были ближайшие родственники жениха – его дядя, крестный отец и др. Помимо основных обрядовых действий – прихода свахи, ее переговоров с родственниками невесты, приезда сватьёв и их беседы, общей молитвы по завершении, и составления «условия относительно подарков, приданого», подготовки проекта описи и договоренности о времени проведения «смотрин невесты», - собиратель зафиксировал множество примет, поверий и магических действий, сопровождавших весь процесс сватовства. Например, он отметил обычаи, которых придерживались сватающие невесту: для сватовства выбирали «легкий день недели» – не понедельник и не пятницу, чтобы «назад не пятиться», и вечернее время дня – «преимущественно она (сваха. - Т.М.) выбирает вечер», а идя сватать, никому не показывала своего лица «чтобы дело вышло благополучно». Во время своего посещения сваха стояла у стола и не садилась, «чтобы дело не село», и только получив необходимые сведенья от родителей невесты, она соглашалась сесть.

В описании представлены тексты переговоров сватающих с родными невесты. Они исполнялись в традиционной игровой свадебной стилистике, с иносказаниями и «тонкой дипломатией». В них получили отражение этические и эстетические нормы, по которым оценивались качества жениха и невесты. Так сваха, расхваливая жениха, говорила о его красоте, физической силе, ловкости, а главное целомудрии и трезвости. Вдохновенно при этом привирая, рассказывала о будто бы реально случившемся с женихом происшествии: «Намедни с ребятами расспорился, что воз с сеном остановит, да как хватит за колесо-то, так лошадь ни тпру, ни ну, так и остановилась». Поведав о происшествии добавляла: «Да что про это баять-то, а главное с девками не возжается. И водки не пьет, не как другие... Такова днем с огнем не сыскать». Расхваливая невесту, сваха говорила

о том, какая она «работящая и смиренная, воды не замутит, листом не шелохнёт». Комментарии собирателя подчеркивают серьезный хозяйственный подход и особую тщательность при составлении проекта описи подарков и приданого, опись составлялась «с мелкими подробностями, до пуговицы включительно», – писал он.

Перед тем как расстаться переговорщики уславливались «относительно времени смотрин невесты» (Фарфоровский 1903а: 3 об).

Смотрины

Смотрины обычно происходили в «ближайший праздник». Жених с родителями и близкими родственниками приезжал в дом невесты. На этой встрече присутствовала и сваха. Принимали их с подчеркнутым уважением: «Усаживали на почетное место в передний, красный угол». Угощали водкой, которую подносила невеста. На этом этапе свадебного обряда происходил окончательный «сговор» или как его еще называли – «малое рукобитье». Все три названия – «смотрины», «сговор» и «рукобитье» действительно отражали те ритуальные действия, которые совершались их участниками. Родители жениха, «входя в роль покупателей», осматривали невесту, заставляли «пройтись павой, ощупывали ее», смотрели на ее сложение, силу, обращали внимание на ее работоспособность и т. д. На смотрах происходила «окончательная выработка «описи» приданого и подарков невесты родне жениха. Это обсуждение нередко происходило бурно и даже доходило до ссор. Во время переговоров - «пререканий», невеста начинала «петь» (причитать. – Т. М.): «Как ударят-то руку об руку / Как заложат-то мою голову буйную...» (текст № 1), а ее подруги подтягивали ей (по местному выражению «подвывали»).

После того, как опись была составлена и выговорены дары, будущие родственники молились Богу, целовали хлеб и образ, и, поцеловавшись друг с другом, спрашивали жениха: «люба ли ему невеста?». А он отвечал. Тот же вопрос задавали невесте. Если она отвечала утвердительно, то их заставляли поцеловаться. Проделав это, невеста опять запевала, обращаясь к жениху: «Не честь, добрый молодец, / Не честь целовать меня при людях, обижать...» (текст № 7), а закончив этот ритуал, и окончательно ударив руку об руку», назначали время для проведения «пропоя». При прощании невеста пела: «Не ключи-то стукнули, / Не замочки брякнули. / Не колечки звякнули. / Запоручили меня молоду / В чужу дальну сторону. / По рукам ударили» (текст № 8). Всего за время смотрин было исполнено 8 причетов (*Фарфоровский* 1903а: 4–7).

Пропои

Следующим этапом были «пропои». Еще его называли «большим рукобитьем» или «окончательным сговором». А невесту после его проведения именовали «сговорёнкой», что накладывало на ее поведение особые требования. Она не должна была показывать свое лицо посторонним мужчинам, выходить из дома как можно раньше, чтобы не встречаться с людьми. Особенно должна была «страшиться сглазу». Поэтому на всех последующих вечерах она сидела «покрывшись платком или кисеёй». Пропои происходили в доме жениха, без участия невесты. Невеста оставалась дома и «созывала» к себе подруг. Они обсуждали жениха и пели песни. Подруги всячески старались утешить «горюшу» (невесту. — T. M.), исполняя причеты. Так же в форме причетов происходил диалог приехавшей с пропоев матери с дочерью. На просьбу невесты: «Родимый батюшка, разродная матушка, / Уж нельзя ли моему горю подсобити, меня замуж не выдавати?» (текст № 12) Мать отвечала, и ее ответ свидетельствовал о решающем обрядовом значении свершившегося акта - «пропоя»: «Нельзя, нельзя, дитятко,/Нельзя, нельзя, милое. / Зелено вино все роспили. / По белым рукам ударили. / Запоручили тебя дитятко, / За Сергея свет Иваныча». (текст № 13). На пропоях в доме жениха родных невесты старались угостить получше и напоить «допьяна», а те «угощались от души», «чтобы не даром дочь отдать – кормили, ростили, заботились». Всего за «пропои» было исполнено 5 причетов (Фарфоровский 1904а: 7-8 об.).

Благословение

Благословение — четвертый этап предсвадебного периода. Этот этап иногда соединялся с другим вечером, например, с пропоями. Делали это «для экономии». В отличие от предыдущих этапов, носивших чисто семейный характер, в благословении участвовали и посторонние лица, иногда приглашали священника. Обряд проходил чинно и торжественно. Когда собирались все участники и важно усаживались по скамьям, вставали родственники жениха и невесты. Отцы брали в руки иконы, предназначенные в подарок молодым (обыкновенно это были иконы Спасителя, Николая Чудотворца и Божьей Матери «Скорбящей») и хлеб-соль. Жених и невеста становились перед ними на колени, получали благословение, потом целовали образ, родителей и хлеб. Этому акту придавалось особое значение, так как считалось, что «благословение родительское ни в воде не то-

нет, ни в огне не сгорает, до смерти сопровождает». После этого все садились обедать. В конце обеда жених наливал в рюмку вина и, поднося невесте, спрашивал: «От кого вино берешь?» Она отвечала: «От нареченного князя Сергея свет Ивановича» и выпивала «рюмку до дна», чтобы «не оставить зла». То же проделывала и невеста. Она с тем же вопросом подавала жениху рюмку вина, а он, выпив рюмку, отвечал: «от нареченной княгини Аннушки свет Михайловны». После этого они снова целовались. Иногда при благословении жених и невеста менялись перстеньками под «песни» девушек (к «песням» автор относит и причеты — T. M.).

При благословении для невесты-сироты пелись особые песни. Например: «Не сырой дуб к земле клонится» (текст N° 20) и «Уж река, моя реченька» (текст N° 21).

Собственно обряд «Благословения» начинался по окончании обеда. Тогда же девушки-подружки невесты гадали о своей судьбе. Для этого они собирали обглоданные женихом корки хлеба, а вечером клали их себе под подушку, чтобы увидеть во сне своего суженного. Невеста тоже примечала, какая из подруг первой дотронется до ее ложки. Это был знак того, что именно эта девушка выйдет замуж первой, следом за невестой. Во время этапа под названием «Благословение» было исполнено 4 причета и 4 свадебные песни (Фарфоровский 1903а: 8 об.-12).

Всего за период от смотрин до благословения С.В. Фарфоровский привел 21 текст песенного жанра (17 причетов — N° 1–17) и четыре песни (N° 18–21).

После благословения наступал новый период, во время которого происходили «девишники» и «мальчишники».

Девишники и мальчишники

Как сообщил автор, мальчишники «ничего интересного не представляют, происходит пьянство с товарищами, жених «нагуливается вдосталь».

Что же касается девишников, то, по его словам, «они очень интересны». Девишников бывало — «три, четыре, пять, смотря по состоянию девицы, у сироты меньше и с более тоскливым настроением». В течение этого периода каждый день к невесте приходили подруги, как говорилось, «шить приданое», но на самом же деле, попеть песенок, полакомиться сладостями, пощелкать орехов... Иногда девушки специально для себя стряпали кушанья и угощались красным вином». Парней на эти вечеринки не пускали. Даже

жениху не давали долго засиживаться и прогоняли со словами: «Теперя еще воля не твоя, а девичья, погоди, она волю потеряет, тогда и ходи, и распоряжайся».

В один из таких девишников совершался обряд «расставания с красотой девичьей», т.е. девичьей волей. Олицетворением этой красоты была молодая ёлочка, украшенная цветными лентами, бусами. В то же время, собственно «красотой» называлась, и действительно была, лента из косы невесты. Иногда на верх елки-красоты ставили куклу, цветом волос похожую на невесту. Елку укрепляли на подставку или втыкали в «четвертную». Жених должен был выкупить эту елку у девушек рубля за два-три. Совершалось это следующим образом: елку ставили на стол, невеста в окружении подруг садилась против нее и начинала причитать: «Отпустили родимые матушки / Дорогих подруженек ко мне в гости, во беседушку» (текст № 22). В другие девишники девушки вместе с невестой распевали «хватающие за душу песни». При этом «плачут они (девушки – Т. М.), плачет невеста, заливаются слезами пришедшия посмотреть бабы и молодухи». С.В. Фарфоровский давал важное пояснение, характеризующее исполнительскую манеру певиц: «Это собственно говоря, не пение, а именно причитанья: поет или завывает невеста, подруги поют, завывают ей в унисон». Вот эти песни: «Вы цветы ли мои цветики, / Голубы цветы лазоревы...» (текст № 25) и т. д. (см. сн. 17). В ответ на песни подруг невеста отвечала причетами: «Родимые подруженьки, / Уж вспомните меня бедную,/На гуляньицах веселыех...» (№ 28). В какой-то из девишников подруги обменивались с невестой подарками, обычно ленточками на память. Все действия подруг и невесты, совершаемые в это время, сопровождались пением причетов. Например, встречая подруг, невеста пела: «Уж простите, вы подруженьки, / Что не вышла к вам на широкий двор...» (текст № 34). Или благодарила за подарки: «Спасибо вам, подруженьки, на подарочках...» (текст № 35) и т. д. За все время девишников, судя по описанию С.В. Фарфоровского, было исполнено 14 текстов (№ 22-35) причетов и песен (2 песни и 12 причетов) (Фарфоровский 1903а: 12-19 об.).

Величания

В один из последних предсвадебных вечеров происходило «величанье» гостей девушками. Каждый, кого величали, обязан был заплатить девушкам деньги (три, пять, десять копеек). Надо отметить, что все песни и в частности величанья были четко

приурочены к определенным обрядовым моментам и персонажу. Например, когда девушки шли к невесте, они пели: «Не скрипите полы тесовые. / Не гнитесь балки дубовые...» (текст № 36). Перед приходом гостей: «Земляничика ягода, / Зачем скоро расцвела?» (текст № 37). Если жених долго не приходил, запевали: «Долго ты, долго сокол не прилетал. / Долго ты, долго яшон не бывал» (текст № 42). Когда жених появлялся с товарищами и родственниками, его встречали песней: «Ехал князь мимо нашего двора...» (текст № 41). Наконец, когда все гости собирались и «чинно и важно рассаживались по степени родства» с будущими молодоженами, начинались величанья. Сначала величали жениха с невестой (с них денег не брали). Им пели: «Сострой, сострой, тятенька, / Нову горницу Аннушке...» (текст № 43). Эта песня считалась как бы вступлением к величанию. Автор очерка отмечал: «величальных песен... очень много».

После величанья жениха с невестой пели священнику, если он присутствовал на застолье: «На батюшке-то шапочка, / На отце духовном бархатна...». (текст № 57) Затем переходили к величанию гостей. Персональные величания разделялись или по возрасту или по семейному положению (холостые, женатые, вдовые). Для общего величания гостей исполняли: «Уж вы гости – бояре хорошие. / Уж вы князи, купцы пригожие» (текст № 58). Холостых величали песнями: «А кто у нас моден? А кто деликатен?» (текст № 59, см. также № 60-64). Молодым ребятам и подросткам пели: «Кудрявчик, кудрявый господин / А кто тебя породил?» (текст № 63 и 64). После них, «парнишек», величали вдовцов песней: «Наливай вина, приполнивай, / Поднеси вдовцу с поклонами» (текст № 65). Потом пели женатым: «У голубя, у голубя золотая голова. / У голубки позолоченная» (текст № 67, см. также № 68-70). Были величания для «солдат или ратников»: «На Михайле шапочка, / Есть четыре на ней яхонта» (текст № 71). Если кто-то из величаемых давал больше денег, чем обычно, ему пели благодарственную песню: «А сказали, что Сергей-то не богат, / А сказали свет Васильевич не тароват» (текст № 72, см. также № 73, 74). Скупым гостям, давшим меньше, чем принято, девушки исполняли «бранливые» песни: «Как по жердочке, да по тоненькой / Никто не хаживал, никого не важивал» (текст № 75). Когда заканчивалось угощение и величания, невеста, проводив гостей, оставалась с подругами и снова начинала причитать: «Не брательника проводила, / Не братца родимого со двора спустила...» (текст № 76 и также № 77–79).

Подруги оставались ночевать у невесты, о чем она просила их в причете «Вы, голубушки, сизокрылыя, / Вы, подружки любимыя» (текст № 79). Она пела: «Будем вместе горе горевати, / Горевати — сильно плакати. / Я прошу вас, низко кланяюсь / Вы ночуйте у меня эту ночь / Из последних ночей девичьих». Всего было исполнено 44 текста (№ 36—79). Из них 40 величальных песен и 4 причета (Φ арфоровский 1903а: 19 об.-33 об.).

Баня

Перед днем свадьбы невеста ходила в баню для того, как она говорила, чтобы «смыть девичью волю». Придя из бани, невеста за чаем обращалась к матери со словами причета: «Посмотри, родимая, на лице мое белое,/Как цветок с морозу блеклое» (\mathbb{N}° 80), в котором сообщала, что потеряла «красу девичью». В этот вечер невеста надевала на шею жемчужную нитку. Этот жемчуг символизировал слезы и горе. К невесте приходили подружки, и она прощалась с ними опять же словами причета: «Вы прощайте, мои милыя, / Подруженьки заветныя» (текст \mathbb{N}° 81). За время «бани» невеста исполнила 5 причетов (текст \mathbb{N}° 80–84) (Φ арфоровский 1903а: 33 об.-35).

Утро в доме невесты перед венчанием

Обычно день венчания (свадьбы), как сообщал Фарфоровский, - «пригоняется» к какому-нибудь празднику или к воскресенью». Описывая события этого дня, собиратель приводит множество причетов, с помощью которых невеста общалась с окружающими ее людьми, а также тексты причетов, исполняемые ее матерью, подругами и родными. Ранним утром мать будила дочь словами: «Вставай, доченька, поднимайся. / От крепкаго сна пробуждайся» (текст № 85). На слова матери невеста отвечала: «Встану я младешенька среди горницы» (текст № 86). Собиратель замечает: «Обращаясь к матери, невеста говорит ей, собственно полуговорит, полупоет, медленнее обыкновенного». В причетах невеста описывала все, что происходило в это утро в ее селе. С их помощью переговаривалась с сестрами и братьями, просила их поучаствовать в ее приготовлениях к венцу, помочь ей умыться, снарядиться, оседлать коня и отвезти ее «ко честной ранней заутрени» (см. причеты № 89-96). Мать так же в причете хвалила дочь за ее богомольность (текст № 94).

По дороге в церковь, если путь был долгим, невеста успевала петь не только причеты, но и песни (см. тексты № 97, 98).

После заутрени невеста шла на могилы проститься с умершими родственниками и там, по словам Фарфоровского, «вопила». Описывая происходящее на могилах, автор отмечал особую манеру исполнения этих причетов. «К сожалению, я этого вопля (на могилах – T.M.) в данном случае совершенно не мог расслышать, вследствие очень оригинальной манеры его произношения; это именно вопление неразборчивое, неясное. Вопление представляет, как мне говорили, импровизацию и не имеет таких более или менее твердо установленных форм, как приводимые здесь песни. Переспрашивать невесту после я не решился, чтобы не портить ей веселого свадебного настроения, да, собственно говоря, ей было не до моих расспросов».

Из этих пояснений следует, что песни-причеты, которые невеста и ее женское окружение исполняли все время, начиная с «пропоев» и до свадебного стола, имели постоянный, устойчивый текст в отличие от «воплей»-импровизаций на могилах (тексты № 85–102) (Φ арфоровский 1903а: 35–39 об.).

В это утро жених через дружку посылал невесте в знак особого расположения к ней подарки. Войдя в избу невесты, дружка передавал их и произносил импровизированный монолог, в котором просил невесту собираться к «Божьему суду», т.е. к венчанию. Тексты его обращений могли меняться. Например: «Князь молодой тебе, княжна, кланяется, / О здоровьице твоем беспокоится...» или «В вашей горнице есть ли палати – класть мои подарки...». Невеста, услышав о скором венчании, начинала «выть о своих умерших родственниках» (тексты № 103-110). При этом невеста-сирота пела: «Ты, родимый мой, родной братец...» (текст № 106) или «Вы найдите, тучи грозныя...» (текст № 107). Она причитала так же и о брате, если он был «в солдатах»: «Все собралися, все родимые, и родные и двоюродные...» (текст № 109). После этого невеста обращалась к своей матери и упрашивала ее не позволять свахе после свадьбы (венчания) расплетать ее косу девичью и «разорять волю девичью». Она причитала: «Ты взойди, моя матушка, / Ты взойди, сердешная, в мой высок терем...» (тексты № 103-110) (Фарфоровский 1903а: 40-42 об.).

Пока в доме невесты происходили эти события, жених посещал родных и знакомых, приглашая их к себе на свадьбу. Это приглашение так же облекалось в особую поэтическую форму. Например, войдя в избу, он говорил: «Иван Васильевич, заходи сегодня погостить ко мне, к батюшке моему Ивану Михайловичу и к матушке моей Прасковье Егоровне, хлеба-соли кушать, пирог рушить, с законным браком поздравлять...». После этого в доме жениха

составляли «женихов поезд». Он состоял из провожающих жениха на венец родных и знакомых, которым в зависимости от степени близости родства к жениху давались свадебные «чины». Эти чины сохранялись за ними на протяжении всей свадьбы. Мужчины именовались «боярами» или «малыми боярами», а женщины — «боярынями». Среди бояр первое место принадлежало свату — «великому боярину», среди боярок — свахе. Главным распорядителем был «дружка» и его помощник — «подружка». Еще их называли старший шафер и его помощник. Их обвязывали по поясу или через плечо вышитым полотенцем.

С момента вступления в должность дружка разговаривал только присловиями (в особой поэтической манере). Еще в «поезде» были тысяцкий, им был один из друзей жениха, постельничьи, отвечающие за постель молодых и т. д. Перед отправкой поезда к невесте «поезжане» «закусывали». Дружка торопил их: «за стол садитесь, на иконы молитесь, скоро к княгине ехать, князя провожать...». Жениха благословляли отец и мать. После этого все рассаживались по своим повозкам с лошадями, убранными лентами, украшенными массой колокольчиков и бубенцов. Перед тем как сесть, дружка три раза обходил вокруг поезда с иконой – «от сглазу». Потом эту икону передавали мальчику, брату жениха, едущему в поезде на одной лошади с молодыми. Обойдя поезд, дружка останавливался около молодого и обращался к присутствующим: «Старые старички – дедушки, суседи дядюшки, молодые молодчики, братцы малые ребятцы, безпоясные, благословите нашему князю на Божий суд ехати, сужоную взяти, под злат венец поставити». Кто-нибудь ему отвечал: «Бог благословит добро творить». Все это дружка повторял два раза на две стороны. Следующие два раза он обращался к женщинам: «Старые старушки беззубыя...». После этого он садился рядом с женихом и поезд трогался в строгом порядке – «подвода за подводой» с женихом во главе. Дорогой дружка три раза останавливал поезд, проверяя – «все ли бояре в сборе?» (Фарфоровский 1903а: 43-44).

Далее события перемещались в дом невесты. Когда поезд жениха подъезжал к воротам невесты, их по ее просьбе закрывали. Свою просьбу она выражала причетом: «Ты, родимый мой батюшка, по кресту другой батюшка...» (т.е. крестный – T.M.; текст № 111). Дружка начинал стучать и, произнося соответствующие приговоры, просил их открыть: «Во имя отца и сына и святого духа, отоприте. Лестницы витыя, столбы – золотыя, кто бы нас попоил, покормил...»

Ему отвечали в той же игровой манере: «У нас на дворе волки». Шли долгие переговоры с иносказаниями и шутками. В заключение этих переговоров дружке предлагали разгадать несколько загадок, вроде следующей: «кто такой, по полю гуляла, ключи теряла. Луна не подбирала, − солнце находило?» − «Роса матушка», − отвечал дружка. В это время невеста плакала и просила не пускать жениха: «Ты, родимая матушка, / По кресту − друга матушка...» (текст № 112) обращалась невеста к матери и крестной. Наконец дружку пускали в избу, но испытания жениха и дружки на этом не кончались. Дружка вел многочисленные переговоры, украшая их присловьями. Фарфоровский замечал: «Недаром его зовут за это «баюном».

Жених направлялся в избу, но девушки его не пускали, прося выкуп, также в форме присловия: «Метем сени, починяем / Никого не пропускаем...» (текст № 114) и «Надо сватам догадаться / За кошель свой хвататься...» (текст № 115). Наконец дружка входил в избу. В это время девушки пели: «Летит голубь, летит сизый по городам и селам...» (текст № 113). Заплатив девушкам «за проходные» жених и дружка щли в избу, где сидела невеста за столом. Около нее располагались брат и близкие «задушевныя» подруги. Они не давали жениху сесть рядом с невестой и требовали выкуп. Невеста в причете просила брата и подруг «не сдаваться... на речи ласковы, ни на злато, ни на серебро...». Девушки отчаянно торговались. И если сват не давал денег, уводили невесту. Тогда кто-нибудь из присутствующих говорил: «У нас девки храбрые, не пустят молоду княгиню. Ни на красно солнышко, ни на ясен месяц». Дружка, желая девушек припугнуть, брал кнут или палку, но потом как бы передумывал и решал лаской. В то время, когда дружка брал в руки кнут, ребята со стороны невесты хватались за ухваты. В результате этой перепалки дружка ставил бутылку вина и на нее клал деньги. Если он положил мало, девушки говорили ему: «Мы ведь не слепые, по миру не ходим, нищих не водим, мы люди не бедные, нам не надобны деньги медные, мы злато-серебро любим. – Чего стоишь? Вина наливай, да денег нам подавай. Дай нам денежку – выведем девушку...». Какое-то время к участникам торга присоединялась и невеста. Она, сидя за загородкой, обращалась к жениху с причетом: «Уезжай ты, добрый молодец, ничего не получишь тут...» (текст № 117). Обращаясь к отцу и матери, невеста просила их не пускать к ней «добра молодца» (текст № 118). С той же просьбой она обращалась и к подругам: «Вы послушайте, подруженьки, не скоро располагайтесь на речи на сладкие, да коварныя...» (текст

№ 119). В своем смятении невеста опять обращалась к жениху, укоряя его за хитрость и коварство: «Уж ты, чуж чужанин,/Умеешь к людям приступитися...» (текст № 120; в этом причете дано поэтичное описание «княжьего поезда» и его чинов).

Когда переговоры дружки с подругами, являвшие красочное драматическое действие, приходили к благоприятному для жениха концу, девушки выводили невесту. Теперь невеста укоряла своих подруг и родственников «Девушки-разбойницы,/Дядья-братья – пьяницы...» (текст № 121). По завершению этого действия начинали составлять поезд для невестиной стороны (поезд невесты). Эти сборы так же разворачивались в монументальное театральное действо. Невеста опять обращалась с причетом к отцу и просила его сходить на конюшню: «Обратай мне коня ворона, закладай колясочку, отвези меня молоду к суду Божьему» (текст № 122). Так же в причетах (тексты № 123, 124) она просила подруг помочь ей одеться к венцу: «Вы, подруженьки, голубушки, помогайте мне одеватися, к венцу честному собиратися» (текст № 124). Во время одевания невесты дружка жениха приносил ключ от ларца – подарка жениха. Отдавая ключ, он опять требовал выкуп, при этом разыгрывалось новое действие. Как замечал Фарфоровский, этот обряд более распространен у богатых крестьян. Ключ оказывался не подходящим, дружку вновь угощали вином, и тогда он вручал настоящий ключ.

Одевшись, невеста просила свою мать оценить ее вид: «Погляди, матушка, как я нарядилася» (текст № 125),— пела она в причете.

После этого все чинно садились за стол. Невеста, сидя между женихом и его родственниками, пела: «Что по праву мою сторону / Морозы крещенские, лютые...» (текст № 126). Пропев эти неприятные оценки, она как бы спохватывалась и запевала песню с извинениями за сказанное: «Не прогневайтесь, родимые, / Что такое слово молвила...» (текст № 127). Выслушав извинения невесты, дружка вставал и просил родственников девушки: «Благословить ее на Божий суд ехати, с молодым князем венчаться, кольцами обручаться», а гостей «честных» просил «на свадьбу, на веселую, пить питья медовыя, есть яства сахарныя, к молодому князю с княгинею». Драматизм расставания нарастал. Невеста, прощаясь, снова обращалась с причетом к родителям: «Родимый мой батюшка, / Разродная моя матушка, / Отпила я у вас, откушала, за столом дубовым отсидела, во девичьей красе нагулялася» (текст № 128). Потом просила их благословить ее, кланяясь в ноги, целовала икону и пела: «Поднимаюсь из-за стола-то дубового, / Со скатертями шитыми,

бранными, / Вы берите-ка, родимые, иконы новыя, / Благословите, родимые, меня молоду, / Под злат венец, под Божью милость, / Что в остатные, во первые» (текст № 129). Окончив пение, невеста прощалась со всеми (текст № 131), кто в это время был в ее доме. После этого она направлялась к своему свадебному поезду. Невесту вели под руки подруги, а она не прекращала причитать, отмечая в причете все этапы своего продвижения. Ее спуск по лестнице приобретал символический смысл. Каждая ступень, на которую становилась невеста, означала новый этап в расставании с девичьей волей. На первой ступени она оставляла «негу девичью у матушки, на второй забывала волю девичью у батюшки, а на третьей – теряла «красоту свою». Так же причитая, невеста проходила двор, выходила за ворота и садилась в сани (тексты № 133, 134), а выехав на улицу, просила остановить лошадь и кланялась на все четыре стороны, прощаясь с «подружками милыми, суседями приближенными и всеми православными людьми». Она просила простить ее и «не помнить злом» (текст № 135). Так же она прощалась с широкой улицей, «где гуляла я молода» (Фарфоровский 1903a: 44-53).

В дополнение к очерку С. Фарфоровский приводил тексты восьми прощальных песен, которые исполнялись в доме невесты перед отъездом к жениху (тексты № 168-175). Они разнообразны по содержанию, эмоциональному настрою и адресованы разным персонажам. Но все они в совокупности передают то крайнее напряжение, которое отличало этот переходный, судьбоносный момент обряда. В одной песне (текст № 168) невеста обращалась к отцу с благодарностью за его заботу: «Спасибо тебе, батюшка, / Спасибо великое на хлебе, на соли...». Она благодарила его за то, что он баловал ее: «Меня всячески украшал во платьица во цветныя, башмаки сафьянные, чулочки шерстяные, бусы янтарныя». В этих словах благодарности передан идеальный образ – эталон одежды девушки-невесты. В другой песне, которую пели девушки вместе с невестой: «За рекою трубы трубят...» (текст № 169), отражена печаль матери по поводу отъезда дочери: «Вы трубите, трубы, жалостно, / От меня-то дочь везут...». В песне говорится и о причине этой печали – о трудной судьбе замужней женщины. Дочь увозят «в чужедальную сторонушку. / На горе, на печаль, не на радость ведь». Обращаясь к жениху, девушки просили его: «Сбереги нам подруженьку голубушку, / От чужих, от злых людей, / Не дай на нее ветру дунути...». Они выражали свою заботу о подруге и как бы вразумляли жениха, призывая его заботиться и беречь жену. В песне «Приезжайте в гости, матушка,

/ Приезжайте в гости, батюшка...» (текст № 171) отразились тревоги и переживания самой невесты. В описании трех вариантов встречи с родителями, приехавшими в гости, невеста рассказывала о своих опасениях перед предстоящей замужней жизнью: «... Коли житье мое будет хорошее, / Я встречу вас у калиточки; / Коли житье будет среднее, / Выйду я за деревнюшку; / Коли плохое житье будет мне, / Побегу встречать во чисто поле, / Во луга зеленые, не промолвлю я ни словечушка». С помощью поэтического параллелизма в песне «Уж не стой ты, ивушка, над рекою» (текст № 172) девушки советовали невесте не очень тужить «о родной сторонке», «не крушить» сердца своего. Выразительными метафорами, поэтическими символами украшена песня «Разлилася, разлилася по лугам вода вешняя» (текст № 173), исполнявшаяся матерью невесты. В ней описывается отъезд невесты из родительского дома. В конце застолья, исполняя благодарственную песню «И спасибо тебе, свет Михайла» (текст № 175), гости благодарили хозяев «за радушие» (*Фарфоровский* 1903а: 65–67 об.).

Дорога на венчание

По дороге в церковь дружка продолжал свою игру. Он останавливал лошадь, якобы «вожжа оборвалась», и просил «нет ли привязать чем?», а затем прибавлял другие просьбы: «да колеса скрипят, надо смазать». Невеста давала ему полотенце «подвязать вожжу и водки — смазать колеса». Такие остановки по пути следования под разными предлогами («оглобли вывернулись», «хомуты лопнули») происходили два-три раза. Мужики из соседних деревень также «запирали дорогу» поезду кольями и веревками и требовали угостить их вином.

Перед церковью дружка вновь останавливал поезд и, пройдя с женихом к невесте, проводил опрос, обращаясь ко всем провожатым: «Кто вас охраняет?». Ему отвечали — «Бог», «Сговаривались ли вы с ним (женихом — T.M.) к венцу ехать, на Божий суд? — Да». Так в обряд вплелись религиозные мотивы.

Далее происходило венчание. Его Фарфоровский не описал. Он лишь заметил, что после него священник заставлял молодых три раза поцеловаться. Молодая кланялась мужу в ноги, а он отвечал ей поясным поклоном. После венчания весь поезд уезжал в дом молодого. На обратном пути молодые ехали вместе, на одной подводе. По пути дружка опять несколько раз останавливал поезд, якобы «коней попоить, людей покормить», все его уловки были направлены на то, чтобы получить вознаграждение (Фарфоровский 1903а: 53–53 об.).

В доме молодого после венчания

В доме молодого под песню девушек «Не светел месяц в небе катится...» (текст № 136) происходила торжественная встреча новобрачных. В обряде встречи сочетались черты православия и дохристианские магические приемы. Молодые вставали около отца с матерью на вывернутую мехом вверх шубу и целовали икону, кланялись в ноги, целовали хлеб, соль и родителей. Перед ними обметали пол, а их обсыпали житом, хмелем, овсом и рожью. В связи с этим обрядовым действием в песнях девушек упоминался еще один особый свадебный чин – «посыпальщики» (текст № 137). В зависимости от того, чем обсыпали, добавлялись добрые пожелания: «от жита – доброе житье, от ржи – хлеба много, от хмеля – голова весела, от овса – лошади сыты». Когда все входили в избу, сваха с приговорами совершала обряд «чесания кудрей» молодому. Приступая к этому обряду, она говорила: «Благословите русы кудри чесать, маслом мазать, маком окатывать, хмелем осыпать». Ей отвечали: «Бог благословит». Тогда она мазала маслом кудри молодого и осыпала их маком. После этого начиналась церемония расплетания косы молодой и перемена девичьей прически на бабью. Крестная мать молодой брала за руку новобрачную, а та пела: «Уж ты, крестная моя матушка, не бери меня за рученьку.» (текст № 137), а когда начинали расплетать косу, молодая просила: «Уж ты, милая крёснушка, да еще чужая свахонька, не расплетайте косу длинную...» (текст № 139). В этом причете новобрачная объясняла ценность «ленты алой» – символа девичьей воли: «Лента алая для вас дёшева, для меня дороже золота, не продала б ее, не отдала б ее я во веки вечныя. Я носила ее, да кичилася, перед всеми людьми похвалялася» (текст № 139). О своей девичьей косе молодая пела и в причете № 141 и 142.

После того, как молодой сделают «бабью» прическу, ее подруги пели песню «Не в трубу трубят рано на заре» (текст № 143). Убранную «по-бабьи» молодую муж сажал за стол в красный угол. В это время для молодого девушки пели: «Черные кудри за стол пошли, / Русую косу за собой повели» (текст № 144). Начинался «брачный обед». За столом дружки молодых производили различные магические действия. Например, состязались друг с другом кто выше поднимет хлеб. При этом говорили: «моя выше». Если дружке жениха удавалось поднять хлеб выше, это означало, что «молодой князь» будет властвовать над своей женой. Дружки также связывали полотенцем руки молодых, «чтобы (они) дружней жили, не разбегались», т.е. магически соединяли их. Кроме того,

произнося разные присловья, вроде: «Ех, ко мне в рюмку таракан попал...» или «Горько!», гости заставляли молодых целоваться. Как известно, эти обряды были рудиментами соединительной магии. После обеда молодых отводили в спальню. Провожая их, девушки пели: «Не кладите молодую на солому яровую». Дружка давал молодому кнут и наставлял: «учи кнутом жену, да не при людях, бей по стене, а люди скажут по жене (по спине), бей по подушке, а люди скажут, что бьешь по женушке».

В то время, когда молодые спали, в избе продолжалось веселье. Пели веселые песни «под пляску» мужиков и парней. Молодежь танцевала «чижика», «танец вроде кадрели, и водили кадрелю». С. Фарфоровский приводит тексты нескольких свадебных песен, приноровленных под пляску «русского», и отмечал: «Эти песни поют очень весело, быстро...». В песне о семейной жизни «Как за нашим за двором» (текст № 145) есть строки, ярко характеризующие бесправное положение замужней женщины: «А тебя-то, девица, / Тебя замуж выдали, / Всё равно, что продали, / Нет у тебя ни матушки, / Ни родима батюшки, / Один только муж-то твой, / Что хочу, то сделаю с тобой» и «От города, да города / Всё, брусья тесовыя». Эта песня отличается «нарядностью» и особенно яркой поэтической палитрой: «По тем-то брусьям / Атласы, да бархаты, / По атласам да по бархатам / Шла прошла красна девица...» (текст № 147).

В разгар веселья будили молодых и начинался «обряд даренья». Молодая выносила заготовленные для новых — «богоданных» — родственников дары, и под песню: «По горенке звоны пошли,/По терему дары понесли...» дружка вместе с молодыми раздавал их. Эта песня интересна тем, что в ней определяли нормы, кому и какие дары надо дарить, чтобы «Аннушку не забижали». А именно: «свекру-батюшке — пояс широкий, / Свекрови-матушке да на платьице, / Дружкам, сватушкам — по платочку, / Золовушкам по шали,... / Деверьям по опоясочке, / Милому Серёженьке рубашечку шелковую» (текст № 148). Раздача происходила по специальному ритуалу с угощением водкой, поклонами и благодарностями.

Вскоре молодые уходили спать. Молодая должна была раздеть и разуть мужа. Муж же куражился и требовал его поцеловать. В сапогах мужа молодая находила деньги и брала их себе за труды.

Пир подходил к концу, ближе к утру гости собирались по домам. На улице им пели: «Пора гостям со двора, да не едут, знать хозяин добр не пускает, хозяйка добра в избе оставляет» (Фарфоровский 1903а: 54–59.).

Второй («другой») день свадьбы

Начинался он с «бужения» молодых. Около окна или у дверей спальни собирались парни и девушки и пели песню для молодых: «Не долго спите, засыпайтесь, / От сна пробуждайтесь...» (текст № 151). Тем временем сваха ставила около окна старые горшки. Дружки должны были разбить их старинными пятаками или серебряными рублями, «чтобы молодые начинали с новых». На черепках от разбитых горшков сваха плясала. В этом месте очерка С. Фарфоровский, прервав описание обряда, сделал важное замечание относительно характера исполняемых песен до свадьбы (венчания) и после, в котором отмечал кардинальные изменения, произошедшие в их эмоциональном настрое. Он писал: «Если предсвадебные песни и обряды носят характер преимущественно печальный, то песни в первый день свадьбы, а ровно и действия свахи, дружек и молодой, являются с комическим, веселым оттенком» (*Фарфоровский* 1903а: 59 об.).

Выходя из спальни с мужем, молодая пела; «На моей постелюшке с периной пуховой /Лежал полушалок подо мной» (текст № 152). Гости поздравляли молодых и приступали к новому обрядовому действию под названием «пробовать молодую». Во время этого шуточного обряда родные жениха якобы проверяли хозяйственные навыки новобрачной. Происходила веселая игра, в которой принимали участие все присутствующие. Интересовались: умеет ли молодая подметать пол, прясть, топить печь, щепать лучину, приносить воду из колодца и т.д. Попутно ей давались этические советы и наставления для будущей жизни. Например: «Мети, мети, да оглядывайся, сор из избы не выноси, в сору золота ищи». Молодая притворялась неумехой и все делала плохо. Девушки в песне осуждали нелепость ее поступков: «Ложки вымыла, в горшок вылила, / Порог вымела, в горох вылила...» и т.д. Сваха, видя, что сосватанная ею молодая якобы никуда не годится, убегала и пряталась. Ее разыскивали, чтобы наказать и «выпороть». Для этой экзекуции устраивали так называемый «шафот», то есть ставили сани вверх полозьями и стелили на них солому. В землю втыкали длинный шест с пучком соломы наверху – «чтобы добрые люди видели». Из соломы же сплетали длинный кнут. Сваха пряталась и бегала по всему селу. После долгих усилий дружке жениха с помощником удавалось ее изловить и притащить к «шафоту». Сваху клали между полозьев саней, и старший дружка читал «Указ» - о расправе над ней (свахой): «Пришел от царя указ... для плохих свах, / Чтобы их драть...» (к сожалению,

Фарфоровскому не удалось записать «Указ» целиком). Сваху в шутку били соломенным жгутом, потом являлся доктор (обычно им был один из дружек) лечил ее водкой, рекомендуя ей выпить больше «за здоровье новобрачных». После этого молодая обращалась с песней к своей матери: «Родная моя матушка, родимый батюшка, / Вы сажайте сваху чужую на конец стола...» (текст № 155). Она просила наказать ее за обман, за ее «хитрые речи», за то, что все ее обещания богатой и обеспеченной жизни обернулись горем и слезами. Девушки, выслушав жалобы молодой, тоже начинали корить сваху: «Свахе бы сводке, лихорадка бы, да с болестью, / Кумоха (сильная лихорадка) бы, да с трясухою…» (текст № 157). Они желали ей всяческих бед и напастей. Девушки безжалостно клеймили сваху: «соврала лютая, соврала проклятая, соврала бесстыжие глаза...», и желали: «умереть ей без ладана, без попа и покаяния. Лечь бы ей без савана...» (в этом тексте просматриваются черты православного погребального обряда – Т. М.). Включившись в эти корения, молодая также рассчитывалась и со старшим сватом: «Всех гостей угощай, матушка, / Только свату распроклятому, / Живому прелестнику, с родными разлучнику,/ Поднеси воды ты грязной, да смолы горючей...» (текст № 157). Девушки продолжали расправу, как бы отводя душу, мстя за свое бесправное положение. Они начинали «дразнить» свата и сваху и пели оскорбительные и обидные вещи, утверждая, что: «Сватушка в лоханке умылся, / Сватушка рогожей утерся...» (текст № 158), «Сваханька лыком подпоясана...» (текст № 159), «Сваха на свадьбу спешила, / Перетычкой одежду сушила» (текст № 160), «У нашего свата много одёжи. / Кули всё, да рогожи...» (текст № 161). Доставалось также и дружкам. Для них «пекли» блины из грязи и ими кормили, стаскивали с них сапоги, наливали в них воду и набрасывали камней. Прятали их шапки и кафтаны. При этом пели: «Ах, дружка, на полати взглянул, / Кафтан стянул...» (текст № 165). Все это продолжалось до тех пор, пока дружка, сват и сваха «не откупятся деньгами». Эта эмоциональная игра и яростная словесная перепалка несомненно давала выход накопившимся эмоциям и снимала напряжение с молодых и их родни.

После этих игр молодых вели в баню, то есть проводили обряд очищения. Впереди процессии шла сваха. Участники этого шествия били в заслон от печи, в сковороды, в лопаты, производя сильный шум. Делалось это для того, чтобы «чертей прогнать» (рудимент веры в то, что баня — нечистое место). Девушки пели: «Пожалуйте в баньку / теплую, брачную...» (текст N^{o} 163).

После бани устраивали «княжий обед». Девушки принуждали молодых целоваться и пели: «Шелкова лента по стене льнет, / Сергей свет Аннушку к сердцу жмёт» (текст № 164). По окончании обеда молодая, обращаясь с песней к подругам, просила у них совета: «Как мне звать Сережина отца (свёкра – Т. М.)?» Слова этой песни должны были научить новобрачную уважительному отношению с новыми, «богоданными» родственниками. Песня заканчивалась словами уже вразумленной невестки: «Убавлю себе спеси, гордости, / Прибавлю ума, разума...». На этом С.В. Фарфоровский заканчивал описание свадебного обряда, но замечал, что после свадьбы бывало еще «три, пять сидений», «смотря по богатству и времени молодых». В последнее из «сидений» теща пекла для своего зятя пирог и подносила его под пение шуточной песни: «Теща зятю пирог пекла» (текст № 166), которую пели девушки. В ней обрисовывались отношения тещи и зятя, а также упоминался обычай приглашать зятя в гости на масленицу. Иногда девушки сами «пекли» пирог из глины и песка и, украсив его лентами, подносили молодому под песню «Теща зятя поджидала, / Она по двору песочком усыпала». Слова этой песни должны были научить зятя правильному поведению в женатой жизни и хорошему отношению к молодой. В словах этой песни также выражалась озабоченность матери судьбойдочери, выданной в чужие люди. По словам матери к дочери следует относится бережно, так как «Моя дочка молодая, / Она пьяниц не видала, / Грязных ног не разувала, / Златы перстня не ломала...» (текст № 167) (Φ арфоровский 1903а: 59-65).

Из событий и ритуалов первого совместного года молодоженов С. Фарфоровский упоминал лишь обряд «вьюница». Его совершали в воскресенье на Фоминой неделе. Происходило это так: «После обедни гурьба парней, девиц, мужиков и старушек подходили к домам новоженов и кричали: "Вьюн, да вьюница — отдай стары яйца"». Им отдавали все яйца, которые остались после Пасхи, угощали водкой, а баб и девушек — орехами». Собирателю объяснили, что «это делается для плодородия молодых, чтобы дети у них были хорошие, здоровые и т. д.» (Фарфоровский 1903а: 68).

Заканчивал С. Фарфоровский свой очерк словами: «Вот те черты, которые мне удалось отметить в свадебном ритуале. Несмотря на значительную полноту моего очерка, очень сильно ошибется тот, кто подумает, что я отметил и описал все свадебные обычаи не только Переславского уезда, но даже этого села. Нет, я описал только часть, половину, если не меньше. Эти обряды так многочис-

ленны. В них слышится самая главная старина, в них сохранились очень ясные намеки на древний ритуал свадьбы наших предков. Например, умыкание невесты, выкуп их и т.д. (*Фарфоровский* 1903a: 68–69 об.).

* * *

Итак, представленный С.В. Фарфоровским материал ярок и красноречив и, наверное, не нуждается в дополнительных комментариях. И все же хочется еще раз отметить его большую научную и художественную ценность. Фарфоровскому удалось тщательно зафиксировать и передать монументальность и красоту свадебного действа с. Веськова. Значительность и яркость собранного материала свидетельствует о том, что свадебный обряд продолжал жить полноценной жизнью, во многом сохраняя богатство местной традиции как в ритуале, так и в фольклоре, демонстрируя его жанровое разнообразие и хорошую сохранность текстов. Полностью сохранялась структура обряда. В нем четко просматриваются три традиционные части: досвадебная, свадьба и послесвадебная. Каждая из этих частей состоит из укоренившихся в этой местности обрядовых этапов: сватовства, смотрин, запоев, благословения и т.п. У каждого из этих этапов были свои определенные обрядовые функции и исполнялись необходимые для этого действия ритуалы. В ритуале сохранялись основные свадебные чины. Их поведение соответствовало исполняемой роли.

Литература и источники

Переславское Залесье 2012 — Переславское Залесье. Фольклорно-этнографическое собрание С. Е. Елховского. М., 2012.

Фарфоровский 1903а — Фарфоровский С. В. «Свадьба и ея обычаи в Переславском уезде Владимирской губернии. 1903 г. // Архив Русского Географического общества. Р. 6. Оп. 1. Д. 87. Л. 1–69.

Фарфоровский 19036 — Фарфоровский С. В. Письмо в Русское Географическое общество. 1903 г. // Архив Русского Географического общества. Р. 6. Оп. 1. Д. 87. Л. 1–3.

Научное издание

Русские: этнокультурная идентичность

ответственный редактор и составитель Ирина Владимировна Власова

Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии РАН
им. Н.И. Миклухо-Маклая

Технический редактор

И.С. Слепцова (Кызласова)

Художник: Е.В. Орлова

Компьютерная верстка: И.А. Морозов

Подписано к печати Формат $60x84^1/_{16}$. Усл. печ. л. Тираж 200 экз. Заказ №

Участок множительной техники Института Этнологии и антропологии РАН 119991 Москва, Ленинский проспект 32a