

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

РУССКИЙ СЕВЕР

Выпуск 1

ИДЕНТИЧНОСТИ, ПАМЯТЬ,
БИОГРАФИЧЕСКИЙ ТЕКСТ

К 95-летию К.В. Чистова



Санкт-Петербург

2017

УДК 39(470.1/.2)
ББК 63.5(2)+82
P89

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Рецензенты:

д-р филол. наук С.Б. Адоньева, канд. ист. наук Ю.В. Бучатская

Ответственный редактор и составитель

Т.Б. Щепанская

P89 **Русский Север.** Выпуск 1. Идентичности, память, биографический текст. К 95-летию К.В. Чистова: Сб. науч. ст. / Ред.-составитель Т.Б. Щепанская. — СПб.: МАЭ РАН, 2017. — 356 с.

ISBN 978-5-88431-332-3

В первом выпуске возобновленной серии издававшихся Музеем антропологии и этнографии РАН сборников научных статей под общим названием «Русский Север» представлены исследования коллективной идентичности, исторической памяти и их репрезентаций в биографическом тексте. Авторы развивают идеи К.В. Чистова и его научной школы в области изучения народных традиций как формы коллективной памяти, а также его подходы к изучению фольклорного творчества в контексте биографии исполнителя и творца фольклорных произведений. Статьи с воспоминаниями о К.В. Чистове вписываются в академическую тематику сборника, продолжая работы по коллективной памяти, рефлексии и консолидации исследователей, этой памятью объединенных.

Издание адресовано исследователям фольклора и этнографии, славистики, истории этнографии и фольклористики в России, а также всем, чьи интересы и научные занятия связаны с проблемами исследования коллективной памяти и биографических текстов.

Издание подготовлено при финансовой поддержке ПФИ ПРАН «Историческая память и российская идентичность», направление II «Уровни и формы коллективных идентичностей (гражданской, этнической, религиозной, регионально-локальной)». Проект «Региональная, профессиональная и этнокультурная идентичность в биографической памяти».

УДК 39(470.1/.2)
ББК 63.5(2)+82

ISBN 978-5-88431-332-3



9 785884 1313323

© МАЭ РАН, 2017
© Коллектив авторов, 2017

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник статей, представленный вниманию читателя, посвящен 95-летию со дня рождения Кирилла Васильевича Чистова, которое мы отметили в конце 2014 г. В 2015 г. составители этого сборника включились в работу по Программе фундаментальных исследований Президиума РАН, посвященной проблемам российской идентичности и исторической памяти. Тематика эта очень близка сфере интересов К.В. Чистова и его научной школы, до сих пор исследования исторической памяти по биографическим и фольклорным источникам остаются важным направлением в работе его учеников и коллег. Поэтому получившийся в итоге нашей работы сборник статей по материалам исследований идентичности и исторической памяти на материалах биографических текстов мы посвятили памяти К.В. Чистова и 95-летней годовщине со дня его рождения.

Этим сборником статей мы возобновляем издание серии «Русский Север», в которой вышло несколько безномерных изданий. Предлагаемый вниманию читателя выпуск станет первым в возобновляемой серии, где каждому выпуску будет присвоен порядковый номер. Тематика статей продолжает и развивает круг этнографических и фольклорных тем, нашедших отражение в предыдущих книгах из серии «Русский Север» (см.: [Русский Север 1992; 1995; 2004]). В дополнение к традиционным исследованиям по этнографии, фольклору и истории изучения народной культуры Русского Севера, в этом выпуске центральное место занимает проблематика идентичности, а среди источников особое место отводится биографическим и визуальным материалам. Получили развитие материалы по этнографическому изучению городского населения, а также этнографии мобильности.

Две открывающие сборник статьи непосредственно посвящены К.В. Чистову. Это воспоминания А.А. Чувьурова о некоторых эпизодах академической деятельности Кирилла Васильевича, его сотрудничестве с карельскими и коми этнографами, о поездках

и общении с учителем автора этих воспоминаний. Статья Н.Е. Мазаловой посвящена анализу текстов, запечатлевших биографию К.В. Чистова, в перспективе его карьеры и идентичности ученого-фольклориста. Н.Е. Мазалова рассматривает биографию К.В. Чистова также и в перспективе своих петербурговедческих изысканий: как яркий пример образованного петербуржца, на чью долю выпало жить в весьма нелегкое, полное испытаний переломное время. Она сопоставляет биографический текст Чистова с «петербургским текстом» — теми его аспектами, которые она реконструирует по интервью петербургских жителей.

Далее следует несколько работ, посвященных анализу исторических данных в биографических текстах разных периодов, начиная с событий XIV в., связанных с христианизацией пермян (статья П.Ф. Лимерова). Далее Е.Ю. Дубровская рассматривает мемуары петрозаводского жителя И.М. Никитина (1881–1965), а И.С. Кызласова (Слепцова) — дневники ярославского крестьянина П.В. Бугрова, записи в которых начаты в 1897 г. и относятся в основном к первым трем десятилетиям XX в. О.М. Фишман анализирует материалы архива краеведа и этнографа, историка и исследователя тверских карел А.А. Белякова (1901–1995), главным образом записи, относящиеся к 1960–1980-м годам. Еще одна крестьянская биография представлена в статье А.А. Ивановой о дневниках и заметках крестьянина Чупракова. В этих работах ставятся вопросы не только фактологического плана, но и методологии исследований исторической и биографической памяти. Так, И.С. Слепцова опирается на просопографический подход, позволяющий увидеть на примере биографии одного человека характерные черты его социальной группы, например семьи или локального сообщества. Схожий подход использует и О.М. Фишман, которая рассматривает судьбу А.А. Белякова «как “модельный вариант жизненного пути” человека советского общества 1920–1960-х годов». П.Ф. Лимеров использует метод «сборки истории» по материалам разновременных и достаточно разнородных текстов, предложенный Х. Уайтом: как поясняет автор, сборка «из элементов хроник в цельное повествование во всей совокупности событий определяется как “завершенная история”, в отличие от ряда “неопознанных” историй в хрониках, не получивших своего объяснения путем построения сюжета».

А.К. Салмин воссоздает биографию петербургского архитектора Петра Егорова (чуваша по происхождению) по совокупности хранящихся в архивах довольно немногочисленных материалов. Н.Г. Урванцева указывает на биографические материалы в журнале «Олонецкие епархиальные ведомости».

Далее следуют статьи, анализирующие биографические данные фольклорных исполнителей — народных сказителей (Л.И. Иванова, А.С. Лызлова). Исследование А.С. Семенович посвящено анализу формирования песенного репертуара народных исполнительниц в контексте их биографий.

Значительная часть текстов сборника посвящена советскому периоду истории нашей страны. Открывает соответствующий раздел статья социолога Н.Н. Цветаевой, где на базе анализа материалов биографического фонда Социологического института РАН (СПб.) высказан ряд теоретических соображений по поводу специфики биографических текстов как источника. Н.Н. Цветаева обращает внимание на характерные противоречия в логике изложения автобиографических текстов и предлагает связывать такого рода противоречия с влиянием нормативного идеологического контекста, вполне ощутимого для людей советского периода. Отсюда необходимость разработки специального инструментария для критического, а точнее реконструктивного, прочтения такого рода текстов.

Авторы исследуют также локальные аспекты биографического опыта, приводя конкретные, как правило полевые, но также и рефлексивные данные о том, как индивидуальный биографический текст включается в пространство и пространственный текст Петербурга (А.М. Пиир, Ч.Э. Сымонович, Т.Б. Щепанская), Калининграда (Л.М. Гаврилина), Архангельска и Северодвинска (Н.В. Дранникова). С.С. Савоскул реконструирует формирование локального самосознания личности, используя в качестве опорного материала рефлексивность собственного опыта. В его тексте представлена методика исследования процессов, в ходе которых (авто)биографический опыт становится основой формирования и поддержания локальной идентичности: в статье идет речь о самосознании жителей и уроженцев малого города Центральной России — Переславля-Залесского.

Фольклорные репрезентации локально фокусированных сюжетов исторической памяти нашли отражение в статье Т.Г. Ивановой о реке Волхове в былинах. Предметом изучения становится также функционирование культурной, исторической и биографической памяти в особых культурных ландшафтах, примерами которых служат петербургский двор (А.М. Пиир) или места дачного отдыха горожан (И.Ю. Винокурова). Л.С. Лаврентьева обращается к вопросу о существовании элементов традиционной обрядовой культуры, рассматривая его на примере современной петербургской свадьбы. Еще один аспект идентичности, преимущественно на петербургском материале, рассматривается в статье Т.Б. Щепанской о водителях автомобилей; материалы, собранные в Санкт-Петербурге и на окружающих мегаполис трассах, позволяют наблюдать, как идентичности водителей связаны с нормативными представлениями, бытующими на неформальном уровне наряду (а иногда замещая) с ПДД, определяя стили вождения и отражаясь в уличной иконосфере.

И.А. Головнёв и Е.В. Головнёва анализируют биографический материал с использованием инструментария визуальной антропологии; опыт взаимодействия в процессе съемок фильма с хантыйской девочкой и ее окружением дает материал для антропологического исследования феноменологии детства у хантов.

Публикуемые в книге исследования создают представление о различных направлениях в изучении биографического материала применительно к проблематике этнографии и фольклористики, затрагиваются также вопросы исторической памяти и ее биографических проекций. Биографический материал в сочетании с другими источниками становится базой в исследованиях идентичности (локальной, в том числе городской) и отдельных социокультурных групп (водителей, сказителей и др.).

Книга адресована как профессиональным этнографам и фольклористам, так и социологам, использующим в своих исследованиях биографический метод или интересующимся проблемами идентичности. Будет интересна она и краеведам, учителям истории и всем, у кого вызывает интерес связь исторического, локального, городского контекстов и индивидуальной судьбы.

Т.Б. Щепанская

Библиография

Русский Север: Ареалы и культурные традиции / Ред. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: Наука, 1992. 272 с., ил.

Русский Север: К проблеме локальных групп / Ред.-сост., авт. введ. Т.А. Бернштам; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: МАЭ РАН, 1995. 320 с., ил.: карт.

Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко; отв. ред. Т.А. Бернштам; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: МАЭ РАН, 2004. 420 с.

References

Bernshtam T.A., Chistov K.V. (eds.). Russkii Sever: Arealy i kul'turnye traditsii. RAN. MAE im. Petra Velikogo (Kunstkamera). St.-Petersburg: Nauka, 1992. 272 p., il.

Bernshtam T.A. (ed.). Russkii Sever: K probleme lokal'nykh grupp. RAN. MAE im. Petra Velikogo (Kunstkamera). St.-Petersburg: MAE RAN, 1995. 320 p., il.: maps.

Bernshtam T.A., Shevchenko Iu.Iu. (eds.). Russkii Sever: Aspekty unikal'nogo v etnokul'turnoi istorii i narodnoi traditsii. RAN. MAE im. Petra Velikogo (Kunstkamera). St.-Petersburg: MAE RAN, 2004. 420 p.

А. А. Чувьюров
ИСКУССТВО БЫТЬ СОБОЙ
(воспоминания о К.В. Чистове)

На основе рассказов К.В. Чистова рассматривается петрозаводский период его биографии; воспоминания автора дополняют картину сотрудничества К.В. Чистова с карельскими и коми этнографами и фольклористами. Автор также приводит интересные факты из академической жизни К.В. Чистова.

Ключевые слова: этнографы, академические практики, карельская этнография, фольклористика, коми этнография, Петрозаводск, Ю.Ю. Сурхаско, Е.М. Мелетинский, Антти Тимонен, Ю.В. Гагарин.

Alexander A. Chuvjurov
ART TO BE ONE SELF
(memories of K. V. Chistov)

On the basis of K.V. Chistov's stories the Petrozavodsk period of his biography is considered; memoirs of the author supplement a picture of cooperation of K.V. Chistov with Karelian both the Komi ethnographers and specialists in folklore. The author also gives the interesting facts from the academic life of K.V. Chistov.

Keywords: ethnographers, academic practices, Karelian ethnography, folklore studies, Komi ethnography, Petrozavodsk, Yu.Yu. Surkhasko, E.M. Meletinsky, Anti Timonen, Yu.V. Gagarin.

Название своей статьи — «Искусство быть собой» — я позаимствовал у психолога Владимира Львовича Леви [Леви 1973], которое, как мне кажется, как нельзя лучше подходит к биографии Кирилла Васильевича Чистова. Кирилл Васильевич жил в трудное время, которое предъявляло жесткие требования к человеку, нередко ставя его перед непростым выбором — честь и порядочность или собственное благополучие. Далеко не всем в это непростое время удавалось сохранить верность собственным идеалам и принципам.

На долю Кирилла Васильевича выпало много тяжелых испытаний: война, студенческий партизанский отряд, плен, кампания по борьбе с космополитизмом, которая непосредственно затронула его учителя — известного филолога и фольклориста Марка Константиновича Азадовского [Чистов 2006: 115–120, 136–142]. В этих сложных условиях Кирилл Васильевич остался верен своим жизненным принципам.

Конечно, время тоже наложило свой отпечаток на его работы, но существовали определенные моральные границы, которые, по его мнению, невозможно переступить.

Мое общение с Кириллом Васильевичем продолжалось на протяжении 13 лет, с 1994 по 2007 г. Поначалу я чувствовал себя крайне скованно. Но умение Кирилла Васильевича выстраивать общение заключалось в том, что спустя некоторое время рушились рамки и устанавливались доверительные отношения.

С самого начала общения круг тем для наших бесед, которые поднимал Кирилл Васильевич, не ограничивался только диссертационными вопросами. Это были разговоры о шестидесятниках (А.А. Вознесенский, Р.И. Рождественский, Е.А. Евтушенко, Б.А. Ахмадулина, Давид Самойлов, А.С. Кушнер и др.), авторской песне (А.А. Галич, Б.Ш. Окуджава, В.С. Высоцкий и др.) и о многом другом.

Конечно, Кирилл Васильевич не всегда соразмерял, насколько я готов к таким беседам. Нельзя сказать, что я был совсем невинен — имена многих писателей и поэтов, о которых он говорил, были мне знакомы, но не настолько хорошо я был знаком с их творчеством, чтобы полноценно поддерживать эти диалоги. Часто во время бесед с Кириллом Васильевичем я вспоминал реплику моей тети Насти, Анастасии Давыдовской: «У меня четыре класса обра-

зования, остальное — коридоры». У меня классов, конечно, было больше, но коридоров оказалось тоже достаточно...

Часто беседы начинались с обсуждения литературных новинок в журналах «Звезда» и «Иностранная литература». Помимо отечественной литературы он много говорил о немецкой послевоенной литературе (писатели, входящие в «Группу 47», — Г. Бёлль, Г. Грасс, И. Бахман и др.). Интерес к немецкой послевоенной литературе был обусловлен не только художественными достоинствами этих произведений, но и вопросами, которые там поднимались. Для него, как и для поколения, которому выпало пережить войну, была очень важна эта тема: Вторая мировая война — крах, гуманитарная катастрофа европейской цивилизации. Оказалось, что ценности европейской культуры не столь прочны. Европейский обыватель перед выбором жизни и смерти предпочитал свободе отстаивания европейских христианских ценностей конформизм, соглашательство — комфорт и уют в своих буржуазных гнездышках.

Среди важнейших качеств Кирилла Васильевича я бы отметил порядочность. Вспоминается такой случай. В конце 2002 г. в диссертационном совете МАЭ РАН должна была состояться защита работы по старообрядчеству. Где-то за неделю до защиты я по рассылке получил автореферат этой диссертации. После ознакомления с авторефератом у меня появились некоторые замечания. Я решил, что пойду на защиту диссертации и приму участие в обсуждении. Кирилл Васильевич в это время находился в Академической больнице (Санкт-Петербургская клиническая больница РАН, пр. Торе-за, д. 72).

Предварительно договорившись о встрече, я поехал к Кириллу Васильевичу. Уже в палате он кивнул на стол, где лежал аналогичный экземпляр автореферата, и сказал:

— Вот передали. Я думаю, Вам интересно будет послушать.

Я ответил, что мне тоже прислали автореферат диссертации.

— Сходите поддержите коллегу. Подчеркните, в чем актуальность изучения старообрядчества сейчас, — сказал Кирилл Васильевич.

Я поделился некоторыми своими впечатлениями о реферате, сказал, что собираюсь пойти на защиту и принять участие в обсуждении. Обычно деликатный Кирилл Васильевич меня прервал:

— Не надо никого душить. Ваша работа тоже безупречна, в ней немало изъянов. Важно поддержать, помочь, — и Кирилл Васильевич рассказал одну историю из своей жизни: — Известный филолог опубликовал в одном немецком филологическом журнале статью о состоянии провинциальной фольклористики в России, СССР. И в качестве примера привел работу молодой исследовательницы из Удмуртии, которая все русско-удмуртские фольклорные параллели свела к заимствованиям. Он, этот известный филолог, в своей статье едко и зло высмеял ее работу. Мы не были с ним дружны, но когда доводилось встречаться на конференциях, общались, обсуждали общие темы. И вот спустя какое-то время мы с ним встретились на одной конференции. Он подходит ко мне, здоровается, протягивает руку. А я ему отвечаю: «Я не могу подать Вам руки». Он спрашивает: «А что случилось?» Я ему напомнил о его статье в немецком журнале и сказал, что он выбрал соперника не по стати: «Она никогда не прочитает Вашу злобную статью, но даже если бы и прочитала, она не сможет Вам ответить. Это низко!»

Он замялся, а потом после паузы сказал, что действительно переборщил, поступок его и, правда, получился некрасивым, а потом после еще одной паузы обратился ко мне: «У меня к Вам будет одна просьба: мне бы не хотелось, чтобы история стала известна моей жене и кому-нибудь из близких мне людей». — «Можете об этом не беспокоиться, я избегаю подобных поступков» — ответил я.

Рассказав эту историю, Кирилл Васильевич обратился ко мне:

— Я Вас очень прошу сходить и поддержать коллегу, а в кулуарах поделиться с ним Вашими замечаниями, тем, что Вы мне сейчас рассказали. Не надо никого душить, — повторил Кирилл Васильевич, — надо помогать своим коллегам, поддерживать их. Если же Вы по какой-либо причине не готовы выступить с поддержкой, то воздержитесь от выступления.

Так мы с Кириллом Васильевичем и договорились. Я решил, что схожу на защиту диссертации, но участия в обсуждении принимать не буду, воздержусь от каких-либо комментариев на заседании защиты. Но так сложились обстоятельства, что я не смог приехать на защиту.

Спустя некоторое время я вновь приехал в больницу на проспекте Тореза. Предварительно я позвонил Елене Борисовне Чисто-

вой, чтобы узнать, как себя чувствует Кирилл Васильевич. Елена Борисовна сказала, что состояние Кирилла Васильевича стабильное, но во время последнего посещения у него была температура, хотя врач сообщил, что накануне у него все было нормально. К нему кто-то приходил, сказала Елена Борисовна, но Кирилл Васильевич не стал говорить кто. Наверное, он переволновался, поэтому у него поднялась температура.

Я не признался Елене Борисовне, что человек, который приходил к Кириллу Васильевичу и после разговора с которым, возможно, у него поднялась температура, был я.

Когда я приехал в больницу к Кириллу Васильевичу, он с порога спросил у меня про защиту. Я сказал, что по рассказам защита прошла успешно, но я не смог приехать на заседание.

Выслушав меня, Кирилл Васильевич сказал:

— Я за Вас очень волновался. У меня даже поднялась температура, — и после паузы добавил: — Я не хотел Вас терять.

В этой фразе («Я не хотел Вас терять») мне открылся другой Кирилл Васильевич: для него, внешне мягкого и деликатного, были четко очерчены морально-этические границы, которые не должен переступать ни один порядочный человек. Я подумал, что если бы я переступил не вполне видимую границу, то наше общение, возможно, прекратилось бы.

Внешние обстоятельства не служили для него оправданием непорядочных поступков, и здесь он не делал скидку на время.

Помню, когда я принес введение к своей диссертации, у нас зашел разговор о сыктывкарском этнографе Ю.В. Гагарине:

— Нужно сказать о заслугах Гагарина, что им был выявлен архивный материал по этой теме, проработаны дореволюционные публикации, в том числе и из малодоступных изданий. Необходимо также подчеркнуть, что Гагариным в 1960-е годы были проведены полевые разыскания в районах проживания коми старообрядцев. Надо подчеркнуть, что его полевые материалы сохраняют большую ценность, но следует отметить, что результаты социологического опроса, который он приводит в своих работах, не вызывают доверия: в условиях антирелигиозных преследований данные опросы не могли дать достоверных результатов (многие не хотели и боялись признаваться в своей религиозной принадлежности).

Нужно также отметить, что в его работах чувствуется отпечаток времени: старообрядчество рассматривается под знаком воинствующего атеизма — явное преувеличение темноты и консерватизма старообрядчества. Понятно, что для того времени это было характерно. Тогда такие были условия, и он старался подыгрывать этим условиям.

После паузы Кирилл Васильевич добавил:

— Надо различать палачей и жертв. Не в том буквальном смысле, не в прямом — палачи и жертвы, а когда сам палач является жертвой. Одно дело, когда человек сам делает это охотно, добровольно, так сказать, или он жертва определенных обстоятельств (личных и внешних). Конечно, такую грань провести непросто. Иногда палачами становились под внешним принуждением, по слабости — чаще всего из страха за себя, своих близких. И некоторые таким образом становились палачами, участвовали во всяких карательных акциях, пытались доказать свою верность режиму, опасаясь, что в противном случае в отношении них или их родных будут применены какие-то репрессии. Но некоторые становились палачами без всякого внешнего принуждения: имели к этому внутреннюю склонность — испытывали удовольствие, когда кого-то истязали. Тогда была определенная установка в обществе — крайне агрессивно писать о религии. Но не все следовали этим установкам: новосибирские археографы, московские и наши, из Пушкинского Дома, пытались подчеркнуть положительную роль церкви, христианства в становлении древнерусской литературы, книжности, ту роль, которую играли монастыри в сохранении непрерывности этих традиций. Гагарин же, как мне казалось, находил удовольствие в резких нападках на церковь.

Особое место в жизни Кирилла Васильевича занимал Петрозаводск, в котором он прожил 14 лет (1947–1961). Он часто вспоминал петрозаводский период своей жизни, своих коллег и друзей-петрозаводчан. Помню, в 1999 г., во время очередных Рябининских чтений, Кирилл Васильевич попросил меня прогуляться с ним по городу. Мы тогда жили в пансионате «Белые ключи». Во время этой прогулки Кирилл Васильевич вспоминал разные истории из своей петрозаводской жизни: сложный период, связанный с кампанией по борьбе с космополитизмом, Елеазара Моисеевича Мелетинского,

петрозаводских писателей и поэтов. Помню, рассказывал про поэта Антти Тимонена, что его в шутку называли антипоэт. Потом была история про финского поэта, который единственный из финской секции местного отделения Союза писателей остался на свободе, в то время как другие были арестованы и находились в местах заключения. И этот единственный оставшийся на свободе финский поэт, как рассказывал Кирилл Васильевич, сам пошел в местный отдел КГБ и предложил его арестовать, так как по городу ходят слухи, что он писал доносы на своих товарищей. Но его прогнали. Фамилию этого поэта я сейчас не могу вспомнить, возможно, эта история была продолжением рассказов про Антти Тимонена. Об этой истории Кирилл Васильевич упоминает в своей книге воспоминаний «Забывать и стыдиться нечего», но и здесь не приводится фамилия этого поэта [Чистов 2006: 146].

— Сложное тогда было время, — подытоживая свои рассказы о петрозаводском периоде, сказал Кирилл Васильевич. — Был такой анекдот, сочиненный в сталинские времена. Привозят в лагерь заключенного. Охраннику он понравился, и тот участливо спросил заключенного: «За что, милоч, посадили?» Тот отвечает: «Ни за что!» А охранник, озлобившись, говорит: «Врешь, гад, ни за что 25 лет дают, а тебе дали только 15».

Потом, наверное, чтобы переключиться от этих грустных историй, Кирилл Васильевич спросил меня:

— А Вы знаете, почему расформировали Карело-Финскую ССР?

Я судорожно стал вспоминать все, что знал о Карело-Финской ССР. Вспомнил, что расформирование происходило во времена Н.С. Хрущева и что связано оно было с тем, что советское правительство пыталось установить добрососедские отношения с Финляндией.

Кирилл Васильевич выслушал мои сбивчивые объяснения, улыбнулся и сказал:

— Ну, Вы не совсем правильно рассказываете. Дело в том, что накануне этих событий провели перепись, во время которой выяснилось, что в Карело-Финской ССР всего два финна — фининспектор и Финкельштейн. Позднее выяснилось, что это одно и то же лицо.

Поскольку мое лицо оставалось эмоционально непроницаемым, Кирилл Васильевич, улыбнувшись, пояснил: «Это анекдот».

Он обладал особым чувством юмора, с юмором же относился к своему возрасту. Однажды я навестил Кирилла Васильевича, когда он находился в пансионате РАН в г. Пушкине (Павловское шоссе, д. 93). Во время нашей прогулки Кирилл Васильевич указал на табличку с номером дома:

— Вы знаете, что означает эта цифра на табличке?

— Это адрес дома по Павловскому шоссе, — ответил я.

— Но это Вы так думаете, а как говорит Елеазар Моисеевич (Мелетинский. — А.Ч.), это средний возраст проживающих здесь постояльцев.

Кирилл Васильевич умел ценить дружбу и, помимо различных дарований, обладал одним из редких талантов, о котором пишут Аркадий и Борис Стругацкие в своей повести «Волны гасят ветер»: «Не каждому дано быть добрым, это такой же талант, как музыкальный слух или ясновидение, только более редкий». У него было особое педагогическое наитие воспитателя: душевная сердечность и мягкость. Он умел находить нужное слово, которое наиболее эффективно воздействовало в том или ином случае.

За это его любили ученики и коллеги. Доверительные отношения со своими учениками у Кирилла Васильевича не заканчивались с защитой диссертации, а продолжались и после, с годами становясь лишь крепче. То, с какой любовью ученики относятся к своему учителю, я увидел в 1999 г. на Рябининских чтениях в Петрозаводске. Когда мы уезжали, то наш автобус приехал на вокзал с некоторым опозданием. Шел проливной дождь. И как только мы вышли из автобуса, из пелены дождя появился Юго Юльевич Сурхаско, который специально приехал, чтобы еще раз увидеть своего любимого учителя. Поговорив с Кириллом Васильевичем, Юго Юльевич отозвал меня в сторону и попросил, чтобы я побыл рядом с Кириллом Васильевичем, помог, если потребуется помощь.

— «Старик» меня сегодня испугал, — сказал Юго Юльевич. (На закрытии конференции Кирилл Васильевич споткнулся и упал, когда поднимался на сцену.) — С ним все в порядке?

Я заверил, что это всего лишь эпизод, а так все в порядке.

— Проследи, чтобы все было в порядке, — шутливо пригрозил мне пальцем Юго Юльевич.

С такой же любовью Кирилл Васильевич относился к своим ученикам. Он обладал редким даром — радоваться успехам своих коллег, быть небезучастным к их личной жизни и проблемам, всегда прийти на помощь.

Библиография

Леви В.Л. Искусство быть собой. М.: Знание, 1973. 160 с.

Чистов К.В. Забывать и стыдиться нечего...: Воспоминания / [лит. обраб., ред. и прим. Т.Г. Ивановой и Ю.К. Чистова]. СПб.: МАЭ РАН, 2006. 240 с.

References

Levi V.L. *Iskusstvo byt' soboi*. Moscow: Znanie, 1973. 160 p.

Chistov K.V. *Zabyvat' i stydit'sia nechego...: Vospominaniia* [lit. obrab., red. i prim. T.G. Ivanovoi i Ju.K. Chistova]. St.-Petersburg: MAE RAN, 2006. 240 p.

Н.Е. Мазалова

**К.В. ЧИСТОВ — ПЕТЕРБУРЖЕЦ,
ПЕТЕРБУРГСКИЙ ПОЭТ,
ПЕТЕРБУРГСКИЙ УЧЕНЫЙ**

Биографические факты и автобиографические тексты К.В. Чистова рассматриваются с точки зрения его самоидентификации и репутации как ученого, поэта и петербуржца. Автор проводит некоторые параллели между тем, как строятся тексты петербуржцев о восприятии ими своего города и свидетельства о К.В. Чистове знавших его людей.

Ключевые слова: К.В. Чистов, поэт, ученый, петербуржец, биография, петербургский текст, образы Петербурга.

Natalia E. Mazalova

**K.V. CHISTOV AS THE PETERSBURGER,
ST. PETERSBURG POET,
ST. PETERSBURG SCIENTIST**

The biographic facts about K.V. Chistov and his autobiographical texts are considered in the perspective of his self-identification and reputation as scientist, poet and Petersburg. The author sees some parallels between Petersburgers' texts about their perception of the city and the narratives on K.V. Chistov of the people knowing him.

Keywords: K.V. Chistov, poet, scientist, Petersburg, biography, St. Petersburg text, images of St. Petersburg.

Кирилл Васильевич Чистов — ученый международного уровня, талантливый поэт, сложная многогранная личность. Его биография и научная деятельность не раз становились предметом исследования [Байбурин 2008; Разумова 2011; Тишков 2008; Лойтер 2006 и др.]. Однако вне поля зрения остались некоторые грани его личности: К.В. Чистов — петербуржец, петербургский поэт, петербургский ученый. У Кирилла Васильевича есть стихотворная строка: «Ах, я, наверно, не ученый и, вероятно, не поэт». Но мне кажется, что двойное отрицание следует снять: он и петербургский ученый, и петербургский поэт. Связующим элементом этого триединства является понятие «петербуржец». Его биографический текст тесно связан с мотивами петербургского фольклора и мифологии.

Тема статьи возникла во время опросов, которые я проводила по теме «Современная мифология Петербурга», — в результате сложился образ Петербурга в восприятии горожан в наши дни: это немолодой мужчина (по сравнению с литературой и фольклором XIX в., город «постарел»), мудрый, величественный, ироничный, интеллигентный, интеллеktуал, европеец (или русский европеец). О городе говорили почти так же, как говорят о К.В. Чистове его коллеги: «Мне он показался истинным петербуржцем — это проявлялось в поведении, манере говорить, жестах, осанке: некая холодность, чопорность, он соблюдал некую дистанцию» [ПМА 2015; Байбурин]. В настоящее время в науке устоялось мнение о «петербургском типе человека» [Топоров 2009: 6], который сложился в особых условиях и олицетворял уникальную метафизику места [Коротеев 2008].

Для меня и многих моих коллег образ города в значительной мере соотносится с образом Кирилла Васильевича — истинного, или идеального, петербуржца. Одним из механизмов петербургской идентичности является установление сопричастности городу, а в нашем случае образ реального человека ассоциируется с образом Петербурга, который, как отмечает М. Уваров, может быть представлен как город-личность со своей судьбой [Уваров 1993].

С течением времени наши воспоминания о Кирилле Васильевиче нередко утрачивают реальные черты, заменяясь мифологическими. В сознании знавших его людей происходит моделирование биографии и качеств, в какой-то мере осознанно выстраивающихся

по схеме фольклорных произведений, что, вероятно, связано с его профессиональными занятиями фольклористикой [Лойтер 2006]. Сам Кирилл Васильевич сравнивал себя, свой творческий путь с фольклорными жанрами — анекдотом, песней, сказкой [Чистов 2004: 31], в некоторых случаях моделируя свою личность и жизненный путь с использованием мифологических схем.

Начало жизни К.В. Чистова (по его воспоминаниям) можно сравнить с биографией сказочного героя. Само его рождение имеет чудесный характер: через несколько дней после появления на свет мать несла мальчика из госпиталя, и рядом с ними разорвался снаряд, его тетка потом говорила: «Ну, будет солдат, будет воин — боевое крещение получил» [Чистов 2006: 16].

Рождение и детство К.В. Чистова связано с периферией Петербурга — Царским Селом. Как выразилась одна из коллег, Царское Село — это чистый Петербург, без примесей. К.В. Чистов всегда говорил: «Мои корни — детскосельские, царскосельские». Детское Село — его малая родина, именно с ним связана его идентичность. Семья К.В. Чистова по составу совпадает с русско-европейским населением Петербурга: «Я родился и жил до начала войны в Детском Селе, в Пушкине. Мои предки со стороны матери, немцы, петербуржцы, были там с XVIII в. Отец из Ярославской губ. попал позже, он учился в реальном училище Николая II в Царском Селе» [Тишков 2008: 134].

К.В. Чистов родился в 1919 г., через два года после начала революции. Имперский дух Царского Села — резиденции русских императоров — не мог исчезнуть столь быстро. Кирилл Васильевич вспоминал: «В городе было много дворян <...> разной национальности, но, как правило, обрусевших, и много военных (здесь стояли гвардейские полки)» [Тишков 1997].

Для нас Кирилл Васильевич был и остается связующим звеном со старой Россией и прошлым Петербургом (Царским Селом).

Другая особенность Царского Села — это город Муз: он связан с А.С. Пушкиным, Н.М. Карамзиным, А.С. Шишковым, поэтами Серебряного века А.А. Ахматовой, Н.С. Гумилевым, А. Белым и др. Именно здесь происходит приобщение Кирилла Васильевича к поэзии. Позже он вспоминал прелестный эпизод: дети, игравшие у памятника Пушкину-лицейцу, учили его стихи, высеченные на

постаменте, чтобы их похвалили родители; и он был удостоен награды — пирожного, которое вручил ему как особо преуспевающему в этом дьячок из Лицейской церкви. Больше всего К.В. Чистов любил гулять в Екатерининском саду, где сто лет назад «смуглый отрок бродил по аллеям...» (стихотворение А. Ахматовой, посвященное А.С. Пушкину).

Директором гимназии, в которой учился Кирилл Васильевич, за несколько лет до этого был Иннокентий Анненский, в ней же учился поэт Николай Гумилев (чьи африканские коллекции хранятся в Кунсткамере), ставший на всю жизнь одним из самых любимых его поэтов. Его сын, Ефим Кириллович, вспоминал, как отец наизусть читал запрещенное в советское время стихотворение Н. Гумилева «Заблудившийся трамвай». Учительница Кирилла Васильевича знала поэта А. Белого. Выросший в таком литературном окружении, мальчик тоже начинает писать стихи. В одном из поздних стихотворений К.В. Чистова лирический герой, «...листая книгу жизни», описывает «мой город» — Детское Село:

Тут за вокзалом улица — строка,
Кварталы строф, бульварами сонеты,
Поэмы — парки и пруды,
и летом
Синкопы трав предчувствует нога [Чистов 2004: 92].

Эта часть стихотворения — развернутая метафора поэзии, начиная с мельчайших форм — строк — и заканчивая крупными — поэмами. Детское Село предстает как воплощение поэзии.

Взросление К.В. Чистова, так же как героя волшебной сказки, сопровождается недостатей: объектом «недостачи» выступают знания. В качестве поощрения за стихи, получившие вторую премию в городском детском конкурсе, Кирилл Васильевич попадает в Детский университет (он располагался неподалеку от Исаакиевского собора — одной из доминант центра Петербурга). Тогда в его жизни появляется замечательный человек — С.Я. Маршак, который выступает в роли советчика и помощника. Он сыграл важную роль в определении направления жизненного пути Чистова — выборе профессии. Именно С.Я. Маршак посоветовал Чистову поступать

в Университет на филологический факультет, хотя отец рекомендовал продолжить семейную традицию и стать железнодорожником.

Попробуем проследить перемещения К.В. Чистова в пространстве Ленинграда–Петербурга (рис. 1). Из Детского Села — с периферии, расположенной на юге, от Витебского вокзала юноша движется к центру по Гороховой улице — центральному лучу, исходящему от Адмиралтейства — архитектурного центра города (позже студенческой компанией он постоянно бродил по этой улице), переходит Неву — главную водную артерию, или, как ее еще называют «главный проспект Петербурга», и оказывается на правом берегу, в Университете.



Рис. 1. Места, связанные с жизнью К.В. Чистова, на карте Петербурга

Как показали мои полевые исследования, для современных петербуржцев нет единого центра Петербурга — их несколько: Петропавловская крепость, стрелка Васильевского острова, Невский проспект, Дворцовая площадь, Адмиралтейство с исходящими от него лучами и др. С большей частью этих доминант города связана жизнь и деятельность Чистова, прежде всего — со стрелкой Васильевского острова.

Д.С. Лихачев следующим образом описывал «интеллектуальную топографию» Петербурга: «Четкая “интеллектуальная граница” пролегла в Петербурге в первой четверти XX в. по Большой Неве. По правому берегу, на Васильевском острове, располагались учреждения с традиционной академической научной и художественной направленностью — Академия наук с Пушкинским Домом, Кунсткамерой, Библиотекой Академии наук, Академия художеств, Университет, Бестужевские курсы и... ни одного театра» [Лихачев 1995: 46], а на левом берегу Невы — множество театров, музеев, выставочных залов.

Освоение ценностей (знаний) происходит в ведущем научном центре города — Ленинградском университете. Филологический факультет Ленинградского университета в то время «был уникальным явлением в истории филологического образования в Европе» [Тишков 1997]. Среди его профессоров были В.М. Жирмунский, Б.М. Эйхенбаум, Г.А. Гуковский, Б.В. Томашевский и др. И Кирилл Васильевич, по его словам, с «плебейской яростью» берется за освоение науки. Его главным учителем становится выдающийся фольклорист Марк Константинович Азадовский.

В Университете он получает еще одну ценность — свою суженую: здесь он встречается с будущей женой Беллой Ефимовной, которая станет любовью всей его жизни.

Учебу прерывает война (в рамках фольклорной модели «сказочная» функция — беда). К.В. Чистов воюет в студенческом партизанском отряде, попадает в плен, затем следует побег из плена. Кирилл Васильевич говорит о войне как о втором университете в его жизни. Затем — ликвидация беды: победа народа в войне.

Социологи выделяют понятие «ленинградская идентичность» — сообщество тех, кто пережил блокаду. Войти в эту общность можно только генеалогически — быть потомком пережив-

ших блокаду. Мать К.В. Чистова, которая спешно покинула Пушкин, когда в него входили немцы, прихватив только курсовую работу сына, и его жена, работавшая медсестрой в госпитале, провели войну в осажденном городе в крошечной комнате на Кожевенной линии.

После войны К.В. Чистов возвращается в Ленинград, воссоединяется с суженой и получает диплом о высшем образовании. Вместе с женой, тещей и новорожденным сыном он жил на ул. Куйбышева — неподалеку от Петропавловской крепости, исторического центра Петербурга, у истоков города. В сырой крошечной комнате так тесно, что корзинка с младенцем стоит под столом (теснота и сырость — типичные признаки петербургского текста), Белла Ефимовна заболевает туберкулезом. Советский быт не отличался от дореволюционного, известного по классической литературе.

К.В. Чистов намерен продолжать учебу в аспирантуре на филфаке. Однако снова возникают обстоятельства, препятствующие тому, чтобы наш герой оставался в Ленинграде: «Трудность пути фольклорного героя, — по словам В.Н. Топорова, — постоянное и неотъемлемое свойство; двигаться по пути, преодолевать его уже есть <...> подвижничество со стороны идущего путника, путь <...> строится по линии все возрастающих трудностей и опасностей» [Топоров 1998: 352]. Его учителя М.К. Азадовского обвиняют в космополитизме, отстраняют от работы, Марк Константинович советует Чистову уехать из Петербурга. Снова действует центробежная сила. Так К.В. Чистов оказывается в Петрозаводске — городе, исторически и в научном плане тесно связанном с Петербургом. О жизни К.В. Чистова в этом городе написаны прекрасные воспоминания его петрозаводских коллег [Лойтер 2006].

Этот период жизни К.В. Чистова можно сравнить с жизненным путем былинных героев, основное назначение которых — служение родине (кстати, и по возрасту Кирилл Васильевич приближается к Илье Муромцу — ему около 30 лет). Кирилл Васильевич начинает служение науке, которое становится главным делом его жизни. Как у одного из былинных героев — Микулы Селяниновича, главным в жизни К.В. Чистова были «труд и бой» [Чистов 2004: 69]. По его словам, именно в Петрозаводске он становится ученым. Служе-

ние науке для него — постоянный труд, и нередко — бой: ему приходилось отстаивать свои убеждения, бороться за коллег и учеников. Перефразируя высказывание родственницы К.В. Чистова, его можно назвать «воином науки».

Даже ежедневный труд он воспринимал как служение. Однажды я стала свидетелем следующей сцены. Зайдя в Институт этнографии вслед за Кириллом Васильевичем, я увидела, как он, поздоровавшись, прошел мимо новой вахтерши. Она закричала: «Куда Вы?» На это Кирилл Васильевич несколько разгневанно ответил: «Я здесь служу».

Живя в Петрозаводске, он постоянно бывает в Ленинграде, работает в библиотеках, а в 1950 г. защищает кандидатскую диссертацию в Педагогическом институте. В начале 60-х К.В. Чистова приглашают на работу в Московскую часть Института этнографии — заведовать отделом восточнославянской этнографии. Он снимал там жилье и готов был остаться в Москве, однако бытовые обстоятельства помешали этому, и Кирилл Васильевич возвращается в Ленинград, теперь уже навсегда. Кажется, что город не отпустил К.В. Чистова. Теперь траекторию его жизненного пути определяют центростремительные силы.

Он до конца жизни работает в Кунсткамере — колыбели русской науки. У Кирилла Васильевича, как у фольклорного героя, достижение цели на жизненном пути «влечет за собой повышение ранга в социально-мифологическом или сакральном статусе, <...> его освоение, достижение его сокровенных ценностей» [Топоров 1998: 353]. Именно здесь К.В. Чистов становится признанным ученым с мировым именем.

Поначалу Кирилл Васильевич живет на севере Ленинграда в небольшой квартире в одной из пятиэтажек, специально построенной для сотрудников Академии наук. Нужно сказать, что Кирилл Васильевич не любил новые районы Ленинграда. У него есть стихотворение «Бежит из Петербурга Ленинград», в котором он называет жителей этих районов «туристами».

В 1977 г. К.В. Чистов переезжает на ул. Дзержинского (Гороховую ул.) — тот самый центральный луч, по которому он ходил в Университет. Этот район чрезвычайно насыщен сюжетами петербургской мифологии. Среди петербуржцев бытуют мифологизиро-

ванные околонучные представления о геологическом разломе, проходящем под Сенной площадью, и якобы благодаря этому здесь царит необычайно творческая обстановка. Здесь жили Ф.М. Достоевский, М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, А.Н. Апухтин. И в научной жизни Кирилла Васильевича этот период был чрезвычайно продуктивным. Живет семья Чистовых в типичной петербургской квартире с комнатами неправильной формы — такие часто описывал Ф.М. Достоевский. Напротив дома расположена так называемая Ротонда — одно из мистических мест Петербурга. По легендам, в этом доме была масонская ложа, позже в расположенном здесь трактире бывал Г. Распутин. Многие петербуржцы верят, что в Ротонде есть выход в иное измерение. Она была очень популярна в советское время — здесь бывали рок-музыканты В. Цой, Б. Гребенщиков и др. Кирилл Васильевич знал легенды, связанные с Ротондой, и рассказывал их сыновьям.

В 1989 г. семья Кирилла Васильевича переезжает на Кронверкскую ул., на Петроградскую сторону (совсем недалеко от исторического центра города, его истоков — Петропавловской крепости), в знаменитый дом Бенуа. Здесь жили Д. Шостакович, художники Маковский, Кибрик, революционеры и советские деятели — самый знаменитый из них Киров, ученые Н.П. Бехтерева, М.С. Нейман и др. По словам одной из моих коллег, эта квартира «была в пору Кириллу Васильевичу» [ПМА 2015]. Здесь, наконец, у него появился отдельный письменный стол: антикварный, подаренный родственником.

Как сказал его сын, Ю.К. Чистов, для Кирилла Васильевича — главное, чтобы был его стол и книги. Квартира Кирилла Васильевича — типичная для ленинградского (петербургского) интеллигента, равнодушного к материальным ценностям, заставленная стеллажами с книгами, в его квартире долго не было телевизора (рис. 2).

В ответе на один из вопросов, заданных в рамках проведенного мной опроса по идентичности петербуржцев (ее лингвистическим, ментальным, бытовым особенностям), прозвучала следующая характеристика петербуржца: «Образованный, владеющий литературным языком, причем отчасти сохраняющий особенности старопетербургского произношения (*что*, а не *што*, булочная, а не *булошная*, музэй, возможно, отсутствие *иканья* в безударных



Рис. 2. Стол К.В. Чистова в отделе этнографии восточных славян в Кунсткамере. Фото автора

словах и т.д.). Живущий в большой квартире в центре, <...> просторной, с высокими потолками <...> с большой библиотекой и старой мебелью. Человек, который не только знает Петербург, но и любит водить знакомых по родным местам, владеет в том числе и мифологией» [ПМА 2015]. Одной из особенностей речи Чистова как истинного петербуржца было произношение э твердо: *эсли*.

Любовь к городу была присуща К.В. Чистову. Эта особенность нашла отражение в его поэзии. Некоторые из его стихов, несомненно, следует отнести к «петербургскому тексту»: «Бежит из Петербурга Ленинград», «Годы войны» и др. Об этом свидетельствует не только «петербургская тема», но особая роль городского пейзажа, специфическое эмоциональное отношение к городу, образ героя, «живущего, мыслящего и страдающего» в Петербурге [Томашевский 1961: 410].

Мне представляется чрезвычайно показательным с точки зрения принадлежности к «петербургскому тексту» стихотворение «Осень лихая пуста». Вид, описанный в этом стихотворении,



Рис. 3. Адмиралтейство. Фото автора

открывается из окон кабинета Кунсткамеры, где работал Кирилл Васильевич (рис. 3):

Осень лихая пуста.
Солнце устало.
Деревья расхристаны.
И пароходы теснятся у пристани.
Знать, неспроста...
Прыгает ветер на город с моста,
С крышами что-то никак не управится,
И острова ему тоже не нравятся,
Знать, неспроста...
Стынет, словно считает до ста,
Словно под маскою в день операции
Адмиралтейство... [Чистов 2004: 84].

Это стихотворение обладает признаками, которые позволяют отнести его к «петербургскому тексту»: это и природные объекты, характерные для Петербурга, — «лихая осень», «усталое солнце», ветер, прыгающий на город. Хотя в нем нет обозначения цвета, сти-

хотворение очень живописно, в нем преобладают черно-серые краски — это графика (часто именно в этом жанре изображается Петербург, например, на гравюрах Добужинского). Как и в других произведениях, входящих в «петербургский текст», в нем отражено двоевластие природы и культуры. Еще чрезвычайно важный признак — ощущение тревоги, надвигающегося наводнения, напоминание об эсхатологическом мифе о конце города. Отметим, что до строительства дамбы Кунсткамеру постоянно затапливало во время наводнений, сотрудники каждый раз переносили вещи — музейные коллекции — из подвалов наверх.

В другом стихотворении — «Мост и река...» — мысль, воплощенная в тексте, сравнивается с отражением моста в реке. Гармоничное сочетание природы и культуры, так же как мыслительного процесса и отражения его в письменной форме, может быть нарушено вторжением стихийного начала: «Присвистнет ветер — быть беде» [Чистов 2004: 49], однако в итоге гармония побеждает хаос:

И снова мост
И отраженьё
Моста в спокойной глуби вод,
И снова мысли напряженьё
В спокойных оттисках живет [Там же].

Большую часть жизни К.В. Чистов сочетал научную деятельность и поэтическую: он писал, что не знает, кто он сегодня — поэт или ученый: «...на мне всегда двойная тень» [Там же: 97].

Отличительная особенность К.В. Чистова как ученого заключается в том, что многие разрабатываемые им новаторские направления со временем становились классическими и приобретали черты фундаментальных. Прежде всего это относится к изучению социально-утопических легенд, несказочной прозы, которую в то время в науке не считали самостоятельным жанром фольклора. Этот жанр фольклора К.В. Чистов открыл как «новый фольклорный текст». Намеченные им направления плодотворно разрабатываются в этнографии и фольклористике и в наши дни — эсхатология, футурология. Особенность петербургской культуры заключается в том, что она носит академический, классический характер.

То же самое можно сказать об исследовании вторичных форм фольклора, которое К.В. Чистов проводил еще в ранних работах, например в статье, посвященной устным рассказам о девушках-партизанках, и впоследствии в известном сборнике «Преодоление рабства. Фольклор и язык “остарбайтеров”. 1942–1944». Кирилл Васильевич был способен к восприятию нового — новых идей и направлений. На юбилее Кирилла Васильевича прозвучала частушка, сочиненная то ли Т.А. Бернштам, то ли Г.Г. Шаповаловой:

— Подружка моя, не из наших ли местов
этот самый именинник по прозвищу Чистов?

— Подружка моя, он — контаминация,
по простому говоря, культурная новация

[ПМА 2015: Васильева].

Что касается научно-организационной деятельности, то Кирилл Васильевич исполнял роль помощника, советчика, которую когда-то для него выполнили С.Я. Маршак и М.К. Азадовский. Многие его ученики и коллеги отмечали, что он «был петербургским ученым — наставником, который всегда шел рядом, не вмешиваясь» [ПМА 2015]. Он, как и его учитель М.К. Азадовский и В.Я. Пропп, продолжил традицию так называемых «петербургских университетов» [ПМА 2015: Некрылова]: ученики часто бывали у него дома, именно здесь обсуждая с ним свои будущие статьи и монографии. К.В. Чистов был редактором моей книги «Состав человеческий: традиционные соматические представления русских», и я помню, как обсуждала с ним книгу за чаем в его квартире.

Для Кирилла Васильевича — ученого была характерна энциклопедичность знаний, «европейскость», основанная на ценностях просвещения, открытости к другим культурам, толерантности, стремлении к свободе и справедливости.

Если до сих пор мы говорили о горизонтальной траектории жизненного пути К.В. Чистова в пространстве Петербурга, то теперь обратим внимание на то, что существует еще и вертикальный путь, стезя исключительных личностей. Е. Водолазкин отметил эту особенность, описывая биографию Д.С. Лихачева: «...будучи

христианином, Дмитрий Сергеевич рассматривал свой путь как движение вертикальное, как дорогу к небесной родине» [Вололазкин 2014: 159]. К.В. Чистов не был верующим человеком, но он был исключительной личностью, и его вертикальный путь можно сравнить с «движением вверх» мифологических персонажей — шамана, героя, поэта. Многие коллеги называли такую особенность Кирилла Васильевича, как способность находиться *над...*, — некоторые даже показывали жестами (над разными научными теориями, над конфликтами в коллективе), зачастую ему удавалось примирить непримиримое: «На заседаниях отдела он занимал позицию верховного судьи — над схваткой» [ПМА 2015: Байбурин]. С этим связана способность действовать как *Deus ex machine* («бог из машины») в безысходных, казалось бы, ситуациях — коллеги даже сравнивали его с Зевсом. Так, в Российском этнографическом музее в 1970-е годы сложилась непростая ситуация: его из-за «низкого научного уровня» (как решили где-то наверху) собирались присоединить либо к Кунсткамере, либо к Русскому музею. Но тут появляется Кирилл Васильевич с книгой Ю.В. Бромлея «Очерки теории этноса», которую молодые сотрудники начинают изучать на семинаре. Научный уровень повысился, музей сохранился. Многие из коллег говорили о направляющей роли К.В. Чистова: «Он вывел меня <...> на этот регион, направление», и потом оказывалось, что оно стало определяющим в их жизни.

Образ К.В. Чистова «*над...*» соотносится и с образом Петербурга — фантастического города над бездной — и его демиургом, Медным всадником. Слияние путей — в горизонтальной и вертикальной плоскостях — позволяет представить К.В. Чистова как фундаментальную личность в Российской академии наук, его потенциал используется современными и будет использоваться будущими исследователями. В этом и заключается его роль как представителя петербургской науки.

Закономерно, что местом его упокоения стал Комаровский некрополь — место, где похоронены знаменитые художники, поэты, ученые — лучшие представители петербургской интеллигенции. Путь К.В. Чистова, который начинался на юге Санкт-Петербурга, в Детском Селе, закончился в соответствии с мифологическими представлениями о загробном мире на северо-западе.

Источник

ПМА 2015 — Полевые материалы автора. Интервью с А.К. Байбуриным, А.Ф. Некрыловой, Е.Е. Васильевой.

Библиография

Байбурин А.К. Кирилл Васильевич Чистов // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 499–503.

Водолазкин Е. Дом и остров, или Инструмент языка. М.: АСТ, 2014. 384 с.

Коротеев С.В. Этнос Петербурга: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2008. 178 с.

Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб.: Logos, 1995. 519 с.

Лойтер С.М. Коллеги говорят о К.В.Чистове // Забывать и стыдиться нечего...: Воспоминания / [лит. обраб., ред. и прим. Т.Г. Ивановой и Ю.К. Чистова]. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 207–208.

Разумова И.А. Линия жизни ученого-фольклориста в автобиографической проекции // Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова: сб. науч. ст. / Отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 8–14.

Тишков 1997 — С К.В. Чистовым беседует В.А. Тишков [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://valerytishkov.ru/cntnt/besedy_s_u/chistov.html.

Тишков 2008 — Наука и жизнь. Разговоры с этнографами / В.А. Тишков. СПб.: Алетейя, 2008. 176 с.

Токуаки Баннай. К.В. Чистов и русская фольклористика советского периода // Фольклор и этнография: К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 22–30.

Томашевский Б.В. Пушкин: Материалы к монографии (1824–1837). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. Кн. 2. 575 с.

Топоров В.Н. Путь // Мифы народов мира: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. М.: Большая российская энциклопедия; Олимп, 1998. Т. 2: К–Я. 719 с.

Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы: Избранные труды. СПб.: Наука, 2009. 820 с.

Уваров М. Метафизика смерти в образах Петербурга // Метафизика Петербурга. СПб.: ФНИЦ «Эйдос», 1993. С. 122–123.

Чистов К. Осенний полдень: Стихотворения разных лет. СПб.: Изд-во «Лема», 2004. 103 с.

Чистов К.В. Забывать и стыдиться нечего...: Воспоминания / [лит. обраб., ред. и прим. Т.Г. Ивановой и Ю.К. Чистова]. СПб.: МАЭ РАН, 2006. 240 с.

References

Baiburin A.K. Kirill Vasil'evich Chistov. Antropologicheskii forum, 2008, no. 8. Pp. 499–503.

Vodolazkin E. Dom i ostrov, ili Instrument iazyka. Moscow: AST, St.-Petersburg, 2014. 384 p.

Koroteev S.V. Etos Peterburga: dis. ... kand. filos. nauk. St.-Petersburg, 2008. 178 p.

Likhachev D.S. Vospominaniia. St.-Petersburg: Logos, 1995. 519 p.

Loiter S.M. Kollegi govoriat o K.V.Chistove In Zabyvat' i stydit'sia nechego...: Vospominaniia / [lit. obrab., red. i prim. T.G. Ivanovoi i Iu.K. Chistova]. St.-Petersburg: MAE RAN, 2006. Pp. 207–208.

Razumova I.A. Liniia zhizni uchenogo-fol'klorista v avtobiograficheskoi proektsii. Fol'klor i etnografiia: K devianostoletiiu so dnia rozhdeniia K.V. Chistova. Otv. red. A.K. Baiburin, T.B. Shchepanskaia. St.-Petersburg: MAE RAN, 2011. Pp. 8–14.

S K.V. Chistovym beseduet V.A. Tishkov. Tishkov V.A. Nauka i zhizn'. Razgovory s etnografami. St.-Petersburg: Aleteiia, 2008. 176 p.

Tokuaki Bannai. K.V. Chistov i russkaia fol'kloristika sovetskogo perioda In Fol'klor i etnografiia: K devianostoletiiu so dnia rozhdeniia K.V. Chistova. St.-Petersburg: MAE RAN, 2011. Pp. 22–30.

Tomashevskii B.V. Pushkin: Materialy k monografii (1824–1837). Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1961. Vol. 2. 575 p.

Toporov V.N. Put'. Mify narodov mira: Vol. 1–2. Ed. S.A. Tokarev. Moscow: Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia; Olimp, 1998. Vol. 2: K–Ia. 719 p.

Toporov V.N. Peterburgskii tekst russkoi literatury: Izbrannye trudy. St.-Peterburg: Nauka, 2009. 820 p.

Uvarov M. Metafizika smerti v obrazakh Peterburga Metafizika Peterburga. St.-Petersburg: FNITs «Eidos», 1993. Pp. 122–123.

Chistov K. Osennii polden': Stikhotvoreniia raznykh let. St.-Petersburg: Izd-vo "Lema", 2004. 103 p.

Chistov K.V. Zabyvat' i stydit'sia nechego...: Vospominaniia / [lit. obrab., red. i prim. T.G. Ivanovoi i Iu.K. Chistova]. St.-Petersburg: MAE RAN, 2006. 240 p.

ПАМЯТЬ ИСТОРИЧЕСКАЯ И БИОГРАФИЧЕСКАЯ

П. Ф. Лимеров

**ТРАНСФОРМАЦИИ
СЮЖЕТА ХРИСТИАНИЗАЦИИ
ПО МАТЕРИАЛАМ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ
И ФОЛЬКЛОРА КОМИ**

В статье по материалам письменных памятников и фольклора коми рассматриваются события христианизации пермян. Автор приводит версии событий по ряду памятников, отражающих деятельность Стефана Пермского. Автором производится «сборка» истории из элементов хроник в цельное повествование во всей совокупности событий, близкая к методике Х. Уайта («Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX в.»).

Ключевые слова: Стефан, епископ Пермский, история христианизации, хроники, интегративный нарратив, сборка истории.

Pavel F. Limerov

**TRANSFORMATIONS OF THE PLOT
OF CHRISTIANIZATION ON MATERIALS
OF WRITTEN MONUMENTS
AND FOLKLORE KOMI**

On the basis of written texts and folklore of the Komi the events of Christianization of Perm are considered. The author provides versions of events on a number of the texts reflecting Stefan's the bishop of Perm activity. The author makes "assembly of history" from elements of chronicles in the integral narration in all set of events, close to Hayden White's technique ("Metahistory").

Keywords: Stefan bishop of Perm, history of Christianization, chronicle, integrative narrative, assembly of history.

События крещения пермян Стефаном Пермским были изложены современником этих событий Епифанием Премудрым в объемном сочинении «Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом» (далее — Житие Стефана Пермского или ЖСП) [Епифаний Премудрый 1995]. Это памятник агиографической литературы, имеющий свои художественные и богослужебные задачи, но это, по сути, и единственный исторический источник, синхронный описываемым событиям. Поэтому в зависимости от поставленной исследовательской задачи ЖСП используется в качестве первоисточника в филологических, исторических и культурологических студиях. Епифаний рассказывает историю св. Стефана, епископа Пермского и о его деятельности по крещению язычников-пермян. Сюжет этой истории строится согласно агиографической концепции прославления святого, концепции его религиозного подвига и в итоге является «документом, созданным и распространяемым вследствие и для распространения соответствующего культа» [Лурье 2009: 35]. Вместе с тем Епифаний собирает сюжет своей истории, опираясь на собственные воспоминания, воспоминания очевидцев событий, рассказы самого Стефана, поэтому его история претендует на документальную достоверность. В свое время Хейден Уайт сформулировал положение о том, что специфика интерпретаций исторических событий (хроника, история) напрямую зависит от идеологической позиции автора исторического повествования (тип идеологического подтекста), предлагающего тот или иной тип объяснительной модели (тип доказательства) и выбирающего свой вариант сюжета повествования (тип построения сюжета). Уайт выделяет четыре типа построения сюжета исторического повествования соответственно литературным жанрам романа, трагедии, комедии, сатиры, подчеркивая, что именно сюжет придает истории определенный смысл. «Сборка» истории из элементов хроник в цельное повествование во всей совокупности событий определяется как «завершенная история», в отличие от ряда «неопознанных» историй в хрониках, не получивших своего «объяснения путем построения сюжета» [Уайт 2002: 22–29].

В данном случае мы имеем дело с построением агиографического сюжета, который и обеспечивает смысл истории, рассказанной Епифанием. Епифаний был современником событий, о которых он

пишет, и этим ЖСП отличается от подавляющего большинства житийных памятников. В этом смысле Епифаний не только писатель-агиограф, он еще и историк, хронист, опирающийся в своем сочинении не на церковные легенды, а на фактический материал. Произведение Епифания одновременно и литературное, и историческое. Как историк он выбирает из хаоса фактов события, связанные с именем Стефана Пермского и историей его деятельности по христианизации Вычегодской Перми, определяет их значение для русской истории, православной Церкви и дает этим событиям первое осмысление. Как писатель-агиограф он разрабатывает житийную концепцию своего произведения и составляет сюжет, учитывающий хроникальную последовательность реально происходивших событий, но дает им агиографическую интерпретацию. В основе сюжета Жития лежит биография Стефана — от его рождения, детства, юности к иночеству, священству, святительству до его представления. Завязкой сюжета является история духовного становления святого, дальнейший поворот сюжета связан с решением Стефана крестить Пермь, до того языческую. Таким образом, выявляется сюжетный конфликт между язычеством и христианской религией. Христианскую сторону конфликта персонифицирует как раз Стефан Пермский. Столь же значимой в этом конфликте является и персонификация языческой стороны, представленная в образе главного пермского волхва Пама-сотника. Кульминацией сюжета является спор-диалог между Стефаном и Памом о преимуществах разных религий, заканчивающийся эпизодом Суда Божьего, который выносит окончательный вердикт в пользу христианства. Задача, поставленная Епифанием Премудрым, — создание идеального образа св. Стефана Пермского, равного по просветительской значимости образам славянских первоучителей Кирилла и Мефодия и даже первых апостолов. Соответственно стратегия построения сюжета, как и стилистическая организация текста Жития, всецело подчинена данной задаче. При этом события, описываемые в Житии, обладают высокой степенью исторической достоверности, поскольку биограф лично знаком с главным действующим лицом своего произведения. Таким образом, Епифаний выступает как историк, использующий для своего повествования сюжетную структуру агиографического произведения.

Для языческой коми культуры, ориентированной на циклическое восприятие времени, епифаниевский сюжет христианизации становится образцом линейной повествовательной структуры, в соответствии с которой строятся все последующие исторические, литературные и даже фольклорные нарративы об этих событиях. Сюжет глубоко укореняется в памяти культуры, это тот самый случай, когда, как отмечает П. Рикёр, «повествование позволяет структурировать память» [Рикёр 2004: 8]. Более того, по мере усвоения епифаниевского сюжета культурой коми происходит «прорыв через мифологическое мирозерцание» [Ахиезер 2008] в осевое время. Эмпирически это выражается в формировании преемниками Стефана Пермского литературной традиции Пермской епархии (Вычегодской Перми), в котором принимали участие и книжники из пермян (коми). Немаловажно, что произведения Пермской епархии во многом формируются вокруг сюжета христианизации, на его основе создавая новые интерпретации магистральной линии, включая новые эпизоды, новые смысловые акценты. По мере продвижения аккультурационных процессов вглубь языческой территории и интеграции вокруг епархии поселений коми сюжет христианизации усваивается коми поселянами и включается в фонд народной агиографии в виде легенд, объясняющих происхождение коми христианства и особенности народного культа Стефана Пермского. Сам сюжет испытывает значительные трансформации, однако сохраняя линейную повествовательную структуру.

В дальнейшем сюжет христианизации пермян (коми народа) Стефаном Пермским обретает определенную автономность от своего первоисточника — сочинения Епифания — и многократно воспроизводится в различных исторических, агиографических, литературных, а также в фольклорных произведениях уже без указаний на первоисточник. Для памяти культуры сюжет христианизации становится очевидной данностью: люди знают, как происходили эти события, в какой последовательности и кто в них участвовал.

Таким образом, мы выделяем сюжет христианизации коми как художественный образ, сохраняющий в главных чертах последовательность событий епифаниевского образца. Однако при первом же приближении к сочинениям, созданным на основе этого сюжета, оказывается, что они представляют собой альтернативные,

а зачастую и взаимоисключающие друг друга версии первоначальной епифаниевской истории. Фактически каждая из версий относится к епифаниевскому сюжету как к образцу, который можно интерпретировать соответственно конкретной культурной ситуации. Авторы этих версий вносят в первоначальный сюжет новые детали, получающие характеристику дополнительных подробностей, якобы пропущенных Епифанием. Так, автор статьи о кончине Стефана Пермского в Патриаршей летописи, акцентируя внимание на моменте перехода от язычества к вере во Христа, дает следующую характеристику пермскому язычеству: пермяне «молящееся идолом, солнцу, огню, воде, камению, древию, волом, козам, и кудесником, и волхвом, и золотой бабе» [ПСРЛ 1897: 165]. Этого перечня у Епифания нет¹, однако он является зна́ком последующего легендарного домисливания епифаниевского сюжета. Принадлежность к летописанию, хронике придает сообщению характер достоверности, поэтому весь перечень автоматически включается в пантеон языческих божеств коми.

Так, в последующих сочинениях о христианизации коми на этот список ссылаются в различных реконструкциях коми языческой религии. К примеру, автор XIX в. А. Красов на основе этой записи выделяет в языческой религии зырян три периода: в первом «боготворяются» предметы природы — горы, камни, деревья (фетишизм), во втором — стихии природы, такие как вода, ветер, огонь, «обожаятся» через духов (демонизм), а в третьем периоде в религии появляются идолы как «символы духов и стихий природы» [Красов 1896: 60]. Перечень интерпретаций «списка» можно продолжить, но это не входит в нашу задачу.

Возможным источником указанного списка могут быть Покаянные книги, в которых подобными списками перечисляются грешные дела: «Не клаянялся ли твари Божии нас ради сотворенной, небу и земли, солнцу, и луне, и звездам, и древу, и камению, и огню, Богом нарицаая тех?» (цит. по: [Клибанов 1996: 49]). Во всяком слу-

¹ Пам, сотник у Епифания, говоря о своей вере, сообщает, что у них «много богов, много помощников, много защитников», которые дают улов «и все, что в водах, и что в воздухе, и в дубравах, и в борах, и на лугах, и в порослях, и в чащах [Епифаний Премудрый 1995: 137].

чае более южное происхождение перечня объясняет включение в список божеств «коз и волов», которых пермяне XIV в. едва ли могли знать. Упомянутая здесь же «золотая баба» может быть отождествлена с «рожаницами и вилами», о которых также говорится в Покаянных книгах.

С другой стороны, именно в XVI в. сведения о «золотой бабе» появляются в сочинениях западноевропейских путешественников. В 1517 г. выходит в свет сочинение польского историка Матвея Меховского «Трактат о двух Сарматиях» [Меховский 1936: 288], в котором приводятся описания границ Московской земли и некоторых народов, там обитающих. Среди диковин этих земель Матвей Меховский упоминает изваяние некоего божества, которого он называет «золотой бабой»: «За областью, называемой Вятка, по дороге в Скифию, стоит большой идол, золотая баба, что в переводе значит “золотая старуха”. Соседние племена поклоняются ему, и никто, проходя поблизости, или гоня и преследуя зверя на охоте, не минует идола с пустыми руками, без приношения» [Там же: 116]. Запись имеет вид этнографического сообщения, с указанием на географическое местоположение идола и некоторых деталей обычаев, связанных с поклонением местных жителей этому божеству. С этих пор «золотая баба» становится одним из наиболее репрезентативных символов чудес северо-восточных окраин Московии как в сочинениях европейских путешественников, так и на географических картах. Достоверность этих сведений достаточно низкая, скорее всего, путешественники пересказывают некие устные истории. Однако начиная с XIX в. на них, как и на статью Патриаршей летописи, ссылаются многие исследователи, реконструирующие коми языческий пантеон божеств. Более того, «золотая баба» получает «автохтонное» имя Зарни Ань и в исследованиях отождествляется с финским божеством Йомала. К примеру, К. Жаков, восстанавливая «языческое мирозерцание зырян», пишет, что в селе Гам стояла кумирница с идолами Войпеля и Йомалы, под последним кумиром имеется в виду «золотая баба». Источником сведений о богах Войпеле и Йомале Жаков называет Житие св. Стефана Пермского Епифания Премудрого, где якобы об этом говорится, также он ссылается на народную легенду, подтверждающую эти сведения: «Возле кумирницы в Гаме был золотой кумир, внутри кумирницы

серебряный и золотая старуха с ребенком на коленях» [Жаков 1901: 8]. В Житии этих сведений нет, но ссылка Жакова многозначительна: она демонстрирует трансформацию сюжета христианизации в определенном направлении. Отсутствие в епифаниевской версии сюжета чудес восполняется образом чудесного противника Стефана Пермского — Золотой старухи, под эгидой которой находится Пермский край. В XIX в. этот образ включается в научный дискурс и становится непрменным персонажем реконструируемых языческих пантеонов коми и обских угров. В то же время он усваивается обыденным сознанием и воспринимается как непрменная данность достефановской истории коми народа.

В сочинении М. Меховского впервые рассказывается и об истории христианизации Перми: «Эту область, почитавшую идолов, князь Московский Иван около двадцати лет тому назад принудил принять крещение по русскому или греческому обряду. Он поставил там владыку, то есть епископа, по имени Стефана, но дикари, по уходе князя, содрали с него кожу заживо и умертвили. Князь, воротившись, побил их и снова поставил им другого главу, под духовной властью которого они и живут теперь вновь обращенными в христианство, следуя русскому схизматическому обряду» [Меховский 1936: 117].

Рассказ М. Меховского существенно отличается от сюжета Епифания. Прежде всего бросаются в глаза неточности датировки событий крещения Перми. Следует сказать, что сам Меховский никогда не бывал в Московии и сведения свои получал из различных устных источников: от поляков, бывших в Московии, приезжих русских, а также от русских пленных в Польше [Аннинский 1936: 19]. Если учесть, что Меховский работал над своим сочинением в самом конце XV в., то крещение датируется им 1460–1470 гг., то есть временем управления Пермской епархией Ионой, пятым Пермским епископом. Иона известен тем, что крестил Великую Пермь в 1462 г. Умер Иона своей смертью в 1472 г., убит же был епископ Питирим Пермский. В 1455 г. Усть-Вымский владыка Питирим совершает переход от Усть-Выми на Вычегде в Великую Пермь, чтобы крестить языческую Чердынь. Однако, узнав, что на Великую Пермь идет войско вогулов, Питирим решает вернуться в Усть-Вымь, но вогулы догоняют его на одном из притоков Верхней Вычегды,

Помосе, и там убивают. По всей видимости, Меховский ошибочно называет Стефаном епископа Питирима, имея в виду его мученическую смерть. Следует обратить внимание и на список «областей Скифии», о которых идет речь в Трактате, — это Пермь, Башкирия, Черемиса, Югра и Корела. Корелу и Югру Меховский относит к северным областям, что касается Перми, Башкирии и Черемисы, то в этом контексте угадывается Великая или Камская Пермь, в которой Стефан никогда не бывал. Это свидетельствует о том, что уже в период правления Ивана III географическое название Пермь все более относилось к Камской ее части, нежели к Вычегодской, тем более что в это время (1472 г.) произошло завоевание Великой Перми войском Федора Пестрого и именно это географическое название было, что называется, «на слуху». Как отмечает пермский историк А.А. Дмитриев, начиная с этих событий Усть-Вымь, или Пермь Старая (название по «Книге Большому чертежу»), постепенно теряет свое значение, поскольку, в отличие от Чердыни (Великой Перми), лежавшей на важнейшем торговом пути из Европы в Сибирь и Азию, оказывается в стороне от основных направлений московской политики [Дмитриев 1889]. Поэтому легендарное, но уже полузабытое «на Москве» имя Стефана Пермского все более соотносится с крещением не вычегодских, а камских пермян и в фольклорном сознании замещает образ первого крестителя Великой Перми Питирима, принявшего мученическую смерть. Появляется легенда об убитом неверными пермянами епископе Стефане-мученике, дающая объяснение вторжению войск Ивана III в Великую Пермь и последующему наказанию чердынских пермян. Именно эта версия крещения Перми со всеми легендарными деталями была повторена в сочинениях Альберта Кампензе и Себастиана Мюнстера [Аннинский 1936].

Сигизмунд Герберштейн в своих «Записках о Московии» (1549) при описании страны Пермии также имеет виду Камскую Пермь с одноименным городом на Вишере — Пермь, то есть Пермь Великая, Чердынь. Ему лучше других известны события христианизации. Так, он пишет, что у пермян «есть свой язык и особые письмена, которые изобрел епископ Стефан, укрепивший жителей, колебавшихся в вере Христовой, ибо раньше они были слабы в вере и содрали кожу с одного епископа (хотевшего сделать то же). Этот

Стефан, впоследствии, в правление Дмитрия, сына Иоаннова, был причислен у русских к лику святых» [Герберштейн 1988: 163]. Очевидно, сведения о Стефане и крещении пермян Герберштейн получил, находясь в московском посольстве, поэтому ему известна такая значащая деталь епифаниевского сюжета, как изобретение Стефаном пермской письменности, не менее интересно и указание на то, что Стефан был причислен к лику святых еще в правление Дмитрия Донского, то есть еще при жизни. Такая датировка может быть ошибочной, но тем не менее указывает на более раннее, чем официальная канонизация, сложение культа Стефана как святого и, возможно, служит объяснением написания Епифанием Премудрым Жития святителя непосредственно после его кончины. Из сочинения М. Меховского в «Записки о Московии» перешла история о епископе-мученике, однако Герберштейн, знакомый с версией крещения пермян непосредственно из московских источников, включает эту историю как предваряющую деятельность Стефана. Сюжет христианизации после этой «поправки» выглядит таким образом: безымянный епископ крестит пермян Великой Перми, его убивают, сдирая с него кожу, затем приходит Стефан и «укрепляет» язычников в вере с помощью изобретенной им письменности. Эта версия поддержана и почти без изменений включена А. Гваньини в его сочинение «Описание Московии», вышедшее в Кракове в 1578 г. [Гваньини 1997: 45].

В 1692 г. в Голландии увидела свет книга Николааса Витсена «Северная и Восточная Тартария» (1684) [Витсен 2010]. Это обширное научное сочинение было посвящено описанию земель и народов, входивших в состав России, включая Урал, Сибирь и Дальний Восток, а также Персию, Крым, Кавказ, Маньчжурию. По мнению А.И. Терюкова, Витсен первым разделил зырян и пермяков как разные народы, живущие в разных областях: Зырянскую страну *Zireners Land* и Пермь Великую *Groot Permia*, утверждая, что зыряне в давние времена пришли на эти земли из Карелии и Финляндии [Терюков 2011: 51]. С этим можно согласиться, но следует уточнить, что в XVI в. происходит разделение Перми: повелением великого князя Ивана Васильевича в 1555 г. упраздняется само понятие «Вычегодская Пермь» [Документы 1958: 265], а бывшая «Вычегодская земля пермская» дробится на более мелкие административные образова-

ния, из которых в дальнейшем выделяются Вымский и Яренский уезды. Пермь Великая становится отдельной административной единицей, сохранив прежнее название. Ко времени Н. Витсена, по-видимому, название «Пермь» соотносилось только с одной областью — Камской. Витсен передает историю одного польского дворянина, который рассказывал при польском дворе о пермяках, живущих «западнее Сибири», главный город которых «Великий Пермь». Витсен добавляет, что он не знает такого города, но вся область имеет название Великая Пермия, причем название свое эта область получила от имени Стефана Пермского, который принес в этот край христианскую веру [Витсен 2010, т. 1: 854]. Витсен интересуется и вопросы вероисповедания пермяков, в частности, он пишет: «...жители Перми — христиане, хотя у них церковная служба греческая, то есть русская, но все же происходит на их собственном языке, с употреблением для этого московитских букв, ибо у них нет своей письменности. Простонародье вовсе не умеет читать, хотя некоторые из самых знатных научились читать» [Там же: 855]. Это первое и, пожалуй, единственное упоминание о церковной службе на коми языке, датируемое серединой XVII в., а также единственное упоминание о существовании книг на коми языке, уже записанных кириллицей. Витсену известно и о существовании некогда особого пермского алфавита, так, он пишет, что древний алфавит и собственная письменность пермяцкого народа уже забыты. К сведениям о христианизации добавляется и сообщение о том, что часть пермского народа, «избегая крещения, покинули страну и переменили свое название на остяки и вогулы, которые и сейчас язычники» [Там же: 1015]. Витсену известна и легенда о епископе-мученике: «Вначале было трудно обратить эти народы в христианскую веру. Говорят, что первого архиепископа Стефана (в г. Пермь находится престол архиепископа), посланного туда русскими, они убили стрелами, содрав с живого кожу» [Там же: 1029]. Как видим, Витсен не отождествляет Стефана с составителем пермской азбуки, для него создателем азбуки является некое «духовное лицо», которое обучало вере пермяков [Там же: 1015]. Стефан — это первый архиепископ г. Перми, принявший мученическую смерть. Пафос мученической смерти, приписываемой Стефану, понятен, поскольку само мученичество для христианства, особенно раннего, представ-

лялось высшей формой религиозного служения [Парамонова 2003: 332] и предполагало начало становления культа святого. Очевидно, что заметки Витсена как раз фиксируют в Великой Перми начало культа Стефана как мученика. Под городом Пермью Витсен имеет в виду г. Чердынь, известный также как Великая Пермь, хотя престол архиепископа в то время находился еще в г. Вологде.

Таким образом, в сюжете христианизации происходят следующие изменения: некое духовное лицо составляет пермскую азбуку, учит пермяков вере, переводит книги на пермский язык. Спустя сто лет на кафедру архиепископа присылают Стефана, которого язычники убивают, сдирая с него кожу. Пермские книги еще существуют, но они уже написаны «московитскими», то есть русскими, буквами, но богослужение ведется на пермском (коми) языке.

В XIX в. версия епископа-мученика возникает снова, на этот раз в сочинении арх. Макария (Миролюбова), по сведениям которого первыми проповедниками христианской веры у зырян был инок Киево-Печерской лавры Кукша, крестивший «около 1215 г.» вятичей, а также неизвестный епископ, «которого зыряне замучили» [Макарий 1992: 42]. Подробностей мученичества в данном сообщении нет, но появляется инок Кукша, который будто бы добирался из Киева в отдаленные зырянские леса. Со ссылкой на Макария советский религиовед Ю.В. Гагарин утверждает, что монах Киево-Печерской лавры Кукша около 1212–1215 гг. «проповедовал христианство среди вятчан и пермяков и был замучен идолопоклонниками» [Гагарин 1978: 43–44]. Очевидно, Макарий, а вслед за ним и В.Ю. Гагарин перепутали вятчан, живущих на р. Вятке, и славян-вятичей. Инок Кукша действительно крестил язычников-вятичей в 1215 г. и был убит ими, но не на реке Вятке, а в пределах нынешней Орловской области [Преподобный священномученик].

Еще один вариант смерти епископа Стефана представлен на изображениях так называемого «Посоха Стефана Пермского», хранящегося в Пермском музее. Посох принадлежал епископу Филофею, который заказал вырезать на нем сцены из жизни первого пермского епископа. Одна из композиций представляет собой сцену смерти Стефана от наведенной на него порчи («наведе беса») пермским волхвом. Как предполагает А.В. Чернецов, возможно, что порча на епископа была наведена еще в Перми, а в Москве наступила смерть.

Впрочем, персонаж в шапке волхва (каноническое изображение волхва) изображен, как и Стефан, в Москве [Чернецов 1988: 236]. Мотив смерти Стефана возникает в связи с его преждевременной смертью в Москве, описанной Епифанием. Возможно, что она вызвала различные толки уже в то время, и одна из версий мученичества Стефана от рук язычников нашла свое выражение в данной композиции. Следует упомянуть и еще об одной версии смерти Стефана, некогда бытовавшей среди коми. Согласно этой легендарной версии, Стефана в Москве отравили русские, а коми (возможно, тех, кто был с ним) из Москвы прогнали. Поэтому коми называют «зыряне»: от слова *зырисны* — *вотлісны* «те, кого прогнали» [ПМА].

Надо полагать, что мифологизации сюжета христианизации пермян, а значит, и биографии Стефана Пермского способствовало отсутствие легендарного начала в самом ЖСП Епифания. Дело в том, что Епифаний объясняет преемственность просветительской деятельности Стефана апостольской традицией, соответственно, его *равноапостольность* служит для Епифания оправданием созданной Стефаном Пермской письменности. Поэтому в ЖСП нет обычных в агиографии чудес, кроме чуда крещения пермян через их просвещение. Однако становление культа Стефана нуждалось в более наглядных чудесах. Соответственно эти чудеса с течением времени обнаруживаются. С одной стороны, это версия мученичества Стефана, во многом связанная с именем первомученика Стефана-архидьякона, а с другой — чудесные дела включаются в сам сюжет христианизации.

В 1547 г. происходит официальная церковная канонизация Стефана Пермского. К этому времени в церковном обиходе, со времени епископа Филофея, кроме ЖСП Епифания, уже имеется его краткое изложение, а также и Акафист Стефану Пермскому [Лимеров 2008: 29]. Но история крещения пермян-коми уже не выглядит чудесной, как она представлялась современникам Стефана. Даже история создания пермской азбуки в XIV в. уже не выглядела так впечатляюще, как еще при епископе Филофее Пермском. Поэтому в XVI в. составляется новая модификация сюжета христианизации, предлагающая совершенно другой вариант крещения пермян. Речь идет о датируемой XVI в. «Повести о Стефане Пермском», сохранившейся в списках XVIII–XIX вв. [Повесть 1996: 61–70]. В этом варианте сюжета

христианизации нет ни слова об азбуке Стефана Пермского и переводе на коми язык богослужебной литературы, однако сам сюжет Повести включает епифаниевскую версию детских лет и ученичества Стефана, а также совершенно иную версию крещения язычников, состоящую из двух эпизодов, в которых Стефан проявляет себя как святой чудотворец. Во-первых, это известный эпизод рубки Стефаном «прокудливой березы», являющейся, по мысли автора, вместилищем языческих бесов, а также четырехкратного ослепления нападающих язычников во главе с Памом-сотником, известным, по Епифанию, как волхв, «нарочитый кудесник» Пам-сотник [Лимеров 2008: 215–218]. Примерно в это же время составляется Верхневьчегодская летопись, которая содержит еще одну интерпретацию сюжета крещения пермян, а значит, и биографии Стефана Пермского. Здесь ничего не говорится о годах детства и ученичества Стефана, а история его прихода на Пермскую землю начинается с крещения им жителей Пыраса (совр. Котлас). После этого Стефан приходит на Вымь, где устраивает свою келью. После крещения им первых десяти язычников будущий епископ подвергается нападению Пам-сотника с тысячей воинов. Далее следует эпизод четырехкратного ослепления язычников и их финального прозрения в истинной вере, а непокорный Пам-сотник уходит с частью язычников на Удору. Эта история включает и эпизоды войны язычников с христианами, причем Пам-сотник привлекает на свою сторону вогулов [Документы 1958: 258–260].

Оба эпизода в кратком изложении включены архимандритом Макарием в текст «Сказания о Стефане Пермском» [Макарий 1992: 14–15], а в дальнейшем получили распространение в многочисленной церковной литературе о крещении коми Стефаном Пермским. Едва ли оба мотива основаны на местных легендах, слишком очевиден их агиографический субстрат, однако в XX в. они фиксируются в устной традиции: впервые легенды с этими сюжетами были записаны на Выми П.Г. Дорониным в 1920 г. [Доронин 1949: л. 112], Г.А. Федоровым в 1946 г. [Коми легенды 1984: 25–26], затем Е.В. Ветошкиной в 1981 г. [Ветошкина 1981: л. 230–233, 203–207], тексты с мотивом рубки березы записывались Л.С. Грибовой в 1960 г. на Каме [Грибова 1991: л. 53]. Особенностью вымской фольклорной традиции является рассказывание эпических повествований об

истории крещения коми-чуди. Такое повествование строится по типу исторического рассказа и отличается панорамным охватом всей истории крещения, когда рассказчик свободно переходит от описания местных легендарных событий к событиям, происходившим в других регионах. Соответственно в состав рассказа может входить много эпизодов, располагаемых в повествовании в виде сюжетных блоков, соединяемых в общий сюжет мотивом плавания Степана на камне. В качестве основных единиц сюжета, как правило, используются мотивы легендарного плавания на камне, крещения и самопогребения чуди. К примеру, сюжет всегда начинается с плавания Степана на камне: «Степан Великопермский плыл на каменном плоту, всех благословлял, чудь в христианство крестил. А чудь под землю заходила, закапывалась, у нас здесь в двух местах чудские могилы есть. Столб сделают, а потом его подрубят и все свое имущество и деньги, а потом: “Нет, не пойдем мы в православную веру, Степан, мы не пойдем”». Далее включаются эпизоды с топонимическим мотивом: Степан проплывает мимо д. Кошки и усмиряет порог (на коми *кось* «речной порог» — деревня Кось), в него кидают белкой и говорят, что они едят белок, он называет кошкинских «белкоедами»; проплывая мимо следующей деревни он слышит веселое пение: «Ля, ля!» и называет деревню Ляли. Подобных эпизодов рассказчик может включить сколько угодно, при этом такая структура сюжета имела распространение не только на Выми, но и в других регионах. В архиве Национального музея Республики Коми хранится рукопись некоего Порошкина Михаила Семеновича, 1906 г.р., как он сам пишет в автобиографии, «малограмотного крестьянина», названная им «Очерки по истории Коми». Рукопись датируется 1934–1935 гг. и представляет собой записи наиболее значительных, с точки зрения автора, событий коми истории. История начинается с прибытия в Коми край Стефана Пермского, посланного московским князем: «Когда Степан крестил по Вычегде, Сыsole и Выми, он устроил самый удобный пункт Сыктывдин (Сыктывкар), тогда же Степан со своими людьми придумывали названия селам. Они ездили по реке в лодке, названия сел придумывали от предметов у берега, которые первыми попадались на глаза». Путешествия по рекам продолжаютсЯ до тех пор, пока все населенные пункты не получают определенное Степаном название [Лимеров

2012: 76]. Этот документ примечателен тем, что фольклорные сведения в нем интерпретируются как реальные исторические факты, причем в соответствии с логикой «советского» исторического дискурса. Так, в сюжет включается обязательный для советских историков тезис о Стефане как о московском политическом деятеле. Очерк о христианизации предваряет краткая характеристика Стефана: «Московский князь послал в Пермь Степана Пермского привести людей к вере в Бога. Дали ему чин епископа. Он сильно наказывал и издевался над коми людьми. Кто не поддастся, он наказывал розгами и отбирал имущество и еще грозил наказанием Бога» [Там же]. А вот как Стефана Пермского характеризует историк В.М. Подоров в вышедших в 1933 г. «Очерках по истории коми (зырян и пермяков)»: «Стефан Пермский был первым орудием Московского государства, первым духовным колонизатором края Коми». Схожей риторикой пользуется и упоминавшийся выше религиовед Ю.В. Гагарин, для которого христианизация коми — не более чем использование Московским государством православной церкви в политических интересах [Гагарин 1978: 44].

Несмотря на усвоенные фольклорной традицией советские исторические стереотипы, фольклорный сюжет христианизации в целом сохранил свои основные перипетии. Так, кроме вышеуказанных эпизодов с топонимическим мотивом, в сюжет обязательно включаются эпизоды с рубкой волшебной березы и ослеплением напавших на Степана язычников, усвоенные из агиографии. Вводятся и дополнительные эпизоды, связанные с сюжетными мотивами об усть-вымских святых Герасиме, Питириме и Ионе, а также о Георгии Победоносце, также имеющие агиографические истоки [Лимеров 2012: 76].

Таким образом, епифаниевский сюжет христианизации пермян-коми дал толчок возникновению по крайней мере трех версий сюжета крещения. Первая связана с культурой Московского государства, где, собственно, и был создан епифаниевский прецедент. Однако спустя столетие после смерти Стефана ключевые моменты его деятельности уже помнились плохо, поэтому в записях западноевропейских авторов появляются иные версии крещения пермян, в которых направление христианизации указано в сторону пермского юго-востока, Великой Перми. С образом Стефана связывают

не только крещение язычников, но и его мученическую смерть, как наиболее репрезентативное, с западной точки зрения, проявление святости. Вторая версия сюжета — в пределах Пермской, а затем и Пермско-Вологодской епархии возникают литературные тексты, в которых епифаниевский сюжет дополнен новыми эпизодами, в которых Стефан представлен святым чудотворцем. Третья версия — сюжет христианизации в качестве основного включается в фольклорные системы почти всех коми этнических традиций. Устные рассказы о путешествиях Степана-крестителя распространены по всей Вычегде, на Сыsole, Выми, Мезени и Вашке, а также на верхней Печоре и Каме. Легенды этого типа содержат информацию о каком-либо событии христианизации, связанном с именем Степана: это может быть чудо, явленное Степаном, столкновение с язычниками-чудью и под. Важно, что данная информация фиксируется в местной топонимике. Текстовый материал показывает, что в некоторых регионах, таких как, к примеру, вычегодско-вымский, почти каждая сельская локальная традиция содержит свой комплекс текстов о Стефане и крещении язычников. Обязательными для этого круга являются тексты о чуде с мотивом происхождения чудских топонимов (чудских могил, городищ, холмов и т.п.), а также сюжеты о происхождении топонима, прозвищ жителей села, пророчеств о судьбе села, связанные с деятельностью Стефана-крестителя. События крещения соотносятся традицией с нулем космологического времени, где небесное смыкается с земным. Точкой, в которой сходятся небесное и земное, является образ Стефана, формирующего на земле координаты пространства, соответствующие неким небесным образцам. Таким образом, топонимия, связанная с именем и деятельностью Стефана Пермского, имеет свойства сакральной географии, структурирующей пространство носителей традиции в соответствии с его культом.

Источники

Ветошкина (Козлова) Е.В. Материалы фольклорной экспедиции в Усть-Вымский и Княжпогостский районы Коми АССР. 1981 г. // Научный архив Коми научного центра УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279.

Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким верованиям (Этнографический материал, собранный в Пермской области. 1991) // Научный архив Коми научного центра УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. 350 л.

Документы по истории Коми / Публ. П.Г. Доронин // Историко-филологический сборник. Сыктывкар: АН СССР, Коми филиал, 1958. Вып. 4. С. 241–271.

Доронин П.Г. Материалы по истории Коми края. 1949 // Научный архив Коми научного центра УрО РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 25. Л. 111–116.

Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Под ред. Г.М. Прохоров. СПб.: Глагол, 1995. С. 50–266.

Му пуксьом — Сотворение мира. Мифология народа коми: сборник текстов / Сост., пер. с коми, ред., предисл., коммент. П.Ф. Лимерова. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. 624 с.

Преподобный священномученик Кукша и преподобный Пимен постник // Православный календарь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4530.htm>.

ФНМРК (Фонд Национального музея Республики Коми). Д. 197. Л. 212. Записи Порошкина М.С., 1906 г.р.

Библиография

Аннинский С.А. Введение // Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М., 1936. С. 1–40.

Ахизер А. С. Труды. М.: Новый хронограф, 2008. 504 с.

Витсен Н. Северная и Восточная Тартария. Amsterdam: Pegasus, 2010. Т. 1–2.

Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М.: Наука, 1978. 326 с.

Гваньини А. Описание Московии / Пер., вст. ст., коммент. Г.Г. Козловой. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997. 175 с.

Герберштейн С. Записки о Московии / Пер. с нем. А.И. Малеина, А.В. Назаренко; вст. ст. А.Л. Хорошкович. М.: Изд-во МГУ, 1988. 430 с.

Дмитриев А.А. Пермская старина. Вып. 1: Сборник исторических статей и материалов преимущественно о Пермском крае Александра Дмитриева, преподавателя Пермской мужской и Мариинской женской гимназий, товарища председателя и правителя дел Пермской ученой архивной комиссии, члена-сотрудника С.-Петербургского археологического института и других ученых учреждений и обществ. Пермь, 1889 // Исторические документы Перми Великой [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://zz-project.ru/permskaya-starina-vyp-i/739-upravlenie-drevnej-permi-velikoj-do-nachala-xvii-veka>.

Жаков К.Ф. Языческое мирозерцание зырян // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 63–84.

Клибанов А.А. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект-пресс, 1996. 368 с.

Красов А. Зыряне и просветитель их св. Стефан, первый епископ Пермский и Усть-Вымский (1383–1396). СПб., 1896. 215 с.

Коми легенды и предания / Сост., предисл., коммент. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1984. 178 с.

Лимеров П.Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М.: Наука, 2008. 256 с.

Лимеров П.Ф. Путешествия Степана-чудотворца: к вопросу о топонимическом мотиве в легендах о христианизации коми // Вестник Пермского гос. ун-та. Сер. Российская и зарубежная филология. 2012. Вып. 1 (17). С. 76–83.

Лурье В.М. Введение в критическую агиографию. СПб.: Аxiōта, 2009. 238 с.

Макарий, арх. Сказание о святом Стефане: свод разнообразных преданий, историй и сведений о жизни и трудах святителя Стефана, епископа Пермского, волхва Пама низвергнувшего и просветившего Север дикий светом Христовой веры / Сост. М. Сизов, А. Саков, И. Иванов. Сыктывкар: Эском — Вера, 1992. 85 с.

Меховский М. Трактат о двух Сарматиях / Введ., пер., коммент. С.А. Аннинского. М., 1936. 287 с.

Парамонова М.Ю. Мученики // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: РОССПЭН, 2004. С. 331–336.

Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 1996. С. 61–70.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. СПб.: Тип. И.П. Скороходова, 1897. Т. 11. 259 с.

Рикёр П. Память, история, забвение: пер. с фр. М.: Изд-во гуманитар. лит., 2004. (Французская философия XX века). 728 с.

Терюков А.И. История этнографического изучения народов коми. СПб.: МАЭ РАН, 2011. 514 с.

Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. / Пер. с англ.; под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитонова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 528 с.

Чернецов А.В. Посох Стефана Пермского // Труды отдела древнерусской литературы АН СССР. Л.: Наука, 1988. Т. 41. С. 215–240.

References

Anninskii S.A. Vvedenie. Mekhovskii M. Traktat o dvukh Sarmatiiakh. Moscow, 1936. Pp. 1–40.

Akhiezer A. S. Trudy. Moscow: Novyi khronograf, 2008. 504 p.

Vitsen N. Severnaia i Vostochnaia Tartariia. Amsterdam: Pegasus, 2010. Vol. 1–2.

Gagarin Iu.V. Istoriia religii i ateizma naroda komi. Moscow: Nauka, 1978. 326 p.

Gvan'ini A. Opisanie Moskovii. Per., vst. st., komment. G.G. Kozlovoi. Moscow: Greko-latinskii kabinet Iu.A. Shichalina, 1997. 175 p.

Gerbershtein S. Zapiski o Moskovii / Per. s nem. A.I. Maleina, A.V. Nazarenko; vst. st. A.L. Khoroshkovich. Moscow: Izd-vo MGU, 1988. 430 p.

Dmitriev A.A. Permskaia starina. Vyp. 1: Sbornik istoricheskikh statei i materialov preimushchestvenno o Permskom krae Aleksandra Dmitrieva, prepodavatel'ia Permskoi muzhskoi i Mariinskoi zhenskoj gimnazii, tovarishcha predsedatel'ia i pravitel'ia del Permskoi uchenoi arkhivnoi komissii, chlenasotrudnika S.-Peterburgskogo arkheologicheskogo instituta i drugikh uchenykh uchrezhdenii i obshchestv. Perm', 1889

Limerov P.F. Zhakov K.F. Iazycheskoe mirosozertsanie zyrian. Nauchnoe obozrenie. 1901. no. 3. Pp. 63–84.

Klibanov A.A. Dukhovnaia kul'tura srednevekovoi Rusi. Moscow: Aspektpress, 1996. 368 p.

Krasov A. Zyriane i prosvetitel' ikh sv. Stefan, pervyi episkop Permskii i Ust'-Vymskii (1383–1396). St.-Petersburg, 1896. 215 p.

Rochev Iu.G. (ed.). Komi legendy i predanii. Syktyvkar: Komi kn. izd-vo, 1984. 178 p.

Limerov P.F. Obraz sv. Stefana Permskogo v pis'mennoi traditsii i v fol'klore naroda komi. Moscow: Nauka, 2008. 256 p.

Limerov P.F. Puteshestviia Stepana-chudotvortsia: k voprosu o toponimicheskom motive v legendakh o khristianizatsii komi. Vestnik Permskogo gos. un-ta. Ser. Rossiiskaia i zarubezhnaia filologiya. 2012. V. 1 (17). Pp. 76–83.

Lur'e V.M. Vvedenie v kriticheskuiu agiografiu. St.-Petersburg: Axioma, 2009. 238 p.

Sizov M., Sakov A., Ivanov I. (eds.). Makarii, arkh. Skazanie o sviatom Stefane: svod raznoobraznykh predanii, istorii i svedenii o zhizni i trudakh sviatitel'ia Stefana, episkopa Permskogo, volkhva Pama nizvergnuvshego i prosvetivshego Sever dikii svetom Khristovoi verry. Syktyvkar: Eskom-Vera, 1992. 85 p.

Mekhovskii M. Traktat o dvukh Sarmatiiakh. Vved., per., komment. S.A. Anninskogo. Moscow: 1936. 287 p.

Paramonova M.Iu. Mucheniki. Slovar' srednevekovoi kul'tury. Ed. A.Ia. Gurevich. Moscow: ROSSPEN, 2004. Pp. 331–336.

Povest' o Stefane Permskom. Istoriia Permskoi eparkhii v pamiatnikakh pis'mennosti i ustnoi prozy: K 600-letiiu so dnia prestavleniia Stefana Permskogo. Ed. A.N. Vlasov. Syktyvkar: Izd-vo SyktGU, 1996. Pp. 61–70.

PSRL — Polnoe sobranie russkikh letopisei. St.-Petersburg: Tip. I.P. Skorokhodova, 1897. Vol. 11. 259 p.

Ricœur P. Pamiat', istoriia, zabvenie: per. s fr. Moscow: Izd-vo gumanitarnoy literatury, 2004. (Frantsuzskaia filosofii XX veka). 728 p.

Teriukov A.I. Istoriia etnograficheskogo izucheniia narodov komi. St.-Petersburg: MAE RAN, 2011. 514 p.

White H. Metaistoriia: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX v. Per. s angl.; Ed. E.G. Trubinoi i V.V. Kharitonova. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural. un-ta, 2002. 528 p.

Chernetsov A.V. Posokh Stefana Permskogo. Trudy otdela drevnerusskoi literatury AN SSSR. Leningrad: Nauka, 1988. Vol. 41. Pp. 215–240.

А.К. Салмин

**АРХИТЕКТОР ПЕТР ЕГОРОВ:
«РОДОМ Я ЧУВАШ»**

Исследование биографии П.Е. Егорова — архитектора чувашского происхождения, внесшего значительный вклад в историю архитектуры, — позволяет пролить свет на участие представителей чувашского народа в формировании не только этнической картины, но и архитектурного облика Санкт-Петербурга. Кроме того, его жизненный путь может быть интересен с точки зрения соотношения этнокультурной идентичности, сословной, конфессиональной принадлежности в профессиональном становлении и развитии в условиях российского общества XVIII столетия.

Ключевые слова: история архитектуры, архитектура Петербурга, чуваша, биография.

Anton K. Salmin

**ARCHITECT PYOTR EGOROV:
“ON THE BIRTH I AM CHUVASH”**

The research of the biography of P.E. Egorov — the architect of the Chuvash origin which has made the significant contribution to architecture history allows to bring additional strokes to understanding of participation of representatives of the Chuvash people in formation not only an ethnic picture, but also architectural appearance of St. Petersburg. On the other hand, his course of life can be interesting from the point of view of a ratio of ethnocultural identity, class, confessional accessory in professional formation and development in the conditions of the Russian society XVIII of century.

Keywords: architecture history, architecture of St. Petersburg, Chuvashs, biography.

В историю архитектуры Петербурга второй половины XVIII в. вписал яркие страницы чуваш П.Е. Егоров (1731–1789). В книге об архитекторах XVIII в. о нем сказано: «Рано проявил незаурядные художественные способности и талант архитектора, строителя, организатора. Видный мастер классицизма, архитектор и педагог Канцелярии от строений» [Зодчие 1997: 989].

Исследование биографии П.Е. Егорова позволяет внести дополнительные штрихи в картину участия представителей чувашского народа в формировании не только этнической картины, но и архитектурного облика Санкт-Петербурга. Его жизненный путь может быть интересен с точки зрения соотношения этнокультурной идентичности, сословной, конфессиональной принадлежности в профессиональном становлении и развитии в условиях российского общества XVIII столетия.

Сподвижник Петра Великого, грузин князь Егор Дадияни, из поездки по своим поместьям в Нижегородской губернии привез в Петербург маленького мальчика-сироту. Именья Е.Л. Дадияни находились в Сергачском округе Нижегородской губернии, а также в Курмышском уезде Симбирской губернии и Ядринском уезде Казанской губернии, населенных чувашами, что дает возможность говорить о происхождении мальчика из присурских деревень. К сожалению, установить точный возраст мальчика на тот момент не удалось. Воспитывался он в семье Егора Дадияни, получив имя и фамилию от своего воспитателя. Позже сам Петр Егоров не раз подчеркивал, что он — чуваш. Например, в марте 1755 г. он подал челобитную на имя императрицы Елизаветы Петровны с просьбой принять его архитектурным учеником в школу при Канцелярии от строений, в которой, в частности, указал: «Родом я прежде был чувашенин и вывезен в малолетстве господином генерал-майором артиллерии князем Дадияновым в Россию и им окрещен православной вере греческого исповедания; и находился при означенном господине генерал-майоре и доньне; и обучен российской грамоте, читать, писать, арифметике, геометрии и отчасти малевать; однако ж у упомянутого господина генерал-майора не крепостной, а состою вольным» [РГИА. Ф. 470. Оп. 4. Д. 111. Л. 2]. Факт чувашского происхождения Петра Егорова опирается на записи архитектора, а также на свидетельства людей, близко знавших его. Эти подлин-

ные документы хранятся в государственных архивах. Так, в «Списке Конторы строения домов и садов о членах и прочих чинах» 1785 г. [РГИА. Ф. 470. Оп. 90. Д. 42] о Петре Егорове сказано, что он — «из новокрещеных чуваш».

Князь Егор Дадиани учил Петра не только грамоте и математике. Будучи генералом от артиллерии, он обладал прекрасными навыками в области рисования, живописи и архитектуры. Мальчику особенно полюбили математика, рисование и основы архитектуры. Руководитель архитектурной школы Канцелярии от строений С.А. Волков проверял знания Петра Егорова в течение двух недель. Успешно выдержав экзамены, в апреле Петр Егоров становится учеником «архитектурной команды». Одновременно он, достигнув 24 лет, покидает дом князя Дадиани. В декабре 1755 г. Егоров получает аттестат и начинает работать.

Ему дают ответственные поручения: он участвует в съемке генерального плана Петергофа (1756), копирует чертежи отдельных залов Зимнего дворца (1759). Первая самостоятельная работа П.Е. Егорова — составление в 1763 г. чертежей церкви Успения Пресвятой Богородицы (позже ее стали называть Екатерининской). Этот собор был построен в 1756–1768 гг. в г. Пярну (Эстония). В 1765 г. Петр Егоров направляется на строительство Училища для мещанских девушек (входит в ансамбль Воскресенского девичьего Смольного монастыря). Затем П.Е. Егоров, как опытный архитектор, активно привлекается к работам по возведению павильона для празднования водоосвящения на Неве, разработке чертежей домов адмиралов Г.А. Спиридонова и А.Н. Сенявина. В 1766 г. П.Е. Егоров заменяет своего учителя С.А. Волкова и начинает преподавать в архитектурной школе. В формулярном списке за 1767 г. о нем читаем: «В архитектурной науке хорошее знание имеет и против других <...> искуснее» [Кузнецова 2003: 42].

В октябре 1768 г. Петр Егоров направляется на постоянную работу «при Зимнем каменном дворце». Об этом в документе, хранящемся в РГИА (ф. 467 и 470), написано: «При Зимнем каменном дворце <...> работы всегда производятся, причем знающему делу быть должно, того ради означенной Канцелярии определить к тому дому к каменным работам заархитектора Петра Егорова, по сему жалованье ему производить, более другими делами его не обязывать».

В сентябре 1768 г. назначенный руководителем строительства Мраморного дворца генерал-майор М.И. Мордвинов обращается к директору Канцелярии от строений И.И. Бецкому с просьбой направить к нему знающего «сие искусство» Петра Егорова. Сюда известный к тому времени архитектор П.Е. Егоров мог быть приглашен только с определенной целью — для работы над проектом. Никакой другой работы на строительстве Мраморного дворца в этот период еще и не было. П.Е. Егоров приступает к работе 1 октября 1768 г. В этом же месяце, согласно «щетам», начинаются изменения в предварительных проектах. В отзыве о Петре Егорове, написанном в январе 1786 г., в частности, читаем: «Приняв возложенную на него должность, то есть практическое показание и рассмотрение за всеми по тому строению производящимися работами и сверх того по Его Господина Егорова прожектору, Ея Императорским Величеством апробированному, строились принадлежащие к оному дому каменные службы под Его ж присмотром, и как при первом, так и при последнем строениях он, Егоров, имея довольное в том знание, как верного и рачительного человека долг обязывает неусыпное оказал рачение и прилежность» [Кузнецова 2003: 174]. «К лучшим самостоятельным постройкам П.Е. Егорова относятся служебный корпус и великолепная ограда Мраморного дворца», — констатируют исследователи архитектуры Санкт-Петербурга XVIII в. [Зодчие 1997: 989] (см. рис.).

Вершиной творчества Петра Егорова считается шедевр мировой культуры — ограда Летнего сада. Строительство ограды продолжалось 16 лет (1770–1786). Согласно новому штату Конторы строений, в «архитектурной команде» полагалось иметь двух архитекторов, двух заархитекторов и четырех архитектурных помощников. Однако «стараниями» Ю.М. Фельтена был утвержден штат в составе одного архитектора (сам Ю.М. Фельтен) и двух заархитекторов (П.Е. Егоров и И.Б. Фок). В 1772 г. приняли еще заархитектора И.Ф. Дункера. Петр Егоров проработал здесь почти весь период строительства дворца — с 1772 по 1786 г. Сохранились чертежи ограды, выполненные рукой П.Е. Егорова.

В начале осени 1772 г. он представил первый вариант проекта ограды Летнего сада, куда вошли и элементы чертежа И.Б. Фока. Но вскоре П.Е. Егоров в корне перерабатывает первый вариант



Кованая решетка, выполненная по проекту архитектора П.Е. Егорова и служащая оградой Мраморного дворца

проекта. В частности, он отказывается от всех элементов барокко, убирает пышные вензеля, внесенные было по предложению Екатерины II, удаляет также провисающие цветочные гирлянды на колоннах и у корзин у створки ворот. Он ищет «наилучшие пропорции», соразмерность, ясность и гармонию. Фактически работа П.Е. Егорова над проектом в одиночку заняла 1772–1784 гг. Он постоянно переделывает и совершенствует проект, уточняет весь рисунок ограды, дважды меняет протяженность (сначала увеличивает размер каждого звена, затем — количество колонн). Окончательный вариант чертежа содержит изумительно легкие ворота, прелестные украшения и колонны, увенчанные изысканными вазами и урнами. В результате переработки ни один из компонентов не остался без кардинальных изменений. Ничего из первого варианта, представленного самим П.Е. Егоровым и И.Б. Фоком, в последнем варианте проекта не сохранилось. Тем более, как свидетельствуют исследователи Р.Д. Люлина, М.Ф. Коршунова и Э.Ф. Кузнецова, пер-

воначальные чертежи И.Б. Фока представляли собой копии из альбома Даниэля Маро.

Тем временем Ю.М. Фельтен под покровительством Бецкого делает карьеру: после ухода Растрелли становится главным архитектором Конторы строений, профессором Академии художеств, где после гибели Кокоринова начинает играть руководящую роль. В строительстве Летнего сада его функции ограничиваются административными. Его графический почерк известен по достоверным чертежам проекта восстановления колокольни Петропавловского собора, фасада южного корпуса Эрмитажа и фасада манежа при Зимнем дворце. Однако «ни один из сохранившихся 11 чертежей ограды не соответствует графической манере Фельтена, даже из тех, которые имеют его личную подпись. Два чертежа (варианты верхнего украшения на большие и малые ворота) выполнены И.Б. Фоком. Это подтверждается и графическим анализом, и архивными документами. Однако эти чертежи не были приняты к исполнению. Остальные 9 чертежей ограды Летнего сада выполнены в графической манере Петра Егорова, которая известна по его подлинным чертежам (павильон Иордань, иконостасы церквей — Екатерининской и Рождественской и др.). Графический почерк Егорова очень своеобразен и живописен (вспомним, что он учился в юности живописи)» [Кузнецова 2003: 82–83]. М.Ф. Коршунова по этому поводу замечает: «Со сметой на изготовление медных деталей связан чертеж малых ворот ограды, подписанный Фельтеном. Графическое исполнение листа не напоминает его руку» [Коршунова 1997: 485]. Кроме того, Р.Д. Люлина отмечает, что характерной чертой чертежей Егорова является некоторая приглушенность красок (все тона бледные, неяркие) и индивидуальная техника отмывки — тоже бледная, со слегка намеченными пятнами теней. В РГИА хранятся 509 листов чертежей по строительству «железной решетки с воротами» и «нет ни одной строчки, которая могла бы подтвердить творческое участие Фельтена в ее создании. В сооружении ограды Фельтен участвовал только как руководитель, начальник, главный архитектор и инспектор над мастерскими Конторы строений, обязанный наблюдать за всеми постройками, находящимися в ее ведении» [Кузнецова 2003: 116]. Об авторстве Петра Егорова свидетельствует и Формулярный список П.Е. Егорова за 1786 г., составленный протоколистом

Иваном Христофоровым через семь лет после окончания строительства ограды. Петра Егорова к этому времени в живых уже нет, а это еще раз подчеркивает беспристрастность составителя формуляра.

Авторство Петра Егорова в изготовлении чертежей и его непосредственное руководство строительством ограды можно проследить и по многим другим документам. Например, указ от 26 июля 1773 г., хранящийся в РГИА [Ф. 470. Оп. 86. Д. 11. Л. 261–266]: «А как на каком расстоянии для крепления оной решетки столбы поставить и какой ширины между теми столбами звенья решетки делаться должны, заархитектору Егорову от Присутствия приказано сделать сходственный с апробированными той решетки и воротами чертежами на всю дистанцию как должно решетка с воротами и столбами и цоколем быть акуратный чертеж <...> для скорейшего сделания и представления оного на апробацию господину надворному советнику и архитектору Фельтену в утверждение, а ему, господину Фельтену, по рассмотрении тот чертеж, буде оный исправно сочинен будет, с надписанием, что по оному работу производить должно, представить в Контору немедленно» [Кузнецова 2003: 190]. 21 октября 1773 г. Ю. Фельтен рапортует в Контору строений Ее Императорского Величества домов и садов: «Во исполнение данного мне из оной Канторы указа, которым должно по берегу Невы реки у первого саду железную решетку и трое ворот сделать, учиненные заархитектором Егоровым шесть чертежей мною разсматриваемы и при сем во оную Кантору представляются, по которым и работу производить должно» [РГИА. Ф. 470. Оп. 1. Д. 11. Л. 276]. Как видим, и сам Ю.М. Фельтен нисколько не оспаривал авторство чертежей ограды Летнего сада. Этот ключевой факт исследователями почему-то умалчивается.

Украшения ворот отливались из меди с позолотой. Работу мастеров постоянно контролировал сам Петр Егоров. Например, 4 ноября 1784 г. он докладывает в Контору строений: «30 октября был у мастеров, и по осмотру оказалось, что на двои малые ворота из меди украшения отлиты, кроме корзинок, по отливанию которых формы приготовлены и в зделанное слесарною работою железо на место приправлено и с того украшения ими через огонь голландским червонным золотом вызолочена средняя большая кудревата штука наподобие дерева, репьев больших три пары, алагрек один на

большие ворота вызолочен же, другой на малые ворота с прочими изготовленными штуками золочением производить начато» [Кузнецова 2003: 101]. Действительно, такое цельное произведение могло быть создано лишь творческой мыслью одного архитектора, имевшего возможность выполнить всю работу от начала до конца. Ему, как опытному мастеру, поручались ответственные работы и по составлению смет, заключению контрактов и приемке готовых конструкций ограды от тульских литейщиков, путиловских каменщиков и мастеров медных украшений. Каждый раз Петр Егоров проверял соответствие изделий его чертежам. В 1778 г. были установлены все 36 гранитных колонн, между ними — 32 железных звена, одни большие и двое малых ворот.

Заметим: в академическом издании, посвященном 300-летию Санкт-Петербурга, имеются фотографии, иллюстрирующие достижения XVIII в. Среди них — и решетка Летнего сада. В подписи под этой фотографией весьма уклончиво сказано, что архитекторами ограды Летнего сада являются Ю. Фельтен и П. Егоров [Санкт-Петербург 2003]. Тем не менее вердикт ведущих исследователей таков: «Лучшим творением зодчего (Петра Егорова. — А.С.) является всемирно известная невская ограда Летнего сада, проектированию и строительству которой зодчий отдал многие годы жизни (1722–1786). Строилась под руководством Фельтена, но прямых свидетельств его творческого участия в проектировании нет. В то же время сравнение ограды Летнего сада с оградой Мраморного дворца говорит в пользу П.Е. Егорова» [Зодчие 1997: 989]. Как видим, справедливость торжествует со временем. Говоря о фонтане в Летнем саду, исследователь А.Ю. Епатко доказывает непосредственную причастность П.Е. Егорова и к этому объекту. До 1780 г. водометы фонтана «Лакоста» еще услаждали взоры посетителей Летнего сада. Но вследствие строительства каменной набережной вдоль Фонтанки Екатерина предложила разобрать водовозные башни и мост через реку, по которому шли фонтанные трубы. «В связи с этим архитектор П.М. (техническая ошибка: вместо «П.М.» следует читать «П.Е.». — А.С.) Егоров *выполнил* (курсив наш. — А.С.) по поручению Канцелярии от строений проект восстановления фонтанной системы Летнего сада» [Епатко 2008: 25]. Однако уже в следующем году императрица распоряжается иначе: всякие работы по фонтану

приостановить, а выделенную сумму направить на окончание работ в Эрмитаже.

За создание ограды Летнего сада П.Е. Егоров в 1786 г., то есть в год окончания всех работ, утвержден в надворные советники.

Как известно, в XVIII в. строительством дворцов и придворных зданий ведала Контора (Канцелярия) строения домов и садов, сыгравшая важную роль в русском искусстве. Первые полвека существования Петербурга мастера Канцелярии жили на правой стороне Невы, что было неудобно, ибо центр города со временем переместился на левый берег реки. Поэтому в 1752 г. им были отведены участки за Лиговским каналом, в местности, именуемой Пески, которая была перед этим четко распланирована. По проекту П.Е. Егорова 18 сентября 1781 г. на главной площади слободы был заложен каменный храм (на 2000 человек). Он строился в стиле классицизма: с ионическим портиком на фасаде, большим куполом (высотой 13 саженей) и двумя звонницами по углам. К концу 1783 г. каменщики Степана Судакова выстроили здание вчерне. По внешнему виду оно напоминало Троицкий собор Александроневского монастыря. Хотя церковь считалась известным памятником архитектуры, летом 1934 г., через несколько месяцев после закрытия, ее разобрали, и на этом месте разбили сквер. Последний настоятель протоиерей Г.А. Сербаринов был арестован и в 1938 г. расстрелян. Инициатива православной общественности города восстановить храм к 2000-летию христианства отклика у городской власти не нашла [Кобак, Антонов. Церковь]. В 2014 г. разрешение на воссоздание церкви на 6-й Советской улице, 19, известной как храм Рождества Христова на Песках, было выдано службой строительного надзора и КГИОП. В 2015 г. в епархии состоялось совещание, посвященное этому храму. Проект восстановления храма выполнило архитектурное бюро «Литейная часть-91». Предусмотрено полное восстановление храма по сохранившимся чертежам.

Таким образом, по чертежам Петра Егоровича Егорова или при его участии были построены: Екатерининская церковь в г. Пярну (Эстония), церковь Успения Пресвятой Богородицы, Училище для мещанских девушек (Александровский институт), Мраморный дворец, Иордань (предназначен для празднования «водоосвяще-

ния» на Неве), ограда и ворота Летнего сада, Рождественская церковь на Песках. Он заслуженно был удостоен должности заархитектора, званий коллежского асессора, надворного и титулярного советника.

Продолжаются попытки определить населенный пункт, где мог родиться Петр Егоров. Следуя архивным источникам, в частности документу «Дело о возведении в княжеское достоинство рода Дадиани» [РГИА. Ф. 1343. Оп. 46. Ед. хр. 277], можно указать на имения рода Дадиани, куда часто ездил князь Егор Дадиани: д. Каменка, Новая Березовка и с. Старая Березовка Сергачского района Нижегородской губернии. В наши дни в этих населенных пунктах чувашки компактно не проживают. Теперь жителями этих населенных пунктов являются татары и русские. Однако следует помнить, что на Средней Волге с X в. шел ассимиляционный процесс на основе ислама и кипчакизации. В соседнем Пильнинском районе, рядом с Чувашской Республикой, еще можно найти рудименты этого явления. Например, о с. *Петрякасы* Н.В. Морохин в своем «Нижегородском топонимическом словаре» приводит такие сведения: поселение известно с 1570 г.; татарские варианты названия — *Бетыракс*, *Бетыраксы* (патроним, от татарского имени *Батыр* или христианского *Петр*) и чувашского *касы* «селение, улица»; население — татары [Морохин 1997]. В историческом контексте допустимо, что эти татары и мишары — перешедшие в XVIII–XX вв. в ислам чувашки.

Отдельного обсуждения заслуживает вопрос о чувашской идентичности П.Е. Егорова. Он никогда не скрывал своего чувашского происхождения и даже подчеркивал свои истоки в известных нам официальных документах. Со своей стороны земляки высоко чтут замечательного архитектора: имя выдающегося земляка объединяет чувашей, проживающих в Северной столице. Ему посвящены книги, статьи, ведутся архивные разыскания с целью расширения знаний о его жизненном пути и творческом наследии. Чувашское землячество Санкт-Петербурга создало фонд Петра Егоровича. Сейчас ведутся организационные работы по установлению памятного знака на ограде Летнего сада. Исследование биографии П.Е. Егорова позволяет внести дополнительные штрихи к пониманию участия представителей чувашского народа

в формировании не только этнической картины, но и архитектурного облика Санкт-Петербурга. Кроме того, его жизненный путь интересен с точки зрения соотношения этнокультурной идентичности, сословной, конфессиональной принадлежности в профессиональном становлении в условиях российского общества XVIII столетия. В целом тема захватывающая, но приходится констатировать, что ее изучение находится на начальной стадии.

Источники

Кобак А.В., Антонов В.В. Церковь Рождества Христова [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://encspb.ru/object/2804679002?lc=ru>.

РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 470. Оп. 1. Д. 11. Контора строений Ея Императорского Величества домов и садов. 1773 г.

РГИА. Ф. 470. Оп. 4. Д. 111. Гоф-интендантская контора. Дело № 3 по предложению Его Превосходительства генерала-лейтенанта и кавалера господина [В.В.] Фермора об определении в службу в Ее Величества канцелярию из чуваш новокрещеного Петра Егорова в архитектурную науку. 1755 г. 7 л.

РГИА. Ф. 470. Оп. 86. Д. 11. Контора строений Ея Императорского Величества домов и садов. 1773 г.

РГИА. Ф. 470. Оп. 90. Д. 42. Список конторы строений домов и садов о членах и прочих чинах. 1785 г.

РГИА. Ф. 1343. Оп. 46. Ед. хр. 277. Дело о возведении в княжеское достоинство рода Дадиани. 1785–1866 гг. 79 л.

Библиография

Епатко А.Ю. Фонтан «Лакоста» в Летнем саду // История Петербурга. 2008. № 6. С. 20–26.

Зодчие Санкт-Петербурга, XVIII в.: Архитекторы барокко. Ранний классицизм. Строгий классицизм. СПб.: Лениздат, 1997. 1021 с., ил.

Коршунова М.Ф. Юрий Фельтен // Зодчие Санкт-Петербурга, XVIII в.: Архитекторы барокко. Ранний классицизм. Строгий классицизм. СПб.: Лениздат, 1997. С. 465–526.

Кузнецова Э.Ф. Архитектор Петр Егоров. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2003. 222 с.

Морохин Н.В. Нижегородский топонимический словарь. Н. Новгород: КиТиздат, 1997. 216 с.

Санкт-Петербург: 300 лет истории. СПб.: Наука, 2003. 760 л., ил.

References

Epatko A.Iu. Font an «Lakosta' v Letnem sadu. Istoriiia Peterburga. 2008. no. 6. Pp. 20–26.

Zodchie Sankt-Peterburga, XVIII v.: Arkhitektory barokko. Rannii klassitsizm. Strogii klassitsizm. St.-Petersburg: Lenizdat, 1997. 1021 p., il.

Korshunova M.F. Iurii Fel'ten. Zodchie Sankt-Peterburga, XVIII v.: Arkhitektory barokko. Rannii klassitsizm. Strogii klassitsizm. St.-Petersburg: Lenizdat, 1997. Pp. 465–526.

Kuznetsova E.F. Arkhitektor Petr Egorov. Cheboksary: Chuvash. kn. izd-vo, 2003. 222 p.

Morokhin N.V. Nizhegorodskii toponimicheskii slovar'. N. Novgorod: KiTizdat, 1997. 216 p.

Sankt-Peterburg: 300 let istorii. St.-Petersburg: Nauka, 2003. 760 l., il.

Е.Ю. Дубровская

**ВРЕМЯ В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ
ПЕТРОЗАВОДЧАНИНА
ИВАНА МИХАЙЛОВИЧА НИКИТИНА (1881–1965)¹**

Статья посвящена исследованию темпоральных представлений, отразившихся в воспоминаниях карела И.М. Никитина, родившегося в 1881 г. в Петрозаводске, губернской центре Олонецкого края. Автор рассматривает «исторический» опыт «маленького человека», накопленный в начале XX в., в переломный период революции 1917 г. и в 1920–1930-е годы. Анализируемый автобиографический текст предлагает новые подходы к изучению городской повседневности и «жизни в чрезвычайных обстоятельствах» раннесоветского периода в истории российской Карелии. Память о личном опыте испытала прессинг идеологически заданной версии «общего прошлого» населения края. Основываясь на архивных материалах, автор приходит к заключению, что отдельные факты, которые Никитин на самом деле помнил, тщательно скрывались в автобиографическом тексте.

Ключевые слова: Петрозаводск, Олонецкий край, исторический опыт, автобиографический текст, темпоральные представления, умолчания.

Elena Yu. Dubrovskaya

**TIME IN AUTOBIOGRAPHICAL TEXT
BY THE TOWNSMAN OF PETROZAVODSK
IVAN MIKHAILOVICH NIKITIN (1881–1965)**

Article is devoted to a research of the temporal representations which were reflected in memoirs of Karelian I.M. Nikitin who was born in 1881 Petrozavodsk, the provincial center of Olonets region. The author considers the “historical” experience of “the little person” accumulated at the beginning of the 20th century during the critical period of the Russian revolution of 1917 and in 1920 — the 1930th. The analyzed autobiographical text offers new approaches to studying of city daily occurrence and “lives in force majeure” of the early Soviet period in the history of the Russian Karelia. Memory of personal experience has felt pressure of ideologically set version of “the general past” of the population of the region. Based on archival materials, the author comes to conclusion that the separate facts which were remembered by Nikitin actually carefully disappeared in the autobiographical text.

Keywords: Petrozavodsk, Olonets region, historical experience, autobiographical text, temporal representations, defaults.

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения плана НИР, тема «Узловые проблемы истории Карелии. К столетию республики. Научные очерки и статьи», № 0225-2014-0012.

В статье анализируются темпоральные представления, отраженные в воспоминаниях карела И.М. Никитина, родившегося в 1881 г. в Петрозаводске, губернском центре Олонецкого края. «Исторический» опыт «маленького человека» рассматривается сквозь призму событий, происходивших в начале XX в., в период революции 1917 г. и в 1920–1930-е годы. Анализируемый автобиографический текст предлагает новые подходы к изучению городской повседневности и «жизни в чрезвычайных обстоятельствах» раннесоветского периода в истории российской Карелии. Память о личном опыте испытала давление идеологически заданной версии «общего прошлого» населения края. Пережитое Никитиным представлено стержневым элементом коллективно узнаваемого прошлого и должно было восприниматься как достоверное, поскольку возникло в результате «припоминания». Основываясь на архивных материалах, автор приходит к заключению, что отдельные факты, которые помнились Никитиным на самом деле, тщательно скрывались в автобиографическом тексте. Период детства выглядит менее опасным для самого вспоминающего. Несмотря на то что Никитин, в соответствии с одним из базовых паттернов репрезентации детства в воспоминаниях, назвал его «безрадостным», соответствующий фрагмент текста насыщен семейными преданиями, персональными мифами и образцами русской и карельской речи того времени.

Коллективная память, поддерживаемая семейным опытом, простирается за границы автобиографической памяти и осуществляет трансляцию знаний о прошлом от одного поколения к другому. Изучение проблем коллективной памяти как «комплекса разделяемых данным сообществом мифов, традиций, верований, представлений о прошлом» [Репина 2008] актуализирует значение таких эго-документов, как письма, дневники, воспоминания или семейные «мемораты — рассказы, основанные на живых воспоминаниях, которые циркулируют, передаваясь из уст в уста, внутри определенной общности родственников» [Разумова 2013: 31].

Для изучения индивидуальных и семейных представлений о прошлом, особенно в русле истории повседневности, необходимо обращение к биографическому материалу «истории жизни». По наблюдению социолога Е.Ю. Мещеркиной, «история жизни» подразумевает «жизненный путь, получивший форму истории, то есть

реконструированной последовательности значимых событий и рассказанной в качестве таковой» [Мещеркина 2002: 61]. Поясняя специфику биографического метода, Е.Ю. Мещеркина акцентирует внимание на исследовательских практиках, в рамках которых делается попытка встать на точку зрения действующего субъекта и воссоздать мир, где тот живет. Этот когнитивно конструируемый мир «имеет пространственные и временные характеристики, которые входят в биографическую реальность через описание топологии и обжитого пространства и нагруженного смыслом времени» [Там же: 64].

В автобиографических текстах Ивана Михайловича Никитина встречаются сведения о жизни суоярвских (шуезерских) карел, переселившихся из Великого княжества Финляндского в Петрозаводск, губернский центр Олонецкого края. В конце XIX в. их автор получил образование в городском училище и более двух десятков лет прослужил в Олонецкой духовной консистории [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99]. Неопубликованные воспоминания, написанные в 1960-е годы и предназначавшиеся для родственников, во многом послужили основой для генеалогического исследования внука И.М. Никитина [Никитин б/г: 20–35]. Воспоминания включают как записи, подготовленные автором для тогдашнего Карельского государственного краеведческого музея [НА НМРК. Д. 1200], так и «зарисовки», сделанные «для себя» и ныне хранящиеся у потомков мемуариста¹.

Как справедливо отмечает И.А. Разумова, в любом биографическом и автобиографическом повествовании событийное время представляет основную конструирующую модель, а датировка — вторична, опосредуется событиями и весьма приближительна. Таким образом, «календарная» хронология в семейных «меморатах» представлена ограниченно [Разумова 2001: 243]. Включение дат в повествование указывает не только на его документальную

¹ Выражаю благодарность М.В. Никитину, осуществившему обработку личного архива семьи и составление основного корпуса текстов мемуарного характера, а также выпускнице филологического факультета Карельской государственной педагогической академии Е.П. Михалевой, правнучке мемуариста, и д-ру ист. наук И.А. Разумовой за предоставленную возможность ознакомиться с воспоминаниями.

основу, но и является свидетельством образовательного уровня автора.

Так, И.М. Никитин пишет о своих предках, работавших на Суоярвском чугуноплавильном заводе (завод действовал в системе Олонецких металлургических предприятий), приводит ссылки на работы карельских историков 1950–1960-х гг., упоминает даты реформы 1861 г., Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., поясняет различие старого и нового стилей. В частности, сообщает, что «в 60-х годах XIX в. несколько подряд неурожайных лет в Финляндии заставили многие тысячи крестьян оставить свои деревни и отправиться в Россию на поиски работы. Много из них переселилось в Олонецкую губ. как ближайшую к Финляндии». Одними из первых из маленькой шуезерской деревни прибыла в Петрозаводск бездетная семья — земляки родителей Никитина. Главе семьи Тимофею Захаровичу посчастливилось устроиться в городе на работу в конном обозе Александровского снарядодельного завода. «По той же причине — недород хлеба — из Шуезера прибыл и род Силиных, родственников моей мамы», — рассказывает автор. Мужчины этого рода тоже были приняты на работу в заводской обоз, а в 1879 г. вместе с другими шуезерскими литейщиками была переведена на завод и семья отца Никитина [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 9].

Наряду с «символическим» (концептуализированным) временем на страницах воспоминаний Никитина присутствует время, «воплощенное» в событиях, вещах, условиях, которое определило периодизацию автобиографического текста. В соответствии со сложившейся в советский период традицией репрезентации дореволюционного прошлого годы детства, отрочества и ранней юности (1881–1898) обозначены им как «безрадостное детство». Время службы в Олонецкой духовной консистории (1898–1917) названо более оптимистично: «На пути к самостоятельной жизни».

Период детства, который, казалось бы, должен был запомниться как самая счастливая пора жизни, вместил тяжелую болезнь и смерть матери, неудачную новую женитьбу отца, необходимость оставаться «среди чужих людей» (в семье двоюродного брата) и полную материальную зависимость от них. Представленный автором образ этого мрачного и тяжелого времени снова и снова

вызывает у него негативное переживание прошлого, и даже свой приход в мир рассказчик связывает с «драматическими» обстоятельствами, преследовавшими его чуть ли не с момента рождения, хотя их все же вряд ли можно считать экстраординарными. По словам Никитина, ему суждено было появиться на свет в бане, куда пришлось удалиться его матери из-за остановившихся в их доме земляков-шуэзерцев: «...несмотря на чрезмерно тяжелые условия при создавшейся обстановке с гостями, я родился нормальным ребенком, стал жить и расти, как все люди рабочего класса того времени» [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 4].

В воспоминаниях о детских годах, проведенных в Петрозаводске среди горожан в первом поколении — выходцев из Суоярви, есть рассказ Никитина о том, как дедушка мыл его в бане и обдавал водой, всегда приговаривая: “Vezi ala, briha ylä” («Вода вниз, молодец вверх»). Таким образом совершалось ритуальное действие, обеспечивавшее ребенку желаемое будущее, быстрый рост, здоровье и благополучие [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 10].

Об одном из возчиков дров из Вешкельских деревень, которые останавливались в их доме, Никитин рассказывает, что тот, попав на лесозаготовке в затруднительное положение, попытался «вернуть время» вспять, прибегнув к магическому ритуалу обмена дарами с Ильей-пророком. «Отправляясь в вывозку, карел брал с собой большое количество рыбников: с окунями, плотовой, налимами и даже из ершей, а на уху сущик из мелких окуньков и ершей. Круглый, продолговатой формы, из овсяной муки хлеб — мешками, называемый по-карельски кокойт <...> Рубил в лесу елки, сунул на снег топор, топор от тяжести сел глубоко до земли и скрылся в снегу. Мужик взмолился Илье-пророку: «Иллю, Иллю, ота курник, ана кирви», то есть «Илья, возьми рыбник, отдай топор» [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 10].

В 1890-е годы по окончании городского училища Иван Никитин сумел устроиться на службу в штат Олонецкой духовной консистории. Это открывало ему дорогу к карьере мелкого чиновника и служащего, но тем самым подводило к маргинальному положению между «своими» и «чужими». Конечно, такая судьба была весьма нетипичной для выходцев из его круга. «Когда надел форменную фуражку с гербом городского училища и ремень, — пишет Ники-

тин, — слышал от соседок: «Вот и кареляк хочет быть баринoм»» [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 11].

По наблюдениям исследовательницы В.А. Черваневой, которая на материале фольклора изучает концептуализацию времени по параметрам количества и качества, в изображении положительно или отрицательно оцениваемых состояний наблюдается устойчивая тенденция отмечать их большую продолжительность, а «квантификация длительности статических состояний персонажей обнаруживает аксиологическую обусловленность». Такое представление о временной длительности исследовательница связывает с «рецидивами архаического осмысления времени как сущности, производной от ее событийного наполнения», следовательно, аксиологически неоднородной [Черванева 2006: 188].

Как и в архаической модели темпорального восприятия, производность времени от событий обуславливает неоднородность временного потока, переживаемого автором воспоминаний, и создает предпосылки для восприятия его участков как ценностно окрашенных. Вот почему, объясняя некоторое «запаздывание» своего биографического сценария по сравнению с судьбами сверстников, И.М. Никитин пишет: «Сама жизнь со всеми ее сложностями отдаляла вопросы романтизма до более благоприятного времени». Таким «благоприятным временем» стало начало самостоятельной жизни, когда он, приступив к службе в духовной консистории, «обратился в своего рода кавалера в своей среде ребят заводских рабочих», то есть детей мастеровых. Отметив, что в эти годы у него почти не было досуга из-за дневных и вечерних канцелярских занятий, Никитин вспоминает, что только по воскресеньям мог позволить себе «прогулки по ул. К. Маркса, тогда Марининской, и около Гостиного двора при открытых к торговле лавках» [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 45].

«Другими» по отношению к окружению Ивана Никитина оказывались и сверстники, служившие у петрозаводских купцов приказчиками. Впоследствии они стали добрыми друзьями, «тогда же, — сообщает автор воспоминаний, — я с ними мог встречаться только в лавке у купчихи Тихоновой-Литягиной в рабочее время, так как им было запрещено гулять вне службы и бывать на вечерах». Хозяйка большого москательного магазина «держала их очень

строго»: не разрешала ходить на вечера, танцы, маскарады и т.д. Зато у приказчиков «было в моде» катание в саночках на Масленой неделе по Мариинской и Александровской улицам «на общих тройках или парах лошадей». Верхом щегольства состоятельной городской молодежи становилось катание парочками на санках без кучера, где кавалер сам правил лошадью [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 23, 45].

Примечательно, что в семейном повествовании рубежом, отделяющим один этап жизни автора от другого, становится заключение брака с А.А. Кобытовой, которая происходила из «крепкой мещанской семьи» петрозаводчан и была дочерью неоднократно избиравшегося мещанским старостой Алексея Павловича Кобытова. Предшествующий браку период 1898–1901 гг. автор описал в главе «О реалистическом романтизме — первая любовь», а тридцатилетие совместной жизни Никитиных (1901–1931) в очерках «Род Кобытовых» и «Первые радости и печали».

Не обойдя молчанием то обстоятельство, что среди новых родственников были известные в Петрозаводске мясоторговцы Кобытовы, имевшие лавки в Гостином дворе [Петрозаводск 2003: 92], Никитин подчеркнул, что предки тестя происходили из приписных рабочих, вывезенных в XVIII в. на строительство Александровского завода. После отмены крепостного права они были приписаны к мещанскому сословию, некоторые остались работать на заводе, из семьи мастеровых происходила и теща. Словом, семья, воспитавшая Анюту Кобытову, и это важно отметить автору повествования, существовала «исключительно на сельском хозяйстве без применения наемного труда» [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 59]. Тесть, окончивший курс уездного училища, мог бы искать канцелярской службы в учреждениях, но, как пишет Никитин, не стал этого делать в силу «настойчивого упрямого характера» и избрал своим родом занятий домашнее хозяйство. «На Кукковке по Машезерской дороге своим личным трудом разработал два поля, сеял зерновые злаки и косил сено, ригой пользовался коллективной — и в том элементы социализма», — замечает автор, явно перенося на описание прошлого реалии современной ему действительности [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 53]. О начале совместной жизни Никитин вспоминает

в разделе, озаглавленном «Путь к осуществлению мечты иметь свое подсобное хозяйство».

Символом взаимопроникновения культур, городской и деревенской традиций Карельского края, запечатленным на страницах воспоминаний Никитина о старом Петрозаводске, может служить большой медный кофейник с ручкой, в котором утром в русской печке на весь день варили кофе. «Не заварной у самовара», а сохранявшийся «на целый день в печурках при печках. Его пили и в полдень, и после обеда. Нигде, кажется, не любили так кофе, как в Петрозаводске. Любили его старые и молодые, женщины, мужчины и ребята» [НА НМРК. Д. 1200. Л. 58]. Страницы воспоминаний сохранили дыхание повседневной жизни города начала XX столетия.

Как отметил петербургский социолог В.Б. Голофаст, проблема многообразия автобиографических повествований связана с внешними стимулами и преградами биографического мышления, а также с внутренними культурными рамками самосознания. «В ситуациях социального давления или принуждения человек добровольно открывает о себе и своей жизни лишь то, что и так существует вне его в виде документов, удостоверений, свидетельств других лиц, то есть интересубъективные, признанные другими, известные аспекты своей биографии, жизни и личности». Эти аспекты «были уже намеренно или случайно показаны другим, а тем самым и себе — были осознаны, отрефлексированы, а возможно, и вербализованы» [Голофаст 1995: 71–88].

Воспоминания об армейской службе И.М. Никитина и жизни Петрозаводска в переломные месяцы российской революции объединены лишь говорящей датой «1917 год». Его многолетний навык работы в делопроизводстве, практический опыт замещения класных должностей в учреждениях губернского уровня и службы в годы Первой мировой войны в качестве писаря одной из тыловых частей в Старой Руссе оказались востребованы при создании новых органов местной власти летом 1917 г.

37-летний Никитин переходит на работу в Олонецкую губернскую земскую управу, принимает приглашение занять должность в канцелярии губернского комиссара Временного правительства А.Ф. Кожевникова. После организации в Петрозаводске в 1918 г. отдела советского управления губисполкома бывший чиновник был

назначен заведующим отделом только что созданной милиции, а с 1919 г. — заведующим отделом актов гражданского состояния города. С этим учреждением вплоть до времени выхода на пенсию была связана вся его дальнейшая деятельность.

Однако в мемуарах, адресованных потомкам в 1960-е годы, нет никаких упоминаний о том, что летом 1917-го Никитин баллотировался в члены Петрозаводской городской думы от служащих губернского земства, хотя свидетельства об этом периоде его деятельности сохранились в архивных материалах [НА РК. Ф. 62. Оп. 2. Д. 8/146. Л. 172 об.]. Такая память о «неудобном» для биографии советского служащего факте впоследствии оказалась вытесненной, а сам факт требовалось предать забвению. Вместе с тем куда менее значительные подробности о его общественной деятельности как сотрудника карельской милиции и впоследствии отставного пенсионера в мемуарах представлены весьма обстоятельно.

Нельзя не согласиться с ярославскими исследователями О.В. Ольневой и В.П. Федюком, отметившими, что изменения в повседневной жизни служат наиболее точным (а возможно, и единственным) критерием того, насколько глубоко оказались политические и социальные перемены. «По этой причине изучение истории повседневности может быть особенно продуктивно применительно к переломным эпохам» [Ольнева, Федюк 2011: 252].

В воспоминаниях Никитина повествование о его семейной жизни — важнейшая составляющая истории жизненного пути — разворачивается как в дореволюционное, так и в советское время. Таким образом, 1917 г. становится «судьбоносным» маркером, делящим жизнь на старую и новую. Автобиография мемуариста в 1920-е годы размечена вехами личного плана и общественного характера: «...ребята росли, хозяйство крепло, кроме участия в артельном хозяйстве имел покосы в трех точках. Построили каретник, сеновал, купили кабриолет. Жена сдавала молоко на приемный пункт, получала отруби и мануфактуру ребятишкам на платишки, и дело шло очень хорошо, жена легко справлялась с хозяйством и находила время преподавать в школе уроки кройки и шитья». О себе Никитин сообщает, что тогда его «окрыляли успехи по службе» и он с головой ушел в работу: «...дни были заняты полностью, отдыха не имели, и гулять было некогда. Отказывались от гостей

и не заводили новых знакомств, а навещали только тех и принимали к себе, с кем установилась долготелая дружба» [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 72].

По заключению В.Б. Голофаства, в обычных биографических контекстах аспекты и элементы жизни, меняющие ее ход или угрожающие изменениями, нередко приписываются случаю, судьбе, стечению обстоятельств или непосредственно макросоциальным силам, перед которыми индивид чувствует свое бессилие [Голофаств 1995: 71–88]. В биографическом сознании Никитина смерть заболевшей жены в 1931 г. станет таким потрясением, опрокинувшим семейное благополучие и совпавшим с невиданными переменами в городской повседневности. «С этого дня и все пошло у меня, и даже независимо от ее смерти. Коллективизация в сельском хозяйстве, большое строительство по городу. Артельный огород, бывший Накропинский, отошел третьей школе, покос в городе — по наветам детскому дому. На Кукковке полоса — под постройки, и незадолго на покосе в Сайнаволоке стали строить завод “Северная точка”. Но все же я не сразу сдался». Годом, который заставил Никитина «сдаться», стал 1934-й. Имея опыт сотрудника отдела ЗАГС, он «перешел на работу в систему МВД», тогда же, по словам автора воспоминаний, изменилась его «идеология» и он «обратился из мещанина в идеального советского работника» [Архив каф. истории КГПУ. ФС. М-99. Л. 64].

В соответствии с темпоральными представлениями нового «идеального советского работника» особо значимой единицей времени для него теперь становятся пятилетки, связанные с принятием и попытками выполнения партийных экономических планов. Автобиографические свидетельства И.М. Никитина, относящиеся к этому и последующим периодам, передают дух, атмосферу, ритм повседневной жизни советского служащего предвоенной поры, военных и послевоенных лет.

На примере воспоминаний одного из очевидцев и участников событий переломного времени в истории российской Карелии конца XIX — первой трети XX в. можно видеть, как фильтровалась, деформировалась и фрагментировалась биографическая память человека в процессе «обновления» исторической памяти населения края. Как табуировались ее отдельные эпизоды, приводя к «стира-

нию» событий, безусловно, значимых для конкретного человека, но предаваемых им забвению, коль скоро они не вписывались в установившуюся схему представлений о том, что и как следовало вспоминать об этом времени, а порой становились опасными для самого вспоминающего.

Источники

Архив кафедры истории КГПУ (2001–2003). ФС. М-99: Никитин И.М. Страницы жизни и истории города. Ч. I: Воспоминания, написанные для своих родных и друзей (рукопись). 1960 г.

НА НМРК (Научный архив Национального музея Республики Карелия). Д. 1200. Никитин И.М. О первых шагах карельской милиции. 1963 г.

НА РК. Ф. 62. Оп. 2. Д. 8/146.

Библиография

Голофаст В.В. Многообразие биографических повествований // Социологический журнал. 1995. № 1. С. 71–88.

Мещеркина Е.Ю. Жизненный путь и биография: преемственность социологических категорий (анализ зарубежных концепций) // Социологические исследования. 2002. № 7. С. 61–67.

Никитин М.В. Наша родословная в истории Петрозаводска. Б/м, б/г. 211с.

Ольнева О.В., Федюк В.П. Общественные настроения российской провинции в 1917 году // Социальная история: ежегодник–2010. СПб., 2011. С. 251–283.

Петрозаводск. 300 лет истории. Документы и материалы: в 3 кн. Петрозаводск: Карелия, 2003. Кн. 3: 1903–2003. 575 с.

Разумова И.А. «История семьи Жидких поморского села Кандалакша» как историко-этнографический источник // История семьи Жидких на фоне поморской культуры: исследование и публикация по материалам Г.Ф. Белошицкой. Апатиты: Изд-во КНЦ РАН, 2013. 184 с.

Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. М.: Индик, 2001. 376 с.

Репина Л.П. Память о прошлом и история // Диалоги со временем. Память о прошлом в контексте истории. М.: Кругъ, 2008. С. 7–18.

Черванева В.А. Архаические основы количественной оценки пространства и времени в волшебной сказке // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докл. М., 2006. Т. 3. С. 181–190.

References

Golofast V.B. Mnogoobrazie biograficheskikh povestvovaniy. Sotsiologicheskii zhurnal. 1995. no. 1. Pp. 71–88.

Mescherkina E.Yu. Zhiznennyiy put i biografiya: preemstvennost sotsiologicheskikh kategoriy (analiz zarubezhnykh kontseptsiy). Sotsiologicheskie issledovaniya. 2002. no. 7. Pp. 61–67.

Nikitin M.V. Nasha rodoslovnaia v istorii Petrozavodska. B/m, b/g. 211 p.

Ol'neva O.V., Fediuk V.P. Obshchestvennye nastroyeniia rossiiskoi provintsii v 1917 godu. Sotsial'naiia istoriia: ezhegodnik–2010. St.-Petersburg, 2011. Pp. 251–283.

Petrozavodsk. 300 let istorii. Dokumenty i materialy: v 3 kn. Petrozavodsk: Kareliia, 2003. Vol. 3: 1903–2003. 575 p.

Razumova I.A. “Istoriia sem'i Zhidkikh pomorskogo sela Kandalaksha” kak istoriko-etnograficheskii istochnik. Istoriia sem'i Zhidkikh na fone pomorskoii kul'tury: issledovanie i publikatsiia po materialam G.F. Beloshitskoi. Apatity: Izd-vo KNTs RAN, 2013. 184 p.

Razumova I.A. Potaennoe znanie sovremennoi russkoi sem'i. Moscow: Indrik, 2001. 376 p.

Repina L.P. Pamiat' o proshlom i istoriia . Dialogi so vremenem. Pamiat' o proshlom v kontekste istorii. Moscow: Krug, 2008. Pp. 7–18.

Chervaneva V.A. Arkhaicheskie osnovy kolichestvennoi otsenki prostranstva i vremeni v volshebnoi skazke. Pervyi Vserossiiskii kongress fol'kloristov: sb. dokl. Moscow, 2006. Vol. 3. Pp. 181–190.

И.С. Слепцова (Кызласова)
**«КОЛЛЕКТИВНАЯ БИОГРАФИЯ»
СЕЛЬСКОГО СОЦИУМА
(по материалам дневников
ярославского крестьянина П.В. Бугрова)**

В статье анализируются дневники ярославского крестьянина П.В. Бугрова, относящиеся к первой трети XX в. Они являются ценным историческим источником, позволяющим получить достоверную информацию о самых разных сторонах крестьянской жизни. Дневники рассматриваются в контексте микроистории, то есть изучения жизненного пути конкретного человека в конкретных исторических обстоятельствах. Такой подход позволяет реконструировать «коллективную биографию» сельской локальной группы. Мы применяем просопографический метод, при котором рассматривается отдельный аспект или несколько взаимосвязанных аспектов биографии человека, типичных для исследуемой группы. При этом личность анализируется в контексте социального окружения (семьи, локальной группы), изучаются ее взаимоотношения с другими членами социума и функции, которые она выполняет в данном сообществе.

Ключевые слова: микроистория, просопографический метод, биография, дневники как источник, хозяйственные заметки, метеорологические наблюдения.

Irina S. Sleptsova (Kyzlasova)
**“COLLECTIVE BIOGRAPHY”
OF THE RURAL SOCIETY
(on the materials of the diaries
Yaroslavl peasant P.V. Bugrov)**

The article analyzes the diaries of Yaroslavl peasant P.V. Bugrova, relating to the first third of the XX century. They are a valuable historical source, which allows obtaining reliable information about the most diverse aspects of peasant life. Diaries are considered in the context of microhistory, that is, studying the life path of a particular person in specific historical circumstances. This approach allows us to reconstruct the “collective biography” of the rural local group. We apply a prosopographical method at which the separate aspect or several interconnected aspects of the biography of the person which are typical for the studied group is considered. At the same time the personality is analyzed in the context of a social environment (a family, local group), and relationship with other members of society and function which it performs in this community are studied.

Keywords: microhistory, prosopographic method, biography, diaries as source, economic notes, meteorological observations.

Внимание к личности исполнителя является одной из важных черт работ К.В. Чистова, посвященных конкретным жанрам фольклора. Например, публикация причитаний И.А. Федосовой предвзятается биографическим очерком, в котором проводятся параллели между сюжетами причитаний и обстоятельствами ее жизни [Чистов 1981: 3–30]. Отметим, что хотя К.В. Чистов прямо не обращался к изучению эго-документов, то есть письменных источников личного происхождения (автобиографий, дневников, мемуаров, писем и др.), некоторые положения, высказанные им при работе с фольклорными текстами, могут быть приложимы и к анализу такого рода материалов. В частности, мысль об ориентации исполнителя на слушателя и подстраивании текста под конкретную ситуацию может быть экстраполирована на отношения между автором дневника или мемуаров и их предполагаемым читателем. К.В. Чистов показал в своих работах, что в индивидуальном творчестве личное и коллективное начала переплетаются и образуют сложную форму, в которой личные переживания выражаются в устоявшихся фольклорных образах [Чистов 1980: 9–20].

В данной статье мы остановимся на одном из аспектов биографического исследования, связанном с микроисторией, то есть изучением жизненного пути конкретных людей в конкретных исторических обстоятельствах. Применяемый нами *просопографический метод* позволяет рассматривать отдельные аспекты или несколько взаимосвязанных аспектов биографии человека, типичных для исследуемой группы. При этом личность анализируется в контексте социального окружения (семьи, локальной группы), изучаются ее взаимоотношения с другими членами социума и функции, которые она выполняет в данном сообществе. Основное преимущество просопографического метода состоит в том, что он дает возможность рассматривать историю не как набор статичных разрозненных фактов, а в динамике и сквозь призму жизненного пути конкретного человека [Юмашева 1994; Петрова 2005: 641–643; Григорькин 2007]. Мы будем анализировать конкретные проблемы в рамках определенного дисциплинарного дискурса, то есть выделяя из всего спектра жизненных обстоятельств только те, которые связаны с этнографическими реалиями. Помимо прочего, подобный подход позволяет оценить те или иные события с точки зрения их непо-

средственных участников, представить картину мира, отличную от исследовательской.

Предметом рассмотрения в данной статье будут крестьянские дневники, которые служат материалом для изучения не только конкретного индивида (автора дневника) и истории его жизни, но также благодаря описанию им поведения и действий других людей и его референтной группы. Анализ конкретных ситуаций социального взаимодействия дает возможность получить представления о разных сторонах крестьянской жизни, а авторская интерпретация описываемых событий позволяет выстроить аксиологическую шкалу всего деревенского социума в целом. Личный взгляд автора дневника на те или иные события отражает картину массовых настроений в социуме, показывает, как мировоззренческие и идеологические установки преломляются в обыденном сознании, а также какие обстоятельства приводят к их трансформации. Анализ описаний автором дневников конкретных жизненных ситуаций позволяет проследить причины формирования новых ценностных и этических установок, а также поведенческих стереотипов. Таким образом, на основе дневников может быть сформирован реконструктивный образ «коллективной биографии» того или иного сообщества.

Итак, используя вышеизложенные принципы просопографического исследования, мы попытаемся проанализировать дневники ярославского крестьянина П.В. Бугрова и продемонстрировать на конкретных примерах, как в лично маркированном тексте проявляются коллективные стереотипы и установки, как история жизни индивида отражает историю социума.

О собрании П.В. Бугрова. Дневники, о которых пойдет речь, написаны крестьянином д. Ворокса Боровской волости Даниловского уезда Ярославской губ. Они хранятся в Фонде документов личного происхождения Ярославского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. Все собрание П.В. Бугрова насчитывает 327 единиц хранения и состоит из его записных книжек (41 единица хранения), официальных бумаг (паспорта, свидетельства о выполнении воинской повинности, судебных документов), его писем к сыну, родственникам и знакомым, ответных писем, почтовых и подписных квитанций, лотерейных билетов, расчетных книжек, царских и советских денежных знаков и т.п. (подробнее

см.: [Артемьева 2012: 109–112]). Он скрупулезно собирал самые, казалось бы, незначительные «бумажки», но это обстоятельство дает возможность исследователю в подробностях реконструировать историю жизни крестьянина.

Об авторе дневников. Павел Васильевич Бугров родился в 1869 г. в очень бедной крестьянской семье. В детстве с ним случился паралич «от крику пьяного отца», последствия которого сказывались всю жизнь. Вероятно, бедность и болезнь помешали ему получить образование, он ходил в школу только одну зиму, хотя несколько раз записывал в дневниках, что «учился хорошо, но сильно баловал, часто ставили на колени и болваном» [ЯМЗ-18152/20, 1915 г. Здесь и далее цитаты даются в современной орфографии. — И.С.]. В юности он несколько месяцев работал в Петербурге. В 1890 г. был призван на военную службу, но довольно быстро был уволен с нее по болезни. В своих воспоминаниях о службе он упоминает, что «был гармонист, имел ротную гармонию, играл под пляску для солдат-новобранцев до мозолей на пальцах от гармони» [ЯМЗ-18152/41, 1929–1930 г.]. После армии он жил и работал у своего старшего брата, однако в пьяном состоянии ударил вилкой в ногу свою невестку, жену брата, что привело ее к инвалидности. За это он получил полтора года наказания в арестантских исправительных ротах. По возвращении из тюрьмы он не мог вернуться к брату и проживал то у одного, то у другого родственника, перебиваясь случайными работками. В 1897 г. ему удалось купить маленький домик — «келью» у своего дяди, тогда же он женился на крестьянке из Шенкурского уезда Архангельской губ., у которой был девятимесячный внебрачный сын. Дальнейшая его жизнь также была очень нелегкой. Не имея земельного надела, он долгое время был вынужден зарабатывать на жизнь поденным трудом. Да и позже, когда ему удалось взять в аренду душевой надел и купить телку, экономическое положение семьи стало не намного лучше. В семейной жизни тоже было много тяжелого: из восьми рожденных в браке детей выжили только двое. Его вспыльчивость и импульсивность, частое пьянство, игра в карты и побои жены и детей осложняли семейную жизнь. Жена с детьми три раза пыталась уйти от него, но все же возвращалась обратно. В конце жизни ему еще пришлось пережить смерть своего приемного сына, жены и маленького внука.

Если попытаться охарактеризовать личность П.В. Бугрова, то, вероятно, главной его чертой будет любознательность, он обладал особым складом ума, который можно назвать исследовательским. Назовем его «наивным естествоиспытателем». Так, Бугров проводит эксперименты и наблюдения за домашними животными и растениями, записывает зависимость урожая от количества вносимых на разных участках удобрений, а также влияние качества корма на здоровье скотины, на протяжении многих лет ежедневно ведет метеорологические записи и т.д. Нередко фиксация тех или иных заинтересовавших его явлений сопровождается заметками «всё проверю», «вперед наука». Это хорошо отражает общий принцип крестьянского мышления, построенного на обобщении множества эмпирических фактов, наблюдаемых в окружающей действительности и представляемых в виде системы традиционных знаний как в бесписьменной, так и в письменной форме. Это обстоятельство налагает определенные ограничения на наши выводы о типичности некоторых черт личности и мыслительных стереотипов, выявляемых при анализе биографии Бугрова. Однако можно утверждать, что именно специфический взгляд на описываемые Бугровым в своем дневнике явления и используемые им способы описания окружающего мира дают повод для выделения некоторых важных доминант, характерных для крестьянского мировидения в целом.

Мотивы ведения дневников. Записные книжки П.В. Бугров вел с 1897 г., со времени своей женитьбы, до самой смерти в 1934 г. (к сожалению, дневники за первые три года не сохранились «из-за расходу с женой»). Вероятно, сделать это его заставила необходимость упорядочить финансовые дела, свести концы с концами. Книжки первых лет содержат в основном только фиксацию заработков и расходов. Хотя уже в дневнике 1900 г. появляется подробная заметка о том, как П.В. Бугрову досталась «келья» после смерти его тетки в 1897 г. Вероятно, он повторил описание этого события из более раннего несохранившегося дневника. Для него это было очень большим событием: «...ну-тко, я буду хозяин дому, никто меня не притеснит». Со временем описание различных событий и комментарии к ним занимают все больше места, хотя практический характер (записи расходов и заработков) продолжает преобладать.

Через несколько лет в записных книжках появляется неоднократно и в разных формах повторяемая заметка о цели ведения дневников, о желании рассказать о себе и своей жизни: «Это все для памяти Павла Васильевича Бугрова». Кроме того, он интересовался историей семьи, расспрашивал стариков о своем отце и деде и записывал их рассказы. Есть у него воспоминания и о матери. Нередко автор возвращался к описанию прошедших событий, давал им оценку. Он писал свои записки не столько для себя, сколько для потомков: в дневниках присутствуют неоднократные обращения к детям, которые будут их читать. Воспитательная цель записок очень хорошо отражена в одной из его заметок: «Прочтут дети мои все дневники со вниманьем и скажут, незавидна же путь жизни наших родителей» [ЯМЗ-18152/10, 1907 г., 5 октября]. Поэтому можно сказать, что главные мотивы его записок — хозяйственно-экономический, коммуникативный и дидактический.

Структура дневников. Стержнем дневниковых записей с 1900 по 1915 г. является фиксация доходов и расходов. Они структурированы по приходно-расходному принципу, то есть записывались заработок П.В. Бугрова и его жены, впоследствии детей, и покупка товаров, страховка, налоги и пр. Сведения вносились в разлинованные от руки таблицы, в которых первый столбец — дата, второй — сведения о работе или расходовании денег (виды выполненных работ, покупки, другие необходимые выплаты и т.п.), третий и четвертый — рубли и копейки. Причем, для каждой позиции делалась своя таблица, например «продукты» состояли из рубрик: «хлеб ржаной», «хлеб пшеничный», «крупа», «крендели», «масло коровье», «масло постное», «масло божье», «мясо», «чай», «сахар», «соль», «огурцы и картофель» или «овощи», «вино» и т.д.

Позже принцип записей был изменен на погодный, то есть каждый день фиксировались погода и направление ветра и попутно приводились какие-либо сведения, которые П.В. Бугров посчитал наиболее важными. Погодные записи вначале были довольно фрагментарны, но со временем сложился алгоритм, согласно которому и происходила их фиксация. Выработалась особая формульность погодных записей с указанием температуры, облачности, направления и силы ветра, например: «Красно, холодно, ветряно, ветер задней (то есть северный. — И.С.)» или «жарко, пасмурно, дождь,

тихо». Больше всего внимания уделено описанию экстраординарных явлений природы: шаровая молния, сильное наводнение на Волге, ураган и т.п.

После «хозяйственной части» следовали рубрики «Газеты и разные книги и календари», «Разные события», куда заносилась информация о различных происшествиях, выписанных газетах, журналах и книгах, о болезнях и лечении людей и домашней скотины, способах изготовления и починки тех или иных вещей и т.д. Приводилось содержание отосланных писем разным людям и ответов на них. После начала Первой мировой войны появились рубрики: «Жертва на войну или на раненых», «Сколько взято человек на войну», «Сколько убито и ранено людей», «Набор лошадей на войну» и т.д.

Много ценной информации для «коллективной биографии» содержит раздел «Умершие в деревне Вороксе», который П.В. Бугров вел на протяжении почти 20 лет. Практически все записи содержат характеристики, иногда очень подробные, с указанием продолжительности жизни, болезни, причин смерти, описанием биографии и личных качеств покойного.

Каждый дневник заканчивается записью долгов П.В. Бугрова, анализ которых также может быть полезен. Выявляются круг постоянных заемщиков, людей более состоятельных, размер займа и его назначение.

Содержание дневников. Теперь обратимся к содержанию дневников и попытаемся описать отдельные аспекты биографии автора, которые типичны для исследуемой группы, а также выделить структуру индивидуальных интересов и приоритетов, отраженных в дневниковых записях, в которых просматриваются стереотипы группового поведения и мышления.

Постоянной и главной темой, или топиком, дневников является **хозяйственная проблематика**: доходы и расходы, структура хозяйства (скотоводство, огородничество, полеводство, подсобные занятия — заготовка прутьев, плетение корзин и т.п.), рацион питания, обеспеченность одеждой и обувью. Данный топик является ключевым для воссоздания реконструктивного образа сельского социума, поскольку в нем отражаются основные ценностные его доминанты. Хозяйственная деятельность связана с внутренней жизнью

социума и является центром жизненных интересов любого крестьянского сообщества, от нее зависит благополучие семьи, взаимоотношения с другими членами общины, здоровье и достаток членов семейства. Показательно, что за время ведения дневников этот компонент претерпел в основном количественные изменения, но мало трансформировался качественно. Это отражает устойчивость как хозяйственного уклада, так и мировоззренческих и аксиологических установок крестьянина, несмотря на резкие трансформации в социально-экономической реальности первой трети XX в.

Если сравнить структуру доходов и расходов в 1900 и 1913 гг., то они примерно одинаковы. Основной заработок приносят погрузочно-разгрузочные работы на барже в период навигации на Волге, а на различные поденные работы у односельчан приходится меньше половины годового дохода. Заработок жены А.А. Бугровой — меньше 20 % заработка мужа. Структура расходов в эти годы также одинакова: больше всего денег уходит на приобретение ржаной муки, затем с большим отрывом следуют траты на пшеничную муку, крупы (в основном пшено, меньше — греча), растительное масло («коровье» масло покупалось очень редко), картофель, огурцы, капусту и сахар. Расходы на мясо (в том числе ливер и требуха) составляют около одной пятой расходов на хлеб и крупы. На одежду, обувь и домашние принадлежности расходуется сумма, сопоставимая с расходами на питание. Надо отметить, что в 1913 г. экономическое положение семьи несколько улучшилось, так как в предыдущие годы удалось приобрести корову, продажа телят и молока от которой приносила дополнительные средства. Довольно трудно провести сравнение с более поздним периодом, поскольку на структуру потребления большое влияние оказали Первая мировая и Гражданская войны и последующие разруха и голод. В 1930-е годы П.В. Бугров уже не вел подробных хозяйственных записей, поэтому можно только дать самую общую характеристику семейной экономике.

С хозяйственным топиком непосредственно связана **тема погоды** как явления, от которого во многом зависит благосостояние крестьянина. Его постоянным наблюдениям за погодой свойственны черты «научного занятия». Например, он пытается опытным путем проверить, верно ли представление о связи погоды весной и осенью с зимней и летней: «Для памяти: зима — на лето, весна —

на осень» [ЯМЗ-18152/8, 1905 г.]. С этой целью он на протяжении нескольких лет вел таблицу соотношения погодных условий по месяцам весны и осени, зимы и лета. Листы тетради поделены пополам, в левой половине проставлены все дни апреля с указанием погоды на каждый день, а в правой — октября. То же март — сентябрь и декабрь — июнь. Затем помесячные записи сводились вместе и давалась обобщенная характеристика погоды по месяцам и сезонам. На основе рассмотрения и сравнения погодных условий делается вывод: «Это примета моя: нехорошая погода осенью, нехорошая и весной» [ЯМЗ-18152/34, 1924 г.]. В своих «метеорологических исследованиях» П.В. Бугров пытается опереться на научные данные, он переписывает из февральского номера газеты «Русское чтение» за 1914 г. прогноз погоды на предстоящий год «ученого астронома господина Н.А. Демьинского», но критически относится к нему, замечая «сбудется или не сбудется, узнаю после и все проверю» [ЯМЗ-18152/19, 1914 г.].

Другой постоянно присутствующий топик — **тема здоровья** самого П.В. Бугрова и его семьи. Отношение к здоровью носит у него рационалистический характер. Так, он справедливо считает, что его болезни связаны с тяжелой работой на разгрузке барж и курением: «Махорочный дым вдыхаешь в себя, аппетит на пищу пропадает, проходит по всем жилам, но курить махорку не отстать» [ЯМЗ-18152/35, 1925 г.].

Подход к здоровью у него также имеет «научный» характер. Приведем лишь один пример его «научных исследований», которые служат основой важных для автора выводов о физической природе человека. Павел Васильевич, старый курильщик, которого одолевал кашель с мокротой, решил проверить, сколько мокроты выделяется за день, начал собирать ее в чайную чашку. Оказалось, что за сутки «нахаркал, насморкал» полную чашку. «Вот, подумал я, если мерить этой чашкой месяц в 30 дней, во мне не будет весу около 15 фунтов. А если год 12 месяцев, то человек не проживет году, лишась около 5 пудов такой слизистой и тягучей поднебесного цвета массы» [ЯМЗ-18152/37, 1925–1926 гг., 22–24 января].

Также рационально объясняет он и болезни детей, которые обусловлены плохим питанием и отсутствием ухода. «Ходила жена по миру по зимам. Жить было трудно, трое детей, и все маленькие.

Ни пашни, ни скотины не было. А детки рождались часто. Много детей померло от недостатка содержания и уходу за ними. Летом матке некогда. А чужих держать няnek не было средства. На одном хлебе нянки не жили, уходили. А нанимали водиться с детками по-денно или понедельно своих старух или девочек. Жизнь была, как вздумаешь о прошлом, так сердце и сжимается от боли» [ЯМЗ-18152/10, 1907 г., 5 октября]. Обычно он описывает симптомы болезни детей (например, «жгло и понос», «болезнь была коклюш» и т.д.) и их лечение. Как правило, за помощью обращались к фельдшеру и покупали лекарства в аптеке («Лисутке от грыжи киндербальзам в аптеке в Вятском» и др.). В 1911 г. он составляет список пяти умерших детей, который заключает словами: «Померли дети, по моему мнению, от плохой пищи и уходу за ними из-за бедности» [ЯМЗ-18152/15, 1911 г.].

Важным топиком является **тема семейной жизни и взаимоотношений между членами семьи**. На основе дневниковых записей можно довольно полно реконструировать такие стороны крестьянской жизни, как состав семьи, распределение работ, финансы, семейная иерархия, положение женщины и др. Много внимания Бугров уделяет детям. Он фиксирует даже небольшие происшествия, связанные с ними, например: «Лизу отлучали от титьки грудной» [ЯМЗ-18152/7, 1904 г., 15 ноября]. «Начала ходить дочь Лиза. Только один раз переступила и потом все еще ползает. Это было ей от роду один год, два месяца и 12 дней» [ЯМЗ-18152/7, 1904 г., 27 декабря]. Нередки записи об обучении детей в школе, начале их работы, первых заработках и т.д. Хотя, казалось бы, все это свидетельствует о его любви к детям, однако он довольно часто прибегал к физическому наказанию. Возможно, Бугров и расценивал такое поведение как греховное, так, в обете, принимаемом на Великий пост, он среди прочего записывает: «не бить жену и детей» [ЯМЗ-18152/8, 1905 г., 28 февраля], однако из других записей следует, что и в дальнейшем он продолжал практиковать такое же поведение.

Со временем все чаще появляются описания ссор с подростком сыном. Они отражают типичный конфликт «отцов и детей», связанный со стремлением последних к самостоятельности и нежеланием отцов поступиться своей властью. «Перестал отдавать заработку Гринька и самовольно купил штиблеты у Василия Хортова

и не стал ночевать дома. Это всё настройство посторонних людей. И я сильно расстроился. А он уехал в Рыбинск на дорожную заработку. И деньги начал тратить зря. Только и заработал 50 рублей и положил на книжку в сберегательную кассу, будто бы для солдатства. <...> Значит, когда дети вырастут большие, то говорить и учить нельзя, а то уйдут. Дело вышло из-за штиблет. Говорил: “Гринька, погодим покупать, штиблеты теперь дороги”. А Гринька пошел из избы и сказал: “Ну так не покупайте”. И на Петров день купил штиблеты у Василия Хортова. И не стал ночевать дома, или боялся, или осердился, не знаю. А потом уехал в Рыбинск. Но я вот до чего расстроился, не находил себе места. Сильно мне было жаль Гриньки» [ЯМЗ-18152/23, 1916 г., 28 июня].

Наиболее ярко стереотипы группового поведения и сознания представлены в сфере гендерных отношений, которые в традиционном сельском социуме имели патриархатный характер. Вот только одна заметка о ссоре с женой, причиной которой является, по мнению Бугрова, ее неправильное поведение: «Захворал, заболело в груди, перестало позывать на пищу и питье, плохо спал, расстроила жена. Захворал от расстройства, разругался с женой. Причина ругани — послал жену за газетой к соседу, и она изволила ходить цельные два часа. Самовар был поставлен, и мы все угорели от самовара. Ей попало по рожу за это от меня. Вперед наука жене» [ЯМЗ-18152/17, 1912 г., 18 февраля].

И в дальнейшем во всех конфликтах с женой Бугров винит жену, однако описание им истории своей женитьбы убеждает, что причиной семейных неурядиц часто становились его деспотический характер и грубое обращение с женой. В дневнике 1911 г. он приводит подробное описание конфликтов с женой, произошедших на протяжении предыдущих четырнадцати лет жизни в браке. «Ушла жена 1897 г. 20 ноября накануне престольного праздника Введеньева дня. Причина побегу моя: не успел недели прожить, начал издеваться и куражиться в пьяном виде над женой и жил врозь около 6 месяцев. На второй день Пасхи привез жену домой, 1898 г. она 6 апреля беременела.

Ушла жена 1898 г. 4 июня. Разошлись по-хорошему. Провожал жену и внебрачного сына Григория до березного поля. Муж и жена во время прощанья расплакались. Причина побегу: не на что было

содержать жену и сына. Плоха была женитьба молодого и неопытного жениха. Начал ходить к жене и просить ее, чтобы пришла обратно ко мне, но жена отказалась совсем. 1898 г. подала прошение к разводу в волостной суд 8 июля. А я подал встречное прошение, чтобы жена приходила жить к мужу и я от нее не отказываюсь. И суд ей в просьбе отказал и присудил привести с полицейским жену к мужу. Волостной старшина был в это время А.Г. Тукунов. Пришла жена 1899 г. 23 мая и с двумя сыновьями Григорием и Михаилом и с этого времени жили вместе до 1907 г.

Ушла жена 1907 г. 5 октября. Причина побега была ее: ушла с тремя детьми с Григорием, Лизаветой и Константином. Приревновал ее к приказчику завода Понизовкина к Петру Леонтьевичу Болотову, когда она косила у Понизовкина. Говорила мне, как Болотов просился к нам в избу чай пить. С этого разу и пошел скандал и драка. Бегала жена две недели <...> и конец пустякам» [ЯМЗ-18152/15, 1911 г.].

Даже сообщение о смерти жены и приемного сына Григория отмечены печатью гендерной асимметрии. Если о смерти жены сообщается только дата смерти и ее желание быть похороненной в воскресенье («1927 г. декабря 31 дня ст.ст. ночью против пятницы в час ночи умерла Анна Алексеевна Бугрова, 59 лет от рожденья, мать Григория. Хоронили в воскресенье 1928 г., так она сама наказывала, чтобы схоронить в воскресенье, потому что больше будет народу при похоронах, когда была жива. Этот наказ мы выполнили»), то смерть приемного сына, последовавшая через полтора года, описывается со многими деталями, касающимися его службы на флоте, работы, хода болезни, обстоятельств смерти и «красных похорон».

В 1920-е годы появляются записи, из которых становится ясно, что прежних отношений в семье, основанных на непререкаемой власти отца, уже не существует. Часты сетования на непослушание и грубость жены и детей. Хотя П.В. Бугров демонстрировал такой же стиль поведения по отношению к своим родным еще лет десять назад, но он считал это нормой, однако когда столкнулся с аналогичным отношением к себе, то воспринял это чрезвычайно болезненно, как слом всей жизни. В этих записках отражается характерная для крестьянского сознания система ценностей, построенная на патриархатных принципах. «Так расстроился с жизнью, никто

не слушает, делают нехотя, потому из крестьянства ничего не выходит. Придется, видно, сказать, как хотите, так и делайте. <...> Скажешь что-нибудь из прожитой жизни, что надо, а что не надо, даже обругаешь толстой матерью, то есть по-матерны, а если хлестнешь по рожу с досады, то получишь обратно. А матка станет дыбом против мужа и станет предъясвлять, как жили раньше, когда дрался или ругался, и я тебя боялась. Но теперь, говорит, не раньше и срать на тебя не хочу. И этим рассказам и упрекам на мужа озлобляет детей против отца» [ЯМЗ-18152/32, 1924 г., 4 июля]. «Жизнь моя становится скверная, нападает жена вместе с детьми, что я ничего не делаю, даром хлеб жру и ругаются. Но мне сильно обидно» [ЯМЗ-18152/35, 1925 г., 31 октября]. Таким образом, конфликтные ситуации в семье передают динамику общественных интересов и мировоззренческих принципов.

Еще одним важным топи́ком стало то, что условно можно назвать **«политикой»**. Речь в данном случае идет об интересе автора дневников к событиям общегосударственного масштаба, которые являются внешними по отношению к жизни сельского социума, но которые при этом непосредственно затрагивают многие важные стороны как отдельно взятой личности, так и всего коллектива. Эта тема стала активно проявляться с началом Первой мировой войны. Много записей посвящено отражению настроений крестьян и влиянию войны на жизнь деревни как в экономической сфере, так и в социальной и духовной. Бугров отмечает: «Усилилась выписка газет с июля 1914 г. по случаю войны страшной». В деревне 9 человек выписывали по одной газете, Павел Васильевич выписывал газету и журнал «Огонек». В 1915 г. число крестьян, выписывающих газеты и журналы, увеличилось до 16, а в 1916 г. — до 27 человек. Он активно откликается на призыв о помощи раненым. Жертвует на раненых в октябре–декабре 1914 г. 2 руб. В 1915 г. в благотворительной лотерее «в пользу раненых и больных воинов, куплено 10 купонов по рублю за купон, итого на 10 руб.». (Для сравнения: цена одного дня работы по разгрузке баржи — 1 руб., рытья картошки — 60 коп.) Поддерживает введение сухого закона. «Кончилась продажа вина от казны. Слова Петра Первого: “Небываемое бывает”. Так и вино. Кончила торговать казна и квит пяткам. И остались все довольны и спокойны. Надо благодарить, во-первых, Госу-

даря. А вторых, кто желал этого и потрудился на пользу всех. Кто жив — доброё здоровье. А умер — так Царство небесное» [ЯМЗ-18152/19, 1914 г., 20 июля].

В период Первой мировой войны стремительно меняется крестьянское сообщество, разбиваясь на различные группы интересов. Очень информативны описания Бугровым конкретных ситуаций, в которых проявляются разные социальные типы и различные социальные установки, как, например, в эпизоде с пожертвованием на фронт. Здесь перед нами предстает социальный тип с повышенной жертвенностью и самоотречением, который противопоставляется расчетливо-прагматичному типу казначея, во многом знаменующему новую эпоху. «Событие в кредитном товариществе. Я пришел в кредитное товарищество занять денег 50 руб. для покупки акций государственного займа 1915 г. А деньги эти собирались на войну. А купить хотел билет не для своей пользы, а помочь государству в войне с Германией. А мне сказал казначей Ив. Лог. Серов: “Видно, — говорит, — у тебя денег много”. Не посоветовал купить билеты. Я говорю: “Так как же, я за этим пришел”. И писец Василий Дружинин мне сказал: “Давай запишем хоть на хлеб”. Ну, я говорю: “Пиши, если нельзя на государственный заем”. Значит, я солгал, на что брал, это не своей волей» [ЯМЗ-18152/20, 1915 г.].

Дневники позволяют проследить происходящие трансформации индивидуального и коллективного сознания. Несмотря на явную рациональность и прагматичность, стремление к новшествам, демонстрируемое Бугровым в хозяйственной сфере, он придерживался достаточно консервативных взглядов в идеологической и политической областях. Об этом красноречиво свидетельствуют дневниковые записи. Например, в 1911 г. он записывает: «Все люди в нашей деревне Вороксе стали ненавидеть друг друга. С соседями ругаются, друг у друга воруют. Ни в ком не стало справедливости, все врут. Никто не стал ходить в церковь, не стали подавать милостыню. Одним словом, совсем отступились от православной веры» [ЯМЗ-18152/15, 1911 г.]. С началом войны эти настроения только усиливаются. «Сильный упадок веры православной, никто не понимает Священного Писания, никто не ходит в церковь. Только норовят, как бы обмануть друг друга. Господи, да пройдет ли все это. Жить стало невозможно» [ЯМЗ-18152/23, 1917 г.].

Некоторые записи отмечают возникновение такого важного явления в крестьянском сознании, как идеологическая неоднородность: «Пропадают газеты в деревне Вороксе. Газеты эти считают черносотенными, то есть газеты эти неверующие люди в Бога и не знающие правды на земле, говорят, что это всё врут, нас обманывают. <...> Господи, помоги народу этому дать просвещение с высоты верующих в Бога и просвещенных людей страны нашей России. И вот газету “Сельский вестник” нельзя почитать на улице при народе. А то скажут: “Уйди-ко ты с ней, говна-то не слыхивали”. И вот я принужден газету “Сельский вестник” читать один» [ЯМЗ-18152/20, 1915 г.].

Дальнейшие записи, относящиеся к советскому периоду, позволяют выявить некоторую эволюцию в установках и идеологических пристрастиях автора. В них появляются элементы риторики, характерные для официального советского дискурса. «Советское управление государством существует год. Управлять деревней всем народом, даже судить споры и драки односельчан, снабжать неимущих всем необходимым в жизни» [ЯМЗ-18152/27, 1918 г.]. «Праздник октябрьского переворота 1917 г. 25 октября. Величайший новый праздник переворота» [ЯМЗ-18152/35, 1925 г., 25 октября]. П.В. Бугров интересуется книгами, в которых описывается новая реальность: «Был я у учительницы Зинаиды Павловны Мухиной за книжкой об Ленине. Она мне ее дала. В ней писано, как он всегда ласково обращался с детками, они его одобряют, и о смерти его. Как он умер. И с картинками его детство и смерть» [ЯМЗ-18152/35, 1925 г., 30 ноября].

Еще одной темой, которая присутствует практически во всех дневниках, является **представление духовных и интеллектуальных интересов**. На протяжении всего периода ведения записей встречаются упоминания о покупке книг на разные темы: от исторической литературы (например, об удельных князьях или книги 1785 г. об Англии) до пособия по мыловарению, плетению корзин из ивовых прутьев или руководства по разведению кроликов и т.п. Преобладает литература практического назначения. Но также покупались и выписывались книги и журналы для детей «“Конек-горбунок” и журнал “Жаворонок” для детей Лизы и Кости на 1917 г.» [ЯМЗ-18152/23].

П.В. Бугров характеризует себя как «страшного любителя древностей». Он покупал каталоги старинных денег и марок, а также сами старинные монеты. Кроме того, он проводил своего рода «исторические исследования», расспрашивая стариков о прошлом. Например, его интересовало, когда появился в Воротке первый самовар, когда построили старую часовню, какие фамилии были в Воротке раньше, сведения о происхождении прозвищ, наименовании родственников раньше и теперь, о своем деде Никите. Приведем запись рассказа «дедушки Ивана про моего дедушку Никиту. Как в праздник ходил по домам и плясал на кавтане за чашку вина. Вино очень любил, а дома вина у него не было, так как было очень бедно. В праздники годовые Петров день и Введеньев день. И помнит дом моего прадедушки, как звали его, не помнит. Я сколько раз спрашивал, как зовут отца дедушки Никиты. “Никак, — говорит, — не могу вспомнить Никиту по отчеству”. И видно, что бедных не величали. А про других так называет по отчеству. Я спросил про отца Ивана Петровича, так он сразу сказал: “Петр Семеныч или Максимыч”» [ЯМЗ-18152/33, 1924 г.].

Большое внимание в дневниковых записках уделено сюжетам, которые прямо не связаны с крестьянским хозяйством (например, описание археологических находок и связи с Ярославским историческим музеем). При разработке песчаного карьера был найден каменный молоток, который П.В. Бугров зарисовал в своем дневнике и о котором сообщил в Ярославский музей. Через некоторое время он получил благодарность от музея, о чем с гордостью записал в дневнике. «1930 г. сентября 9 дня нового стиля <...> письмо получено из Ярославля от Государственного исторического музея из краеведческого отдела. Письмо печатано машинкой Павлу Васильевичу Бугрову. Благодарят меня за доставленные мною два каменных топора “каменного века”: в 1928 г. в мае первый топорик, а второй в 1929 г. в августе. Вес первого молотка три четверти фунта красно-рябого камня, а второй молоток синего камня, весу около полутора фунтов. И бесплатный вход в Ярославский исторический музей краеведческий отдел» [ЯМЗ-18152/41, 1929–1930 г.].

П.В. Бугров демонстрирует очень широкий круг интересов. Так, когда его приемному сыну Григорию пришлось служить на Каспийском флоте и жить в Баку, то П.В. Бугрова очень интересо-

вала местная жизнь: «Послано письмо Гриньке в город Баку. <...> Просьба Гриньке о климате, и птицах, и севе. Долга ли зима в Баку и рано ли сеют хлеба» [ЯМЗ-18152/29, 1921 г., 7 января]. Полученные ответы заносил в дневник. «11 февраля получено письмо от Гриньки из Баку. Писано в письме о жителях. Пашут на буйволах и верблюдах деревянными плугами некультурно. 21 февраля получено письмо от Гриньки из Баку. <...> Писано из жизни Кавказа, о ишаках и рисе, как сеют. 2 марта получено два письма от Гриньки из Баку. Писано о порядках в Персии, и климате, и зверях, и птицах, и лесах, и о нефти в Баку и как ее достают» [ЯМЗ-18152/29, 1921 г.].

Таким образом, изучение дневниковых записей из фонда П.В. Бугрова позволяет реконструировать «коллективную биографию» сельской локальной группы. Анализ содержащихся в дневниках сведений дает возможность охарактеризовать экономические, демографические и социокультурные процессы, происходившие в ярославской деревне в один из наиболее сложных переломных периодов русской истории. Благодаря непрерывной фиксации на протяжении более чем тридцати лет данные материалы позволяют увидеть трансформации процессов, особенно в экономической и социокультурной сферах.

Источник

ЯМЗ-18152 (Ярославский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник). Собрание П.В. Бугрова.

Библиография

Артемьева Н.В. Дневники крестьянина П.В. Бугрова из собрания Ярославского музея-заповедника как исторический источник // XIII Тихомировские краеведческие чтения. К 150-летию со дня рождения И.А. Тихомирова. Ярославль: ИПК «Конверсия», 2012.

Григорькин В.А. Новое концептуальное направление исследования культурного наследия // Известия Алтайского гос. ун-та. 2007. Вып. 4-2. С. 43–45.

Петрова М.С. Просопография как метод исторического исследования // История через личность: Историческая биография сегодня. М.: Кругъ, 2005. С. 641–703.

Чистов К.В. Русские сказители Карелии. Очерки и воспоминания. Петрозаводск: Карелия, 1980. 256 с.

Чистов К.В. Народная поэтесса (И.А. Федосова) // Федосова И.А. Избранное / Сост. К.В. Чистов; подг. текстов К.В. Чистова, Б.Е. Чистовой. Петрозаводск: Карелия, 1981. С. 3–30.

Юмашева Ю.Ю. Проблемы просопографии // Информационный бюллетень Ассоциации «История и компьютер». 1994. № 12. Сент. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://aik-sng.ru/text/bullet/12/45-51.pdf>.

References

Artem'eva N.V. Dnevnik krest'ianina P.V. Bugrova iz sobraniia Iaroslavskogo muzeia-zapovednika kak istoricheskii istochnik. XIII Tikhomirovskie kraevedcheskie chteniia. K 150-letiiu so dnia rozhdeniia I.A. Tikhomirova. Iaroslavl': IPK «Konversia», 2012.

Grigor'kin V.A. Novoe kontseptual'noe napravlenie issledovaniia kul'turnogo naslediia. Izvestiia Altaiskogo gos. un-ta. 2007. V. 4-2. Pp. 43–45.

Petrova M.S. Prosopografiia kak metod istoricheskogo issledovaniia. Istoriia cherez lichnost': Istoriicheskaia biografiia segodnia. Moscow: Krug, 2005. Pp. 641–703.

Chistov K.V. Russkie skaziteli Karelii. Ocherki i vospominaniia. Petrozavodsk: Kareliia, 1980. 256 p.

Chistov K.V. Narodnaia poetessa (I.A. Fedosova). Fedosova I.A. Izbrannoe. Eds.: K.V. Chistov; B.E. Chistova. Petrozavodsk: Kareliia, 1981. Pp. 3–30.

Iumasheva Iu.Iu. Problemy prosopografii. Informatsionnyi biulleten' Assotsiatsii "Istoriia i komp'iuter". 1994. no. 12. Ssent. [Elektronnyi resurs]. URL: aik-sng.ru/text/bullet/12/45-51.pdf.

А.А. Иванова

**МЕМУАРЫ И.Я. ЧУПРАКОВА
КАК ТИП АВТОБИОГРАФИЧЕСКОГО ТЕКСТА**

В статье анализируется один из видов народной рукописной мемуаристики. Создаваемый с опорой на жизненный сценарий и разнообразные прецедентные культурные тексты автобиографический нарратив деревенского жителя синтезирует две вербальные традиции (фольклорную и литературную). В структурном отношении он представляет собой свертхтекст, отличающийся тематическим и прагматическим единством. Сценарии «работы» нарратора с каждой из традиций зависят от ее тактических задач в рамках свертхтекстового единства.

Ключевые слова: рукописная традиция, автобиографический текст, мемуары, свертхтекст, конструирование, литература, фольклор.

Anna A. Ivanova

**MEMOIRS OF I.J. CHUPRAKOV
AS A TYPE OF AUTOBIOGRAPHICAL TEXT**

The article analyzes a type of folk hand-written memoirs. The autobiographical narrative villager is created based on the script of life and a variety of cultural precedent texts. It synthesized two verbal culture (folklore and literary). Structurally, it is a sverhtekst, different thematic and pragmatic unity. Scenarios “work” with each of the narrator of traditions depend on its tactical tasks within sverhtekstovogo unity.

Keywords: manuscript tradition, autobiographical text, memoirs, sverhtekst, design, literature, folklore.

В последнее десятилетие в экспедиционных коллекциях кафедры русского устного народного творчества МГУ заметно возросла доля разнообразных рукописных собраний. Большая их часть представляет собой моно- или полижанровые фольклорные коллекции. Широкое распространение и тиражирование подобных рукописей в деревенской среде — свидетельство падения статуса фольклорных текстов в современном культурном пространстве ниже того уровня, на котором они способны сохраняться и воспроизводиться устным путем. Страх их полной утраты и стремление продлить им жизнь в традиции заставляет многих краеведов и любителей старины выступать в роли фольклористов-собирателей и переписчиков (иногда и издателей). Благодаря их деятельности в наши дни заметно усиливается роль письменных форм в архивации, хранении и трансмиссии традиционных форм фольклора.

Несколько иначе обстоит дело с рукописями, относящимися к области народной мемуаристики [Дианова 2004]¹. Они не предназначены широкому кругу лиц, а потому не тиражируются, адресованы младшим поколениям семьи или виртуальному адресату, в том числе самому себе (ситуация автокоммуникации). В последнем случае сочинение приобретает характер лирического дневника, содержащего размышления и чувства по поводу прожитого, становясь способом самоописания и/или самотерапии. Включая в него фольклорные произведения, автор, как правило, не ставит целью их сохранение для потомков; фольклорная традиция рассматривается как один из ресурсов, позволяющих выразить собственное отношение к миру и прожитой жизни, поэтому использование фольклорного текста очень часто сопровождается его семантическими, поэтическими и функциональными трансформациями. О них и пойдет речь в настоящей статье, написанной на основе рукописных мемуаров Ивана Яковлевича Чупракова, жителя Лебяжского р-на Кировской обл. (в прошлом — Уржумского у. Вятской губ.).

¹ Поскольку в отечественном научном дискурсе подобные тексты стали изучаться относительно недавно, используемый терминологический тезаурус для их описания не является устоявшимся как по составу, так и в семантическом отношении: «наивная литература» (С.Ю. Неклюдов), «наивное сочинительство», «простонародная словесность» (М.Л. Лурье), «бытовая словесность» (И.С. Веселова) и др. [Наивная литература 2001].

Исходным в цепи наших рассуждений будет следующий тезис: «Процесс создания автобиографического нарратива в общих чертах можно описать как процесс когнитивного наложения системы усвоенных культурных прототипов, моделей и нарративных форм на рефлекслируемую цепочку индивидуальных жизненных случаев» [Сапогова 2007]¹. Это означает, что при создании биографического текста автор осознанно или неосознанно опирается на «предзнание» — корпус прецедентных текстов, который является общим «банком данных» для социума².

Как в каждом конкретном случае автор работает с этим «банком данных», как он «вычитывает» из имеющихся в его распоряжении прецедентных текстов нужное для конструирования собственного автобиографического нарратива, в немалой степени определяется фактами его личной биографии, поэтому считаю необходимым привести краткие сведения о жизненном пути И.Я. Чупракова.

Тетрадь с его воспоминаниями была предоставлена нашей экспедиции в 2007 г. Холкиной Еленой Георгиевной, библиотекарем села Мелянды. И.Я. Чупраков приходится братом ее деду. В прилагавом к рукописи биографическом очерке сообщается следующее: «Иван Яковлевич Чупраков родился 11 сентября 1900 г. в деревне Анфилово. Он был участником Гражданской войны. Воевал с колчаковцами, дрался на севере с англичанами, прошел от Вологды до Белого моря. Поездил по России-матушке в поисках заработка. <...> В Великую Отечественную войну в боях он не участвовал. В самом начале войны потерял глаз: получил травму, работая на молотилке. Был призван в трудовую армию, работал от дома далеко. После войны

¹ В последнее десятилетие изучение автобиографических нарративов перестало быть прерогативой гуманитариев (фольклористов, лингвистов и литературоведов). В частности, интерес к подобным устным и письменным текстам со стороны психологов обусловлен тем, что они способны выступать в качестве надежного источника для познания внутреннего мира личности и выявления индивидуальной системы ценностей [Сапогова 2003, 2005, 2006, 2007; Нуркова 2010, 2014; Шлыкова 2013 и др.].

² «...культура, приобщающая человека к своим бесконечным семиотическим ресурсам, одновременно “вырывает” из его рук индивидуальный жизненный опыт, стремясь “обобществить” его, подказать, как описать случившееся в общекультурных категориях» [Сапогова 2006].

работал в промкомбинате, в д. Приверх выполнял столярные работы, делал полозья к саням. Умел этот человек почти все: выращивал овощи, солил их на зиму, разводил пчел, занимался садоводством. <...> Самым большим увлечением было ведение записей. Он писал и про места, где побывал, и про пчелиные семьи, заметки о природе. Даже свою родословную пытался составить. Жаль, что далеко не все его записи сохранились (часть своего рукописного собрания И.Я. Чупраков передал своей сестре, внуки которой живут ныне в Нижнем Тагиле. — А.И.). <...> всего в семье Чупраковых было пятеро детей, трое умерли еще в детском возрасте. Только дочь Надежда, родившаяся в 1927 г., порадовала отца внуками, дождался Иван Яковлевич и правнуков, подержал их на руках. Много страниц в тетради посвящено жене Афимье Алексеевне. Скончалась она рано, в 1957 г. Иван Яковлевич прожил вдовцом 20 лет. <...> Умер Иван Яковлевич в 1977 г. 1 февраля <...> [АКФ 2007, т. 7].

Мемуары И.Я. Чупракова представляют собой тетрадь из 84 недатированных рукописных страниц. Тем не менее, по косвенным данным хронология работы над рукописью может быть установлена без особых затруднений. Большая ее часть посвящена описанию чувства любви к жене. И.Я. Чупраков так и не смог смириться с ее смертью в 1957 г. Это чувство стало основной мотивацией к созданию мемуаров и потому проходит рефреном по всему тексту: с. 49 — *«Стынет веточка у меня в саду, [во]круг веточки я сгорбился, хожу. Выкопаю и унесу на могилку дорогой своей, может, веточка на могилке оттает, у нее скажу я своей: “Дождидай меня, скучно мне жить на свете, дорогая, без тебя”»*; с. 50–51 — *«На гитаре нету струн — нельзя на ней играть, что в молодости прожито — не вернешь то назад. Только думаешь, как во сне видишь, как бы еще сейчас с любимой посидеть, поговорить, погулять. [19]20-е годы не видали, когда они прошли, молодость. Конец пришел жизни нашей... Я не думал, дорогая, что придется в разлуке так жить. Встречи наши давно погасли, их нам, похоже, не воротить»*; с. 61 — *«Одиночество печально. Оно на все решается. Нет прежней моей жены, не с кем мне поговорить»*; с. 81 — *«Пришла мне беда, померла дорогая моя жена. Похоронил и состарился. С испугу побелели волосы, сейчас не знаю, что делать»*. Боль, с которой Иван Яковлевич многократно сообщает о своей главной жизненной потере,

«когерентной волной» отзывается и в окружающих текстах, что позволяет предположить, что воспоминания написаны по горячим следам события. Дата смерти Афимьи Алексеевны известна (1957 г.), следовательно, рукопись начата и закончена не позднее конца 1950-х годов.

Создавались мемуары, по-видимому, в два этапа. Думать так позволяют следующие факты. Во-первых, на с. 67 после 42-го «рассказа» (так И.Я. Чупраков называл отдельные эпизоды мемуаров вне зависимости от их жанрового формата) он поставил свои инициалы и фамилию (подобным образом, как известно, часто поступают профессиональные писатели и поэты по окончании литературного текста). Во-вторых, обе части рукописи имеют множество содержательных и формульных переключек, что дает право говорить не только о зеркальной композиции автобиографического нарратива, но и о формировании в его границах авторской топики — от тавтологического дублирования, повторения ключевых слов (в приводимых ниже примерах выделены жирным кеглем) до синонимических замен:

1-я часть

«Красивы не были, молоды были». (с. 1)

И сердце мое застучало, и я ее поцеловал и обнял. Тут не знаю, что со мной случилось. Не помню. Стою на коленках я перед ней, а [о]на валяется в траве передо мной. Ноги ее оказались оголены, и не знаю, что делать с ней. Ноги мои зашевелились и руки потянулись к ее голове, навалился на нее и поцеловал ее. Конец. (с. 5)

2-я часть

«Красив хотя не был, а молод был». (с. 70)

Звезды на небе, звезды ранние, легче вас пересчитать, чем мне страдать. Упаду тебе на шею и повисну навсегда, обойму тебя, дорогая, крепко поцелую тебя. Ты не думай, моя дорогая, не сманю я тебя. Сердце билось у обоих, не знают, чего друг дружке сказать, ножки их подвинулись и упали на траву. Когда их солнцем обогрело, тогда опамятавались они тут. Конец. (с. 78)

Жизнеописание ведется от лица человека, прожившего долгую и нелегкую жизнь: «*Всё детство прошло, только видишь как во сне. Дорого оно мне*» (с. 1); «*В жизни хорошее и плохое, огорчение и ве-*

селье, и о любви, молодости юных лет и по старости одиночества не с кем поговорить, поделиться мнением. Кругом одна тоска, печали» (с. 2–3). Одинокая старость и желание разделить свое горе хотя бы с виртуальным собеседником определили жанровую особенность рукописи — *автобиографические мемуары в виде лирического дневника*, представляющего собой мозаику из отдельных воспоминаний о счастливых молодых годах, первой любви и подруге жизни. По мере развертывания текста монолог иногда сменяется диалогом. Делая умершую жену своим «собеседником», И.Я. Чупраков прибегает к апробированному в фольклорной культуре способу ведения беседы посредством текстов, представляющих разные точки зрения (о частушечном агоне см.: [Адоньева 2004]):

*6. Я люблю, как ветер дует
И черемуха цветет.
Я люблю, когда мне любимая
Навстречу попадет,
Головой мне мотнет.*

*Я фуражку снимаю, ей кланяюсь, она улыбнется, ко мне повернется, за руку меня берет, хороший разговор ведет она.
Конец. (с. 5)*

*7. Вспомни, мой ненаглядный,
Как тебя я встречала.
Для меня было счастье —
Это ты, дорогой.
Никому не поверю,
Что ты ходишь сейчас к другой.
Приходи, ненаглядный,
Буду ждать у окна.
Конец. (с. 6)*

По классификации Е.Е. Сапоговой [Сапогова 2005], в основание которой положены разные способы организации повествования о собственной жизни (констатирующий, эмоционально-метафорический, наставительный, аналитико-телеологический и символиче-

ский), мемуары И.Я. Чупракова можно квалифицировать как эмоционально-метафорическое жизнеописание. Для него характерно построение биографического текста в форме эмоционально окрашенного воспоминания о жизненных событиях, которые по прошествии времени оцениваются нарратором как значимые, поворотные, судьбоносные. Это своего рода «точки бифуркации», с которыми связываются «смысловые сгустки» жизненного сценария (неслучайно в рукописи описание этих событий пространно, детализировано). Следует также отметить, что в данном типе мемуаров одинаково важны оба слоя — *событийный* («то, что в личной жизни “случается” или “приключается”» [Винокур 2007: 24]) и *ментально-чувственный* (как эти события воспринимаются, переживаются). В первой части рукописи И.Я. Чупракова более весомо представлена событийная составляющая (в нее вынесены подробные этнографические описания праздников и ритуалов), во второй — чувственно-ментальная (разнообразные ламентации). Соответственно фольклорные и литературные жанровые, сюжетные и образные модели, к которым апеллирует И.Я. Чупраков, по пространству текста распределяются неравномерно.

В целом рукопись явно сориентирована на литературные образцы, в частности на эпистолярный жанр, на что прямо указывается в одном из «рассказов»:

*<...> Во время огорчения и скуки,
Печали сердце ноет у меня.
Беру я лист бумаги в руки
И пишу я вам в стихах письмо.
Никогда я вас не изменяю,
Ты сохрани его на память —
От сердца писано оно <...> (с. 8–9)*

Установка И.Я. Чупракова на личное авторство определила не только обильное цитирование из литературных источников, но и внешнее оформление мемуаров. Как и многие литературные произведения, они имеют четко выраженную рамку — эпиграф и эпилог, содержательно и стилистически корреспондирующие друг другу и закольцовывающие текстовое пространство:

Давным-давно прошло мое детство. Хмурен лес стоит зеленый, Много воды утекло с тех пор. Я еще живой, это все помнится с детства, как жилось в старину. Красивы не были, молоды были, по вечерам собирались. В летнее время на Троицу до света играли, веселились в молодости. Хватало с девушками по логам за кисленкой, за пестами, за сивирюхой, за кашкой. За Вятку к ночи по ягоды табуном с гармошкой. Ночи веселись, никто нам не мешал, песни горланили у огнища. Осень придет, девушки по ночам в банях лен уделявали, а мы приходили к ним в бани подурить, побаловать. **Всё детство прошло, только видишь как во сне.** Дорого оно мне. (с. 1)

Хмурен лес стоит зеленый, качает туда-сюда, его сидит на ветке соловей бурый, песню про себя поет. (и?) едет пожилой мужчина с корзиной, иду за грибам, услышал песню соловьиною, закружилась моя голова, вздумал детство свое. Когда-то здесь и мы веселились с подружками-девушками, песни гармошка стонала, был смех, веселье — прошло это — все наши молодые годы, не вернуть их никогда сейчас. **Давным-давно прошла** наша юность, **видишь во сне только.** (с. 84)

Вторая страница рукописи оформлена как титульная: на ней указаны фамилия, имя, отчество автора и название собрания — «Тетрадь пережитков». Каждый «пережиток» представляет собой законченный в смысловом отношении фрагмент — до 40-й страницы он отделяется от соседних словом «конец», а с 41-й еще и именуется «рассказом» (независимо от жанрового амплуа) и получает свой порядковый номер в рукописи:

18 рассказ

*Дождь над крышею шумит,
Кто-то в комнате грустит
И тоскует о руке —
Белой девичьей красе.
Конец;* (с. 52)

27 рассказ

*Любовь штурмом не возьмешь. Любовь хоть и не пожар,
а загорится, машиной не затушишь, она день и ночь загорается,
спокою не дает. Конец.* (с. 56)

Все вышесказанное дает основание рассматривать мемуары И.Я. Чупракова как единый в тематическом и конвенциональном отношении сверхтекст, в основе которого лежит следующая ретроспективная ассоциативная цепочка тем: старость и приближающаяся смерть → чувство одиночества, покинутости → воспоминание о веселой, бурной молодости. Ею определяется жанровая стратегия мемуаров. В рамках означенного сверхтекста каждая из тем, решая свою тактическую задачу, тяготеет к определенным жанровым формам:

старость, приближающаяся смерть (*паремии, стихи*)



чувство одиночества, покинутости
(*стихи, частушки, авторские и народные песни*)



воспоминание о веселой, бурной молодости
(*традиционная свадьба, свадебный фольклор и календарные праздники, связанные с молодоженами*)

Тема «старости, приближающейся смерти» связана с экзистенциальным интересом пожилого человека к себе, осознанием конечности своего индивидуального существования [Сапогова 2003], стремлением подвести итог личному земному бытию и желанием обратиться к тем, кто после твоего ухода продолжит жить, со словами назидания, поучения:

33 рассказ

*Ах, тоска моя кручина, горькая судьба.
Сердце ноет от печали, жизнь мне не мила.
Не знаю, давиться или утопиться.
И еще решили пожить.
Неужели это будет,
Что решил я над собой натворить.
Бояться нечего мне смерти,
Она и так ко мне близка,
Не сегодня, так завтра,
Она все время возле бок сидит у меня.*

Да, ребятушки, старость — не радость, никто тебя не повеселит, с тобой не поговорит. Конец. (с. 61)

Оптимальными жанрами для выполнения этой задачи оказываются паремии (нормативные тексты, тексты-резюме) и стихи в форме ламентаций.

Тема «одинокости» реализуется И.Я. Чупраковым в формате литературных и фольклорных жанров, для которых типичны любовные коллизии и жалобы (стихи, частушка, авторская и народная песня любовного содержания). При общей установке на «минимализацию» изложения И.Я. Чупраков считает достаточным процитировать фрагмент прецедентного текста, возбудив в памяти волну ассоциаций и контекстов, с ним связанных. В результате в мемуарах регулярно попадают «рассказы», представляющие собой «осколки» литературных и фольклорных текстов или их контаминации, ср.:

25 рассказ

*Эх, горе горькое по свету шлялося
И незаметно на нас набрело.
Эх, моя любимая
Мое сердце вынула,
Мое сердце вынула,
Скажи, куда закинула. Конец.* (с. 54–55)

В приведенном «рассказе» соединены две строчки из начальной строфы стихотворения Н.А. Некрасова «Похороны»¹ и частушка. На переделку как излюбленный прием работы И.Я. Чупракова с прецедентными текстами в приватной беседе указала и его внучатая племянница Е.Г. Холкина: «...у него про любовь вся почти тетрадка. Там перемежéвываются его чувства, и тут же песни народные всякие в тетрадку пишет и частушки шпарит по одной, по две и снова отключился, снова на другую тему, что его заинтересова-

¹ Меж высоких хлебов затерялося
Небогатое наше село.
Горе горькое по свету шлялося
И на нас невзначай набрело.

ло... Он сам импровизировал, что-то переделывал... Вот этим он и интересен, он очень самобытен!» [АКФ 2007, т. 7].

Тема «молодость» раскрывается И.Я. Чупраковым путем описания бытовых и ритуальных практик, связанных с молодежью и молодоженами (гуляния на улицах с пением песен, свадьба, Масленица, говенье, Пасха). Данные фрагменты мемуаров разительно отличаются от тех, что связаны с двумя темами, охарактеризованными выше, поскольку внимание автора переносится с чувственно-ментального уровня описания прошлого на событийный. В этой части мемуаров И.Я. Чупраков преимущественно позиционирует себя как краевед-этнограф, и личный жизненный опыт подается им в отстраненной форме (от 3 л.). В результате описание традиционной свадьбы заняло 24 страницы рукописи и включило ряд обрядовых текстов (фрагменты двух свадебных лирических песен, одной величальной и причитания, шесть полноценных свадебных приговоров): «Сидят за столом ребята, дружка откупает стол, достает ребятам денег. Ребята из-за стола выходят, князь за стол входит и поежане. Из-за стола жених выходит по женской стороне к невесте. Девки держат за косу, одна у невесты. Дружка опять выкупает косу и невесту, жених берет невесту за руку и ведет за собой за стол, и садятся все гости. Девки песню поют, когда невесту повел жених:

*Повел нашу подруженьку,
Увели нашу белую лебедушку,
Не видать ей больше,
Как она у мамы, папеньки родима жила,
Не видать ей больше девичьего житья...*

Дружка встает на ноги и поежане, зачинает дружить: “Господи Иисусе Христе Сыне Боже, помилуй нас!” Три раза повторяет. Батюшка, матушка и сватовья угощают. “Дайте нам стольника князя и весь княжеский поезд”. Подходит стольник и зачинает угощать, подает вина всем. А на столе всё было собрано еще до гостей. Дружка берет у невесты в доме со стола челпан и свой, на столе вырезает треугольники и соли кладет в хлеб, мешает соль с солью, хлеб с хлебом и завязывает в скатерку».

Характер работы И.Я. Чупракова с фольклорными текстами при описании ритуальных практик принципиально иной: это не авторская переделка, а точное цитирование (единственное изменение, которое он себе позволяет в ряде случаев, — редукция текста).

Точностью и детализированностью отличаются описания и других обрядовых и бытовых практик, что делает мемуары И.Я. Чупракова интересными не только для фольклористов, но и этнографов, поскольку в них зафиксирована ситуация периода 20–30-х годов XX в., когда сельский быт и культура еще сохранялись в формах, характерных для дореволюционной деревни: «Раньше хлеба убирали вручную. Ржаные и яровые поля выжинали вручную серпом. Жали с большим старанием, не ленились, только спина немного уставала и, бывало, руку в кисти от жита нахватываешь — закрипит в кисти скрипуном. В горячей воде погреешь после работы, и опять отойдет. Жали после дождя в горсти; подсохнет, вязали в снопы, ставили в бабки и сушили, а потом возили на гумно и добывали из снопов зерно. Снопы хвостали о козлину: из них вылетало зерно. После этого сеяли озимые. Работы много в то время было: жали яровое и сеяли рожь. Жены наши с детьми жали яровое, а мужья пахали под озимые и сеяли рожь. Работа кругом кипела, а в воскресенье отдохнем. Времени на все хватало. С куском в поле набегали бегом, как сейчас бегут бегом во рту с куском. Конец» (с. 10); «В детстве жил я плохо: одёжки у меня наряжаться не было, на ногах носили лапти, штаны навывпуск синие, пиджак холицевый на кудели стяженной, на голове и ушанка, в запасе седые подшитые сапоги и немудрый дубленый полушубок, шаровары матерчатые, рубашка ситцева. Красив хотя не был, а молод был и к тому имел немудрую гармошку. Неважно, но играл. Были летом и зимой свадьбы и рукобитья у девочек, ходил на пир за игрока, не смотря, что нарядился плохо, никто не смеялся надо мной и никто другое не надел на меня. Конец» (с. 70); «Раньше женились не так, как сейчас. Отец спрашивает с матерью своего сына: “Будешь жениться, сынок? Мы тебя думаем женить. Время уже жениться, сынок”. Он дает согласие: “Буду, давай!” — “Сынок, подготавлийся, чисти сбрую, поедем на базар присматривать невесту”. Базары были в Лебяжьем в Николу зимнего, на Крещение. Народу на базарах было дыми [?]: женихов и невест и всякого роду народа. На базарах было всего много: всякой сбруи, сапогов валяных,

кожаных, возков, саней черных — всего было вдоволь. Некоторые женихи покупают возки, сбрую для женитьбы с отцами и приглядываются к девочкам: куда наметнуться сватом. Некоторые с невестами по базару на пару гуляют — женихи с невестами. Жених угощает ее конфетами, пряниками. Водку наливали, чтобы напились. В Ветошкине был базар. В Рождество тоже народу бывало много, можно всего-то купить — были бы деньги» (с. 12–13).

Вспоминая прошлое с позиции настоящего, И.Я. Чупраков рефреном обыгрывает по текстовому пространству мемуаров оппозицию «теперь~раньше», которая получает у него различные образные воплощения (смерть~жизнь, старость~молодость, увядание~расцвет, др.): «Раньше жили мы не эдак, как живут сейчас. В бане мылись мы без мыла, с кислым молоком горшок возле бок. Мыла купить не на что, вот и отвечало молоко» (с. 3); «Раньше женились не так, как сейчас» (с. 12).

В заключение отмечу, что рукопись И.Я. Чупракова, относящаяся к области наивной мемуаристики, предоставляет исследователю возможность судить о том, что процесс трансформации фольклорного текста в литературный может развиваться по разным сценариям и зависит от конкретных задач, решаемых автором.

Источник

АКФ (Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова). 2007. Т. 7.

Библиография

Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб.: Изд-во СПбГУ; ЗАО ТИД «Амфора», 2004. 312 с.

Винокур Г.О. Биография и культура. 2-е изд., испр. и доп. М.: ЛКИ, 2007. 87 с.

Дианова Т.Б. Рукописные коллекции фольклорных текстов как составляющая фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики: сб. ст. / Отв. ред. А.А. Иванова. М.: Изд-во МГУ, 2004. Вып. 3. С. 94–105.

«Наивная литература»: исследования и тексты / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. № 129. 246 с.

Нуркова В.В. Рассказывать о себе, рассказывать себя, рассказывать собой: автобиографический нарратив с позиций культурно-деятельностного подхода // Развитие личности. 2010. № 1. С. 74–92.

Нуркова В.В. Самоопределяющие нарративы в развитии личности // Психологическая наука и образование. 2014. Т. 19, № 4. С. 22–30.

Сапогова Е.Е. Жизнь и судьба: построение индивидуальной мифологии, самопроектирование и субкультура личности // Известия ТулГУ. Сер. «Психология». Тула, 2003. Вып. 3. С. 195–214.

Сапогова Е.Е. Автобиографический меморат в контексте культурно-исторической психологии // Культурно-историческая психология. 2005. № 2. С. 63–74 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://psyjournals.ru/kip/2005/n2/Sapogova_full.shtml.

Сапогова Е.Е. Событие в структуре биографического текста // Культурно-психологическая психология. 2006. № 1. С. 60–64 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://psyjournals.ru/kip/2005/n2/Sapogova_full.shtml.

Сапогова Е.Е. Социокультурные стереотипы и смысловые константы автобиографических текстов // Тексты в образовательном пространстве современной высшей школы / Авт. колл.: А.К. Юров, В.М. Розин, П.Н. Виноградов и др. Таганрог: Изд-во Таг. гос. пед. ин-та, 2007. Разд. III, гл. 3. С. 119–158 [Электронный ресурс]. Режим доступа: esapogova.narod.ru/texts/tag.doc.

Шлыкова Ю.Б. Автобиографический текст как смысловое отражение бытия личности // Человек. Сообщество. Управление. 2013. № 3. С. 34–42.

References

Adon'eva S.B. Pragmatika fol'klora. St.-Petersburg: Izd-vo SPbGU; ZAO TID "Amfora", 2004. 312 p.

Vinokur G.O. Biografiia i kul'tura. 2-e izd., ispr. i dop. Moscow: LKI, 2007. 87 p.

Dianova T.B. Rukopisnye kollektzii fol'klornykh tekstov kak sostavliaiushchaia fol'klornoi traditsii. Aktual'nye problemy polevoi fol'kloristiki: sb. st. Ed. A.A. Ivanova. Moscow: Izd-vo MGU, 2004. V. 3. Pp. 94–105.

Nekliudov S.Iu. (ed.). "Naivnaia literature": issledovaniia i teksty. Moscow: Moskovskii obshchestvennyi nauchnyi fond, 2001. no. 129. 246 p.

Nurkova V.V. Rasskazyvat' o sebe, rasskazyvat' sebja, rasskazyvat' soboi: avtobiograficheskii narrativ s pozitsii kul'turno-deiatel'nostnogo podkhoda. Razvitie lichnosti. 2010. no. 1. Pp. 74–92.

Nurkova V.V. Samoopredeliaiushchie narrativy v razvitii lichnosti. Psikhologicheskaia nauka i obrazovanie. 2014. Vol. 19, no. 4. Pp. 22–30.

Sapogova E.E. Zhizn' i sud'ba: postroenie individual'noi mifologii, samo-proektirovanie i subkul'tura lichnosti. Izvestiia TulGU. Ser. "Psikhologiiia". Tula, 2003. V. 3. Pp. 195–214.

Sapogova E.E. Avtobiograficheskii memorat v kontekste kul'turno-istoricheskoi psikhologii. Kul'turno-istoricheskaja psikhologiiia. 2005. no. 2. Pp. 63–74.

Sapogova E.E. Sobytie v strukture biograficheskogo teksta. Kul'turno-psikhologicheskaja psikhologija. 2006. no. 1. Pp. 60–64.

Sapogova E.E. Sotsiokul'turnye stereotipy i smyslovyje konstanty avtobiograficheskikh tekstov. Teksty v obrazovatel'nom prostranstve sovremennoi vysshei shkoly. Authors: A.K. Iurov, V.M. Rozin, P.N. Vinogradov i dr. Taganrog: Izd-vo Tag. gos. ped. in-ta, 2007. Razd. III, gl. 3. Pp. 119–158

Shlykova Ju.B. Avtobiograficheskii tekst kak smyslovoe otrazhenie bytija lichnosti. Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie. 2013. no. 3. Pp. 34–42.

О.М. Фишман

**ПИСЬМЕННЫЙ НАРРАТИВ
ТВЕРСКИХ КАРЕЛ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.:
ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ**

Статья написана в рамках исследования, посвященного общим проблемам анализа письменного и устного нарративов, их источниковедческой значимости для углубленного изучения коллективной и индивидуальной памяти тверских карел и ее трансформации на протяжении XX в. В качестве источников привлекаются письменные нарративы, среди которых присутствуют краеведческие и исторические рукописи, тексты автобиографического, мемуарного и биографического характера, написанные тверскими краеведами, карелами по происхождению, преимущественно учителями и преподавателями истории, в 1950–1970-е годы.

Ключевые слова: тверские карелы, письменный и устный нарративы, краеведение, источниковедение.

Olga M. Fishman

**WRITTEN NARRATIVE
OF THE TVER KARELS
IN THE LATE XX CENTURY:
FOCLORIC AND ETHNOGRAPHIC MATERIALS**

The article is written within the research devoted to common problems of the analysis of a written and oral narrative, their source study importance for profound studying of collective and individual memory of the Tver Karelians and its transformations for the 20th century. As sources written narratives among which there are local history and historical manuscripts, texts of autobiographical, memoirs and biographic character written by the Tver local historians, Karelians by origin, mainly teachers and teachers of history in the 1950–1970th are considered.

Keywords: Tver Karelians, written and oral narrative, study of local lore, source study.

Статья продолжает исследование общих проблем анализа письменного и устного нарративов, их источниковедческой значимости для углубленного изучения коллективной и индивидуальной памяти тверских карел и ее трансформации на протяжении XX в. [Фишман 2010а, б; 2011а, б; 2012а, б, в; 2014]. Значительную долю привлекаемых письменных нарративов составляют краеведческие и исторические рукописи, тексты автобиографического, мемуарного и биографического характера, написанные в 1950–1970-е годы тверскими краеведами, карелами по происхождению, преимущественно учителями и преподавателями истории.

Приступая к изучению этих источников, я исходила из предположения об использовании карельскими краеведами в своих историко-краеведческих и биографических работах устных сведений, запечатленных индивидуальной и коллективной исторической памятью родственников и односельчан, наряду с личными воспоминаниями и подлинными историческими свидетельствами. Это первоначально гипотетическое предположение оправдалось в ходе исследования.

Свой социокультурный статус карельские краеведы осознавали в качестве историографов малой родины, хранителей памяти своего народа. Эта позиция постепенно формировалась в среде карельской городской и сельской интеллигенции и отражала иные, чем в деревенском социуме, системы индивидуальных ориентаций. В ходе изучения подтвердился и тот факт, что, в отличие от устных рассказов, записанных в полевых условиях, в письменном тексте очевиден фактор «припоминания», который не только актуализирует воспоминания, но и меняет облик и оценку прошлого. Присутствующая при этом ретроспекция событий «исходит <...> из знания того, что последовало потом». Кроме того стало очевидным и то, что персональная память авторов письменных нарративов, оснащенная гуманитарными знаниями, оказывается значительно шире коллективной деревенской. Прежде всего этот вывод подтверждают тексты об истории переселения карел в XVII в. Из этого следует, что интерпретационный потенциал подобных текстов может быть выше, чем у устных сведений, полученных при непосредственном «живом» общении. Однако последнее положение достойно специального изучения.

На примере различных типов письменных нарративов карельских краеведов Тверского края второй половины XX в., которые содержат записи календарных, семейных и окказиональных обрядов, обычаев, включая заговорные тексты, а также приметы и пословицы тверских карел, предпринято выявление базовых концептов персональной и коллективной этнической идентичности и исторической памяти. Осуществленный ранее анализ материалов об истории переселения, традиционно-бытовой и отчасти праздничной культуре, запечатленный в автобиографических текстах, однозначно свидетельствует, что все они являются изложением не только опыта и рефлексии конкретного человека — автора повествования, но и конкретной социальной (семья, род, община) и этнолокальной группы. В их текстах присутствует мифологизация прошлого, очевиден субъективный характер интерпретации истории, реальной социальной действительности и традиционной культуры.

Методика анализа строится исходя из существующих в настоящее время различных направлений биографических исследований [Семенова, Мещеркина 1993; Томпсон 1993; Воронков, Здравомыслова 1997; Голубович; Голофаст 1995; Голофаст; Девятко; Ткаченко; Цветаева], адаптированных для решения конкретных задач этнологического исследования. В статье приводятся тексты одного из самых известных и целенаправленно работавшего карельского краеведа Алексея Антоновича Белякова (1901–1995), который скрупулезно собирал и записывал различные исторические, этнографические, фольклорные и лингвистические сведения о тверских карелах. Все они хранятся в личных фондах Государственного архива Тверской области (далее — ГАТО), ряде других архивов России и Эстонии. Лишь малая их доля публиковалась ранее в провинциальных газетах. В 1980-е годы он предпринимал попытки издания своих материалов в научных журналах. Так, в журнал «Советская этнография» им была отправлена статья «Старинная свадьба верхово-волжских карел», в рецензии на которую К.В. Чистов предлагал ему написать воспоминания с указанием, от кого и где он получил эти сведения (о той же свадьбе), советовал обратиться за программой описания свадьбы к петрозаводскому этнографу и специалисту по семейной обрядности Ю.Ю. Сурхаско; спрашивал о родстве с лингвистом Александром Антоновичем Беляковым, которого

К.В. Чистов знал. В 1982 г. Белякову было отказано в издании книги «Верхневолжские карелы» в издательстве «Московский рабочий» из-за не соответствия «профилю издательства». Им был подготовлен сборник «Устное народное творчество верхневолжских карел», который также не был опубликован [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 221. Беляков]. Лишь в 2001 г. был напечатан обобщенный издателями очерк А.А. Белякова по истории и традиционной культуре карел [Беляков 2001].

В связи с появлением новых подходов к изучению такого рода свидетельств, они постепенно приобрели самостоятельный источниковедческий статус, в том числе и потому, что принадлежат перу представителей национальной элиты, сформировавшейся в советское время из крестьян и так называемых «выдвиженцев».

Изложение и анализ письменных нарративов о традиционной культуре карельского крестьянства начну с этнографических и фольклорных материалов А.А. Белякова. Кем же он был? Крестьянин по происхождению, филолог по образованию, краевед и бытописатель тверских карел по призванию, один из создателей карельской письменности и литературы в 1930-х годах, жертва сталинских репрессий, Беляков многие десятилетия преподавал в Калининском пединституте (1937–1941, 1946–1961 гг.), издавал многочисленные статьи и заметки в местной прессе. В целом, изучая его биографию (по значительным по объему мемуарным текстам), я пришла к убеждению, что судьбу А.А. Белякова можно рассматривать как «модельный вариант жизненного пути» человека советского общества 1920–1960-х годов¹.

Хранящийся в ГАТО архив А.А. Белякова за 1961–1989 гг. насчитывает более 1000 машинописных, реже рукописных листов. Основную группу документов составляют авторские очерки по истории и этнографии верхневолжских карел, материалы, собранные им по карельскому фольклору, выписки из архивных документов о верхневолжских карелах.

Иллюстрацией того, насколько важны были при воссоздании Беляковым истории и культуры карельских мигрантов не только

¹ Для подтверждения сказанное интересно сопоставить со свидетельствами тверских колхозников (см.: [Кознова 1998]).

историко-документальный, но и устный легендарный материал, лингвистические и топонимические данные, являются основанные на них авторские интерпретации и историко-генетические реконструкции. В числе примеров его упрощенных умозаключений присутствуют и такие: «Эстонское название западной Двины — Вайно, старое карельское название вьяйнё. В одной из рун так говорится: “При впадении реки Вьяине / Что-то на море чернеет” (Калевала. М., 1949. С. 189). Очевидно, что карельские племена жили и в устье реки Зап. Двины, и от названия реки Вьяйнё получил свое имя Вьяйнё (Вянемаяйн). <...> Коё в русском произношении Кои река и село в Кесовогорском районе. Изверг Коё режет груди у девушек и пьёт их кровь <...> (Карельские эпические песни. Л., 1950. С. 55, 75 и др.)» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 29. Л. 6].

В аспекте нашей темы безусловный интерес представляют две его объемные рукописи «Фольклор верхневолжских карел» (280 маш. стр.) и «Верхневолжские карелы: этнографический очерк. 1981 г.» (117 маш. стр.). Вот как выглядит оглавление последней: «Происхождение верхневолжских карел (в том числе «Откуда племена карельской языковой группы пришли в Верхневолжье [по археол. данным]»); Взаимные связи карел с другими народами; Финские и советские лингвисты о происхождении карел (в том числе «Влияние литво-латышей на карельские племена»; взаимные связи карел с др. племенами и народами; с предками др. лопарей; с германскими народами); Занятия верхневолжских карел; Карельская одежда и обувь; Карельская постройка; Питание карел; Старинная свадьба верхневолжских карел; Карельские обычаи» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 29].

Исключительно важный материал собран А.А. Беляковым в рукописи «Фольклор верхневолжских карел. Заговоры верхневолжских карел». Здесь позволю себе сразу же обозначить общее впечатление от этого внушительного компендиума сведений, который можно назвать энциклопедией карельской народной устной культуры. Это единственное в своем роде и самое полное собрание оригинальных текстов на карельском и русском языках, составившееся автором на протяжении многих лет. На основании этих текстов можно попытаться установить, насколько личные стереотипы и ценности Белякова укоренены в осмыслении описываемых им

народных праздников, обычаев, обрядов, знаний, насколько трансформировались основы его собственного крестьянского по происхождению мировосприятия под воздействием советской идеологии, какое место занимает в нем традиционная составляющая. Обращает на себя внимание то, как меняется язык изложения в фольклорно-этнографическом нарративе Белякова: он явно становится простонародным, с присущими русскому языку карельских крестьян ошибками (особенно явно прослеживается в его воспоминаниях о сельских праздниках: Ивановом и Егорьевом днях, Пасхе, осеннем празднике Кегри).

Открывают текст «Лечебные заговоры» (л. 1–32), некоторые из них сопровождаются рассказами об эзотерической практике, скорее всего полученными от его информантов. Второй раздел называется «Заплачки», в него включены 9 свадебных плачей — *иткузет* (л. 43–61). В третьем собраны сказки, а также несколько анекдотов о карелах (л. 62–145).

Для презентации уникальных данных, собранных Беляковым, выберу значительные по объему тексты карельских заговоров, неизвестные ранее и лишь отчасти перекликающиеся с опубликованными в 1920-е годы Марией Васильевной Михайловской и в 1980-е годы Пертти Виртаранта [Михайловская 1925; Virtaranta Helmi ja Pertti 1986]. Изложение начинается с известного, сугубо локального «На горе Вельегонской». Обращаю внимание: будучи последовательным сторонником использования кириллицы для создания карельской письменности, Беляков именно ее использовал для воссоздания устных текстов. Все переводы выполнены им самим, встречающаяся правка свидетельствует о постоянном стремлении их улучшить.

«Горала Вельеганскалла истуу и пухун раудазилла хамбахилла, раудазилла кунжилдöллä, валгиешта шильмäйтä, мушиата шильмäйтä, пахашта каччохуошта, пахашта дуумашта, иккунаштанäгийстä, лäби пиллон пиллистечинäйтä, пиегашта тукашта, мушиашта тукашта, тütөнкассан лашиеннашта, пийличчи эй тундуйсь, шиймиччи эй кивистäйс». Перевод А. Белякова: «На горе Вельегонской сидит и дует, с железными зубами, с железными когтями, от белоглазого, черноглазого, от плохого взгляда, от плохой думы, из окна смотрящего, через щель просмат-

ривающего, с пегого волоса, с черного волоса, от распускания девичьей косы, чтобы сверху не было заметно, а внутри не было больно» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 6].

Не менее архаичный, но абсолютно четкий образ сохранялся в «заговорах крови», точнее для остановки крови резаной/колотой раны. Это общий для карел и финнов Ильмойллине¹ (у финнов — Илмайллине, Ильмаринен), один из богов-демиургов, создатель воздушного пространства, кузнец, выковавший небесный свод, солнце, звезды и вечную мельницу изобилия и счастья Сампо. Приведем архивный текст и перевод: «*Ох, шие равда, равда, тийан мие миста ши; шуошта шуоветту, муашта кайветту. Оли шенаа илмоиллинне, таман кирвехен таго и тапуттели. Луви луккуон, лихан личчуан, верен шилбуан. Ей рувчча бурхайсь. Ей вери типпуйсь*» («Ох, ты, железо, железо, знаю я, откуда ты: из болот вытащено, из земли выкопано. Был кузнец илмойллине, этот топор выковал, проверил острый ли [испр. — постукивал]. Кость запру, мясо прижму. Кровь закрою. Да не бурлит ручей, не каплет кровь [испр. — не бурлил бы ручей, не капала кровь]») [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 10–11].

Близкий текст был записан в 1955 г. от тверской карелки Прасковьи Шаляпиной как фрагмент калевальской руны «Рождение железа»: «*Oi sie, rauulla raudane / Et toivon näidä päivie/Notkiesta siun nossetih / Seppä Ilmolline, Taagoja taivahalline / Lukkuon mie siun veren / Lukku kun vakka*» («Ой ты, жалкое железо / Этих дней ты ведь не ждало, / Как тебя из недр подняли / Из болота извлекали! / И кузнец, ты, Ильмоллине, / Вековечный ты кователь / Кровь останови мне в ране / И закрой ее в лукошке») [Virtaranta Helmi ja Pertti 1986].

Сопоставление этих двух текстов, как собственно и их наличие, свидетельствует об устойчивой сохранности образа древнего эпического героя, родоначальника культурного железа у тверских карел, в середине XX в. Однако трансформация, снижение мифологического статуса Ильмолине зафиксировано А.А. Беляковым

¹ Приведу одну из этимологических интерпретаций А.А. Белякова: «Имя героя Ильмоллинне произошло от названия озера Ильмень. Это озеро действительно было мировым. Из него можно было по водному пути попасть в Онежское и Ладожское озера» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 29. Л. 7].

в других заговорах, где он становится представителем низшего природного мира — «хозяином» озера. Цитирую: «Если человек заболел, они прежде всего искали, от какого природного явления исходит эта болезнь, где человек мог плохо выразиться в отношении природы (в лесу, в поле или другом месте) или только плохо подумал. После выяснения причин следовало у соответствующего хозяина просить прощения, чтобы он избавил от недомогания. Например, у хозяина озера: “Простите меня, грешного, Большие, малые и средние! Возможно, плохо посмотрел, Возможно, плохо подумал Или о вас плохо сказал. Хозяин озера Ильмолиине, Хозяйка озера, Простите меня, грешного, Возьмите мое недомогание, Верните мое здоровье”» [Беляков 2001: 70].

Мотивы извинения и прощения, появляющиеся в этом заговоре и обращенные к хозяевам-покровителям того или иного конкретного локуса, Беляков справедливо связывает с влиянием православия: «в <...> заговоре у озера Ильмень упоминается о греховности, это перенято у христиан, в то же время почитаются здесь же и хозяин озера, и его жена. Получается смесь христианского учения со старинными карельскими верованиями» [Там же: 71].

Иллюстрацией служат приведенные А. Беляковым многочисленные заговоры от различных болезней. В их числе — заговор от зубной боли «Хамбахан кивушта» с обращением к луне, редко встречающемуся образе в локальной карельской традиции, однако однозначно указывающему на «следы» архаичных космологических и этиологических представлений: «Кувдомане, кувдомане! Онго шиела поконниккуа? — он. Кивисетах –го нишлла поконникоилла хамбахат? — Эй кивиссеста. Поконниказхилла эй кивиссеста. Нин шй шелла хенгелла ристиканжалла ельгах кивитякках» («Луна, луна! Есть ли там покойники? Есть. Болят ли у тех покойников зубы? Не болят у покойника зубы, так и у правой [испр. — праведной] крещеной души не должны болеть») [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 11].

Композиция и содержание большинства карельских заговоров из собрания Белякова включают: 1) обращение к тому или иному хозяину, наставшему болезнь, или к духу болезни; 2) извинения перед ними и одновременно просьбу о помощи в излечении; 3) повеления болезни удалиться в какое-либо место или туда, откуда она пришла; 4) обращение к Господу Богу, Иисусу Христу и Богородице

и другим святым с просьбой о заступничестве [Фишман 2009]. В свое время еще Е.Н. Елеонская отметила то важное обстоятельство, что превращение мотива просьбы в мотив приказания происходило под воздействием на тексты заговоров молитвенных текстов [Елеонская 1994: 125]. Это типично и для карельских, и для русских заговоров. Подтверждением тому являются тексты, приведенные Беляковым. Он пишет: «От каждой болезни у карел были соответствующие заговоры. Некоторые были созданы уже после принятия христианства, и, конкурируя с православными священниками, карельские знахари призывали в своих заговорах на помощь Богородицу, ангелов, святых угодников» [Беляков 2001: 70].

Этот тезис подкреплен различными примерами. В их числе — заговор «От родимчика (родимца)». Привожу его в переводе Белякова: «[Дует (надо полагать, знахарь/знахарка. — О.Ф.) на соль и говорит]: Буду дуть и спасать этого человека от двенадцати братьев-родимчиков, освободить и спасти. Освобожду и спасу от безымянного и объедающего от того, кто несет головокружение и трясучку и кто приносит кашель, от дурного глаза и от того, кто сводит ноги или руки, освобожду и ошищу, 300 апостолов позову, чтобы подули, 300 мучеников и 40 святых мучеников, Петра и Павла, Михаила Архангела, Архангела Гавриила, Изосима и Саввatea, Лазаря и Мефодия, Илью-пророка, Нила преподобного, Скорбящую Богородицу, выручай от этой болезни, Казанскую Богородицу, Троицкую Богородицу, Знаменскую пресвятую Богородицу, Покровскую Богородицу, Сретенскую Богородицу, Рождественскую Богородицу, очистите все святые» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 21–22].

Устойчивое сочетание молитвы и старой заговорной традиции, в которой присутствует и обращение к духу той или болезни, сверхъестественным силам (огонь, воздух, вода), старшим, средним и младшим хозяевам, отмеченное в текстах Белякова, существует у тверских карел до сих пор. Отчасти это объясняется и традицией записывания/переписывания текстов, особенно сохраняемых и передаваемых в семьях *знающих*. Вот один из них, записанный автором статьи в 1987 г.: «Сумела тебя мать родная родить, помоги мне, царица небесная, все недуги угомонить: осуд, недуг, доспешку, притонный недуг, у раба Божьего (имя), уйму и угомоню и на место становлю, в голове, в мозгах, внутри в костях, в животе, в кишках,

в руках, в ногах, в ушах уйму и угомоно и на место восстановлю во веки веков. Аминь”. Прочитать 3 раза, в конце плюнуть через левое плечо 3 раза и сказать: “Откуда пришло — туда и уходи”. Это когда человек плохо себя чувствует или сглазит» [ПМА. Спировский р-н. 1987 г. Тет. 1. Л. 15 об.].

Повседневная актуальность знахарского знания, с которой столкнулся А.А. Беляков в ходе своих бесед со *знающими* (он нигде не упоминает их имен и даже мест записи, хотя можно предположить, что это окрестности его родной деревни Яблонька в совр. Лихославльском районе Тверской области), позволила ему обратить внимание на существование традиционных представлений, архаичных образов, понятий и категорий локальной магической культуры, которые были не только сохранены им в письменном нарративе, но и, надо думать, усилили его внутренние позиции и взгляды на родную культуру, как, впрочем, и на собственную миссию. Она просматривается во всех его текстах. Это не только борьба с фальсификацией истории тверских карел и негативным восприятием их местным русским населением, но и преодоление чувства уязвленного этнического = народного достоинства, потребность в осуществлении и демонстрации связей с родным народом, уважения к его уникальному и неповторимому историко-культурному опыту и передача такого отношения в воспитательных целях молодежи.

Даже будучи сугубым атеистом, Беляков не позволяет себе чересчур критических комментариев относительно этих знаний и практики заговаривания. Он выступает в своем тексте как констатирующий нарратор. Продемонстрирую сказанное. В том случае, как подчеркивает Беляков, если просьба в виде заговора или личной молитвы не помогала, то «обращались к знахарям и ворожеям. Например, если болезнь от ветра, знахарь сильно топил баню, брал туда петуха, а больному предлагал подняться на полок. Поддавали много пару, на полок поднимался и знахарь с петухом и начинал сперва парить петуха, потом больного. Под конец знахарь выбегал из бани и бегал вокруг нее три раза (хотя если больной простужен, то жаркая баня помогла бы ему и без петуха)» [Беляков 2001: 70].

В архаичных заговорах тверских карел из собрания Белякова наряду с духами — покровителями тех или иных стихий, мест зачастую присутствуют апокрифические образы Бога, Иисуса Христа

как *Земного отца* — *муаллине туаттоне*, Спасителя-кормильца — *Шундуруохтина Шуоттила*, Богородицы как *Небесной матери* — *тайвахаллине муамоне*, Девы Марии — *Марю тўттө*, святого Георгия — *Юрги* — хозяина леса, *пўхя Мийккула* — *мерен кунинги* / св. Николая — короля моря. Так, при лечении «от удара» следовало произнести следующий текст: «*Тайвахаллине муамоне* / Небесная мать; *Муахине* [испр. — *муаллине*] *туаттоне* / Земной отец; *тувлихине дувху* [испр. — *туулихине дууху*] / дух ветровой» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 8]. Перед началом жатвы, как пишет Беляков, надо было молиться: «*Молитва эннен лейк[к]авуо. Хосподи боже, хўвя Марю, туле шейч[ч]еменке чикокошенке армахикси абузики*» («Господи Боже, святая Мария, приди вместе с семьей сестрами в качестве любимых помощников») [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 20]. В коллекции заговоров представлены и пастушеские. А.А. Беляков приводит текст, читаемый во время первого выгона скота: «*Енжимен аюасся жийваттуа: “Пўхя Йурги мечан изяндя, Мийккула мерен кунинги. Пане шиехьят хукалла, Пуутайче яллат кондыела, Мейля пайменет оллах пахат, Виеля пахеммат папит”*» (в переводе Белякова: «Святой Георгий, хозяин леса, Николай — король моря, Наденьте вы узду на волка, Спутайте ноги у медведя, У нас пастухи плохие, А попы еще хуже») [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 33].

Многие из заговорных текстов сопровождаются рассказами, возможно, и личными знаниями и воспоминаниями о карельской эзотерической традиции (но, скорее всего, как уже упоминалось, последние были получены от его информантов). Например, приводя текст заговора «от вывиха/надрыва»: «Ехал Иисус по дороге, Дева Мария по земле. Рябчик спорхнул, Земля задрожала, Лошадь Иисуса испугалась, Иисус сошел с лошади на землю, Сел на камень, Сухожилия правит, Члены [испр. — суставы] соединяет, Кости на место ставит», Беляков указывает в скобках, что необходимо «вспомнить девять женщин, которые родили двойни» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 29–30].

Вслед за текстом заговора «на поднятие девичьей славы» описывается и характерный для карел обряд — *лемминшуанда*: «Нужно взять кусочек от веревки церковного колокола и сказать: “Как тот церковный звон слышится во все стороны, так и я стала бы известной во все стороны, как тот церковный звон звенит, так и мое имя /

имя рек/ был бы в почете, стало известным и пользовался славой”» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 21–23].

Помимо 90 заговоров, А.А. Беляков записал выделенные им в отдельный раздел приметы: «О временах года и погоде», «Приметы для молодух и женщин и о детях», «Разные приметы» и «Пословицы». Последний раздел снабжен традиционным подзаголовком «Житейская мудрость», в нем особо выделены тематические блоки: «Родина — чужбина», «Сообща и один», «Скупость. Расточительство, дети», «Обычай дома, кушания», «Господа и начальники и бедные и богатые», «Труд, мастерство».

Приведу примеры из текста: «В воскресенье нельзя рано есть, а то муж будет рябой. С толкушки нельзя есть, а то будешь обо всем толковать. С мутовки нельзя есть, а то будешь что попало болтать. Кто оставляет печку открытой [устье], то когда помрет, так рот останется открытым».

«Иккунашта эй вой куануа ветта и нимида (ä), а то родителёйлла пиах (испр. пийäх) валат» («С окна нельзя выливать воду, а то обольешь на голову родителям»); «Когда в постные щи из зеленой капусты либо в гороховый суп будут крошить хлеб, то нужно всем крошить: когда умрешь, то не нужно будет никого тащить на спине через огненную реку» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 154].

Желание найти в фольклорных и лингвистических материалах подтверждение своей идеи о сохранении у тверских карел памяти о древних контактах со славянскими племенами нашло отражение в его версии перевода поговорки «Вендо виераш» — «Чужой, как венд». Правильное написание и перевод даны в уже цитировавшемся выше «Словаре карельского языка»: *vendovieraš* — ‘совсем чужой’ [Словарь 1994: 330]. Судя по многочисленным правкам карельских текстов А.А. Белякова, скорее всего, выполненным автором «Словаря карельского языка (тверские говоры)» известным филологом, тверской карелкой А.В. Пунжиной, он через дословный перевод пытался выявить этимологию того или иного слова или понятия. Иногда это происходило вопреки бытующему в языке смыслополаганию.

Однако народная мудрость, сосредоточенная в знаниях об окружающем мире, нормах и правилах бытия крестьянского социума, вызывает у Белякова глубочайшее уважение. Именно это дает осно-

вание утверждать, что его нарратив — это послание потомкам — прежде всего обнажает изначальную этносоциальную природу Алексея Антоновича, усиленную образованием, выстраданную личной судьбой.

Глубокая, не пафосная, а истинная любовь к своему народу, тверской земле отчетливо засвидетельствована А.А. Беляковым в записях многочисленных пословиц, поговорок, примет на тему «Родина — чужбина». Часть из них записана на карельском языке и переведена на русский, другая приведена только на русском языке: «На солнышке хорошо, а на родине лучше. На чужой земле и своему врагу обрадуешься. Чужая земля — холодная земля. Хвали чужбину для других. Будет и чужой своим, а свой чужим» [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 158–159].

Тему «Труд, мастерство» Беляков завершает довольно большой подборкой поговорок «колхозного времени», заимствованных из советской прессы: «Тот комбайнер уважаем, который дорожит урожаем. На колхозном поле тракторист, в Советской армии — танкист» и т.п. [ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 223].

В целом основной рефрен этнографических и фольклорных очерков Белякова заключается в следующей фразе: «*Раньше, когда повивальная бабка принимала ребенка, то пуповину клала в лапоть и хоронила в подполье со словами: "Где находится твоя пуповина, там должно быть и твое сердце". И сердце карела всегда находилось около родного дома. Теперь забыт старый обычай, детей приносят с больницы, а поэтому когда они стали взрослыми, то разбежались по всему Советскому Союзу*» [Беляков 2001: 69].

Сопоставление письменных нарративов А.А. Белякова с устными рассказами, записанными в полевых условиях, обнаруживает общие для их авторов этнопсихологические и социальные концепты поколения первой трети XX в. Даже первичный анализ его воспоминаний и краеведческих работ, написанных в течение 30 лет, не обнаруживает смены хронотопа. Скорее всего потому, что самое главное событие его жизни — своего рода «переходный обряд» — произошло в юности, когда из крестьянского микромира он перешагнул в большой мир образования, новой социально-политической реальности, сделав головокружительную и немислимую до революции для карельского деревенского парня карьеру. Став

одним из лидеров национального движения, Беляков не просто подтвердил свою этническую идентичность, но и усилил ее гуманитарными знаниями, при почти полной смене социальной идентичности. В комментариях А.А. Белякова к фольклорным материалам очевидны его универсальная крестьянская составляющая и яркий индивидуальный характер его этносоциальной идентичности. Письменный нарратив Белякова свидетельствует об осознании им важной этносоциальной функции устных знаний тверских карел — необходимости их сохранения и передачи, что он с успехом выполнил в своих трудах, которые отчасти были представлены в настоящей статье. Кроме того, письменные свидетельства Белякова следует рассматривать не только как его личный нарратив, он органично вписан в нарратив карел, их традиционную культуру, что позволяет выявить этнические и социокультурные детерминанты идентичности автора, а также его персональной истории. Подобный подход дает дополнительное основание для определения автора этих текстов не только как историографа родного края, но и в значительной степени как его нарратора.

Источники

- ГАТО (Государственный архив Тверской области). Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 29.
ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30.
ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 221. Беляков.
ПМА (Полевые материалы автора). Спировский р-н. 1987 г. Тетрадь 1.

Библиография

- Беляков А. История и быт карельского населения // Тверская деревня: энцикл. Т. 1: Лихославльский район. Тверь: Изд-во Твер. гос. ун-та, 2001. С. 39–79.
- Воронков В., Здравомыслова Е. (ред.) Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. СПб.: ЦНСИ, 1997. (Труды ЦНСИ, вып. 5). 223 с.
- Голофаст В.Б. Многообразие биографических повествований // На перепутьях истории и культуры. Труды СПбФ ИС РАН. СПб., 1995. С. 82–111.
- Голофаст В.Б. Новые ветры в социологии [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pseudology.org/Golofast/Golofast_New_winds.htm.
- Голубович И.В. Язык «историй жизни» и ренессанс биографического метода [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://childcult.rsuh.ru/article.html?id=60443>.

Девятко И.Ф. Методы социологического исследования. Биографический метод. Определение и истоки биографического метода в социологии [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/ch08_i.html.

Елеонская Е.Н. К изучению заговора и колдовства в России // Сказка, заговор и колдовство в России: сб. тр. / Сост., вст. ст. Л.Н. Виноградовой. М.: Индрик, 1994. С. 99–143.

Кознова И.Е. Аграрная модернизация в России и социальная память крестьян // Реформаторские идеи в социальном развитии России / Отв. ред. С.А. Никольский. М.: ИФ РАН, 1998. С. 222–243.

Михайловская М.В. Карельские заговоры, приметы и заплочки // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Л., 1925. Т. V, вып. 2. С. 611–630.

Семенова В.В., Мещеркина Е.Ю. (ред.). Биографический метод в социологии: история, методология, практика. М.: ИС РАН, 1993. 147 с.

Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А.В. Пунжина. Петрозаводск: Карелия, 1994. 396 с.

Ткаченко Т.Г. Биографический метод в гендерных исследованиях [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://sstu-socwork.narod.ru/files/gend_sb_www/chapter_1/tkachenko.htm.

Томпсон П. История жизни и анализ социальных изменений // Вопросы социологии. 1993. № 1–2. С. 129–138.

Фишман О.М. Знающая — больная: из опыта полевой автобиографии // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Гуманит. исследования: сб. ст., посвящ. памяти Ю.Ю. Сурхаско. Петрозаводск: Кар. науч. центр РАН, 2009. Вып. 2. С. 135–172.

Фишман О.М. История малой родины в устных и письменных рассказах тверских карел // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: материалы Междунар. науч. конф. Петрозаводск, 2010а. С. 298–306.

Фишман О.М. Локальная история в нарративах тверских карел второй половины XX в. // Источники и методы изучения малых групп в этнографии: сб. ст. к 60-летию В.А. Козьмина. СПб., 2010б. С. 13–29. (Историческая этнография; вып. 4).

Фишман О.М. Kегri päivä в устных и письменных биографиях тверских карел // Фольклор и этнография: К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова: сб. ст. / Отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2011а. С. 93–102.

Фишман О.М. Карельские праздники в автобиографическом тексте (по воспоминаниям 1980-х гг.) // Праздники и обряды как феномены этнической культуры: материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографи-

ческих чтений / Отв. ред. В.М. Грусман, Е.Е. Герасименко. СПб., 2011б. С. 101–106.

Фишман О.М. Образ малой родины в устных и письменных рассказах тверских карелов // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е.Б. Смилянкой. М.: Индрик, 2012а. С. 363–434.

Фишман О.М. «Сама от себя — чего знаю, чего помню»: тетради с повествованиями тверской карелки Анастасии Федоровны Любимовой // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е.Б. Смилянкой. М.: Индрик, 2012б. С. 435–463.

Фишман О.М. Письменные нарративы краеведов как источник для изучения этнической идентичности (на материалах тверских карелов) // Музей. Традиция. Этничность. СПб., 2012в. № 1. С. 57–74.

Фишман О.М. Этническая идентичность в устном и письменном нарративе карел-мигрантов // Фольклор и этнокультурная идентичность: материалы IV Междунар. школы молодых фольклористов. СПб., 2014. С. 62–84.

Цветаева Н.Н. Биографический дискурс советской эпохи [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nir.ru/Socio/scipubl/sj/sj99-tsvet.html>.

Virtaranta Helmi ja Pertti. Kauas läksit karjalainen. Porvo; Helsinki; Juva, 1986. 320 p.

References

Beliakov A. Istoriiia i byt karel'skogo naseleniia. Tverskaia derevnia: entsiklopediia. Vol. 1: Likhoslavl'skii raion. Tver': Izd-vo Tver. gos. un-ta, 2001. Pp. 39–79.

Voronkov V., Zdravomyslova E. (eds.). Biograficheskii metod v izuchenii post-sotsialisticheskikh obshchestv. St.-Petersburg: TsNSI, 1997. (Trudy TsNSI, V. 5).

Golofast V.B. Mnogoobrazie biograficheskikh povestvovani. Na pereput'iaikh istorii i kul'tury. Trudy SPbF IS RAN. St.-Petersburg, 1995. Pp. 82–111.

Golofast V.B. Novye vetry v sotsiologii [Elektronnyi resurs]. URL: pseudology.org/Golofast/Golofast_New_winds.htm.

Golubovich I.V. Iazyk “istorii zhizni” i renessans biograficheskogo metoda [Elektronnyi resurs]. url: [childcult.rshu.ru/ article.html?id=60443](http://childcult.rshu.ru/article.html?id=60443).

Deviatko I.F. Metody sotsiologicheskogo issledovaniia: Uchebnoe posobie. 2-e izd. Moscow: Knizhnyi dom “Universitet”, 2002.

Eleonskaia E.N. K izucheniiu zagovora i koldovstva v Rossii. Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii: sb. tr. Ed. L.N. Vinogradova. Moscow: Indrik, 1994. Pp. 99–143.

Koznova I.E. Agrarnaia modernizatsiia v Rossii i sotsial'naia pamiat' krest'ian. Reformatorskie idei v sotsial'nom razvitii Rossii. Ed. S.A. Nikol'skii. Moscow: IF RAN, 1998. Pp. 222–243.

Mikhailovskaia M.V. Karel'skie zagovory, primety i zaplachki. Sbornik Muzeia antropologii i etnografii im. Petra Velikogo. L., 1925. Vol. V, no. 2. Pp. 611–630.

Semenova V.V., Meshcherkina E.Iu. (eds.). Biograficheskii metod v sotsiologii: istoriia, metodologiia, praktika. Moscow: IS RAN, 1993.

Punzhina A.V. (ed.). Slovar' karel'skogo iazyka (tverskie govory). Petrozavodsk: Kareliia, 1994. 396 p.

Tkachenko T.G. Biograficheskii metod v gendernykh issledovaniakh [Elektronnyi resurs]. URL: http://sstu-socwork.narod.ru/fi_les/gend_sb_www/chapter_1/tkachenko.htm.

Tompson P. Istoriia zhizni i analiz sotsial'nykh izmenenii. Voprosy sotsiologii. 1993. no. 1–2. Pp. 129–138.

Fishman O.M. Znaiushchaia — bol'naia: iz opyta polevoi avtobiografii. Problemy dukhovnoi kul'tury narodov Evropeiskogo Severa i Sibiri. Gumanitarnie issledovaniia: sb. st., posviashch. pamiati Iu.Iu. Surkhasko. Petrozavodsk: Kar. nauch. tsentr RAN, 2009. V. 2. Pp. 135–172.

Fishman O.M. Istoriia maloi rodiny v ustnykh i pis'mennykh rasskazakh tverskikh karel. “Kalevala” v kontekste regional'noi i mirovoi kul'tury: materialy Mezhdunar. nauch. konf. Petrozavodsk, 2010a. Pp. 298–306.

Fishman O.M. Lokal'naia istoriia v narrativakh tverskikh karel vtoroi poloviny XX v. Istochniki i metody izucheniia malykh grupp v etnografii: sb. st. k 60-letiiu V.A. Koz'mina. St.-Petersburg, 2010b. Pp. 13–29. (Istoricheskaia etnografiia; Vol. 4).

Fishman O.M. Kegri päivä v ustnykh i pis'mennykh biografiakh tverskikh karel. Fol'klor i etnografiia: K devianostoletiiu so dnia rozhdeniia K.V. Chistova: sb. st. Otv. red. A.K. Baiburin, T.B. Shchepanskaia. St.-Petersburg: MAE RAN, 2011a. Pp. 93–102.

Fishman O.M. Karel'skie prazdniki v avtobiograficheskom tekste (po vospominaniiam 1980-kh gg.). Prazdniki i obriady kak fenomeny etnicheskoi kul'tury: materialy Desiatykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii. Otv. red. V.M. Grusman, E.E. Gerasimenko. St.-Petersburg, 201b. Pp. 101–106.

Fishman O.M. Obraz maloi rodiny v ustnykh i pis'mennykh rasskazakh tverskikh karelov. O svoei zemle, svoei vere, nastoiashchem i perezhitom v Rossii XX–XXI vv. (k izucheniiu biograficheskogo i religioznogo narrativa) / Pod red. E.B. Smilianskoi. Moscow: Indrik, 2012a. Pp. 363–434.

Fishman O.M. “Sama ot sebia — chego znaiu, chego pomniu”: tetradi s povestvovaniiami tverskoi kareлки Anastasii Fedorovny Liubimovoi. O svoei

zemle, svoei vere, nastoiashchem i perezhitom v Rossii XX–XXI vv. (k izucheniiu biograficheskogo i religioznogo narrativa). Pod red. E.B. Smilianskoi. Moscow: Indrik, 2012b. Pp. 435–463.

Fishman O.M. Pis'mennye narrativy kraevedov kak istochnik dlia izucheniia etnicheskoi identichnosti (na materialakh tverskikh karelov). Muzei. Traditsiia. Etnichnost'. St.-Petersburg, 2012v. no. 1. Pp. 57–74.

Fishman O.M. Etnicheskaiia identichnost' v ustnom i pis'mennom narrative karel-migrantov. Fol'klor i etnokul'turnaia identichnost': materialy IV Mezhdunar. shkoly molodykh fol'kloristov. St.-Petersburg, 2014. Pp. 62–84.

Tsvetaeva N.N. Biograficheskii diskurs sovetskoii epokhi [Elektronnyi resurs]. URL: <http://www.nir.ru/Socio/scipubl/sj/sj99-tsvet.html>. Virtaranta Helmi ja Pertti. Kauas läksit karjalainen. Porvo; Helsinki; Juva, 1986.

Virtaranta Helmi ja Pertti. Kauas laksit karjalainen. Porvo; Helsinki; Juva, 1986. 320 p.

Н.Г. Урванцева

ЖУРНАЛ «ОЛОНЕЦКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» КАК БИОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК¹

В статье рассматриваются статьи, опубликованные в неофициальной части журнала «Олонецкие епархиальные ведомости» (1898–1918), в которых содержится биографическая информация. Цель исследования — сформировать представление о характере биографического материала в «Епархиальных ведомостях». Автор анализирует материалы агиографического характера — жизнеописания церковных деятелей, местных святых и чудотворцев, юбилейные статьи и некрологи. В биографических публикациях представлены подробные жизнеописания церковных деятелей, ректоров, преподавателей, воспитателей церковно-приходских школ, училищ, Олонецкой духовной семинарии. Основное внимание в них акцентировано на оценке жизни и деятельности человека. Применялись историко-описательные, историко-культурные, системно-аналитические, биографические и просопографические методы. Анализ биографических статей показал, что «Епархиальные ведомости» зачастую являются единственным источником биографической информации о многих представителях православного духовенства от приходских батюшек до местных архиереев.

Ключевые слова: «Олонецкие епархиальные ведомости», церковная периодика, биографии, биографика, просопографический метод.

Natalia G. Urvantseva

“OLONETS DIOCESAN GAZETTE” MAGAZINE AS A BIBLIOGRAPHIC SOURCE

In the article the article, published in the informal part of the magazine “Olonets Diocesan Gazette” (1898–1918), which contains biographical information. Objective: To form an idea of the nature of the biographical material in the “Diocesan Gazette”. The author analyzes the nature of the hagiographic articles - biographies of church leaders, local saints and miracle workers. Of particular interest are the anniversary articles and obituaries. The biographical publications provides detailed biographies of church leaders, the rectors, professors, teachers of parish schools, colleges, Olonets theological seminary. The focus of these accented on the evaluation of human life and activity. Methods: used historical and descriptive, historical, cultural, systematic and analytical, biographical and prosopographic practices. Conclusions: Analysis of biographical articles showed that “Diocesan sheets” are often the only source of biographical information about many of the representatives of the orthodox clergy from parish priests to local arhireev.

Keywords: “Olonets diocesan records”, church periodicals, biographies, biography, prosopographic method.

¹ Статья подготовлена в рамках комплекса мероприятий Программы стратегического развития ПетрГУ на 2012–2016 гг. Подпроект «Лаборатория “Философские, исторические и культурологические исследования”».

Преосвященный епископ Олонецкий и Петрозаводский Назарий (в миру Н.Я. Кириллов) выступил с ходатайством № 8856 от 31 декабря 1897 г. перед Святейшим Синодом о разрешении издавать «Олонецкие епархиальные ведомости» (далее — «ОЕВ») в Петрозаводске с 1 марта 1898 г. [Определение 1898: 1]. Журнал выходил с 1 июля 1898 г. по 1 июня 1918 г. при Олонецкой духовной семинарии.

Особое место в ряде публикаций на страницах «ОЕВ» занимают биографические материалы. В официальной части большой интерес для местной церковной истории и генеалогии духовного сословия представляют печатавшиеся здесь в разделе «Перемены по службе» сведения о высочайших и синодальных наградах священнослужителям, изменениях по службе, перемещениях в другие епархии, рукоположениях, производстве в чины, увольнениях, назначениях пенсий по духовному ведомству, утверждениях на должность церковных старост, списки лиц, присоединившихся к православию, и др.

Биографическая информация содержится в указах Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского из Святейшего Правительствующего Синода епископу Олонецкому и Петрозаводскому. Например, о назначении ректором Олонецкой духовной семинарии инспектора Уфимской духовной семинарии архимандрита Фаддея, назначении редакторов официальной и неофициальной частей «ОЕВ», назначении кафедрального протоиерея г. Петрозаводска А. Надеждина на должность преподавателя гомилетики в Олонецкую духовную консисторию [Указ 1909: 575–576].

В отчетах о деятельности Олонецкого отдела Императорского Православного палестинского общества, Олонецкого епархиального братства во имя святого Александра Свирского Чудотворца и Православного карельского братства во имя Святого Великомученика и Победоносца Георгия, Попечительства при Иоанно-Богословской церкви Олонецкой духовной семинарии приводился личный состав.

В журнале печатались сведения о назначении на должность настоятелей монастырей и пустыней, списки депутатов от духовного ведомства, назначенных на очередные уездные земские собрания

Олонецкой губернской сессии, на общепархиальные и окружно-училищные съезды духовенства, сведения о назначении на должность Председателя Олонецкого епархиального училищного совета, ректора Олонецкой духовной семинарии.

Историк и преподаватель Олонецкой духовной семинарии Я.С. Елпидинский опубликовал список епископов Олонецких и Петрозаводских, епископов Олонецких и Каргопольских, викариев Новгородских [Я.Е. 1901], а в историческом очерке «Новгородские владыки» проанализировал их деятельность [Елпидинский 1899; 1901; 1902; 1903; 1904; 1905].

Особое место в неофициальной части занимают статьи агиографического характера — жизнеописания церковных деятелей, местных святых и чудотворцев. На страницах журнала Я.С. Елпидинский в статье «Из церковной истории» размещены материалы о епископе Римском святом Клименте, епископе Антиохийском святом Игнатии Богоносце, епископе святом Поликарпе, епископах Папии и Варнаве [Елпидинский 1907].

В своих публикациях авторы журнала П. М-в, А. Здравомыслов, Исаакий, Н. Чуков, Я. Елпидинский, С. Покровский, В. Семенов знакомили читателей с такими знаковыми в истории церкви личностями, как святитель Андрей Критский [М-в П. 1902], бывший митрополит Босно-Сараевский Амвросий [Здравомыслов 1905], протоиерей Иоанн Кронштадтский [Исаакий 1909], патриарх Ермоген [Патриарх Ермоген 1913], патриарх Московский и всея Руси Тихон [Чуков 1917], митрополит Московский Филарет [Поминовение 1917], преподобный Серафим Саровский [О жизни 1902] и преподобный Сергей Радонежский [Елпидинский 1916а], епископ Смоленский Иоанн [Покровский 1902], епископ Тамбовский Питирим [К прославлению 1914], епископ Словенский Климент [Елпидинский 1916б], епископ Феофан Затворник [Мысли 1905], архиепископ Черниговский Феодосий Углицкий [Семенов 1900].

Архимандрит, ректор Олонецкой духовной семинарии Никодим (в миру А.М. Кононов) несколько статей посвятил жизни и церковному чествованию карельских святых, просветителей и чудотворцев — игумену, ученику преподобного Корнилия Палеостровского Авраамия Палеостровскому; преподобномученику

Адриану Ондрусовскому (Андрусовскому); игумену Александру Ошевенскому; игумену, чудотворцу Александру Свирскому; игумену Афанасию Мурманскому, Олонецкому; Афанасию Сяндемскому (Сянжемскому), Вологодскому; ученику преподобного Александра Свирского Геннадию Важеозерскому; преподобному Ионе Климецкому (Клименецкому), Олонецкому; преподобному Ионе Яшезерскому; преподобному Кириллу Челменскому (Челмскому, Челмогорскому); игумену Корнилию Палеостровскому, Олонецкому; игумену Лазарю Мурманскому (Муромскому), Олонецкому; преподобному Макарию Высокоезерскому; преподобному Пахомию Кенскому; блаженному Фаддею Петрозаводскому [Никодим 19036].

Ряд агиографических статей Никодим написал о жизни и деятельности соловецких святых и подвижников. Исторические сведения о церковном почитании преподобного Александра Свирского и его учениках содержатся в статье «Преподобные Александр Свирский и его ученики-подвижники» [Никодим 1902; 1903а].

На страницах «ОЕВ» размещены публикации о настоятеле Александро-Свирского монастыря архимандрите Агафангеле (в миру А.И. Амосов) [Никодим 1910а].

Никодим в своих публикациях описал жизнь и деятельность основателя Соловецкого монастыря преподобного игумена Зосимы, Соловецкого чудотворца [Никодим 1910б] и старца Наума Соловецкого, подвижника карел [Никодим 1910в]. В журнале имеются статьи других авторов о жизни преподобных Александра Свирского [Е. 1899] и Зосимы Соловецкого [Машезерский 1899].

Учитель церковно-приходской школы И. Петров [Петров 1910] и чиновник казенной палаты А. Власков [Власков 1910] опубликовали уникальный материал об иеромонахе, настоятеле Яшезерской пустыни Антонии.

Сбором сведений о святых занималась редакция журнала. В 1909 г. она обратилась к настоятелям храмов с просьбой прислать биографические сведения и предания о подвижниках Олонецкой епархии, «память которых чтится совершением панихид и к могилам которых с верою притекает простой народ» [От редакции

1909], — Ионе (Иоанне) Волосатом, Евфросине Курженском и Андогском, Макарии Высокоезерском, Авраамии Палеостровском, Дионисии Серманском, Ферапонте Вознесенском, Иоасафе Машезерском, Касане Соломенском и учениках Александра Свирского — Игнатию, Леониде и Феодоре. К статье прилагался вопросник для сбора информации о святых.

В «Епархиальных ведомостях» представлено несколько публикаций о святом Николае Чудотворце. Материал об историческом значении перенесения мощей святого с востока на запад представил епископ Анастасий [Анастасий 1903].

Краевед и собиратель фольклора Олонецкой губернии Н.С. Шайжин в 1876 г. записал от первого Тагаможерского священника Михаила Аникеева-Шайжина два рассказа о явлении иконы, явления Святителя и исцелении, информацию о постройке часовен и келий, описание праздника в честь Святителя Николая до и после открытия прихода в Тагажмозере [Шайжин 1908а]. Тема почитания Николая Угодника в Карелии была продолжена Н.С. Шайжиным в объемном исследовании «Слава Святителя и Чудотворца Николая в Олонецком крае» [Шайжин 1908б], печатавшемся в «ОЕВ» в 1909–1910 гг. Автор дает описание часовен в честь святого Николая, а в тринадцатом номере за 1909 г. анализирует образ святого Николая в фольклоре — в заговорах, свадебных причитаниях, пословицах, легендах и былинах.

Несколько агиографических статей в журнале посвящено святому апостолу, блаженному старцу Фаддею Петрозаводскому [А.Ф. 1904] и преподобному Корнилию Палеостровскому [Преображенский 1906].

В неофициальной части за 20 лет существования журнала опубликовано 140 некрологов. Условно их можно разделить на четыре группы:

1. Некрологи духовенству: епископам (Анастасию, Киприану, Мемону, Никанору, Павлу), архимандритам (Анафангелу, Евгению, С. Мегорскому, Нафанаилу), иеромонахам (Геннадию, Михаилу, Мовсею), протоиереям (А.Я. Благовещенскому, Н.А. Васильевскому, И.Р. Модестову и др.), иереям (В. Енохову, С. Ильинскому, П.И. Молчанову и др.), протодиакону Г.И. Пидьмозерскому, диаконам (Н.П. Климовскому, П.А. Миролубову), игумену Александро-

Свирского монастыря Самуилу (С. Бундину), старцам (Науму Соловецкому, Самуилу, И.А. Туманову).

2. Некрологи родственникам духовенства: женам и дочерям священников, диаконов, протоиереев (А.И. Даманской, Е. Константиновой, О.А. Надеждиной, А.А. Романовской и др.).

3. Некрологи учителям, учительницам (Н.Ф. Бураковой, Н.Ф. Лескову, С.А. Рачинскому и др.), ректору Олонецкой духовной семинарии архимандриту Нафанаилу, учащимся (И. Кокореву, Н. Костину, И. Никонову и т.д.).

4. Некрологи другим лицам: странницам, молчальницам Вере Александровне, настоятельнице Каргопольского Успенского женского монастыря Сосипатры, инокине Паданской пустыни Анастасии, старосте Имочинской церкви А.Т. Смекалову.

В структуру меморативного текста входили следующие сведения об умершем: дата и место рождения (если дата неизвестна, то указан возраст на время смерти), дата и место смерти, образование, ученая степень, должность, последнее место службы, оценка жизни человека, приводились особенности характера почившего, психологические качества, достижения, увлечения, семья, досуг, отношение к окружающим, трудные условия жизни.

Некоторые меморативные тексты публиковались с продолжением в двух-трех номерах и составляли малый некролог. Большие некрологи — цикл, объединенный темой смерти и посвященный высокопоставленному духовному лицу, — могли включать до пяти-шести текстов.

Кроме некрологов, журнал печатал ведомости об умерших священноцерковнослужителях епархии и списки умерших духовных лиц.

В неофициальной части «ОЕВ» публиковались краткие биографические справки об учителях, воспитателях и ректорах учебных заведений Олонецкой губернии. Материалы биографического характера появлялись, когда преподаватели уезжали на новое место работы («Прощальное чествование духовника Олонецкой духовной семинарии, священника А.С. Братолюбова» [Прощальное чествование 1904], «Чествование церковно-школьного деятеля» [Чествование 1913], «Проводы ректора Олонецкой духовной семинарии архимандрита Евгения» [П-ий 1903], «Из Валазмы (Прощание шко-

лы со своим законоучителем)» [Петров 1900], «Последний молебен» [Поповский 1907]). Информативными источниками о преподавательском составе духовно-учебных заведений Олонецкой епархии в биографическом плане являются юбилейные статьи («30-летний юбилей инспектора духовной семинарии, статского советника В.И. Лебедева» [Редакция 1911], «Юбилейное чествование учительницы 2-х классной церковно-приходской школы г. Петрозаводска М.С. Машезерской» [Крючков 1909], «Юбилей учительницы» [С.А.Г., Громов 1910]).

В «ОЕВ» встречаются публикации, посвященные памяти недавно умерших учителей. Так, 1 июня 1902 г. помещена статья об известном школьном деятеле, профессоре, народном учителе С.А. Рачинском [В.Ш. 1902]. Единичные статьи содержат сведения о покойных воспитателях [А.П.Н., В.Ф.С. 1903] и воспитанниках [Гришин 1909].

На страницах журнала имеются разрядные списки воспитанников Олонецкой духовной семинарии, учеников Петрозаводского духовного училища, воспитанников Каргопольского духовного училища, воспитанниц Олонецкого епархиального женского училища. Биографические сведения содержатся в списках о составе лиц, служащих в духовно-учебных заведениях Олонецкой епархии.

Источниками биографических сведений являются также юбилейные статьи, посвященные священнослужителям, ректорам, преподавателям, воспитателям, смотрителям, в которых содержатся краткие биографические справки.

В каждом номере журнала размещена информация о религиозной благотворительности. В рубриках «Выражение благодарности епархиального начальства за пожертвование», «О пожертвованиях, поступивших в церкви и монастыри Олонецкой епархии» упоминаются имена не только представителей духовенства, но и жертвователей, общественных деятелей, церковных старост из крестьянского, мещанского и купеческого сословий. На страницах «ОЕВ» приводятся списки лиц, сделавших пожертвования на постройку церквей и монастырей.

Журнал, освещающий труд священнослужителей с различных сторон, имеет важное значение при составлении социального облика

духовенства. Биографические данные церковнослужителей, извлеченные из послужных списков Олонецкой духовной консистории, юбилейных статей и некрологов, помогают проследить и реконструировать их жизненный путь. Из-за гибели в годы репрессий и в военное время церковных архивов «Епархиальные ведомости» остаются едва ли не единственным регулярным источником по истории церковной жизни епархии и отдельных ее представителей предреволюционных десятилетий.

Источники

А.П.Н., В.Ф.С. Покойная почетная блюстительница Олонецкого епархиального женского училища Любовь Анатольевна Лаврова // ОЕВ. 1903. № 24. С. 852–853.

А.Ф. Жизнеописание Блаженного Фаддея (По «Памятной книжке Олонецкой губернии 1858 г.») // ОЕВ. 1904. № 13. С. 389–393; № 14. С. 415–418; № 15. С. 450–456.

Анастасий. Историческое значение перенесения мощей св. Николая Чудотворца с востока на запад и важность для России праздника установленного в воспоминание этого события // ОЕВ. 1903. № 10. С. 337–346.

В.Ш. Памяти С. А. Рачинского // ОЕВ. 1902. № 11. С. 414–415.

Власков А. О. Антоний — настоятель Яшезерский // ОЕВ. 1910. № 25. С. 547–550.

Гришин А. Памяти воспитанника Олонецкой духовной семинарии Петра Шежемского (сконч. 2 апр. 1909 г.) // ОЕВ. 1909. № 12. С. 257–263.

Е. Преподобный Александр, игумен Троицкого Свирского монастыря // ОЕВ. 1899. № 3. С. 5–9; № 4. С. 7–12.

Елтидинский Я. Новгородские владыки // ОЕВ. 1899. № 15. С. 12–20; № 16. С. 22–29; № 20. С. 20–27; № 23. С. 19–21; № 24. С. 15–19; 1901. № 1. С. 12–18; № 3. С. 105–111; № 10. С. 293–302; № 14. С. 434–436; № 16. С. 481–487; 1902. № 2. С. 294–299; № 9. С. 323–329; № 12. С. 429–432; № 13–14. С. 463–472; № 19. С. 661–665; 1903. № 1. С. 10–16; 1904. № 6. С. 172–174; № 7. С. 196–200; № 8. С. 229–235; № 9. С. 263–265; 1905. № 15. С. 469–474; № 16. С. 497–504.

Елтидинский Я. Из церковной истории // ОЕВ. 1907. № 8. С. 224–228; № 9. С. 250–255; № 10. С. 266–268.

Елтидинский Я. Преподобный Сергей Радонежский и значение русско-го монашества для церкви и государства // ОЕВ. 1916а. № 28. С. 545–549; № 29. С. 563–570.

Елтидинский Я. Св. Климент, епископ Словенский // ОЕВ. 1916б. № 20. С. 427–430.

Здравомыслов А. Амвросий, бывший митрополит Босно-Сараевский, основатель Белокриницкой (австралийской) иерархии // ОЕВ. 1905. № 6. С. 182–184; № 8. С. 246–254; № 9. С. 272–281; № 10. С. 311–313.

Исаакий. Памяти о. Иоанна Кронштадского в далекой Карелии // ОЕВ. 1909. № 7. С. 168–169.

К прославлению святителя Питирима, епископа Тамбовского // ОЕВ. 1914. № 21. С. 482–490.

Крючков В. Юбилейное чествование учительницы 2-х классной церковно-приходской школы г. Петрозаводска М.С. Машезерской // ОЕВ. 1909. № 23. С. 500–504.

М-в П. Св. Андрей Критский как церковный песнописец // ОЕВ. 1902. № 4. С. 143–149; № 5. С. 190–194; № 7. С. 276–279; № 8. С. 299–302.

Машезерский И. Родина Преподобного Зосимы, Соловецкого Чудотворца // ОЕВ. 1899. № 2. С. 25–28; № 3. С. 24–26; № 4. С. 29–32.

Мысли о проповедничестве еп. Феофана Затворника // ОЕВ. 1905. № 12. С. 370–373.

Никодим. Преподобные Александр Свирский и его ученики-подвижники (исторические сведения о церковном их почитании) // ОЕВ. 1902. № 15. С. 545–551; № 16. С. 565–569; № 18. С. 600–607; № 19. С. 625–635; № 20. С. 665–668; № 21. С. 695–699; № 22. С. 723–727; № 24. С. 805–810; 1903а. № 2. С. 41–48; № 3. С. 73–77; № 4. С. 105–108; № 5. С. 165–170; № 6. С. 197–201.

Никодим. Олонецкие святые. Их жизнь и церковное чествование (агиологические очерки) // ОЕВ. 1903б. № 7. С. 242–246; № 8. С. 286–290; № 9. С. 311–315; № 11. С. 386–390; № 12. С. 423–428; № 13. С. 469–473; № 14. С. 496–500; № 15. С. 591–525.

Никодим. Настоятель Александро-Свирского монастыря о. архимандрит Агафангел (1891–1909) (Краткая биография) // ОЕВ. 1910а. № 15. С. 349–366.

Никодим. Соловецкий схимонах Зосима (Из Чудского племени) // ОЕВ. 1910б. № 14. С. 285–288.

Никодим. Старец о. Наум Соловецкий, подвижник карел (Память 10 июня) // ОЕВ. 1910в. № 10. С. 183–192; № 11. С. 207–215; № 12. С. 228–238.

О жизни блаженного старца Серафима Саровского // ОЕВ. 1902. № 18. С. 595–600.

Определение Святейшего Синода // ОЕВ. 1898. № 1. С. 1.

От редакции «Олонецких епархиальных ведомостей» // ОЕВ. 1909. № 33. С. 827.

П-ий. Проводы ректора Олонецкой духовной семинарии архимандрита Евгения // ОЕВ. 1903. № 4. С. 115–131.

Патриарх Ермоген и его заслуги для Отечества (К предстоящему церковному прославлению святителя) // ОЕВ. 1913. № 14. С. 253–258, 279–284.

Петров И. Из Валазмы (Прощание школы со своим законоучителем) // ОЕВ. 1900. № 17. С. 620–621.

Петров И. Памяти дорогого человека (о. Антоний — настоятель Яшезерской пустыни) // ОЕВ. 1910. № 9. С. 162–164.

Покровский С. Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский как пастырь и руководитель пасомых // ОЕВ. 1902. № 1. С. 7–16; № 2. С. 56–66; № 3. С. 102–112; № 4. С. 151–157; № 5. С. 194–202; № 6. С. 227–230; № 7. С. 279–284; № 8. С. 303–307.

Поминование м. Филарета в духовной семинарии // ОЕВ. 1917. № 25. С. 490–491.

Поповский А. Последний молебен [преподавателя М. Мурина] // ОЕВ. 1907. № 19. С. 494–495.

Преображенский М. Несколько слов о житии Преподобного Корнилия Палеостровского Чудотворца // ОЕВ. 1906. № 2. С. 70–72.

Прощальное чествование духовника Олонецкой духовной семинарии, священника А.С. Братолюбова // ОЕВ. 1904. № 18. С. 558–562.

Редакция. 30-летний юбилей инспектора духовной семинарии, статского советника В.И. Лебедева // ОЕВ. 1911. № 27. С. 453–454.

С.А.Г., Громов В. Юбилей учительницы [А.П. Чернявской] // ОЕВ. 1910. № 31. С. 637–640; № 32. С. 654–656; № 33. С. 672–675.

Семенов В. Святитель Феодосий Углицкий, архиепископ Черниговский // ОЕВ. 1900. № 4. С. 115–120.

Указ Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского из Святейшего Правительствующего Синода Преосвященному Никанору, епископу Олонецкому и Петрозаводскому // ОЕВ. 1909. № 27. С. 575–576.

Чествование церковно-школьного деятеля [И.В. Венустова] // ОЕВ. 1913. № 19. С. 356–358; № 20. С. 376–381.

Чуков Н.К. Восстановление патриаршества // ОЕВ. 1917. № 25. С. 477–480.

Шайжин Н. Сказание о явлении и прославлении иконы Святителя и Чудотворца Николая Тагажмозерского // ОЕВ. 1908а. № 21. С. 483–485.

Шайжин Н. Слава Святителя и Чудотворца Николая в Олонецком крае // ОЕВ. 19086. № 21. С. 485–489; № 22. С. 513–517; № 23. С. 544–547; № 24. С. 569–573; 1909. № 2. С. 40–42; № 4. С. 104–106; № 8. С. 179–181; № 11. С. 240–243; № 13. С. 289–292.

Я.Е. Олонецкая иерархия // ОЕВ. 1901. № 4. С. 133.

БИОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР

Л.И. Иванова

**«ОН БЫЛ ХОРОШИЙ ЗНАТОК РУН, КОЛДУН И СВАТ...»
(по биографическим материалам
карельских сказителей XIX в.)¹**

Статья подготовлена на основе биографических материалов, собранных финскими исследователями на территории Беломорской Карелии в XIX в. На фоне описания старинного карельского быта и жизни карельской деревни можно воссоздать коллективный портрет сказителя, в котором основополагающими являются три составляющие: большинство знатоков рун в обыденной жизни выполняли роль знахарей и свадебных кодунов-пятьвашек, были самыми почитаемыми представителями деревенской общины. Изначально текст эпических песен, включавший заклинания, был сакрален, использовался в многочисленных ритуалах и нес магическую функцию. Именно поэтому его носители подвергались церковному порицанию на территории как России, так и Финляндии. Это послужило одной из причин начала угасания традиции рунопения.

Ключевые слова: карелы, Северная Карелия, сказитель, биографический рассказ, эпическая песня, заговор, колдун, сват, верования, магический ритуал.

Ludmila I. Ivanova

**“HE WAS A GOOD CONNOISSEUR OF RUNES,
A WARLOCK, AND A MATCHMAKER...”
(based on biographical materials
of Karelian narrators of the 19th century)**

The paper is based on biographic materials, collected by the Finish investigators at the territory of Belomorsk Karelia in the 19th century. Collective portrait of a narrator can be reconstructed according to descriptions of everyday life in Karelian village. Three major features of Karelian narrators are connected with the functions of a warlock, a matchmaker and the most honored members of the community. Initially, text of the epic songs contained spells and was sacred. It was used in numerous rituals and had a magic function. That was the reason for the narrators' persecution by the Church in Russia and Finland and for decay of the tradition rune singing.

Keywords: Karelians, northern Karelia, narrator, biographic narration, epic song, spell, warlock, matchmaker, magic ritual.

¹ Статья написана в рамках плановой темы «Фольклорная традиция и рукописная книжность Карелии в общерусском и финно-угорском контекстах», № 0225-2014-0016.

Биографические и автобиографические рассказы — особый пласт устного народного творчества, по-своему отражающий традиционность и уникальность тех или иных исторических отрезков. Это своеобразное зеркало развития государства и народа, материальной и нематериальной культуры, отраженное через судьбу отдельного человека, в данном случае носителя фольклорной традиции. Именно в особенностях функционирования фольклора, то есть в социально-бытовой сфере, предлагал искать его специфику К.В. Чистов. Он писал, что с культурологической точки зрения «фольклор — совокупность вербальных или вербально-невербальных структур, функционирующих в быту <...>, при всей традиционности фольклора он <...> был явлением динамичным <...>, на разных этапах истории духовной культуры он приобретал определенные особенности» [Чистов 2005: 19–20]. Такой подход позволил ученому по-особому взглянуть на взаимодействие фольклористики с другими науками и предложить новые решения многих спорных вопросов.

Обратившись к биографическим материалам о карельских сказителях XIX в., мы увидим особенности эпохи, когда еще достаточно активно бытовали рунопевческая, причетная и заговорная традиции, но уже проявились признаки их угасания вследствие целого ряда причин. В биографиях содержится интереснейший материал о быте и верованиях карел на протяжении нескольких поколений, а также сведения о деревнях Беломорской Карелии.

В 1921 г. в Хельсинки в качестве приложения к очередному тому SKVR (“Suomen kansan vanhat runot”) вышла книга А.Р. Ниemi о северо-карельских рунопевцах и колдунах-знахарях [Niemi 1921: 1075–1183]. На данный момент она является библиографической редкостью и никогда не переводилась на русский язык. В ней обобщен биографический материал, записанный примерно сорока финскими собирателями — от Я. Феллмана, С. Топелиуса, М. Шёгрена, Э. Леннрота, М. Кастрена, Д. Европеуса, А. Борениуса до И.К. Инхи, К. Карьялайнена, С. Паулахарью. В книгу включено около пятисот биографий сказителей, проживавших на территории Беломорской Карелии в XIX в. Записи, собранные ими, опубликованы в много-томном собрании фольклорных произведений калевальской метрики “Suomen kansan vanhat runot”, издававшемся в Финляндии в первой половине XX столетия. В конце биографий, расположен-

ных в книге в алфавитном порядке, даны точные отсылки на все тома и номера опубликованных в SKVR текстов.

В данной статье подробно остановимся на трех наиболее часто упоминаемых признаках, встречающихся как в мужских, так и в женских биографиях. Они вынесены в заглавие и характеризуют суть карельского сказителя XIX в. Согласно этим характерным чертам можно сделать вывод, что наиболее крупные носители фольклорной традиции были самыми уважаемыми людьми в деревенском сообществе и в подавляющем большинстве случаев аккумулировали в себе три составляющие: они знали эпические песни, часто выступали в качестве колдунов-знахарей и были сватами-патьяшками (мужчины) или плакальщицами (женщины) на свадьбах.

По объему биографии разные: от нескольких строк до пары страниц. Чаще встречаются мужские имена. В основном указываются имя и фамилия. Женщины часто представлены просто как жены, например: Semanan akku (жена Семёна) или Marttinan emäntä Okku (хозяйка Мартына Окку). Иногда приводится и прозвище исполнителя (Määsti, Vičča-Prokko, Netko). После имени всегда написано название деревни, в которой проживает сказитель. Возраст указывается не везде, в некоторых случаях его лишь примерно можно вычислить по иным данным, о которых говорится в тексте. Изредка представлены фотопортреты рунопевцев, сделанные собирателями.

В связи с говорящими прозвищами упомянем “Kylän patsas” Moarie (Марию «Деревенский столб» из Кивиярви), 1810 г.р., из рода Мартиненых. Финский собиратель И. Марттинен сообщает, что «в Вокнаволоке и Ухте так называют богатых или известных и авторитетных людей». Здесь вспоминаются мифы о мировом древе или мировом столбе (столпе) как основании мира. Именно на таких уважаемых людях держалось деревенское сообщество. Мария знала руны, свадебные песни, была признанной причитальщицей. «Редкая свадьба обходилась без ее участия, она обслуживала Ладвозеро и другие деревни. Всю свою жизнь жила очень бедно, в основном на подаяние. Наряду с этим старалась зарабатывать колдовством, поднимала девушкам лемби, купая их в Змеиной губе» [Niemi 1921: 1116].

Иногда исполнители оставались безымянными: некая старуха, некая хозяйка, некая 22-летняя девушка, некий молодой хозяин, некий мужчина [Ibid.: 1083]. Этому может быть два объяснения. Во-

первых, когда финские собиратели в начале XIX в. появились на территории Северной Карелии, их поразило, насколько широко распространены руны: они были известны и пелись даже детьми. Так, десятилетний мальчик Simanaini Iivana (Иван Семенов) из Кентъярви в 1872 г. для А. Борениуса «мастерски и смело исполнил руны», выученные от костамукшанина [Ibid.: 1169]. Двенадцатилетняя Ivanoff Moarie, Timon tytär (Мария Иванова, дочь Тимофея) поразила И.К. Инху своим исполнительским мастерством до такой степени, что он назвал ее «старинным кладом». Она пропела 236 строк, которые год назад услышала от детей, просивших милостыню [Ibid.: 1102]. И. Марттинен в 1911 г. в Кивиярви многое записал от двух 15–16-летних девочек: «Обе девочки способные и находчивые. Они, шутя, говорили: “Если дашь пять копеек, чтобы мы смогли купить куклу, то можешь хоть всю ночь записывать от нас сказки и верования со знахарством”» [Ibid.: 1136]. Часто подчеркивается, что все исполнители обладали исключительной памятью, многие были способны запомнить руны с первого раза, например, услышав ее во время праздника, и воспроизвести ее через много лет. В связи с этим упоминается Prokkosen Iivanan vaimo Malanie (Маланья, жена Проккоева Ивана), с которой А. Борениус встретился в Войнице в 1872 г. Ей в то время было примерно 25 лет. Собиратель пишет, что в ее рунах «ничего особенного или отличающегося от рун вообще не было, но она исполняла их чудным голосом и на разнообразный напев, что так хорошо сочеталось с ее страдальческим и болезненным лицом. Это дало полную и замечательную картину о народных лирических песнях, каковыми обыкновенно и являются песни женщин» [Ibid.: 1160]. У собирателей бытовало мнение, что рунопение — это именно фольклор в буквальном значении слова, народное творчество, распространенное вне зависимости от гендерной или возрастной принадлежности, а следовательно, имена исполнителей порой им были малоинтересны.

Но есть и второе объяснение. Как говорили сами рунопевцы, они не называли своих имен, так как, с одной стороны, боялись преследования со стороны церкви, а с другой — сами уже считали исполнение эпических песен бесполезным и даже греховным занятием и, чтобы избежать греха, утаивали от собирателей свое имя. Особенно это относится к тем, кто придерживался староверческих

устоев. Так, некая семидесятилетняя старуха из Минозера в 1894 г. спела Г. Бломшtedту несколько рун, но отказалась назвать свое имя, объяснив это тем, что «пение старых рун — это грех» и, «если узнают единовeрцы», последует наказание [Ibid.: 1142].

Насколько прекрасными рунопевцами были все упоминаемые в книге фигуры, видно по количеству фольклорных произведений, включенных от каждого в SKVR (у многих их количество исчисляется десятками текстов). К тому же некоторые сказители жалуются, что от них записали очень мало, да и сами собиратели говорят о том, что удалось встретиться далеко не со всеми исполнителями и зафиксировать не весь репертуар.

Роль сказителей в свадебном обряде освещена меньше, но постоянно констатируется факт, что многие мужчины выступали в роли сватов, свадебных колдунов-пaтьвашек, чем и зарабатывали себе на жизнь. Женщины на свадьбах часто были плакальщицами. Некоторые из них являлись и повитухами. Например, о Хикко Егоре из Минозера говорится, что «знание свое он получил у своих родителей в своей деревне. Был известный пaтьвашка и знахарь, пaтьвашкой он был на всех свадьбах по всей округе» [Ibid.: 1084]. Авдотья, жена Филиппа (Hilipänakka) из Контокки была известной причитальщицей и знахаркой, освобождала людей от проклятий, лечила сильные ожоги и многое другое [Ibid.: 1084].

В этом отношении интересен образ Федорова Константина из Ухты 1820 г.р. Правда, А. Борениус оценил его весьма невысоко: «Его хвалили и считали в Ухте одним из лучших певцов, но все же он оказался слабым знатоком заклинаний». По мнению собирателя, Костя недооценивал эпические руны, не запоминал их, отказывался петь, а главную повествовательную часть сокращал до нескольких куплетов [Ibid.: 1091]. Но причина отказа, скорее всего, заключалась не в незнании сюжетов, а в том, что Костя был одним из самых сильных практикующих колдунов-знахарей (*noita-tietäjä*) и сватов (*patvaška*) того времени, знавшим множество заговоров. Философ А.Ф. Лосев называл слово «невидимым, воздушным организмом, наделенным магической силой» [Лосев 2009: 68]. И карелы, безусловно, верили в силу слова, особенно формульного и сопровождающего магический ритуал. А. Борениус писал про Константина: «...при исполнении рун-заклинаний, он, как и все колдуны, оставлял последние сло-

ва из руны себе, то есть не выговаривал их, чтобы сила колдовства от него не перешла бы ко мне». Другой собиратель изображает Федорова следующим образом: «По представлениям карел, во время свадьбы жениха и невесту можно было испортить, поэтому они старались найти надежного и известного свата-патьяшкку, который сумел бы своим колдовством противостоять всем злым намерениям. Костя был одним из таких, сосватавшим и пожившим почти двести пар молодых. Он в качестве свадебного колдуна вел себя важно и чувствовал свое почетное положение. На свадьбе, особенно в хмельном виде, сравниться с ним в знаниях не стоило. На той свадьбе, куда он не был приглашен патьяшкой, он стремился испортить свадебную публику и, в первую очередь, молодых». Финские собиратели подчеркивали, что Костя был колдуном не формально, а сам искренне верил в магическую силу заговорного слова, в колдовство: «Костя жил полностью окруженный духовным миром. Он никогда не опускал свои сети в воду, пока не договорится с хозяйкой Велламо, не ставил силки и не шел на охоту на медведя, пока все не согласует с лесной силой. Но в доме сыновей не видно уже и следа знахарства и колдовства, он устроен по подобию финских» [Niemi 1921: 1091]. О Марфе Хяннинен из Минозера собиратели писали то же: она «прекрасная исполнительница рун и знахарка-колдунья», но «все же колдовских знаний своих она не показывала, боясь, что они потеряют свою силу» [Ibid.: 1099].

Об известном колдуне, знахаре и свате (*suuri noita ja tietää*) Моисее Спирине из Ладвозера (по сведениям К. Карьялайнена, он жил более ста лет и умер весной 1891 г.) говорили, что «он сам весь сделан из рун и колдовства» (*“runoloista, tietohuksista luaittu koko Moissei”*) [Ibid.: 1157]. Рассказывали, что Моисей как мастер-певец рун был даже крупнее Мийхкали Перттунена, но «унес все песни с собой в могилу». Возможно, это случилось потому, что он был именно знахарем-практиком. Про его могущество рассказывали такой пример. Гаврил Павлов надеялся, что Ефим Степанов придет сватать его дочь, но Ефим решил жениться на другой девушке. Это разозлило Гаврила. Он предупредил в день свадьбы домашних, обвел виртуальный круг железными предметами вокруг дома, с помощью заговоров крепко-накрепко заколдовал свой дом, чтобы обезопасить его от мести приглашенного на свадьбу колдуна, и пошел в дом жениха. Там он

вызвал Ефима на улицу и предложил ему вина. Ефим выпил и тяжело заболел. Спасти его смог только Моисей Спириин. Далее в биографии описывается, по всей видимости, послесвадебный банный ритуал, который проводили в случаях обнаружения полового бессилия у новобрачного. «Моисей пошел, разгорячился, поднял духов природы, сходил к “шерстистому”, боролся с духами, парил больного веником, и больной поправился». В биографии Моисея указывается, что его отец, «маленький Спириин», тоже был очень сильным колдуном. Он первым закурил среди ладвозерцев, чем произвел на односельчан ошеломляющее впечатление. После этого «они даже отказывались верить, что он может быть крещеным» [Ibid.: 1158].

Именно об обладании колдовскими и знахарскими знаниями, о вере в колдовство и магию говорится практически на каждой странице. С. Паулахарью, рассказывая об известной сказительнице Анне Лехтонен из Войницы, примерно 1868 г.р., замечает, что, по ее мнению, «в старые времена каждый второй мужчина был знахарем» [Ibid.: 1118]. Например, Кипри Семенов из Чены, как пишет И. Мартинен, был «величайшим знахарем», «известнейшим сватом и колдуном», «настоящим силачом, представителем поколения старых великанов». «Коли он не мог вылечить, так больше никому не стоило пытаться. О нем ходили такие слухи, что он при помощи заклинаний может поднять и вести разговоры с духами калмы (могилы) и леса (чертями) и даже может показать их другим» [Ibid.: 1169].

Пути усвоения магических знаний были разными. Они часто перенимались как от родственников, так и от других известных знахарей и рунопевцев и порой в очень молодом возрасте. Например, Хуовинен Миина из Хиетозера, примерно 1833 г.р., известный колдун и сват, большинство рун выучил от Дарьи Лесонен из Ладвозера. Охотничьи заговоры он наследовал от покойного Евсея из Баб-губы, который умер девяностолетним в 1865 г. Скотоводческие и лечебные заговоры — от своей бабушки; про нее говорили, что Дарья «обладала такой силой колдовства, что больная поправлялась, как только она, еще не успев начать заговаривать, давала согласие оказать помощь». Сам Мийна начал заниматься колдовством с 18 лет по настоянию матери. Считалось, что это уже было predetermined заранее, так как он родился с зубами во рту и с волосами на голове, «а это признаки умного человека, знахаря». Мийна, «веселый и гостеприимный ста-

рик», «невысокий блондин с рыжей бородой», в отличие от других колдунов, не отказывался разговаривать с собирателями и с удовольствием делился своими знаниями, чем особо им нравился. Так, он объяснял И. Мартинену, как наладить ружье от наведенной на него порчи, вследствие чего из этого ружья уже нельзя было попасть в цель. Следовало выстрелить из него вверх ольховой пулей. Причем стрелять надо именно вверх; если выстрелишь в землю, то тот, кто испортил ружье, сразу умрет, где бы он ни находился. В соответствии с некоторыми сведениями можно с уверенностью предположить, что свадебный колдун не только охранял молодых от порчи во время свадебного обряда, но как бы «устраивал», предопределял их будущую жизнь в браке. Например, многие информанты говорили нам уже в конце XX в., что патьвашка заговаривал крутых нравом женихов, чтобы они не распускали руки после женитьбы. К семидесяти годам Мийна поженил 52 пары, которые, как указывает собиратель, живут до сих пор и уверены, что их жизнь будет протекать именно по тому руслу, которое предсказал им патьвашка [Ibid.: 1094–1095].

С носителями магических знаний чаще всего расплачивались продуктами питания или одеждой. Подчеркивается, что как больному нельзя было никому рассказывать о процессе лечения, так и колдуну запрещалось требовать большую плату. Они довольствовались тем, что им давали, «а то заклинание потеряет силу и больше никогда нельзя будет его использовать» [Ibid.: 1147]. Но про некоторых знахарей и патьвашек, например про Аксентия Лесонена, говорится, что он «имел приличный доход от колдовства» [Ibid.: 1122]. Это касалось тех, для кого колдовство и знахарство были постоянным занятием. Так, сын Мийхкали Перттунена Петр (1848 г.) даже дом построил на отдельном острове, отчего его звали Островной Пекко (Šuaren Pekko). «Он лечил и спасал от проклятий, от разных болезней и других затруднений. Как настоящий колдун, натопит баню, сделает новый веник, разгорячится, парит веником, заговаривает» [Ibid.: 1080].

Особо следует подчеркнуть, что в древности текст карельских рун, в подавляющем большинстве случаев включающий и заговоры, сам по себе был сакрален и использовался колдунами и знахарями в различных обрядах и ритуалах. Эпические песни отражали древние верования карелов, их миропонимание и мировосприятие. Они и по сей день являются воплощением ментальности народа,

его идентичности, это многовековая культурная память народа, своеобразный архаичный аналог христианской Библии. Изначально для карела все события, о которых повествуется в рунических сюжетах, были настолько же реальны, насколько христиане верят в реальность фактов, описанных в Ветхом и Новом Заветах. Когда пастор Якоб Феллман, один из первых собирателей северно-карельских рун, спросил в Вокнаволоке у пожилого мужчины, что он знает о сотворении мира, тот, не сомневаясь, ответил: «Так, святой брат, у нас такая же вера, как и у вас. Прилетел орел с севера, положил яйцо на колено Вайнямёйна и сотворил из него земной мир. В это же и вы верите» [Ibid.: 1127]. Соответственно и сила старинного заговора, произносимого знахарем с верой в могущество формульного слова и почитаемых богов и духов, которым поклонялись, в некоторой степени аналогична энергетике современной молитвы, с которой верующий обращается к Творцу.

Именно поэтому в биографиях встречается и указание на то, что многие старики считали исполнение рун бесполезным и даже греховным занятием. Они уже верили в Бога, ходили в церковь, были и такие, кто придерживался староверских устоев. Например, о встрече в 1872 г. с семидесятилетним Иваном Архиповым из Шомбозера А. Борениус вспоминал так: «Хвалёный певец Архипов Иван в этот момент молился в углу, считая поклоны, когда я пришел к нему, он сказал, что ему некогда заниматься такими пустяками, как пение рун». В подобных случаях иногда помогали уговоры, иногда — деньги, а порой и вино [Ibid.: 1077].

В 1888 г. И.К. Инха в Куяле пришел к 68-летнему Степану Мартышкину. Степан сначала отказывался исполнять руны, «боясь, что пение — это грех», но потом все-таки поддался на уговоры, воодушевился и спел песни на несколько сюжетов. «Под конец старик устал и не согласился исполнить все то, что знал. Была уже поздняя ночь, когда мы закончили с ним работу. Он добродушно предложил мне бедный ужин и постель на полу, и я уснул в чистой избе Степана под черными от сажи потолками <...> Старик уже после того, как я лег спать, долго стоял перед иконами, крестился и тихим голосом молил прощения у Бога за то, что поддался воспоминаниям молодых грешных времен и под старость забыл свою клятву Богу» [Ibid.: 1138].

Тимофей Петринен в молодости был очень сильным мужиком, известным колдуном, за что его и прозвали «Медведь-Тимо Karhu-T'imo», но во время посещения К. Карьялайнена ему был уже 81 год, «память слабела, и он оставил греховные руны», отказался петь, так как «в книге сказано, что от этого приходит грех». При этом он пожаловался, что его не записывали в молодости. Он рассказал о деде Родионе Пименовиче и его отце, которые были «большими знахарями и певцами» (“suuria tietäjiä ja laulajia”). Пимен был настолько силен в колдовстве, что однажды с помощью заклинаний поднял водяного на камень и заставил его просить прощения у человека, которого мучил [Ibid.: 1156].

Односельчане Мийхкали Перттунена даже говорили, что он перед смертью «должен успеть спеть все свои песни, чтобы хоть немножко облегчить свои грехи, которые он заслужил за пение в течение своей жизни» [Ibid.: 1079]. Вспомним здесь о том, что колдун-знахарь, согласно верованиям, должен успеть вовремя передать магические знания своему последователю, чтобы заслужить спокойную кончину и не мучиться перед смертью.

Но были и такие представители, как Архип Филипов из Ухты, который «десять лет служил церковным старостой и вел старательно церковные дела», в то же время это был «общительный, веселый мужчина, любил петь старые руны, рассказывал сказки и загадывал загадки» [Ibid.: 1085]. Возможно, это происходило потому, что сами руны никогда не имели или уже потеряли для Архипа свою сакральность и магичность.

Большой вред и урон этой традиционной магической практике (как сейчас говорят, нетрадиционной медицине) нанесли репрессии, последовавшие в 30-е годы прошлого столетия, хотя в карельской деревне на протяжении всего XX в. жили бабушки-знахарки, к которым обращались во время болезни. Репрессивная практика в отношении народных верований, в том числе рунопения, в разное время проводилась во многих государствах. В странах Скандинавии, например, церковь в течение XVI–XVII вв. занималась «охотой за ведьмами». В XVII в. за колдовство в Финляндии было приговорено к смерти около шестидесяти человек. В судебных архивах сохранилось много дел, свидетельствующих о том, что за исполнение не только заклинаний, но и эпических рун привлекали к суду как за колдовство

[Путешествия 1985: 307]. Э. Леннрот отмечал, что именно поэтому финны и многие карелы, проживавшие на приграничной территории, и в XIX в. отказывались петь руны, боясь наказания [Там же: 34].

Старые традиции постепенно забывались, и рунопевцы очень сожалели о том, что древнее мастерство утрачивается. В Аконлахти жена Риййо говорила, что все меньше верят в колдовство [Niemi 1921: 1144]. В апреле 1834 г. знаменитый Архиппа Пертунен, жалуясь на молодежь, говорил Э. Леннроту: «Когда я умру, ни из одного из моих сыновей не будет певца, ни один не унаследует песни, как я унаследовал после смерти моего отца. Теперь не любят старые песни, как бывало раньше. Песни тогда занимали первое место и в труде, и во время досуга» [Ibid.: 1077]. Об этом же писали собиратели, например А. Борениус в 1872 г.: «...рунопение и старинные обычаи предков среди ухтинских мужиков, уже побывавших кое-где, не представляют для них такой ценности, как в деревнях рядом с финской границей, но все-таки и здесь их знают еще достаточно хорошо» [Ibid.: 1085].

Таким образом, в XIX в. северно-карельские рунопевцы одновременно выполняли функции и знахаря, и свата-патьяшки или причитальщицы. Это были самые знающие, авторитетные люди в своей округе, пользовавшиеся всеобщим почетом. В то время магией была наполнена как повседневная жизнь, так и праздничные обряды. Эпические песни, включающие огромный пласт заклинаний, отражают древние верования карелов, являясь культурной памятью народа. Трансформация образной и сюжетной системы рун, ритуально-магических практик и в целом ментальности происходила в том числе под влиянием христианских проповедников.

Источник

Niemi A.R. Vienen läänin runonlaulajat ja tietäjät. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1921. 1075–1183 s.

Библиография

Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Академический Проект, 2009. 300 с.
Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. 1828–1842 / Науч. ред., вст. ст. и примеч. У.С. Конкка. Петрозаводск: Карелия, 1985. 320 с.

Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005. 271 с.

References

- Losev A.F. *Filosofia imeni*. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2009. 300 p.
- Puteshestviia Eliasa Lennrota. Putevye zametki, dnevniki, pis'ma*. 1828–1842. Nauch. red., vst. st. i primech. U.S. Konkka. Petrozavodsk: Kareliia, 1985. 320 p.
- Chistov K.V. *Fol'klor. Tekst. Traditsiia*. Moscow: OGI, 2005. 271 p.

А.С. Лызлова

**ПОМОРСКИЙ СКАЗОЧНИК Ф.Н. СВИНЬИН:
БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ
В КОЛЛЕКЦИЯХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ФОНДОВ
НАУЧНОГО АРХИВА КарНЦ РАН¹**

В статье представлен обзор источников, содержащих материалы биографического характера, касающиеся одного из талантливых сказочников с большим репертуаром — помора Ф.Н. Свиньина (1878–1946), проживавшего в с. Сумпосад Сорокского (ныне — Беломорского) района Карелии. Значительная часть этих текстов хранится в Научном архиве Карельского научного центра РАН, где наряду с фольклорными произведениями обнаружались объемные автобиографические заметки, рукопись сборника избранных сказок Свиньина со вступительной статьей составителей О.Г. Большаковой и В.Р. Дмитриченко, а также большой очерк петрозаводского писателя С. Норина «Жизнь сказителя». В очень сокращенном виде указанные источники публиковались на страницах периодических изданий в 1940-х годах.

Ключевые слова: Карельское Поморье, русская сказка, сказочник Ф.Н. Свиньин, Научный архив КарНЦ РАН, биографические материалы.

Anastasia S. Lyzlova

**POMOR STORYTELLER F.N. SVIN'IN:
BIOGRAPHICAL INFORMATION
IN THE MATERIALS OF FOLKLORE COLLECTIONS
OF THE SCIENTIFIC ARCHIVE OF KarRC RAS**

The article provides an overview of sources, containing biographical information relating to one of the most talented storytellers with a large repertoire — Pomor F.N. Svin'in (1878–1946), who lived in the village Sumposad of Belomorian region of Karelia. Much of this material is stored in the Scientific archive of Karelian Research Centre, where, along with folklore texts were found voluminous autobiographical notes, the manuscript collection of favorite fairy tales from Svin'in with an introduction by the drafters of O.G. Bolshakova and V.R. Dmitrichenko and a large essay of writer from Petrozavodsk S. Norin "Life of the storyteller". In a very abbreviated form these sources were published in periodicals in the 1940s.

Keywords: Karelian Pomor'e, Russian fairy-tale, storyteller F. N. Svin'in, the Scientific archive of KarRC RAS, biographical materials.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 16-04-12008 «Сказители Карелии: электронная энциклопедия».

В 1930-е годы в разных уголках России фольклористами были открыты замечательные исполнители, в репертуаре которых присутствовало большое количество сказок. Несмотря на трудности, связанные со сбором фольклора в то время, проводившимся преимущественно вручную, творческое наследие многих носителей сказочной традиции удалось полностью записать. Конец 1930-х — начало 1940-х годов ознаменовались публикацией целого ряда сборников, представляющих сказочный репертуар наиболее ярких исполнителей. Карелия не является в этом плане исключением. В эти годы сотрудники созданного в 1930 г. Карельского научно-исследовательского института (КНИИ) (позднее — Карельский научно-исследовательский институт культуры (КНИИК), в настоящее время — Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (ИЯЛИ КарНЦ РАН)) подготовили и опубликовали два значительных фольклорных сборника, посвященных отдельным сказочникам.

В первом представлено творчество жителя с. Кереть Лоухского района помора Матвея Михайловича Коргуева (1883–1943). В 1932 г. его «открыл» А.Н. Нечаев, который в период с 1936 по 1938 г. записал от него 115 текстов, причем многие из них имеют большой объем. Собранные материалы составили содержание коллекции № 47 русского фонда Научного архива Карельского научного центра РАН (НА КарНЦ РАН). В 1939 г. собиратель выпустил два больших тома сказок М.М. Коргуева, включавший 78 наименований, 29 из которых вошли в первую книгу, остальные 49 — во вторую [Сказки Карельского Беломорья 1939]. В приложении помещены еще восемь вариантов сказок и две былины. Сборник снабжен обширным научным аппаратом (вступительная статья, подробные комментарии, словарные пояснения), а общий объем издания составляет почти 1400 страниц. Представленное на суд читателей и специалистов издание до сих пор не утратило своей ценности и в полной мере характеризует репертуар яркого носителя поморской сказочной традиции.

Второй сборник посвящен репертуару Филиппа Павловича Господарева, который до 40 лет жил в Белоруссии и после участия в крестьянском восстании был пожизненно сослан в б. Олонецкую губернию. Вторую половину жизни он провел в Петрозаводске, работая несколько лет на Александровском (Онежском) заводе. Знакомство Н.В. Новикова с ним состоялось в 1937 г. Впоследствии

фольклорист записал от него более ста сказок. Собранные от исполнителя материалы составили коллекцию № 62 русского фонда НА КарНЦ РАН. Позднее, в 1941 г., 96 текстов были опубликованы в подготовленном Н.В. Новиковым сборнике [Сказки Ф.П. Господарева 1941]. Данное издание не менее значимо, чем сборник Коргуева, но имеет чуть меньший объем — 660 страниц — и снабжено обширным научным аппаратом.

Эти сборники по праву считаются одними из важнейших явлений как в истории фольклористики Карелии, так и всего сказковедения. Они ценны еще и тем, что отражают не только репертуар двух ярких сказочников, значительное место в них уделено биографическим сведениям. По словам М.К. Азадовского, указанные сборники являются «изданиями Института (КНИИК. — А.Л.), заслужившими ему известность и славу» [НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 39. Ед. хр. 8].

Полное название первого упоминаемого собрания звучит следующим образом: «Сказки Карельского Беломорья. Т. 1. Сказки М.М. Коргуева». Предполагалось, что во втором томе будут помещаться сказки, записанные в то же самое время от другого помора — Федора Николаевича Свиньина. Знакомство с ним собирателей состоялось в том же году, что и с Коргуевым: «А.Н. Нечаевым был обнаружен в Поморье и другой интересный сказочник — Ф.Н. Свиньин из старинного поморского села Сумпосад» [Сенькина 1988: 27–28]. Позднее, в 1936 г., собиратель написал по этому поводу: «Наша первая встреча с Федором Николаевичем произошла летом 1932 г. в Сумском посаде. В Сороке¹ я услышал, что он знает много сказок. Поэтому первым моим делом по приезде в Сумский посад было встретиться и лично с ним познакомиться. Сухонький, вежливый, опрятный старичок — таков он внешне. Ему 57 лет» [Сказочники Карелии 1936]. Имеются сведения, что тогда же Нечаеву, по его словам, «удалось записать от Свиньина только три сказки и определить более или менее его репертуар» [Там же]. К сожалению, к настоящему моменту эти первые записи не обнаружены в НА КарНЦ РАН.

В 1936 и 1938 гг. А.Н. Нечаев и другие сотрудники КНИИК произвели запись свыше 60 текстов. Между тем собирателями было отмечено, что в репертуаре Свиньина представлено почти 200 ска-

¹ С 1938 г. город Беломорск.

зочных произведений. То есть 2/3 из того, что знал и рассказывал этот исполнитель, не было зафиксировано. Записанные от него тексты составляют содержание коллекции № 32 русского фонда НА КарНЦ РАН. Помимо сказок, от Свиньина были собраны также песни, несколько былин, загадки, новины, рассказы бытового содержания, основанные на воспоминаниях о жизни. Среди материалов коллекции обнаружилось две единицы хранения, содержащие сведения биографического характера, они зафиксированы под номерами № 1 и 1 а. В № 1 на самом деле объединены три составляющих: 1) чрезвычайно подробная автобиография Свиньина на 97 машинописных страницах, 2) краткая биография и 3) замечания к сказкам Свиньина. При этом в конце автобиографии имеется приписка, что она была «написана в 1929 г. Писал с 20 декабря и кончил 10 января, писал Свиньин Федор Николаевич. Писал утрами и вечерами» [НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Колл. 32. № 1. Л. 148]. Однако здесь обнаруживается опечатка: год записи следует исправить на 1939, поскольку в тексте упоминаются 1936, 1937 и 1938 гг. Единица хранения № 1а называется «Из автобиографии сказочника Свиньина Ф.Н.» и включает рукописные записи на листах белого и зеленого цветов разного формата, каждый из них пронумерован с двух сторон. На последней странице имеется номер 154, но, к сожалению, экземпляр является неполным, о чем свидетельствует соответствующая запись: «Нет страниц с 95 по 150». По поводу времени написания отсутствуют какие-либо сведения, за исключением того, что заканчивается сочинение следующими словами: «...я совсем выпал из трою, некуда негоден стал и не нужен был. И творчеством занимался, но помешала ета гитлеровска германска проклята война. Она много вреда принесла совецкой стране, всему народу в совецкой стране. Я жалею, что рано здоровье ухлопал свое, влачу свою жызн, дожыдаю смерти своей, но она бежит проч от меня. Вот и конец моей биографии всей. Конец биографии. Писал Ф. Свиньин» (орфография сохранена. — А.Л.) [НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Колл. 32. № 1а]. По всей видимости, это было написано во время войны.

Надо сказать, что сотрудники КНИИК планировали издание сказок Свиньина. В архиве хранится рукопись сборника, подготовленного к печати О.Г. Большаковой и В.Р. Дмитриченко в 1941 г. [НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 39. Ед. хр. 8]. В него вошли всего 13 тек-

стов. Отдельные произведения отличаются очень большим объемом и достигают 30–50 страниц. В сборнике имеются обширная вступительная статья–составителей, комментарии к текстам, общий список сказок из репертуара исполнителя, где учтены 182 наименования (об этом сборнике см. более подробно: [Лызлова 2013: 84–86; 2014а: 4–5]). Во вступительной статье «Ф.Н. Свиньин и его сказки» излагаются биографические сведения, анализируются особенности сказок. В силу ряда обстоятельств сборник не был издан¹, лишь некоторые из сказок этого исполнителя были опубликованы в различных изданиях, выходивших в 1930–1940-х годах, прежде всего в периодической печати [Свиньин 1939; 1940; 1946]. Сказка Свиньина о работнике Балде, напечатанная в 1946 г., предварялась статьей составителей неизданного сборника «Избранные сказки Ф.Н. Свиньина», представленной в упоминаемой ранее рукописи [Большакова, Дмитриченко 1946].

Попутно отметим, что первая публикация одной из сказок Свиньина состоялась благодаря сумпосадскому краеведу И.М. Дурову, который является составителем «Словаря живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении», подготовленного к печати сотрудниками ИЯЛИ КарНЦ РАН И.И. Муллонен, В.П. Кузнецовой и А.Е. Беликовой [Дуров 2011]. В феврале 1937 г. в газете «Беломорская трибуна» была напечатана сказка «О том, как молодой рыбак ездил с Мурмана домой в пасхальную ночь», снабженная примечанием Дурова, пояснением нескольких поморских слов и сопровождающаяся заметкой о самом исполнителе, где содержатся краткие биографические сведения и фотография [Дуров 1937].

Наконец, в НА КарНЦ РАН имеется рукопись сборника очерков, посвященных отдельным носителям фольклорной традиции. Он готовился к печати в 1940 г. Для данного издания, согласно оглавлению, фольклористами и писателями были написаны восемь статей, раскрывающих жизненный путь и особенности репертуара известных исполнителей устного народного творчества, проживающих в Каре-

¹ Публикация сборника была осуществлена в конце 2016 г. при финансовой поддержке Министерства Республики Карелия по вопросам национальной политики, связям с общественными и религиозными объединениями [Избранные сказки Свиньина 2016].

лии: Ф.А. Конашкова, М.М. Коргуева, Ф.П. Господарева, П.И. Рябини-на-Андреева, Ф.И. Быковой, А.М. Пашковой, Ф.Н. Свинына и рунопевца Перттунен [НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 39. Ед. хр. 80]. В подобном виде сборник издан не был. Автором очерка о Свиныне выступил петрозаводский писатель, журналист и драматург Сергей Норин (см. о нем: [Писатели Карелии 1994: 79–80]). В декабре 1940 г. статья «Жизнь сказителя» в очень сокращенном виде была опубликована в газете «Ленинское знамя» [Норин 1940].

Итак, в нашем распоряжении имеются многочисленные материалы, касающиеся биографии поморского сказочника Ф.Н. Свинына. Подробно об этом нет возможности рассказать, но допустимо обозначить наиболее важные моменты.

Свинын родился в с. Сумский Посад Кемского уезда Архангельской губернии (теперь Беломорский район Карелии) в семье небогатого рыбака. В источниках, которыми мы располагаем, год рождения варьируется: указывается 1878 или 1879 г. Однако наиболее вероятно, что в заметке И.М. Дурова, являющегося односельчанином Свинына, сообщается точная дата рождения: 11 ноября 1878 г. [Дуров 1937]. С восьми лет Федор начал работать: он был так называемым «зуйком» на рыболовецком судне, в обязанности которого входило насаживание наживки и распутывание снастей. В том же возрасте он пошел в церковно-приходскую школу, где проучился всего три года. Потом снова стал ходить в море с отцом. Однажды они попали в сильнейший шторм, и отец дал обет при благополучном исходе отправить сына в Соловецкий монастырь. Вот что по этому поводу пишет в своем очерке Сергей Норин: «Вдруг черная тень шнека метнулась в сторону и, провалившись в бездонную пучину моря, уже больше не появилась на поверхности волн. Николаю Свиныну и его сыну, крепко державшемуся за снасть, слышался отчаянный, душераздирающий крик гибнущих людей. Но нет! Это озлобленно завывает в снасти ураган.

Старик крикнул поморам:

— Сувой! Сувой!¹ Справа луда (отмель. — А.Л.), погибли!

— Рыбу, бросай рыбу!

¹ Сувой у беломорских поморов означает место, где сходятся два враждебных течения, здесь вихревым ключом бурлит и переливается вода.

Отчаянный крик Свиньи́на был подхвачен поморами. За борт полетели наполненные до краев тресковой огромные бочки, богатый улов, их труд, богатство.

— Бросай жир! Давай жир!

И снова звучало страшное слово: “сувой”.

Мальчик видел, как поморы схватили большую бочку с тресковым жиром и, разбив ее, бросили вниз. Страшная луда, где несколько минут тому назад на их глазах разбился снек с их земляками, уже должна была быть под ними.

Старик Свиньин, охваченный суеверным ужасом, страхом за сына, которого любил больше своей жизни, схватил мальчика и, обнимая его, крикнул:

— Клянусь, если спасемся... отдам в монастырь. Спаси нас, Господи!» [НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 39. Ед. хр. 80. С. 129].

В 12 лет, после смерти отца от холеры, он стал единственным кормильцем и, выполнив волю отца, нанялся в монастырь, где работал в сапожной, столярной мастерских и плел сети. Затем стал поваром и матросом на монастырской шхуне. После двух лет пребывания в монастыре ушел из него и поступил на судно, направляющееся на розыски пропавшей арктической экспедиции князя Голицына. В дальнейшем вплоть до 1939 г. время с ранней весны и до поздней осени он проводил в море, а зимой занимался заготовлением дров. Он бывал на Мурмане, в Англии, на Печоре, Мезени, Северной Двине. В конце 1920-х годов организовал рыболовецкую артель, был бригадиром. Затем одним из первых вступил в колхоз, председателем которого стал единственный сын Свиньи́на. Вообще у Ф.Н. Свиньи́на и его жены было пятеро детей, но четверо из них умерли в раннем возрасте.

Сказки Свиньин начал рассказывать еще в Соловецком монастыре. Формирование репертуара данного исполнителя происходило несколькими путями. Часть сказок он усвоил от родителей: чаще всего их рассказывала мать, иногда отец. Позднее Федор слышал сказки на морских промыслах, в которых участвовал большую часть жизни. Кроме того, Свиньин был грамотным человеком и в значительной степени пополнил свой репертуар за счет прочитанных книг (см. об этом более подробно: [Лызлова 2014б: 392–393]). У него «были сказки и собственного сочинения. В них делаются подроб-

ные зарисовки условий труда и быта поморов, разрабатываются близкие сказочнику морские путешествия сказочных героев» [Писатели Карелии 1994: 112].

Ф.Н. Свинын был принят в Союз писателей СССР в 1939 г. В том же году «пошел он в свое последнее плавание. Больше промышлять и ходить на Мурман не мог. “Совсем я простился с морем. Не стала кровь греть меня, руки на холоду коченеют, и ноги тоже холодеют”. 20 апреля 1946 г., после продолжительной болезни Федор Николаевич скончался в своем родном селе — Сумпосаде» [Большакова, Дмитриченко 1946: 56].

Творчество этого уникального, как нам представляется, исполнителя длительное время оставалось за пределами интересов исследователей. Язык его сказок казался слишком книжным, в связи с чем его тексты практически не публиковались. Материалы, касающиеся биографии Свинына, по большей степени до сих пор находятся в архиве, и введение их в научный оборот, безусловно, могло бы быть интересно при изучении творчества самого сказочника. Большие по объему автобиографические повести Свинына свидетельствуют о его потенциале. Кроме того, статьи, содержащие биографические сведения о нем, характеризуют и деятельность И.М. Дурова, О.Г. Большаковой и В.Р. Дмитриченко, С. Норина, которые в определенной степени сыграли свою роль в становлении фольклористики Карелии.

Источники

Избранные сказки Ф. Н. Свинына / сост. О. Г. Большакова и В. Р. Дмитриченко, подгот. к публикации А. С. Лызловой. Петрозаводск: Издательство ООО «Издат-Принт», 2016. 200 с.

НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Колл. 32. № 1. 102 л. Подробная биография Свинына Федора Николаевича. Биография Свинына Федора Николаевича. Замечания к сказкам Свинына.

НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Колл. 32. № 1а. 50 л. Из автобиографии Свинына Ф.Н.

НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 39. Ед. хр. 8. Избранные сказки Ф.Н. Свинына / Подгот. текстов, вст. ст. и коммент. О.Г. Большаковой, В.Р. Дмитриченко; Азадовский М.К. Отзыв о книге «Сказки Свинына».

НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 39. Ед. хр. 80. 174 л. Статьи и очерки о сказителях Советской Карелии / Под ред. В. Базанова.

Свиньин Ф.Н. Ледяное царство: Сказка // Сказания о героях Арктики. Петрозаводск, 1938. С. 27–34.

Свиньин Ф. Жизнь: Отрывки из автобиографии // Красная Карелия. 1939. 24 мая.

Свиньин Ф. Рогатая царевна: Сказка // Карелия. 1939. Кн. 2. С. 40–44.

Свиньин Ф. Таинственные трубки: Сказка // На рубеже. 1940. № 4. С. 41–44.

Свиньин Ф. Работник Балда: Сказка // На рубеже. 1946. № 4. 62–66.

Сказки Карельского Беломорья: Сказки Карельского Беломорья. Т. 1: Сказки М. М. Коргуева / Зап., вст. ст. и коммент. А. Н. Нечаева. Петрозаводск: Карел. гос. изд-во, 1939. Кн. 1. 660 с.; Т. 2. 676 с.

Сказки Филиппа Павловича Господарева / Зап. текстов, вст. ст., примеч. Н.В. Новикова. Петрозаводск: Госиздат КФССР, 1941. 662 с.

Библиография

Большакова О., Дмитриченко В. Ф.Н. Свиньин // На рубеже. 1946. № 4. С. 53–61.

Дуров И.М. Хранитель народного творчества Поморья. Сказочник Ф.Н. Свиньин // Беломорская трибуна. 1937. 18 февр. № 18.

Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении / Изд. подгот. И.И. Муллонен, В.П. Кузнецова, А.Е. Беликова. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2011. 453 с.

Лызлова А.С. Неизданный сборник сказок Ф.Н. Свиньина: проблемы текстологии // Методика полевых работ и архивация фольклорных, лингвистических и этнографических материалов: материалы VI науч.-практ. семинара. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2013. С. 80–87.

Лызлова А.С. Неопубликованные сборники сказок из фондов Научного архива КарНЦ РАН // Труды Объединенного научного совета по гуманитарным проблемам и историко-культурному наследию. 2013. СПб.: Наука, 2014а. С. 3–12.

Лызлова А.С. Творчество Ф.Н. Свиньина в свете поморской сказочной традиции // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада–3: Шестые Шёгреневские чтения. СПб.: Изд-во «Европейский Дом», 2014б. С. 389–395.

Норин С. Жизнь сказителя (Народный сказитель — рыбак Федор Николаевич Свиньин) // Ленинское знамя. 1940. 21 дек.

Писатели Карелии: Библиографический словарь. Петрозаводск: б.и., 1994. 155 с.

Сенькина Т.И. Русская сказка Карелии. Петрозаводск: Карелия, 1988. 144 с.

Сказочники Карелии: Ф.Н. Свиньин и его сказки // Красная Карелия. 1936. 28 марта.

References

Bol'shakova O., Dmitrichenko V. F.N. Svin'in. Na rubezhe. 1946. no. 4. Pp. 53–61.

Durov I.M. Khranitel' narodnogo tvorchestva Pomor'ia. Skazochnik F.N. Svin'in. Belomorskaia tribuna. 1937. 18 fevr. no. 18.

Durov I.M. Slovar' zhivogo pomorskogo iazyka v ego bytovom i etnograficheskom primenenii. Izd. podgot. I.I. Mullonen, V.P. Kuznetsova, A.E. Belikova. Petrozavodsk: KarNTs RAN, 2011. 453 p.

Lyzlova A.S. Neizdannyi sbornik skazok F.N. Svin'ina: problemy tekstologii. Metodika polevykh rabot i arkhivatsiia fol'klornykh, lingvisticheskikh i etnograficheskikh materialov: materialy VI nauch.-prakt. seminaru. Petrozavodsk: KarNTs RAN, 2013. Pp. 80–87.

Lyzlova A.S. Neopublikovannye sborniki skazok iz fondov Nauchnogo arkhiva KarNTs RAN. Trudy Obedinennogo nauchnogo soveta po gumanitarnym problemam i istoriko-kul'turnomu naslediiu. 2013. St.-Petersburg: Nauka, 2014a. Pp. 3–12.

Lyzlova A.S. Tvorchestvo F.N. Svin'ina v svete pomorskoj skazochnoi traditsii. Istoriko-kul'turnyi landshaft Severo-Zapada–3: Shestye Shegrenovskie chteniia. St.-Petersburg, 2014b. Pp. 389–395.

Norin S. Zhizn' skazitelia (Narodnyi skazitel' — rybak Fedor Nikolaevich Svin'in). Leninskoe znamia. 1940. 21 dek.

Pisateli Karelii: Biobibliograficheskii slovar'. Petrozavodsk: b.i., 1994. 155 p.

Sen'kina T.I. Russkaia skazka Karelii. Petrozavodsk, 1988.

Skazochniki Karelii: F.N. Svin'in i ego skazki. Krasnaia Kareliia. 1936. 28 marta.

Т.Г. Иванова

**РЕКА ВОЛХОВ В БЫЛИНАХ
(к вопросу об исторической
памяти русского эпоса)**

В статье рассматривается гидроним «Волхов». Устанавливается его историческое содержание: Волхов в пределах Новгорода; Волхов мост; Волхов как часть пути. Исследуется мифологическое содержание гидронима во время разрушения былинной традиции: Волхов и Волх; Волхов — чужое пространство; замена Волхова Дунаем; замена Волхова моста «калиновым» мостом.

Ключевые слова: былины, Волхов, историческая семантика, мифологическая семантика, топонимы, эпос.

Tatyana G. Ivanova

**THE RIVER VOLKHOV IN BYLINAS
(to a question of historical memory
of the Russian epos)**

In the article gidronim Volkhov is considered. His historical contents is established: Volkhov within Novgorod; Volkhov bridge; Volkhov as part of a way. The mythological maintenance of a gidronim is investigated during destruction of epic tradition: Volkhov and Volkh; Volkhov — “others” space; replacement of Volkhov with Danube; replacement of Volkhov Bridge with the “kalinov” bridge.

Keywords: bylinas, Volkhov, historical semantics, mythological semantics, toponyms, epos.

Топонимы (гидронимы) в художественном пространстве русского эпоса занимают заметное и важное место. Нередко семантика топонима складывается из двух уровней: исторического и мифологического. Мы предлагаем анализ гидронима «Волхов».

1. Историческая семантика гидронима «Волхов»

Реально-географический гидроним «Волхов», без сомнения, является одним из маркеров исторической памяти русского песенного эпоса. Сказители, жившие за тысячу километров от Волхова, сохраняли в XIX–XX вв. название этой реки, тем самым подтверждая глубину исторической памяти народа.

Былины, в которых наличествует Волхов, что вполне ожидаемо, — это прежде всего новгородские сюжеты о Садко и Василии Буслаеве. В координатах оппозиции «свой / чужой» в былинах новгородского цикла Волхов, естественно, предстает «своим» пространством. Каковы же семантические значения Волхова в новгородских былинах?

1.1. Волхов — река в Новгороде. В соответствии с географической реальностью в былине «Василий Буслаев и новгородцы» Волхов рисуется как река, на которой стоит Новгород. Волхов в этой былине — это Волхов в пределах города. Все узловые моменты данного сюжета непосредственно связаны с Волховом. Так, жалуюсь матери Василия Буслаева на «шуточки» героя в играх с детьми («Кого дернет за руку — рука прочь, / Кого дернет за ногу — нога-то прочь»), мужики новгородские грозят Амельфе Тимофеевне:

Уйми-тко свое чадо милое;
А не уймешь Василья сына Буслаева,
Пихнем его в реку Волхову

[Рыбников, т. 1, № 65, ст. 17–119].

Битва дружинушки богатыря с новгородцами, как известно, происходит на Волхове-реке. К реке приходит девушка-чернавушка; здесь она видит тяжелое положение дружинушки:

Да втапоры девушка-чернавушка
Пошла-то-де по воду на Волхову-реку

[Печора, т. 2, № 238, ст. 120–121].

Ср.: [Печора, т. 2, № 237, ст. 199].

На Волхов, где бьется его дружинushка, прибегает Василий Буслаев:

Побежал-то Васька нынѣ за *Волхву-реку*,
Вырывал-то дубину он из корени

[Печора, т. 2, № 238, ст. 154–155].

В результате битвы Василия Буслаева с новгородцами в Волхове вода смешалась с кровью:

Во той ли *во реченьке Волхове*
На целую на версту на мерную
Вода с кровью смешалась

[Рыбников, т. 2, № 151, ст. 261].

См. Волхов-река: [Мезень, т. 4, № 189, ст. 359].

Топоним «Волхов» является опорным словом в построении устойчивых образных формул и художественных приемов. Так, в былине о Василии Буслаеве и новгородцах имеется формула о том, что в Волхове не выпить всей воды. Эта формула вкладывается в уста старчища-пилигримища (старика Антония, старчища Ондронища и т.д.), пытающегося остановить Василия во время битвы с новгородцами. В варианте Кирши Данилова читаем:

Из *Волхова* воды не выпити,
Во Новѣ-граде людей не выбити

[КД, с. 52, ст. 208–209].

Ср.: [Печора, т. 2, № 238, ст. 146–147; № 242, ст. 213–214].

На Мезени этой формулой мать героя предостерегает сына от драки с Викулой-старостой и новгородцами:

Ведь из *Волхови* тебе воды не выпить вся,
А Викулу с Новым-городом не выбить всех!

[Мезень, т. 4, № 189, ст. 237–238].

Ср.: [Мезень, т. 4, № 188, ст. 234–235].

Интересно, что мудрая мать после разговора с сыном сразу же бежит к Викуле на братчину и обращается к нему с той же формулой, но вкладывая в нее противоположный смысл:

Розрушите с Васильем нонь велик заклад!
Ведь в *Волхове* воды не выпить вся,
А Василья с дружиной не выбить всех!

[Мезень, т. 4, № 189, ст. 246–248].

Ср.: [Мезень, т. 4, № 188, ст. 243–244].

Волхов становится одним из образов, на которых в мезенской былине «Поездка в Иерусалим» строится многочленный отрицательный параллелизм:

Не по Волхову флигарочка шатаицсе,
Да не белая березонька изгибаицсе,
Да не сырой где дуб да поклоняицсе, —
Да сын перед матушкой прощаицсе

[Мезень, т. 4, № 193, ст. 1–4; ср. № 191, ст. 1].

1.2. Волхов мост. Во многих вариантах сюжета «Василий Буслаев и новгородцы» место битвы конкретизируется — появляется Волхов мост. Напомним, что в данном случае былина также оказывается исторически абсолютно достоверна. Согласно летописям, мост через Волхов нередко становился местом разрешения конфликтов между новгородцами. Василий Буслаев договаривается с мужиками новгородскими:

Еще завтра пойдём да мы на *Волхов мост*,
Вот на *Волхов-от мост* ведь побрátаться

[Печора, т. 2, № 240, ст. 21–22].

В пудожском варианте сказителя, вошедшего в науку как Колодозерский старик, Василий говорит своей матери:

Я ударил с мужикамы о велик заклад —
Идти с утра на *Волхов мост*;

Хоть свалят меня до моста,
 Хоть свалят меня посеред моста —
 Вести меня на казень на смертную,
 Отрубить мне буйна голова

[Рыбников, т. 2, № 169, ст. 188–194].

Соответственно у Волхова моста собираются новгородские мужики [Печора, т. 2, № 240, ст. 79]; на Волхов мост приходят Потапюшка Хроменький и Костя Новоторженин, дружинники Васьки, и начинают битву (ст. 84); от Волхова моста бежит к Ваське девушка-черनावушка, чтобы сообщить герою о начавшейся битве (ст. 98); туда же бежит сам Василий Буслаев (ст. 114); на Волхов мост приходит старчище Андронище, чтобы остановить Ваську (ст. 137); сюда же прибегает мать богатыря (ст. 160). См. Волхов мост: [Печора, т. 2, № 242, ст. 153, 237; Мезень, т. 4, № 190, ст. 25, 28, 33] (прозаический вариант); Волховский мост [Гильфердинг, т. 3, № 284, ст. 780].

В пудожском варианте Н. Прохорова находим несколько иную формулу — «мостик / мосточек Волховский»:

Пойдем же драться *на мостик на Волховский*,
 На тую на реченьку на Волхову

[Рыбников, т. 2, № 126, ст. 60–61; ср. ст. 67–68, 80–81].

В кижской былине появляется формула «мосточек на Волхове». Девушка-черनावушка говорит Василию Буслаеву:

А бьется твоя дружина хоробрая
 На том ли *на мосточке на Волхове*:
 И проломаны буйны головы

[Рыбников, т. 1, № 65, ст. 172–174].

См. формулу «мосточек Волховой»: [Гильфердинг, т. 1, № 54, ст. 63, 69, 80, 95, 143, 178–179, 205, 208].

В былине сказителя Калики из Красной Ляги (на р. Онеге) Волхов мост, помимо функции локуса, на котором происходит битва, выполняет еще одну роль: Василий Буслаев подбрасывает на Волхов

мост письмо, в котором, желая набрать дружинишку, зовет к себе пить зелено вино «татей-воров-разбойников» [Рыбников, т. 2, № 198, ст. 52].

1.3. Волхов — часть водного пути, знакомого новгородцам. Помимо сугубо новгородского пространства былина знает Волхов как часть водных путей. Сказители, жившие в начале XX в. на Мезени и в других местах, далеких от Волхова, сохраняли достоверную память о реальных водных путях, в которые входила эта река. Первый путь от Волхова, хорошо знакомый новгородцам, шел на запад: Волхов — Ладожское озеро — Нева — море. В мезенской старине «Поездка Василия Буслаева в Иерусалим» читаем:

Дак поплыл Васильюшко *по Волхову*
 Да на тоё *на озёро на Ладужско*,
 Да поплыл Васильюшко *по матушке Неве-реке*
 Да выплыл Васильюшко *на синё морё*

[Мезень, т. 4, № 193, ст. 26–29].

Споря с новгородцами о богатстве, другой новгородский герой — Садко — строит тридцать кораблей, нагружает их купленными новгородскими товарами и западным путем, согласно варианту сказителя А.П. Сорокина, идет в Золотую Орду:

Поехал Садке *по Волхову*,
 Со Волхово *во Ладожско*,
 А со Ладожско *во Неву-реку*,
 А со Невы-реки *во сине море*

[Рыбников, т. 2, № 135, ст. 173–176;

Ср. в записи А.Ф. Гильфердинга от того же сказителя А.П. Сорокина: [Гильфердинг, т. 1, № 70, ст. 306–309].

Разумеется, мы не утверждаем, что данные былинные строки отражают реальный путь новгородцев в Иерусалим или Золотую Орду. Однако былинная связка Волхов — Ладожское озеро — Нева — море полностью отвечает географической реальности.

Западный путь от Волхова в былинах может быть представлен в сокращенном, свернутом виде. В одном из мезенских вариантов

былины о Василии Буслаеве (контаминация сюжетов «Василий Буслаев и новгородцы» и незаконченная «Поездка в Иерусалим») путь из Новгорода в Иерусалим изображается следующим образом:

Подогнули паруса полотняны —
Пошли *рекой Волховой*,
Вышли в море во *Виранское*

[Мезень, т. 4, № 189, ст. 460–462].

Водные компоненты «Ладожское озеро» и «Нева» выпадают и из другого мезенского варианта, причем Волхов здесь из художественного текста уходит в текст сказительской ремарки, что тем не менее свидетельствует о напряженности исторической мысли носителей фольклорной традиции. Василий Буслаев плывет в Иерусалим:

Ототкинули притычины серебряны,
Подогнули паруса полóтнены,
(*Волхов-реку проехали!*)
Вышли в море во *Виранское*

[Мезень, т. 4, № 188, ст. 446–448].

Возвращение дружины Василия Буслаева из Иерусалима рисуется следующим образом:

Синее море произойдучись,
Вышли в море во *Виранское*,
В устье реки *Волхови*

[Мезень, т. 4, № 188, ст. 654–656].

В былиноведческой литературе имеется толкование топонима «Виранское море». Былинное Виранское / Вирянское / Веряйское море, встречающееся в старинах о Соловье Будимировиче, П. Милюков возводит к Wironia / Wirland — поморская территория Эстляндии при впадении р. Нарвы в Финский залив [Милюков 1900: 314–315]. Былинное Виранское море — это часть реального Балтийского моря. Таким образом, историческая память былин сохранила западный водный путь от Волхова с высокой степенью точности.

В былинной традиции прочитывается также путь с Волхова на восток: река Волхов — (Ладожское озеро, не названо) — река Свирь. Предупреждая сына о грозящей ему опасности, мать в старине «Дюк Степанович и Чурила Пленкович» говорит ему:

Молодёшенек ты, лет шестнадцати,
Не съездить тебе прямой дорожкой.
Ехать надо *по Волхову*.
С *Волхова* надо ехать на *Сви́ру-реку*.
По *Свиры-реки* есть шатёр быстёр...

[Печора, т. 1, № 143, ст. 12–16].

Подчеркнем еще раз: Волхов в русском эпосе предстает прежде всего реальной рекой. Содержание этого гидронима в былине достоверно отвечает и географии, и истории.

2. Мифологическая семантика гидронима «Волхов»

Однако историческая компонента в гидрониме «Волхов» не является единственной. Полная семантика гидронима определяется синусоидой «мифологическое — историческое — вторично мифологическое», а также колебаниями оппозиции «свой — чужой».

Изначальная мифологическая составляющая в гидрониме «Волхов» определяется водной природой объекта. Река на мифологическом уровне, как известно, мыслится путем в иной мир, границей, разделяющей пространство на «свое» и «чужое»; река представляется опасной стихией. Речной (текучей) воде приписывается магическая и лечебная сила [Виноградова 2009: 417–419]. Мифема «река», напомним, входит в круг этиологических мифов. В русском эпосе мотив происхождения рек из крови богатырей связан с Дунаем и Сухманом. Однако подчеркнем, что в былинном Волхове мифологические основы оказываются свернутыми. На первый план в этом гидрониме, без сомнения, выступает раскрытое нами выше историческое содержание.

Однако выхолащивание исторической памяти, неизбежное на поздних этапах жизни былинного эпоса, нередко приводит к забвению географического названия «Волхов». Былинная традиция демонстрирует нам примеры такого рода в старинах о Василии Буслаевиче и Садко. Во многих вариантах сохраняется память о Новго-

роде, но исчезает гидроним Волхов. Таковы варианты «Василия Буслаева» [Гильфердинг, т. 1, № 30 (Повенец); Гильфердинг, т. 3, № 321 (Петербургская губ.); варианты «Садко» [Гильфердинг, т. 2, № 146 (Кижь); № 174 (Выгозеро)] и др.

Выхолащивание исторической памяти, неизбежное на поздних этапах жизни былинного эпоса, приводит не просто к забвению самого географического названия Волхов, но и к размыванию его семантики, причем в процессах этого размывания в содержании гидронима начинает выявляться древнее мифологическое значение реки. Процессы вторичной мифологизации географического названия «Волхов» отражаются на разных уровнях, которые мы и попытаемся рассмотреть.

2.1. Волхов и Волх. Обратим внимание на одну из трансформаций имени «Волхов». В отдельных случаях Волхов в былинном языке превращается в форму «Волх» («Вольх»). Так, в сборнике Кириши Данилова в старине «Садков корабль стал на море» герой возвращается из подводного мира:

Он очутился под Новым-городом,
А левая нога во Волх-реке

[КД, с. 181, ст. 147–148].

См. также:

И глядит Садко по Волх, по Волх-реке:
От тово синя моря Хвалынскова
По славной матушке Волх-реке
Бегут-побегут тридцать кораблей

[КД, с. 182, ст. 154–156].

В былине «Про Василья Буслаева» из этого же сборника читаем:

А и та-та девушка-чернавушка
На Вольх-реку ходила по воду

[КД, с. 51, ст. 175–176].

Форма «Волха-река» встречается в пинежской былине Т. Шибанова:

Заутра идти битьсе-рубитьсе на Волхов мост,
На Волхов мост да ко *Волхи-реки*

[Пинега, т. 7, № 76, с. 71–72,
ст. 119–120, 124–125, 131–132, 152, 165, 187].

Не претендуя на решение вопроса об этимологии слова «Волхов» и, следовательно, не поддерживая вслед за М. Фасмером [Фасмер 1986: 346] гипотезу А.Л. Погодина [Погодин 1911: 37], сближавшего название «Волхов» с финским «*velho*» («волшебник»), мы можем предположить, что форма «Волх» в сознании былинщиков могла ассоциироваться со словом «волхв», то есть «волшебник», «колдун». Тем самым при трансформации нормативного «Волхов» в форму «Волх» в этом слове актуализируются мифологические значения.

2.2. Волхов — чужое пространство. Интересно отметить, что Волхов в русском эпосе может нагружаться семантикой «чужого» пространства, что, напомним, соответствует мифологическому содержанию водного пространства. В одном из печорских вариантов «Поездки Василия Буслаева в Иерусалим» [Печора, т. 2, № 243, с. Усть-Цильма] Волхов из «своей», новгородской, реки превращается в реку «чужую», опасную. Вещая мать предупреждает героя об опасности поездки в Иерусалим:

Поедешь ты *по матушке Волхове* —
Есть там три за́ставы великия:
Перва за́става — живут мужички да новотокмяна <...>
Другая за́става есть великая —
Субой быстёр, да вал густой.
Третья есть за́става великая —
На горах стоят кресты евангельски

[Печора, т. 2, № 243, ст. 32–41].

Соответственно Василий Буслаев и его спутники на пути в Иерусалим на Волхове быстрой реке встречаются с первой заставой, где сталкиваются с мужичками-новотокменами (ст. 77). На обратном пути из Иерусалима они опять

Бежат по матушки по Волхове
Ко горам высоким, крестам евангельским,
Видит Васинька — лежит у крестов сер-горюч камень
[Печора, т. 2, № 243, ст. 129–131].

Волхов, таким образом, оказывается прочно вписан в комплекс локусов «чужого» мира: горы, сер-горюч камень, у которого Васька Буслаев находит свою смерть. Обратим внимание, что в этой старине наличествует оппозиция двух рек: Волхов / Ёрдань (Иордань). В Ерусалиме-граде Василий Буслаев поклоняется гробнице Господней, а потом идет купаться на Ёрдань-реку. Ёрдань, без сомнения, как и любая река, на мифологическом уровне связана с «иным» миром, однако главным в ее семантике является не мифологическая (языческая) иномирность, а христианская святость. В реке нельзя купаться, так как в ней крестился сам Иисус Христос: «У нас в Ёрдань-реке не купаются — обливаются» [Печора, т. 2, № 243, ст. 124]. Волхов же в рассматриваемой печорской старине предстает исключительно мифологической опасной рекой.

Интересен печорский вариант «Дюка Степановича» [Печора, т. 1, № 143] — былины, не входящей в новгородский цикл былин. Здесь Дюк Степанович, едущий из неназванного города в Киев, на реке Волхов сталкивается со змеей лютой, о которой его предупреждала вещая мать:

Приехал к реки Волхову
И увидел шатёр быстёр и поворот крутой,
И увидел тут змею лютую
[Печора, т. 1, № 143, ст. 52–54].

Как и полагается богатырю, Дюк Степанович убивает змею стрелочкой. Волхов, таким образом, и здесь реализует семантику опасной реки. В старине о Дюке Степановиче, как и в сюжете «Поездка Василия Буслаева в Иерусалим», также наличествуют две реки. Днепр, в отличие от Волхова, предстает скорее рекой «своего» мира. Через Днепр скачут сопровождающие Дюка киевляне, направляющиеся к нему на родину, чтобы описать его имущество:

Приехали они *на Днепр-реку́,*
 Говорит тогда Дюк Степанович:
 «Скаците через *Днепр-реку́...»*

[Печора, т. 1, № 43, ст. 136–138].

Отголоски опасной реки Волхов в былине «Дюк Степанович и Чурила Пленкович» мы находим в отрывке, записанном в 1927 г. в верховьях Пинеги:

С далеча, из Галича,
 С Замостья крепкаго,
 Да из той Корелы из богатые,
 Из той пустыни из Даниловой,
 Из Даниловой,
 Боярской сын да Дюк Стёпанович.
 Он *дралсе-боролсе на реке на Волхове-й*

[Пинега, т. 7, № 175, ст. 1–7].

Функцию «чужой» реки Волхов выполняет в одном из вариантов еще одного не-новгородского сюжета — «Вольга и Микула» [Рыбников, т. 2, № 116, Пудога]; здесь перепутаны имена: Вольга выполняет функцию Микулы, а Микула — Вольги. Уже после эпизода с сошкой князь Микула Селянинович с дружиной и присоединившийся к ним пахарь Вольга Святославгович направляются в города Грушевец и Ореховец за данью. Грушевские и ореховские мужики делают «мосточки поддельные», мосточки ломаются, дружина князя оказывается в реке Волхове и начинает тонуть. Тогда Вольга и Микула скачут через реку и «чествуют» (плетью нахлестывают) мужиков:

Тут-то Микулушка Селянинович.
 Тут-то Вольга Святославгович
 Приправили своих добрых коней
 За тую за *реченьку Волхову.*
 Скочили их добры кони
 За тую за *реченьку за Волхову*

[Рыбников, т. 2, ст. 67–72].

Во всех приведенных примерах наглядно видны процессы разрушения былины — и на уровне текста (пинезская былина записи 1927 г. — это отрывок), и на уровне былинной семантики (новгородская река Волхов попадает в южнорусский сюжет о Дюке Степановиче). Однако мы хотели бы подчеркнуть, что при забвении эпической традиции в гидрониме «Волхов», в котором явно в период расцвета эпоса доминировало историческое значение, начинает выявляться, выходить на первый план, прорасти из свернутого состояния мифологическое содержание. Происходит вторичная мифологизация топонима реки. Волхов, превращаясь в чужую, опасную реку, восстанавливает архаичную мифологическую семантику.

2.3. Замена Волхова Дунаем. Имеются и другие тенденции в процессе выхолащивания исторического содержания в топониме «Волхов»: наблюдаются примеры замещения реально-исторического (реально-географического) новгородского Волхова мифологическим Дунаем. Соответственно девушка-служаночка в одном из толвуйских вариантов «Василия Буслаевича» идет не на Волхов, а на Дунай-реку:

Идет девушка, идет служаночка,
На Дунай-реку идет по воду

[Гильфердинг, т. 1, № 44, ст. 70; Толвуй].

В кенозерском варианте также наличествует Дунай-река, но при этом сохраняется память о Волхове мосте:

И пошли оны да и на Волхов мост
И биться-то драться с Новым-градом,
И с тем ли новогороцкием старостой.
Оны билися ровно три ведь дня,
И эта-то девка чернавушка
И выходила на Дунай-реку

[Гильфердинг, т. 3, № 286, ст. 97–102].

Очевидно, что замещение Волхова Дунаем, при всей картине «порчи», как ее определяли представители «исторической школы»,

обусловлено логикой фольклорного сознания. Для славянской традиционной культуры Дунай — топоним в большей степени мифологический, чем историко-географический. Дунай в общеславянской традиции заключает в себе представление о водном пространстве, границе между своим и иным миром, дороге в иной мир. В свадебной поэзии пересечение Дуная является символом брака. С Дунаем связана также тема смерти [Мачинский 1981: 110–171; Петрухин 1999: 146–147].

В былинах Дунай не утрачивает свою мифологическую сущность. В сюжете «Дунай-сват», как известно, сохраняется этимологическая сущность мифа: после трагического спора с женой Настасьей-богатыршей богатырь Дунай кончает с собой, а из его тела протекает река Дунай [Мезень, т. 4, № 114, ст. 341–342; № 119, ст. 241–243; № 120, ст. 291; № 123, ст. 323–325; № 124, ст. 316–318; № 126, ст. 167; № 127, ст. 174; № 131, ст. 257–259; Кулой, т. 6, № 39, ст. 381–385; № 49, ст. 274].

В одном из вариантов былины «Потык» герой спасает из пламени деток малых змеи лютой, зачерпнув сапогом воды из Дунай-реки [Печора, т. 2, № 260, ст. 168–176]. Мифологический характер этой сцены с ее иномирной (магической) водой здесь очевиден. Из-за «славной из-за матушки Дунай-реки», в нарушение географической достоверности, но абсолютно в соответствии с мифологической логикой (с чужой стороны), наезжают татары с калмыками, полонившие сестру Козарина [Пинега, т. 7, № 88, ст. 1]. В кулойской старине о сорока каликах калики перед отправкой по святым местам «во Дунай-реки да окупалисе» [Кулой, т. 6, № 77, ст. 3], то есть смыли с себя все греховное, чтобы приобщиться к сакральному миру Иерусалима. В мезенской старине о Соловье Будимировиче герой — жених для Запавы Путятишны, — как и в свадебном фольклоре, рисуется приехавшим издалека: на кораблях приходит «з-за моря, моря Дунайского» [Мезень, т. 4, № 151, ст. 1]. В былинном Дунае, повторим еще раз, актуализируется большинство мифологических значений Дунай-реки.

Замена исконного Волхова Дунай-рекой, таким образом, демонстрирует одну из стратегий реконструкции мифологической семантики образа (река), нагруженного в эпическом пространстве историческим смыслом. Отметим, кстати, что модель «историко-

географический гидроним → мифологический Дунай» прочитывается не только в случае с Волховом, но и в некоторых примерах с Днепром. В печорском варианте былины «Дюк Степанович и Чурила Пленкович» [Печора, т. 1, № 141, ст. 315–341] богатыри, находясь в Киеве, вместо исконной Днепры-реки скачут через Дунай-реку. Таким образом, выявление в реальной реке древнего мифологического содержания — явственная стратегия в русском эпосе на этапе разрушения традиции.

2.4. Замена Волхова моста «живым» и «калиновым» мостом.

Те же процессы выхолащивания исторического содержания мы наблюдаем и в связи с топонимом «Волхов мост». В кижском варианте Т. Иевлева «Волхов мост» превращается в «Обухов мост» (явно испорченный топоним). Столкновение Василия Буслаева с «крестным батюшкой» происходит на мосту:

Его дядька, крестный батюшко,
Тут сорвал он колокол девяносто пуд,
Надел он себе на головушку,
Идет-то он да на *Обухов мост*,
Языком-то он подпирается,
Обухов мост да нагибается <...>
Спихнул он дядьку под *Обухов мост*

[Рыбников, т. 1, № 73, ст. 96–107].

Ср. в записи А.Ф. Гильфердинга от того же сказителя Т. Иевлева: [Гильфердинг, т. 2, 103, ст. 89, 91, 99, 106].

С другой стороны, как и в случае «Волхов → Дунай», имеются примеры усиления мифологического содержания образа моста. Мифологическая семантика моста (переход через мост как преодоление границы между мирами; переход душ на «тот свет» по мосту; переход как изменение статуса девушки в свадебном обряде; переход колядовщиков через мост и т.д.) [Виноградова 2004: 303–307] актуализируется в некоторых вариантах былины о Василии Буслаеве посредством эпитетов. Так, в мезенском варианте появляется формула «живой мост». Василий Буслаев бьется о велик заклад с Викулой и новгородцами:

Побиться, подратьця у чудна́ крестá,
 У чудна́ крестá, у жива мостá,
 У матушки да реки Волхови

[Мезень, т. 4, № 189, ст. 203–205].

Ср. формулу с «живым мостом»: [Мезень, т. 4, № 189, ст. 230–232, 258–260, 270–272, 281–283, 300–302, 354–356; № 188, ст. 204–206, 227–230, 254–256, 266–268, 277–279, 346–348].

Думается, что эпитет «живой» здесь вокативно отсылает носителей фольклорной традиции к «живой воде» — атрибуту иного мира.

В одном из кенозерских вариантов «Василия Буслаевича и новгородцев» реально-исторический топоним «Волхов мост» замещается сказочно-мифологическим «калиновым мостом». Напомним, что на калиновом мосту происходит бой сказочного богатыря со Змеем (ср. СУС 300А «Бой у калинова моста»). Василий Буслаев и новгородцы решают

Бой чинить на мосту на калиновом,
 Да на славной на речке на Волхови

[Гильфердинг, т. 3, № 259, ст. 42–43].

Ср.:

Выходил-то Василий Буславьевич на калинов мост,
 На ту ли на речку на Волхово

[Гильфердинг, т. 3, № 259, ст. 74–750; ср. ст. 95].

Таким образом, при выхолащивании исторического содержания (реально-исторический Волхов мост) в былине в некоторых случаях восстанавливается мифологическое значение моста как локуса, соединяющего наш и иной мир.

Повторим: анализ гидронима «Волхов» в художественном пространстве былинного эпоса позволяет выявить своеобразную синусоиду: изначальное «мифологическое» (река) (для Волхова остается за пределами известной нам былинной традиции) — «историческое» (Волхов, Волхов мост) (отражает классическое состояние былинной традиции) — «вторично мифологическое» (Дунай, «живой», калинов мост) (отражает затухание былинной традиции).

Источники

Гильфердинг — Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. / Изд. подгот. А.И. Никифоров и Г.С.Виноградов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 1. 736 с.; 1950. Т. 2. 732 с.; 1951. Т. 3. 671 с.

КД — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд., доп. / Подгот. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М.: Наука, 1977. 488 с.

Кулой — Былины Кулоя / Изд. подгот. Ю.И. Марченко, Ю.А. Новиков, Л.И. Петрова, А.Н. Розов. СПб.: Наука; М.: Классика, 2011. 922 с. (Свод русского фольклора: Былины; Т. 6).

Мезень — Былины Мезени / Корпус текстов и коммент. подготовили А.А. Горелов, Т.Г. Иванова, А.Н. Мартынова, Ю.И. Маченко, Ю.А. Новиков, Л.И. Петрова, А.Н. Розов, Ф.М. Селиванов. СПб.: Наука; М.: Классика, 2004. Т. 4. 714 с. (Свод русского фольклора: Былины; Т. 3–5).

Пинега — Былины Пинеги / Изд. подгот. Т.Г. Иванова, А.Ю. Кастров, М.В. Рейли. СПб.; М.: Наука, 2012. 973 с. (Свод русского фольклора: Былины; Т. 7).

Печора — Былины Печоры / Корпус текстов подгот. В.И. Еремина, В.И. Жекулина, В.В. Коргузалов, А.Ф. Некрылова. СПб.: Наука; М.: Классика, 2001. (Свод русского фольклора: Былины; Т. 1–2).

Рыбников — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым / Изд. подгот. А.П. Разумова, И.А. Разумова, Т.С. Курец. Петрозаводск: Карелия, 1989. Т. 1. 527 с.; 1990. Т. 2. 640 с.; 1991. Т. 3. 365 с.

Библиография

Виноградова Л.Н. Мост // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2004. Т. 3. С. 303–307.

Виноградова Л.Н. Река // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2009. Т. 4. С. 417–419.

Мачинский Д.А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской мифологии и истории // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора / Отв. ред. К.В. Чистов, Т.А. Бернштам. Л.: Наука, 1981. С. 110–171.

Милуков П. Что такое «море Вирянокое» и город «Леденец»? (Справка к вопросу о времени и месте происхождения былины о Соловье Будимировиче) // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 314–315.

Петрухин В.Я. Дунай // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 1999. Т. 2. С. 146–147.

Погодин А.Л. Из области русско-финских отношений. I. Волх Кургуп // Изв. Отделения рус. яз. и лит. Императорской Академии наук. 1911. Т. 16, кн. 4. С. 37.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: пер. с нем. М.: Прогресс, 1986. Т. 1. 576 с.

References

Vinogradova L.N. Most. Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheski slovar': Vol. 1–5. Ed. N.I. Tolstoy. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, vol. 3. Pp. 303–307.

Vinogradova L.N. Reka. Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheski slovar': Vol. 1–5. Ed. N.I. Tolstoy. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2009, vol. 4. Pp. 417–419.

Machinskii D.A. “Dunai” russkogo fol'klora na fone vostochnoslavianskoi mifologii i istorii. Russkii Sever: Problemy etnografii i fol'klora. Otv. red. K.V. Chistov, T.A. Bernshtam. Leningrad: Nauka, 1981. Pp. 110–171.

Miliukov P. Chto takoe “more Virianskoe” i gorod “Ledenets”? (Spravka k voprosu o vremeni i meste proiskhozhdeniia byliny o Solov'e Budimiroviche). Iubileinyi sbornik v chest' Vsevoloda Fedorovicha Millera, izdannyi ego uchenikami i pochitateliami. Moscow, 1900. Pp. 314–315.

Petrukhin V.Ia. Dunai. Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheski slovar': Vol. 1–5. Ed. N.I. Tolstoy. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1999. Vol. 2. Pp. 146–147.

Pogodin A.L. Iz oblasti russko-finskikh otnoshenii. I. Volkh Kurgup. Izv. Otdeleniia rus. iaz. i lit. Imperatorskoi Akademii nauk. 1911. Vol. 16, kn. 4. P. 37.

Fasmer M. Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka: per. s nem. Moscow: Progress, 1986, vol. 1. 576 p.

А.С. Семенова

**ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ПЕСЕННЫЙ
РЕПЕРТУАР И ПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ
(по мезенским материалам)**

В статье затрагивается проблема исполнителя песенного фольклора. Объектом исследования является фигура исполнителя песен. Полевые наблюдения над современной деревенской певческой практикой позволяют поставить вопрос о связи индивидуального песенного репертуара того или иного исполнителя с его жизненным опытом. Доступ к сфере персонального опыта приоткрывают интервью и полевые наблюдения. На материале современных записей песен, сделанных в ходе экспедиций на Русский Север, в статье рассматриваются некоторые смысловые отношения, которые могут выстраиваться между песнями и поющими.

Ключевые слова: песенный фольклор, песенный репертуар, исполнитель, персональный опыт, биографический нарратив, Мезень.

Antonina S. Semenova

**INDIVIDUAL SONG REPERTOIRE
AND PERSONAL EXPERIENCE
(on Mezen river recordings)**

The issue of folk singer is a subject of this article. The article focuses on a figure of folk singer. Song recordings, that made in village nowadays, allow to put the question of the relation between a singer's repertoire and his personal experience. An access to personal experience of a singer one can get through interviews and during fieldwork. On contemporary song recordings, that made during expeditions to the Russian North, the article discusses some of the semantic relationships that can arise between songs and singers.

Keywords: folk songs, song repertoire, singer, personal experience, personal experience story, Mezen region.

Песенный фольклор встроен в деревенскую и городскую повседневность. Народные песни в том или ином виде присутствуют в нашем частном и общем пространстве. Их поют за столом, собравшись компанией; выступление фольклорных ансамблей входит в сценарий праздников, организуемых властями; популярные версии народных песен звучат из динамиков на праздничных площадках. Народные песни составляют репертуар фольклорных ансамблей, входят в репертуар академических и любительских хоров, эстрадных исполнителей. Такая широкая «востребованность» песенного фольклора свидетельствует о его значимости. Но что означают русские народные песни и их стилизации для тех, кто их поет или слушает? Почему люди поют народные песни, когда им хорошо, или наоборот — «с горя»? Зачем их поют в компании и в одиноком раздумье?

Песенный фольклор как объект изучения хорошо освоен отечественными фольклористами и музыковедами, однако представляется, что фигуре поющего человека уделяется недостаточно внимания¹. Хотя еще в конце 1980-х годов К.В. Чистов отмечал стремление современных ученых «избежать дегуманизации фольклористики» [Чистов 2005: 144], произошедшие с тех пор изменения в концептуальном, предметном и методологическом поле гуманитаристики мало отразились на исследованиях песенного фольклора. Между тем современный научный контекст² располагает к тому, чтобы исследовать песенные тексты не имманентно, а в отношении людей, которые их поют. Такой ракурс предполагает обращение к контек-

¹ Если отечественные исследователи песенного фольклора обращались к фигуре исполнителя песен, то, как правило, их интересовали выдающиеся певцы. Например, выдающимся исполнителям посвящена серия «Народные певцы и музыканты». Исполнителей песен принято делить на «мастеров» и «рядовых исполнителей» (см., например: [Гусев 1978: 87–88]). В результате такого избирательного интереса последние представляют собой «слепую зону» в исследованиях. Вопрос о смысле фольклорного пения для поющих на русском материале рассматривают О.Р. Николаев, Н.М. Герасимова, С.Б. Адоньева, Н.И. Жуланова, Л. Ослон, Р. ЛаПаша.

² Я имею в виду антропологический, прагматический и перформативный повороты в социально-гуманитарных науках.

сту пения. В ходе полевых исследований¹ мы не только фиксируем песенные тексты и напевы, но наблюдаем мимику, жесты и позы поющих, поем вместе с ними, листаем их рукописные песенники. Мы имеем возможность вступить в диалог с исполнителем² песен — например, задать вопросы по содержанию песни, попросить спеть любимую песню и рассказать, почему она любимая.

В настоящее время в практику фольклорного пения на Мезени в основном вовлечены женщины³. Во многих деревнях существуют любительские фольклорные хоры. Помимо традиционного фольклора в их репертуар входят советские, современные эстрадные песни, песни местных авторов. Репертуар фольклорного хора определяется его руководителем. Песенный репертуар частного и публичного пространства различается⁴: в неформальной обстановке, «для души», поют популярные песни советского времени (например, «Каким ты был», «При долине куст калины» и др.), романсы («Кругом, кругом осиротела», «Там в саду, при долине», «По муромской дорожке», «Златые горы» и др.), современные эстрадные песни («Вот кто-то с горочки спустился», «Ах, судьба моя» и др.), песни местного сочинения («Деревня моя, деревянная, дальняя», «Песня о Мезени» и др.).

Помимо «общего» репертуара, состав которого определяется в ходе практики совместного пения, можно говорить о наличии

¹ Фольклорно-антропологические экспедиции филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета с 2007 г. проходят в Мезенском и Лешуконском районах Архангельской области.

² Я пользуюсь общепринятым термином «исполнитель», хотя называть фольклорное пение «исполнением» мне представляется не вполне уместным. Более точным был бы термин «пользователь», так как песенный фольклор именно «используется» — в том смысле, который придавал этому глаголу де Серто [Серто 2013: 39–41, 48]. Некоторые исследователи наряду с термином «исполнитель» употребляют слово «певец», но обычно речь идет о выдающихся исполнителях, что придает этому слову нежелательные коннотации.

³ Согласно данным Фольклорного архива (далее — ФА) СПбГУ, в ходе семи полевых сезонов (2007–2014 гг.) собиратели записали песни примерно от ста человек. Среди них 90 % — женщины. Большинство из них принадлежат поколению 1930–1950-х годов рождения.

⁴ Об этом см.: [Olson 2004: 184–187].

«индивидуального» репертуара, то есть набора песен, составляющих индивидуальную «песенную компетенцию» человека. Это песни, которые он знает и поет или просто записывает в свой песенник.

Отношение содержания фольклорных песен, входящих в индивидуальный репертуар исполнителя, и его персонального опыта¹ составляет предмет рассмотрения в данной статье.

Представляется, что отбор песен для индивидуального репертуара неслучаен. Обычно желание записать слова и разучить песню возникает, если песня нравится, «цепляет».

Ср.: *Родила женщи́на. Слы́хали? Родила и умерла. Девочка выросла, а муж на войну. Ну вот. И вот он с войны-то пришел, а девочка-то встретила его, а говорит: «Ну, хорошо, жена, живешь. Всё красеешь да молодеешь. Хороша». А она, песня есть, она и: «Не жена, — говорит, — я тебе, а я дочь родна. А жена твоя в сырой... земли лежит». <А что это за песня?> А вот есть, вот это я запомнила тоже. Котора за душу берет, я ту и запомню. Чё, это, меня трогает. А остальные тут забуду. Всю на раз не запомнишь, увидишь дак, заучишь дак. Така память, что, чё сказали, всё запомнишь. <То есть запоминается то, что трогательное?> Да, трогательное. Что вот тебе может коснуться (Ж., 1932 г.р., Лешуконский р-н, 2013 г. ФА СПбГУ, Леш21-322).*

Или: *Нас научила Зина Федоровна, это уже мы в хоре пели, и мне она <Речь идет о песне «Вы послушайте, да подруженьки» («Раздуй, развей, непогодушка»). — А. С.> уж очень понравилась. Я первое время дак пою да плачу, пою да плачу. <...> за душу меня берет*

¹ Под «персональным опытом» я понимаю личный телесный, социальный и психологический опыт (эти аспекты опыта называет И.С. Веселова [Веселова 2014: 33]). Термин «персональный опыт» (personal experience) используют В. Лабов и Дж. Валецки [Labov, Waletzky 1967]; термином “personal experience stories” («случаи из жизни», мемуары) пользуются исследователи устных нарративов [Stahl 1977; Веселова 2011]. Об этом термине также см.: [Веселова 2012: 9; Адоньева 2013: 11]. Наряду с этим термином употребляются близкие по смыслу выражения: «жизненный опыт», «биографический опыт» (например: [Бергер, Лукман 1995]), «индивидуальный опыт», «личный опыт» [Олсон, Адоньева 2016], «социально-психологический опыт» [Хальбвакс 2007: 123], «субъективный опыт социального мира», «субъективный жизненный опыт» [Бурдые 2001: 22].

почему-то дак. <...> Вот напевна, почему-то мне понравилась и все. <...> ...когда тяжело на душе, до слез пробирает. Мелодия такая, а я первый раз ее услышала... <...> Я думаю: «Ох, какая красивая!»... она из Лешуконска эта песня, видимо, пришла, перехватил мезенский хор, а Зина-то из Мезени, в мезенском хоре пела и вот... тоже с нами разучила... мне вот она полюбилась, я и запомнила, нет-нет и напеваю. Сама да одна (Ж., 1932 г.р., Мезенский р-н, 2007 г. ФА СПбГУ, Мез4-48).

Достаточно часто исполнитель усматривает сходство между песенной коллизией и своим персональным опытом и указывает на него. Например, пожилая женщина, спевшая романс «При саду, при долине», в котором фигурирует «мальчик-сирота», судьба которого — умереть на чужбине, поделилась с собирателями своими переживаниями по поводу того, что она вынуждена доживать свой век вдали от родных мест, в доме престарелых (Ж., 1907 г.р., Мезенский р-н, 2007 г. ФА СПбГУ, Мез21-1). Другая женщина, спевшая эту песню, сообщила, что это любимая песня ее отца, который жил и умер на чужой стороне (Ж., 1940 г.р., Мезенский р-н, 2008 г. ФА СПбГУ, Мез21-28).

Однако иногда исполнители выражают недоумение по поводу своего «выбора»: ср. *...не знаю, почто я эту песню <«При саду, при долине»> пою — ни в тюрьме, нигде никого не бывало* (Ж., 1931 г.р., Мезенский р-н, 2007 г. ФА СПбГУ, Мез21-10).

Эта же информантка — о романсе «Зачем я тебя полюбила»: *Моя вот сама любимая песня. Уж не то, что я жила худо ли, изменяла ли что ли*¹.

В случае, когда исполнители не могут объяснить свои песенные предпочтения, представляется, что связь с персональным опытом тем не менее присутствует, но имеет латентный характер. Эта связь может открыться собирателю не во время беседы с исполнителем, а впоследствии, при анализе расшифровки интервью.

Иногда песенные коллизии явно не укладываются в биографический опыт деревенских жителей. Это наблюдение было сделано в ходе изучения репертуара рукописных песенников, принадле-

¹ Героиня романа, будучи не в силах пережить измену, просит положить ее в гроб и отнести на кладбище.

жащих поколению, чья молодость пришлась на 1940–1950-е годы. Репертуар этих песенников в основном составляют советские популярные песни и городские романсы. Одна из главных тем этих песен — любовь, и диапазон представлений о любви у составителей рукописных песенников был явно шире опыта чувств¹. Источниками представлений о том, какой бывает любовь, во многом служили кинематограф, литература и рукописные песенники знакомых. В итоге в рукописных песенниках можно найти целый набор сценариев любви: от вечной и чистой любви в советских песнях (ср.: «Навеки одна любовь нам дана, и дружбой она скреплена») до ее противоположности в романсах.

Несмотря на то что далеко не все записываемые в песенник песни поются, представляется значимым сам факт записывания текста, поскольку он говорит о том, что песенный текст значим, имеет смысл для записывающего. Когда песни явно не имеют параллелей в биографическом опыте, их наличие в индивидуальном репертуаре можно объяснить стремлением к расширению опыта за счет освоения «риторики».

В ситуации, когда выбор песни определяется исполнителем (а не руководителем хора или собирателем), обычно поются любимые песни — те, с которыми связано что-то личное. В этом случае пение песни может быть приравнено к биографическому нарративу², в ходе которого проговаривается «жизненное кредо»³.

Ср.: *Для души. Вообще-то в то время вот ведь для души. И каждый вспоминал свою судьбу в песне. <...> <То есть о своем думал?> Да. Кто-то чего-то думал о своем. Как-то вот у него там не пошло. Как у него всё сложилось. Вот. Вообще старинна песня — она поется с душой. И в ней высказывается душа человека* (Ж., 1935 г.р., Мезенский р-н, 2009 г. ФА СПбГУ, Мез4-95).

¹ Особенно это касается девушек, чья репутация всегда контролировалась деревенским сообществом.

² Сопоставление песни и устного рассказа обосновано речевой природой песни. Вслед за К.В. Чистовым я понимаю песню как одну из форм устной речи [Чистов 2005: 59].

³ Ср.: «Рассказывание вообще, а тем более рассказывание фольклорных историй есть не только сообщение информации, но и манифестация жизненного credo» [Веселова 2011: 26].

Индивидуальный песенный репертуар обеспечивает поющего символическим языком для вербализации его персонального опыта¹, которая во многих случаях имеет психотерапевтический эффект².

Источник

ФА СПбГУ — Электронный фольклорный архив Кабинета фольклора Санкт-Петербургского государственного университета.

Библиография

- Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб.: Амфора, 2004. 309 с.
- Адоньева С.Б. Мужские дневники ушедшей эпохи: «я» и «ты» // Мужской род. Первое лицо. Единственное число: Дневники Д.И. Лукичева и Д.П. Беспалова / Сост., общ. ред., вст. и закл. ст., предисловие С.Б. Адоньевой. СПб.: Пропповский центр, 2013. С. 6–25.
- Адоньева С., Герасимова Н. «Никто меня не пожалеет...»: Баллада и романс как феномен фольклорной культуры нового времени // Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. С. 234–258.
- Бергер П.Л., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Моск. филос. фонд, 1995. 322 с.
- Бурдые П. Практический смысл / Отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
- Гусев В.Е. О специфике восприятия фольклора (к проблеме синестезии в искусстве) // Творческий процесс и художественное восприятие. Л.: Наука, 1978. С. 79–90.
- Веселова И.С. Нарратология повседневности: от легенды до биографии: учеб.-метод. пособие. СПб.: Филол. фак-т СПбГУ, 2011. 37 с.
- Веселова И.С. Взыскание оценки (От составителя) // Комплекс Чебурашки, или Общество послушания: сб. статей / Сост., общ. ред. И.С. Веселовой. СПб.: Пропповский центр, 2012. С. 5–10.
- Веселова И.С. Повседневные и символические практики: правила метафорического переноса. Охотники и добыча // Коммуникативные конвенции и социальные сценарии: филологический практикум / Сост. С.Б. Адоньева, С.О. Куприянова. СПб.: Тип. изд-ва СПбГУ, 2014. С. 31–56.

¹ Ср.: «...личные частушечные серии, спевы создают персональную историю, представленную в общих, ратифицированных социумом, формулировках» [Адоньева 2004: 175].

² О психотерапевтическом эффекте пения см., например: [Адоньева, Герасимова 1998: 361–362; Кергеш-Уилкинсон 1995].

Жуланова Н. Личность в традиционной музыкальной культуре: от социокультурных ролей к уникальным индивидуальностям // Личность в культурной традиции: Сб. науч. статей / Сост. и отв. ред. Л.В. Фадеева. М.: ГИИ, 2014. С. 14–40.

Кертеш-Уилкинсон И. Терапевтические аспекты пения венгерских влашских цыган // Голос и ритуал: материалы конф. Май 1995 г. / Редкол.: Е.А. Дорохова, Н.И. Жуланова, О.А. Пашина. М.: ГИИ, 1995. С. 107–123.

Олсон Л., Адоньева С.Б. Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 434 с.

Серто М. де. Изобретение повседневности. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2013. 333 с.

Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.

Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: сб. ст. М.: ОГИ, 2005. 272 с.

Labov W., Waletzky J. Narrative Analyses: Oral Versions of Personal Experience // Essays on Verbal and Visual Arts / Ed. Helm J. Seattle; Washington, 1967. P. 12–42.

Olson L. Performing Russia. Folk revival and Russian identity. N.Y.; L., 2004. 286 p.

Stahl S. The Personal Narratives as Folklore // Journal of Folklore Institute. 1977. Vol. 14. P. 9–30.

References

Adon'eva S.B. Pragmatika fol'klora. St.-Petersburg: Amfora, 2004. 309 p.

Adon'eva S.B. Muzhskie dnevniki ushedshei epokhi: "ia" i "ty". Muzhskoi rod. Pervoe litso. Edinstvennoe chislo: Dnevnik D.I. Lukicheva i D.P. Bespalova. Sost., obshch. red., vst. i zakl. st., predislovie S.B. Adon'evoi. St.-Petersburg: Proppovskii tsentr, 2013. Pp. 6–25.

Adon'eva S., Gerasimova N. "Nikto menia ne pozhaleet...": Ballada i romans kak fenomen fol'klornoi kul'tury novogo vremeni. Sovremennaiia ballada i zhestokii romans. Sost. S. Adon'eva, N. Gerasimova. St.-Petersburg: Izdvo Ivana Limbakha, 1996. Pp. 234–258.

Berger P.L., Lukman T. Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti: Traktat po sotsiologii znaniia. Moscow: Mosk. filos. fond, 1995. 322 p.

Bourdieu P. Prakticheskii smysl. Otv. red. per. i poslesl. N.A. Shmatko. St.-Petersburg: Aleteiia, 2001. 562 p.

Gusev V.E. O spetsifike vospriiatiia fol'klora (k probleme sinestezii v iskusstve). Tvorcheskii protsess i khudozhestvennoe vospriatie. Leningrad: Nauka, 1978. Pp. 79–90.

Veselova I.S. Narratologiya povsednevnosti: ot legendy do biografii: ucheb.-metod. posobie. St.-Peterburg: Filol. fak-t SPbGU, 2011. 37 p.

Veselova I.S. Vzyskanie otsenki (Ot sostavitelia). Kompleks Cheburashki, ili Obschestvo poslushaniia: sb. statei. Ed. I.S. Veselova. St.-Peterburg: Propovskii tsentr, 2012. Pp. 5–10.

Veselova I.S. Povsednevnye i simvolicheskie praktiki: pravila metaficheskogo perenosa. Okhotniki i dobycha. Kommunikativnye konventsii i sotsial'nye stsenarii: filologicheskii praktikum. Eds.: S.B. Adon'eva, S.O. Kupriianova. St.-Peterburg: Tip. izd-va St.-Peterburg GU, 2014. Pp. 31–56.

Zhulanova N. Lichnost' v traditsionnoi muzykal'noi kul'ture: ot sotsiokul'turnykh roli k unikal'nym individual'nostiam. Lichnost' v kul'turnoi traditsii: Sb. nauch. statei. Ed. L.V. Fadeeva. Moscow: GII, 2014. Pp. 14–40.

Kertesh-Uilkinson I. Terapevticheskie aspekty peniia vengerskikh vlashskikh tsygan. Golos i ritual: materialy konf. Mai 1995 g. Redkol.: E.A. Dorokhova, N.I. Zhulanova, O.A. Pashina. Moscow: GII, 1995. Pp. 107–123.

Olson L., Adon'eva S.B. Traditsiia, transgressiia, kompromiss: Miry russkoi derevenskoi zhenshchiny. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2016. 434 p.

Certeau M. de. Izobretenie povsednevnosti. St.-Peterburg: Izd-vo Evropeiskogo un-ta v S.-Peterburge, 2013. 333 p.

Halbwachs M. Sotsial'nye ramki pamiati. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2007. 348 p.

Chistov K.V. Folklor. Tekst. Traditsiya: sb. st. Moscow: OGI, 2005. 272 p.

Labov W., Waletzky J. Narrative Analyses: Oral Versions of Personal Experience. Essays on Verbal and Visual Arts. Ed. Helm J. Seattle; Washington, 1967. Pp. 12–42.

Olson L. Performing Russia. Folk revival and Russian identity. N.Y.; L., 2004. 286 p.

Stahl S. The Personal Narratives as Folklore. Journal of Folklore Institute. 1977. Vol. 14. Pp. 9–30.

**ИДЕНТИЧНОСТИ,
ПАМЯТЬ,
ЛОКАЛЬНЫЙ ТЕКСТ**

Н.Н. Цветаева

**БИОГРАФИЧЕСКИЕ НАРРАТИВЫ
СОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ:
ЛОГИКА ЖИЗНИ И ЛОГИКА ИДЕОЛОГИИ**

В статье представлены некоторые результаты качественного анализа материалов из собрания Биографического фонда Социологического института Российской академии наук (Санкт-Петербург). Анализируются биографические нарративы людей крестьянского происхождения, очевидцев социальных коллизий становления советской власти. Исследуются особенности их мировосприятия, которые сложились под влиянием нормативных формул советской идеологии, породив противоречия в логике изложения их биографических нарративов, противоречия между логикой жизни и логикой советской идеологии.

Ключевые слова: биографические нарративы, качественный анализ, особенности мировосприятия, влияние формул советской идеологии.

Nina N. Tsvetaeva

**BIOGRAPHICAL NARRATIVES
OF SOVIET PERIOD:
LOGIC OF LIFE AND LOGIC OF IDEOLOGY**

The paper presents some qualitative analysis results of the Biographical collection obtained by Sociological Institute of the Russian academy of sciences (Saint Petersburg). The author examines the biographical narratives of people of peasant origin, eyewitnesses of social collisions of becoming of soviet power. Attention of author is devoted to the analysis of features of their outlook on life that were formed under the influence of normative patterns of soviet ideology. Influence of these patterns generated contradictions in the logic of exposition of their biographic narratives, as well as the contradictions between logic of life and logic of soviet ideology.

Keywords: biographical narratives, qualitative analysis, features of outlook on life, influence of patterns of soviet ideology.

Моя работа с биографическими нарративами (историями жизни обычных людей) построена на материалах собрания Биографического фонда Социологического института Российской академии наук (Санкт-Петербург)¹. Формулировка представленной в этой статье проблемы во многом была обусловлена временем перестройки и острой критики советской идеологии, которая на протяжении десятилетий закрывала все проявления повседневной жизни людей единой сеткой нормативных идеологических формул. Для понимания начавшихся тогда перемен особый интерес, на мой взгляд, представляла задача исследовать, какие привычки сознания и представления людей скрывались под этой сеткой, насколько формулы советской идеологии повлияли на эти привычки и представления. Отчасти подобная формулировка проблемы была созвучна работам социальных историков (школа «Анналов», альманах «Одиссей», работы А.Я. Гуревича), которые говорили о необходимости различать обыденные представления людей, с одной стороны, и нормативные документы эпохи — с другой, и сформулировали проблему изучения истории «снизу», истории повседневной жизни, истории ментальностей.

Непосредственным импульсом так сформулированной проблемы стали обнаруженные мной противоречия в логике изложения биографических нарративов, присланных в Фонд. Например, человек, рассказывающий о разорении в процессе коллективизации крестьянского хозяйства своей семьи, не только не обвинял в этом советскую власть, а, напротив, в каком-то смысле ее оправдывал, используя для этого оценочные формулы советской идеологии.

Конечно, сохранять лояльность и избегать критики в отношении идеологического порядка, который господствовал в обществе на протяжении многих десятилетий, для советского человека было привычным и вполне объяснимым явлением. Проблемой представлялось то, что такого рода противоречия читались в биографических нарративах тех людей, которые в той или иной степени были

¹ Фонд был создан в 1989 г. и на сегодняшний день содержит более 800 единиц хранения, в числе которых автобиографии, биографические интервью, генеалогии, дневники, семейные хроники, а также материалы нескольких тематических биографических конкурсов.

жертвами этого порядка и лично пострадали от реализации его установок. Кроме того, это были биографические нарративы, созданные в начале 1990-х годов, когда в общественном дискурсе присутствовала острая критика советской идеологии и общество освобождалось от установок и страхов прошлого.

Важно также, что эти противоречия трудно было объяснить инфантильностью оценочного сознания, свойственной малообразованным людям, так как они читались и в нарративах людей, получивших высшее образование и в силу этого имеющих возможность додумывать и обосновывать свои оценки. Отметим и то, что речь шла не об убеждениях человека, который вполне мог быть приверженцем советской идеологии и отстаивать свои убеждения даже вопреки собственному опыту жизни. Однако никакой рациональной логики в объяснении этих противоречий авторы биографических нарративов не обнаруживали.

«Истоки» советского биографического дискурса

Исследование причин и «истоков» образования такого рода противоречий началось с биографических нарративов людей, принадлежавших к поколению очевидцев и участников социальных коллизий становления советской власти. В основном это были рассказы городских жителей крестьянского происхождения, которые так или иначе пережили травму коллективизации крестьянского хозяйства их семьи и в мировосприятии которых столкнулись традиционная крестьянская культура и идеологические установки нового социального строя. Интерес к биографическим нарративам этих людей был обусловлен также данными демографической статистики конца 1980-х годов, которые свидетельствовали о том, что процесс превращения России из крестьянской страны в городскую еще не завершен и что «сегодняшний горожанин — сплошь и рядом вчерашний крестьянин» [Вишневский 1989: 62]. Казалось важным и то, что эти социальные слои долгие годы были доминантой социально-культурной динамики советского общества, причем не только в силу масштабности и массовости миграции крестьян в города. На них в большой степени была ориентирована пропагандистская модель советской идеологии, так что мировосприятие этих людей

и названная модель развивались, можно сказать, параллельно, подстраиваясь друг под друга. Таким образом, влияние крестьянской культуры сказывалось на многих социальных процессах, происходивших в обществе, и, по всей видимости, сказывается и сегодня.

Рассмотрим теперь на материале биографических нарративов представителей поколения бывших крестьян характерные особенности того типа мировосприятия, который сложился под воздействием нормативных формул советской идеологии, породив противоречия между логикой жизни и логикой идеологии. Проведенный анализ представлен в форме краткого пересказа биографических нарративов с выделением фрагментов, характеризующих навыки их авторов осмысливать события своей жизни. Выражения, которые помогают характеризовать лексическую специфику нарративов и подчеркивают присущий их авторам стиль, заключены в кавычки.

**«Переход в пролетарскую жизнь»
и неумение жить «в пустом доме»**

Крестьянское мировосприятие как особый способ мышления и особую культуру образно иллюстрирует отрывок из биографического нарратива (1990 г.) одного из бывших крестьян. Он так рассказывает о коллективизации в родной деревне и связанных с ней трудностях психологической адаптации крестьян к новому образу жизни: *«Вот сейчас говорят — “раскрестьянили народ”. Его не “раскрестьянили”, его просто-напросто убили в 30-е годы. Ведь как крестьянину было оторвать от себя все: и движимое, и недвижимое, и живое, и мертвое. И остаться не у дел — в пустом доме. Чем жить, как жить, на что надеяться или верить. Ведь каждый дом, каждая семья сама, из своего хозяйства, решала, на что рассчитывать. Обувались, одевались, пили, ели исключительно деревней...»*

Эти свойства крестьянского мировосприятия — неумение жить «в пустом доме», отсутствие навыков отвлеченного мышления, ситуационная связанность сознания — отчетливо проявляются в биографических нарративах бывших крестьян. Психологи называют этот способ мышления практическим, ситуационным, отличая его от теоретического, категориального. Можно сказать, что адаптация

этого слоя людей к новым культурным кодам осуществляется не через сознание, а через практику, призму житейской необходимости.

Тем не менее уже сам факт переезда крестьянина в город ставит его в привилегированное (по сравнению с крестьянским) положение и влечет за собой перемены в его мировосприятии. Для иллюстрации того, как происходил *«переход в пролетарскую жизнь»*, рассмотрим биографический нарратив (1990 г.) мужчины 1914 г.р., по происхождению крестьянина, с 1932 г. жителя Ленинграда.

Многие обстоятельства его детства типичны для выходцев из крестьянской среды: трудовая, дружная многодетная крестьянская семья, любовь к крестьянскому труду привита образом жизни и любимым дедом. С 9 до 12 лет учился в школе, но продолжить учебу — в ШКМ — не смог, так как не отпустил отец: был старшим сыном, а семье нужны были работники. С 12 лет *«работал уже всюю»*. *«И такая жизнь продолжалась до 1928 г.»*. Началась коллективизация — *«обобществление хозяйства»*. *«В 1931 г. начали загонять в колхоз всех чуть ли не под пистолетом... Пришлось войти в коллективное хозяйство»*. Осенью 1931 г., когда нужно было обобществлять скот, *«тут море слез было. Столько слез я никогда не видел. Все отобрано. У нас оставили одну корову на 9 человек»*.

Осенью 1932 г. его работа в колхозе и на лесозаготовках была прервана конфликтом с колхозным начальством из-за того, что в колхозе загубили выхоженного им жеребенка, который попал под обобществление. Грозил неприятности, надо было уезжать из деревни. И он уехал в Ленинград к дяде, который работал управдомом. Дядя помог ему устроиться учеником водопроводчика.

В 1936 г. он был призван в армию, *«отслужил кадровую»*. После службы *«выучился на специальность»* — стал электромонтером. *«Немного прошло после учебы, и загрел на Финскую»*. В мае 1940 г. вернулся, но *«через год и месяц началась Отечественная война. Опять в солдаты»*. Пережил блокаду, защищал город, был добровольцем на *«знаменитом Невском пяточке»*. После прорыва блокады воевал в Прибалтике и Польше. Демобилизовался и *«в канун 7 ноября 1945 г. приехал в Ленинград»*. Жить было негде, так как дом, в котором он жил до войны, был разрушен.

На этом периоде жизни (когда ему чуть больше тридцати лет) он неожиданным образом заканчивает свой (до этого довольно под-

робный) рассказ следующими фразами: *«Что было делать? Надо было искать приют. И в 1946 г. этот приют я нашел. Женился. Потом семья. Двое детей. Тяжелая тоже жизнь была. Ну, это все переживали после войны»*. И здесь же подводит итог: *«Вот и вся жизнь моя. Вроде она и интересная, с перипетиями. Я иногда подумую: стоит ли человеку родиться, чтобы такую жизнь прожить? А ведь, может быть, в этой-то мельнице и жизнь вся?»*

Эти подытоживающие нарратив фразы неожиданно обнаруживают, что рассказчик, несмотря на свою любовь к крестьянской жизни, которая явствует из его повествования, значимой считает ту часть своего жизненного пути, ту *«мельницу»*, которая сделала его участником социальных коллизий, *«перипетий»* его времени. С эмоциями и подробностями рассказывая о жизни в деревне, коллективизации, начальном периоде жизни в городе, об участии в войнах, он не считает нужным говорить о своей жизни после войны, потому что тяжелая жизнь, которую *«все переживали после войны»*, по его мнению, обыденна и не представляет интереса.

В определенном смысле итог этого рассказа воспроизводит норму советской идеологии, что ценность человеческой жизни определяется прежде всего ее социально значимыми моментами. Симптоматично, что эта норма тем или иным образом воспроизводится и в других биографических нарративах: и когда их авторы приводят списки должностей, подтверждающих их социальную значимость, и когда стараются забыть о том, что им дорого, как это делает автор данного повествования. Подводя таким образом итог жизни, он не только не высказывается в пользу других смыслов человеческого существования, но и как бы зачеркивает несправедливость колхозного начальства, заставившую его уехать из деревни и сломавшую его крестьянскую жизнь, к которой он *«душой прикипел»*, и искалеченные судьбы оставшихся в деревне родителей, которые бедствовали всю жизнь после развала коллективизацией крестьянского хозяйства их семьи.

Отметим еще одну важную особенность мировосприятия этого человека. Несмотря на то что смысл жизни оценивается им по меркам советской идеологии, рассказ оставляет ощущение трагической раздвоенности автора между его прежней, крестьянской, жизнью и той, которая ее сменила. С одной стороны, он хорошо

понимает, что благодаря переезду в город сумел избежать тяжелой участи крестьянина и обрести привилегии городской жизни: *«Город прельстил чистым хлебом, мясом, колбасой — всем, что твоей душе угодно»*. С другой — неоднократно высказывает сожаление по поводу судьбы крестьянства после коллективизации: *«Вот я так иногда метнусь и в деревню, метнусь и в город, думаю: как же это так? Крестьянин работает и все это производит, а так плохо живет»*.

Особым трагизмом наделены приводимые им в нарративе слова отца, оставшегося в деревне после «обобществления хозяйства»: *«У меня душа уже вытравлена. Я не знаю, кто я — крестьянин или крепостной какой-то, или барщина тут или колхоз. Я не понимаю. Я жду утра и иду работать, куда пошлют»*.

«Вытравленность души» оставшихся в коллективизированной деревне крестьян как будто передается автору нарратива от отца и присутствует в его мировосприятии, несмотря на то что сам он сумел избежать крестьянской участи. По всей видимости, ценности новой культуры не смогли заполнить «пустого дома» бывших крестьян, не дали им ощущения полноценного существования. И в определенном смысле всех их можно назвать людьми с «вытравленной душой».

Противоречия между логикой жизни и логикой идеологии

«Вытравленность души», если ее рассматривать как отсутствие преемственности и эволюционной постепенности в формировании культуры советского общества, приводит к тому, что ценности и понятия новой идеологии так и остаются «невживленными» в ткань повседневного человеческого существования. А здравомыслие и опора на жизненный опыт, присущие крестьянскому мировосприятию, со временем начинают теряться. Возможно, поэтому биографические нарративы этого поколения бывших крестьян часто выглядят как некая смесь архаических черт крестьянского мировосприятия и идеологического языка советской эпохи, как своего рода «котлованное» сознание, если воспользоваться художественным образом. Создается впечатление, что идеологические форму-

лы существуют в их мировосприятии как самостоятельная реальность, по существу, не связанная с реалиями их жизни. Причем в ряде нарративов эти формулы вступают с описываемыми ими реалиями жизни в явное противоречие.

Вот как эти диссонансы проявляются в биографическом нарративе (1991 г.) женщины 1922 г.р. Повествование она начинает с истории своего прадеда — крепостного крестьянина, прослужившего 25 лет солдатом. После службы помещик дал ему вольную и участок леса на берегу реки. Прадед расчистил землю, построил дом и женился. Так возникла деревня, где в 1922 г. родилась женщина — автор биографического рассказа. Она с любовью описывает свое детство, родителей, крестьянскую жизнь, первого учителя, который *«привил любовь к книге, к знаниям и к учительской профессии»*. В целом эту пору своей жизни женщина вспоминает детально и подробно.

Послереволюционная действительность входит в ее повествование рассказом об организации колхоза в 1934 г. и сдаче имущества в колхозную собственность. Приведем описание этого важного события крестьянской жизни: *«Пришел папа с собрания и сказал, что теперь будет колхоз. Две деревни (Бороково и Жабкино) объединились в один колхоз. Утром начали сдавать в колхозную собственность имущество. Мы сдали лошадь, сбрую для лошади, телегу, дровни, санки, плуги, борону, сарай, гумно, корову, так как у нас имелось две коровы. Мама плакала, но в дальнейшем в колхозе работать в тот период было хорошо. Все люди трудились как для себя. Колхоз маленький, и был порядок. Председатель и бригадир работали вместе со всеми, как и раньше в единоличном хозяйстве, другого начальства не было»*.

То, что эта женщина рачительно, по-крестьянски, помнит и перечисляет все, что сдала ее семья в колхозную собственность почти 60 лет назад, подтверждает, каким сильным переживанием для крестьянина было обобществление хозяйства в период коллективизации. Сложность этих переживаний не исчезает и у человека, впоследствии оторвавшегося от крестьянской жизни. Тем не менее, подытоживая это событие, она высказывается в пользу колхоза, но такого, каким он был *«в тот период»*, и в той форме, которая была близка к *«единоличному хозяйству»*. Однако критика последующего

развития колхоза, которую можно предчувствовать в этом описании, так и не появится в ее рассказе.

В 1936 г. от тяжелой болезни умирает отец рассказчицы. Мать остается одна с пятью детьми. Описывает свою жизнь в этот период она следующим образом: *«Пенсии не было нам. Колхозникам не давали пенсию. Льгот тоже не было. Платили большой налог, страховку, заем, самообложение. Выполняли 360 литров молока, 40 килограммов мяса, 50 яиц, шерсть, кожу с поросенка и с овец. Корову подоим и несем на сборный пункт за 3 километра молоко. Носили я и сестра. За ведро молока дадут литра два обратно (одна сыворотка). жирность молока запишут маленькую. Вот и носили не 360 литров, а 400 или больше. Держит мама овец, а осенью весь молодняк отдать надо. Часть на выполнение мяса, а другую повезет в Ленинград, чтобы привезти денег на уплату налога и других платежей».*

Казалось бы, за описанием тяжелой крестьянской жизни в колхозе должна последовать критика этой системы хозяйствования. Но автор нарратива делает противоположный вывод, по сути, оправдывая существовавший порядок: *«Тяжело жилось, но мы не батрачили, не нищенствовали. Все люди в колхозе были довольны, никто никуда не уезжал. У нас в период коллективизации не раскулачивали никого. Наша семья до коллективизации считалась середняками, так как имели две коровы, а кулаков не было. Были кулаки в некоторых деревнях. Нажили богатства во время революции, так как ходили грабить помещичьи усадьбы и разбогатели».*

Итог этого периода крестьянской жизни своей семьи женщина подводит совсем уж противоречивым рассуждением, в котором высказываемая идеологема разбивается приводимыми фактами: *«Вспоминая свою жизнь, благодарю советскую власть, Коммунистическую партию, колхоз. Только колхоз спас нашу семью от гибели. Помощи материальной не было, но мама и мы работали там, где могли. Мама на полеводстве работала, а одновременно кормила и доила коров (их было 8 в колхозе), давали ей домой лен трепать ночью. Ходили на работу я и сестра в летний период...»*

Нелогичностей такого рода довольно много в той части биографического нарратива, где описывается крестьянская жизнь семьи

автора до войны. Здесь все время сталкиваются естественная логика крестьянской жизни, которую эта женщина любит и знает, и формулы советской идеологии, которыми она пользуется при оценке преобразований крестьянской жизни. Совместить эти две линии повествования — с одной стороны, любовь и знание крестьянской жизни, с другой — идеологемы, привитые советской эпохой, — она оказывается не в состоянии.

Симптоматичным является и то, что чем дальше автор нарратива уходит от своего крестьянского прошлого, тем менее противоречивым становится ее рассказ. Реалии крестьянской жизни остаются позади и уже не противостоят языку советской идеологии, которым автор описывает последующую жизнь. Это касается и военного периода, когда она стала *«агентурной разведчицей»* в партизанском отряде: *«комсомольский билет на груди, в который вложены были портреты Сталина и всех вождей»*, *«долгожданная встреча с родной Красной армией, с родными советскими людьми»*; и того, что происходило в ее жизни после войны: *«окончила после войны педагогическое училище, а потом педагогический институт»*; *«была назначена учительницей»*; *«вышла замуж за бывшего партизана»* (называет фамилию мужа); *«в партию вступила по велению сердца в 1947 г., не ради карьеры»*; *«занималась общественной работой»* (секретарь комсомольской организации, секретарь партийной организации, пропагандист в партийной организации совхоза, делегат партийных конференций).

В описании послевоенной жизни этой женщины (которое значительно короче описания предыдущих периодов) фигурируют и подчеркиваются только те факты и события, которые считались значимыми с точки зрения идеологических стандартов советского времени. Личная жизнь и ее ценности почти отсутствуют, вытеснены этими стандартами. Она ничего не говорит о своем муже (кроме того, что он *«бывший партизан»*), о детях (кроме жалобы, что сейчас они ей не пишут). Описываемые чувства также связаны лишь со «значимыми» событиями: *«плакала, когда умер Сталин»*, *«в годы оккупации два раза Сталина во сне видела»*, *«слезы радости при встрече с Красной армией»* в конце войны. Идеологема «общественное превыше личного» зримо присутствует в ее рассказе.

Только в самом конце рассказа автор делает попытку вернуться к смыслу и оценкам своего крестьянского прошлого, когда с болью говорит об *«искалеченной мелиорацией и техникой природе вокруг», «одиноким безжизненным домам в деревне»,* о запустении и одиночестве: *«На месте, где когда-то я родилась, где была прекрасная маленькая деревня, основанная моим прадедом-солдатом, теперь ольховые кусты».* Она задает вопрос: почему рухнули основы когда-то счастливой, по ее мнению, жизни? И в том, что она не знает, кому адресовать свои недоуменные вопросы и критику, опять можно прочесть противоречие. Она оказывается не в состоянии соединить реалии своей жизни и собственные оценочные суждения, находясь на позиции человека, преданного советской идеологии. Эта идеология побеждает и здравый смысл, присущий ей как человеку крестьянского происхождения, и способность к рефлексии, которой она должна обладать как образованный человек.

Заключение

Итак, в биографических нарративах этого поколения бывших крестьян здравомыслие и опора на жизненный опыт, присущие крестьянскому мировосприятию, под воздействием формул советской идеологии со временем начинают теряться. В результате в их нарративах обнаруживаются противоречия, свидетельствующие о неспособности человека совместить практическую логику своей жизни и логику советской идеологии.

Постмодернистская теория дискурса позволяет объяснить эти противоречия как норму советского дискурса, результат «политики нормализации» индивида [Ушакин 1996: 137]. Адаптированный к советскому режиму человек не замечал (должен был не замечать) противоречий между реалиями своей жизни и пропагандируемыми идеологией ценностями, демонстрируя тем самым свою приверженность власти и свою «нормальность» как члена общества. Объяснением этих противоречий может быть и точка зрения, что последовательные моменты практики защищены от логики хронологическим развитием [Бурдые 1994: 125]. Однако в любом случае власть нормативных формул советской идеологии над мировосприятием человека читается в биографических нарративах этого социального слоя достаточно отчетливо.

Библиография

Вишневский А.Г. Социальные регуляторы и человек // Постижение: Социология. Социальная политика. Экономическая реформа / Ред.-сост. Ф.М. Бородкин. М.: Прогресс, 1989. С. 52–69.

Бурдьё П. Начала. Choses dites / пер. с фр. Н.А. Шматко [Bourdieu Pierre. Choses dites. Paris, Minuit, 1987]. М.: Socio-Logos, 1994. 288 с.

Ушакин С.А. После модернизма: язык власти или власть языка // Общественные науки и современность. 1996. № 5. С. 130–141.

References

Vishnevskii A.G. Sotsial'nye regulatory i chelovek. Postizhenie: Sotsiologiya. Sotsial'naia politika. Ekonomicheskaja reforma. Ed. F.M. Borodkin. Moscow: Progress, 1989. Pp. 52–69.

Bourdieu P. Nachala. Choses dites. Per. s fr. N.A. Shmatko [Bourdieu Pierre. Choses dites. Paris, Minuit, 1987]. Moscow: Socio-Logos, 1994. 288 p.

Ushakin S.A. Posle modernizma: iazyk vlasti ili vlast' iazyka. Obshchestvennye nauki i sovremennost', 1996, no. 5. Pp. 130–141.

Ч.Э. Сымонович

ФОЛЬКЛОР И ДУХОВНОЕ ФОРМИРОВАНИЕ ГОРОЖАНИНА 1940-х ГОДОВ РОЖДЕНИЯ

Поводом выразить свое отношение к этой теме стало знакомство с трудами и материалами о жизни этнографа-фольклориста К.В. Чистова. Автор данных заметок — городской человек 1945 г.р. Его возрастная когорта находится между когортами его родителей и детей. Большинство родителей воспринимало в детстве, в 1910-е годы, лад сельской жизни, хотя и поврежденный массовыми связями деревни с городом, не говоря уже о событиях 1914 — начала 1920-х годов. Когорта детей формировалась в 1970-е и даже (в многодетных или вторых семьях) 1980-е годы. Тут уже царила городская культура, отчасти навязывая свой, городской, фольклор. Цель заметок — не перечисление всех видов и жанров фольклора, а попытка понять, что из народного коллективного творчества не проскальзывало по сознанию, а внедрялось в него и образовывало личность в культурном и гражданском плане.

Ключевые слова: горожанин, возрастные когорты, дети и родители, город и село, городской фольклор, биографические заметки.

Cheslav E. Symonovich

FOLKLORE AND SPIRITUAL FORMATION OF THE CITIZEN BORN IN THE 1940th

The touch to materials about life and works of the ethnographer-specialist in folklore K.V. Chistov became a reason for attempt to express the relation to this subject. The author of these notes — the city person of 1945 of year of birth. That is, his age cohort is between cohorts of his Parents and Children. The huge majority of a cohort of Parents perceived in the childhood, in the 1910th years, the harmony of rural life though damaged by mass communications of the village with the City not to mention events of 1914 — the beginnings of the 1920th. The cohort of Children was formed in the 1970th and even (in having many children or second families) — in the 1980th years. Here already city culture reigned, but partly — imposing the folklore, city. The purpose of notes — not transfer of all types and genres of folklore, but attempt to understand what from folk collective art didn't slip on consciousness, and took root into him also somehow formed the personality, whether in cultural, in the civil expression.

Keywords: citizen, age cohorts, children and parents, city and village, city folklore, biographic notes.

Рассматриваемая тема не слишком актуальна в практическом смысле, ибо никто, даже государство, не сможет вернуть сокровищам народной мудрости ту роль в формировании российских людей, которую они играли до массовой урбанизации. Но до тех пор, пока некоторые национальные особенности сознания полностью не стертые, теоретический интерес данная тема может представлять.

Поводом выразить свое отношение к данной теме стали материалы о жизни и трудах этнографа-фольклориста К.В. Чистова. Объем выставленных в открытом доступе в Российской национальной библиотеке публикаций памятников русского фольклора, а также фундаментальных исследований ошеломил. Возник вопрос: насколько действенны эти памятники народной культуры или они давно «выдохлись» и интересуют лишь книжных червей? Напрашивалось предположение о том, что каждое следующее поколение берет от традиционного фольклора всё меньше ценного, характерного для конкретного народа. Проверить это на массовом материале сложно, поэтому обращаюсь к своему опыту читателя, слушателя (чтобы не сказать «мыслителя»). Дневников я не вел, так что полагаюсь на собственную память...

Автор данных заметок — городской человек 1945 г.р. Естественно, его возрастная когорта находится между когортами его родителей и детей. Большинство родителей воспринимало в детстве, в 1910-е годы, лад сельской жизни, хотя и нарушенный массовыми связями деревни с городом, не говоря уже о событиях 1914 — начала 1920-х годов. Когорта детей формировалась в 1970-е и даже (в многодетных или вторых семьях) 1980-е годы. Тут уже царила городская культура, отчасти навязывая свой, городской, фольклор.

Цель заметок — не перечислить все виды и жанры фольклора, а понять, что из народного коллективного творчества не проскальзывало по сознанию, а внедрялось в него и образовывало личность в культурном и гражданском плане.

Былины незабываемы. Они могли увлечь начинающего читать ребенка стройным, размеренным, широким ритмом, удивительными сказочными сюжетами и образами героев и описаниями, не требующими иллюстраций. Не забыть — а ведь прошло уже больше 60 лет — как щипил-басил Дюк Степанович, соревнуясь с Чурилой

Пленковичем. Кажется, у Дюка из пуговиц на одном из нарядов выглядывали дикие звери. Но именно об этом сюжете не упоминалось в учебниках, где акцент делался лишь на патриотических подвигах богатырей и их независимом нраве, приводившем к ссорам с киевским князем. Излюбленное место для уверения школьников в величии народа — где говорилось о том, что дружинники Вольги не смогли поднять соху крестьянского богатыря Микулы. Мне этот эпизод представлялся ненужным, неинтересным. Я был на стороне князя, а не какого-то «мужика-засельщины», может быть, из-за пренебрежения к идее народа, которого в начальной школе я не мог себе представить.

Хорошо, что моя старшая дочь прониклась былинным языком, почувствовав его магию, когда проходила этот материал (кажется, в 1988 г.). Младшая тоже успела изучить его до появления псевдонародных, откровенно говоря, карикатурных поношений — национальных былин-святынь в недавние годы. Видимо, современные мастера мультипликации не могут себе представить иной трактовки русской старины, кроме как с поганой ухмылкой на радость врагам Руси.

Только теперь я начал понимать избирательный подход составителей тонких сборников былин в бумажной обложке, таких же родных, как и сборники сказок. Составителям и редакторам издательств надо было показать прославление великой русской силы в борьбе с Диким полем, идолищами погаными и не увлекаться упоминаниями о христианских церквях, организующей роли Великого князя Владимира Красна Солнышка. Но в некоторых былинах сохранялись следы и даже прямые свидетельства, персонажи языческих времен — таковы Мать-Сыра Земля и богатырь Святогор, которого она была не в силах носить. Кудесники, волхвы-язычники не привлекали нашего внимания, хотя и упоминались изредка в стихотворениях Пушкина и Лермонтова. В целом такие сюжеты механически отодвигались нашим сознанием на задний план, где хранилось все неважное.

Наиболее ярко языческие элементы отразились в сказке А.Н. Островского «Снегурочка». В детстве гибель снежной девочки, конечно, была неприятна. Но главное впечатление было связано с непониманием того, что ради любви можно погибнуть так глупо,

прыгая через костер. Теперь, в зрелом возрасте, удивляет другое — что Снегурка — плод Весны и Мороза.

Элементы нерусского фольклора запомнились по балету «Али-Батыр», поставленному в Кировском театре в Ленинграде — всего несколько «кадров», прежде всего танец злого волшебника Шурале из татарского фольклора¹.

Мифы Древней Греции в изложении профессора Куна быстро и надолго заслонили тоненькую книжку былин. Мифы — тоже фольклор, только всемирный и в то же время очень близкий, понятный и захватывающий.

В школе требовалось знать имена трех-четырёх героев-греков и троянцев, а в голове теснились десятки имен. Тогда же, в пятом классе, я неоднократно прочитал переложения мифов Междуречья, и Египта. На моем столе лежали книги «Страна Большого Хапи», сочинения Керама (Марека), «Глиняные книги». Как добрых знакомых я замечал на полках школьной библиотеки книги «Древний Восток», «Древняя Греция», «Древний Рим» и помню их до сих пор.

При мысленном возвращении в Древнюю Русь постоянно возникала мысль о бедности, отсталости нашей мифологии по сравнению с западноевропейской. Хотя, может быть, разница объяснялась не бедностью восточнославянских мифологических представлений, а их слабой представленностью в учебниках и вспомогательной литературе. Школьный курс стремился освоить классику XVIII–XIX веков, ограничиваясь лишь перечислением жанров фольклора. Так что о вавилонских башнях и монбланах — теориях и публикациях фольклора — впервые узнаю только сегодня [Соколов 1939].

Возвращаясь к Руси и ее народному творчеству, следует сказать: то, что нам не давала литература по истории, о чем сухо говорилось в учебнике литературы, щедро восполнял Гоголь в своих произведениях («Вий», «Страшная месть» и пр.). Но, помнится, слабоваты ка-

¹ Композитор Ф. Яруллин, балетмейстер Л. Якобсон, В ролях: Сюимбике — Н.М. Дудинская, затем А.Я. Шелест, И.Б. Зубковская, Али-Батыр — А.А. Макаров, затем К.М. Сергеев, Б.Я. Брегвадзе, Шурале — И.Д. Бельский, затем Р.И. Гербек (Государственная премия СССР, 1951, балетмейстер и исполнители).

зались песни в «Ночи перед Рождеством» — не было в них стройности, «хромала» рифма.

Песни, называемые по радио и в песенниках, программах концертов народными, запоминались и воздействовали своей напевностью, содержанием, в первую очередь благодаря Шаляпину и Лемешеву. Но в целом народные песни в обработке, сильно отдалявшей их от первоизданного звучания, практически не запоминались, не были проникновенны. У меня желание прислушаться к народным песням, постигнуть с их помощью что-то неизвестное и важное (знание или понимание собственной страны с ее культурой) возникло в возрасте 20–30 лет, причем способствовали этому не великие певцы-классики, не знаменитые властительницы жанра — Людмила Зыкина и Ольга Воронец — и не бабушки в деревенских платочках, а Жанна Бичевская в 1970-е годы. Мы, ровесники войны, были детьми своего времени. И чтобы народная песня проникла прямо в душу, требовался преобразующий труд, а также артистический талант Бичевской. Приведу перечень песен на ее первой грампластинке (Япония–СССР, «Мелодия», 1974. Всесоюзная студия грамзаписи. Запись 1974 г.): 1. Донская баллада. 2. Казачья притча (Сон Стеньки Разина). 3. Частушки. 4. Куманек. 5. О чем задумался, служивый? 6. Черный ворон. 7. Окрасился месяц багрянцем. 8. Матушка. 9. Комарики. 10. Цветик мой. 11. Долюшка. 12. Вы, сестрицы-подруженьки.

Здесь необходимо вспомнить об учителях Жанны Бичевской — Елене Яковлевне Петкер и Ирме Петровне Яунзем [Бичевская], голоса которых уже не звучали широко. Стоит сделать один шаг назад, на одно поколение славных певиц, исполнявших песни народов России и СССР, чтобы, освободившись от морока современной эстрады, погрузиться в песенное раздолье. Тогда восстанавливается незримая связь с переживаниями героев песен благодаря отождествлению исполнителя с персонажем. Так было с песней «Матушка» в передаче Лидии Руслановой.

Уместно вспомнить и о бытовых «безавторских» песнях, которые я услышал летом 1963 г. в молодежной бригаде трубоукладчиков треста «Севзаптрансспецстрой». По сравнению с нами, кадровыми рабочими, двое студентов — Клим Бейрад и Клим Фрейверт — были «залетными птицами» (работали во время каникул). Среди работяг они держались спокойно, не выказывая презрения к не самым

лучшим, но и не самым плохим представителям русского класса-гегемона. Их дружба, легкие и добрые отношения вызывали зависть и уважение к евреям. Такими же легкими и забавными были и их студенческие (?) песни. Например, песня «Королева Непала» (см. приложение) была откликом масс на визит в СССР королевской четы из Непала. Название этой затерянной в горах страны обыгрывал наш городской фольклор: когда спрашивали, как называются жители Непала обоего пола, отвечали: «Не пальцы» и «Не палки».

Более традиционно звучала песенка про пиратов, появление которой также было неудивительно в период «оттепели» (см. приложение).

Там же, на стройке, я много раз слышал следующие строки частушек (от новгородца (?) Бори Кочнева):

Мы — форсистые ребята,
Ты форсун, и я форсун,
Сапоги на ростопа/ш/ку,
На все стороны зипун.

Ср.: у В.И. Даля наречие «распахом, враспашку, нараспашку».

Судя по публикациям, последние две строчки — из потешки «Из-за лесу, из-за гор // Едет дедушка Егор...»

Нельзя не сказать и о забавных стихах, которые цитировал Ваня Тюпаков из соседней бригады:

Ванька плачет — наливает,
Сенька морщится, но пьет.
Жена, выгляни в окошко —
муженек едва идет...

Все складно — это необходимое условие для запоминания, не говоря уже о содержании. Как отделить фольклорное от сложеного на днях, ненапечатанное, но понравившееся и запомнившееся?

За высокими стенами консерваторий и литературных музеев фольклористы хранят бесценные для души современных детей и подростков мелодии и слова. Нужно дать их послушать (может быть, не на уроке пения, а у вечернего костра в летнем лагере), чтобы юные сердца прониклись не чужестранным рэпом, а то протяжной, то уда-

лой отечественной песней. Так было в 1960–1970-е годы не только с нами, рожденными в 1940-е годы, но и со старшими братьями, судя по стихам Е. Евтушенко, ярчайшего «шестидесятника», сибиряка, 1933 г.р. (см. приложение, стихотворение «Э. Колмановскому»).

Эти стихи были своевременным напоминанием нам, молодым, о вечных ценностях и в то же время попыткой убедить власть в том, что у джазовых артистов есть основа, которая не позволит «продать родину».

В то же время не поддержка ли официальной властью народного искусства, большей частью признаваемого прогрессивным, отвращала нас от него, подобно тому как оставляли равнодушными многие сюжеты вольнолюбивой классической поэзии?

В едином, формально федеративном Советском Союзе неактуальны были призывы автора «Слова о полку Игореве» к объединению княжеств за полвека до нашествия татаро-монголов. В целом ни школа, ни первые университетские лекции не объясняли исторической неизбежности, закономерностей и даже внутренней (отвлекаясь от внешних угроз) прогрессивности «этапа феодальной раздробленности», наступавшего вновь и вновь после успешных попыток великих властителей объединить земли. Надо было столкнуться с этим несколько раз, услышать похвалу распаду на земли, управляемые «вручную», чтобы поверить если не голосам из эпохи раздроблений, то наблюдениям современных историков за расцветом хозяйства мельчавших княжеств, не плативших центру за защиту внешних границ. Но впоследствии заплативших ценой собственной жизни, когда пришли настоящие враги.

Народное искусство цвело на бескрайнем лугу, в весеннем лесу Руси по-разному, а в отдаленных регионах и вовсе удивительно. Тогда же, в 1970-х, мы услышали песни семейских староверов Забайкалья. Они бежали в Сибирь в XVIII в., поэтому и сохранились. На фоне привычных русских обработанных песен свежо, ярко прозвучали выпевания, речитативы семейских солистов (см. приложение, «В островах охотыник цельный день гулявает»).

Такие песни порождали вопрос: какой же была подлинно народная песня? Как пели ее пращурь? Ответ не был получен, так как скрывался в исследованиях фольклористов, музыковедов, то есть далеко от обыденного любопытства.

С тех пор прошло более сорока лет. Уже не досужее любопытство, а живой интерес к национальному самосознанию наших внуков, рожденных в середине 1990-х — 2000-е годы, заставляет вновь осмысливать то, что помнится о периоде собственного формирования как русского, российского, но прежде всего — советского человека, независимо от национальности. Ибо почти всё в политическом самосознании определялось принадлежностью к «той стране». Теперь политика как противостояние двух систем обесценена. Но формирование российского и русского национального самосознания актуально при отсутствии прежних цензурных барьеров и в условиях информационного общества.

Могли ли былины стать одним из базовых, ранних по времени появления, факторов формирования русского патриотизма? Очевидно, да. Но наше воспитание на лучших революционных, боевых и трудовых, а также интернационалистских традициях народов СССР делало упор не на былинные богатырей, а на восстание киевлян 1068 г. Богатырство же молчаливо признавали полезным для сохранения национально-государственной независимости страны, как и последующие превентивные завоевания, добровольные присоединения соседних народов и т.д. Без былин, не зная ни строчки, вряд ли подросток вырастал патриотом.

То же и с песнями. Советским коммунистам идейно были близки народные песни о крестьянских войнах. Например, о Стеньке Разине — «Не шуми, мати, зеленая дубравушка...» Но ведь эта песня — о разбойнике и душегубе. Идеолог может ответить, что на разбой его толкали социальные условия. В 1950-х годах идейный рев заглушал всё. Кроме одного — тихого голоса бабушки, скромной служащей, однажды сказавшей: *«Войну выиграла не только советская власть, но и наш русский народ...»*

Библиография

Бичевская Жанна Владимировна // Википедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/?oldid=74427561> (дата обращения: 09.11.2015).

Соколов Ю. Фольклор // Литературная энциклопедия: в 11 т. М.: Худож. лит, 1939. Т. 11. С. 775–790 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/LITENC/ENCYCLOP/leb/leb-7751.htm>.

Приложение

Королева Непала

Там большая толпа стояла,
И гуляла по улицам нашим
Королева Непала, королева Непала
Раджараджия Лакшми.
Вася, посмотри, какая женщина,
Вася, ведь она стройнее кедр,
Вася, ну зачем она обвенчана
С королем по имени Махендра.
Вася, ты скажи ей по-непальски,
Что она красивей всех, чудесней.
Вася, объясни ты ей на пальцах
Эту нашу маленькую песню.

[<http://a-pesni.org/dvor/korolevanepala.php>]

Песенка про пиратов

Забудь, корсар, про небеса,
Забудь про отчий дом.
Чернеют дыры в парусах,
Проторкнуты ножом.
Здесь двадцать восемь храбрецов
Сошлись на смертный бой.
И вот один уже лежит
С пробитой головой.
Шесть рубят в трюме пол ножом,
Шесть ловят воздух ртом,
А шесть в крови ползут на ют
И девять за бортом...

[<http://supermuzlo.com/getmuz/>]

Е.А. Евтушенко**Э. Колмановскому**

А что поют артисты джазовые
в интимном,
в собственном кругу
тугие бабочки развязывая?

Я это рассказать могу.
Я был в компании джазистов,
лихих, похожих на джигитов.
В тот бурный вечер первомайский
я пил с гитарою гавайской
и с черноусеньким,
удаленьким,
в брючишках узеньких
ударником...
Ребята были как ребята.
Одеты были небогато,
зато изысканно и стильно
и в общем выглядели сильно...
И вдруг,
и вдруг они запели,
как будто чем-то их задели, —
ямщицкую
тягучую,
текучую-текучую.

1956

В островах охотыник цельный день гулявает,
Яму счастья не-ету — эх, сам себе ругавает.
Как яму бы-ы-ыть, счастье заслужить, заслужить?
Нельзя быть яму весё-яламу, что зверь не бязить.
Поехал охотыник на быстрыря во-ёды,
Где гуляла рыпыка при ясной пого-ёде.
Там на брягу да вздумал отдохнуть, да уснуть,
Охота да ну сорва-ялась, гончих слышно чуть.
Охотник не медылил, на коня садиелся,
Зверя с любопытыством он поймать ловчилисья.
Бросился в лес, да в лес по тропиньке-дорожке,
Где спала я, ну красаявица, на мягкой траве.
Щёчки у ней аялы, слезами улиты,
Груды у ней нежены, цветами увиты.
Он увидал, упал, задрожал, да устал.
«Венера-й, а ну красавица», — тихонько сказал.

Венера проснулась, охотничка видеть,
«Молодой охотник, чем хотишь обидить?
Эх, ты злодей, требуешь того ли, да сяво,
А я не зверь и не лисица, сам видишь я хто».
«Мы лисиц видали, мы зверей стреляли,
А таких красавиц в редкостях встречали».
Тут злодей пробил барабан, барабан:
«Поедем, красавица, в лагерь ночавать».
Красавица садилась на коня несмело,
Приехали в лагерь, словно онемела.
Цельный день не говорила речи,
Пришла пора-времячко на постелю лечь.
Красавица сказала: «Я в твоих рукавах,
Бяри мяне шмело, ах, ах, ах, ах, ах, ах, ах!»
Эх, ты злодей, что ж ты натворил, начудил?
Сямнадцать лет она хранилася, а ты нарушил.

[[http://www.megalyrics.ru/lyric/tiertsy/
v-ostrovakh-okhotnik.htm#ixzz42cu4hHjN](http://www.megalyrics.ru/lyric/tiertsy/v-ostrovakh-okhotnik.htm#ixzz42cu4hHjN)]

А.М. Пиир

ПЕТЕРБУРГСКИЙ ДВОР КАК ТРАДИЦИЯ И ВОСПОМИНАНИЕ¹

В статье рассматривается процесс формирования представлений о петербургском дворе как объекте памяти, начало которому положили мемуаристы послереволюционных лет. Наряду с воспоминаниями, где дворы представляли утраченными, они могли осознаваться как субъекты памяти, хранящие индивидуальное прошлое человека или поколения, историю дома и города. Такое видение, заданное поэтическими текстами и изобразительным искусством, распространилось в публичном дискурсе постсоветского времени, смыкаясь с представлениями о «душе города» и гении места. Постепенно оно коммерциализировалось и стало активно использоваться для экскурсионной рекламы, агитации за благоустройство центра города и т.п.

Ключевые слова: петербургский двор, культурная память, антропология города.

Alexandra M. Piir

ST. PETERSBURG COURTYARD AS TRADITION AND REMINISCENCE

The article considers the process of forming the idea of the St. Petersburg courtyard as an object of memory, which was started by memoirs of post-revolutionary years. Along with memories where the courtyards appeared lost, they could be recognized as subjects of memory, storing the individual past of a person or generation, the history of a house and a city. This vision, given by poetry and fine arts, spread in the public discourse of the post-Soviet period, closing with ideas about the «soul of the city» and genius loci. Gradually it was commercialized and became actively used for excursion advertising, agitation for the improvement of the city center, etc.

Keywords: St. Petersburg courtyard, cultural memory, urban anthropology.

¹ Статья подготовлена при поддержке НО «Благотворительный фонд культурных инициатив (Фонд Михаила Прохорова)», программа «Образование как социальный институт», проект «Стажировка в Шеффилде», договор № МП/ШС-01/16.

Норвежский антрополог Финн Нильсен начинает первую главу своей книги «Глаз бури», написанной на материале исследования русской идентичности в Ленинграде 1970–1980-х годов, с размышлений о двойственности текстуры города¹. Эта двойственность проистекает из сочетания двух типов пространства: прямолинейных проспектов, линий и бульваров, которые «открыты, официальные и формальные» и воплощают идею европейского города, и задних дворов, которые «закрыты, интимны и беспорядочны» и видятся Нильсену явлением «чисто русским» [Нильсен 2004: 54–55]. В частности, он пишет:

Поскольку дворовые территории, заключенные между ними [проспектами], так велики, неуправляемая сфера дворов доминирует по всему городу, противостоя мощи проспектов и разрушая ясность образа, который они предназначены были создать. <...> Летом контраст между двором и проспектом, природой и цивилизацией четко очерчен и очевиден. Природа держится в границах, определенных ей культурой. <...> По мере того как сменяются времена года, а вы лучше узнаете город, становится ясно, что природа и культура на самом деле воюют друг с другом. [И далее:] Природа и культура в городе противостоят друг другу в нескончаемой символической и реальной битве, итог которой сложно предсказать ее свидетелям [Там же: 55–56, 58]².

Известное противопоставление официального, парадного Петербурга и городского закулисья, типологически значимой частью которого являются жилые дворы, может быть дополнено в еще одном аспекте. Помимо того что пространство дворов (физическое и социальное) плохо поддается *благотворному воздействию цивилизации*, оно в принципе сопротивляется *неуклонному течению жизни*, сохраняя традиционный уклад или как минимум память о предшествующих состояниях, — точнее, оно мыслится таковым.

¹ Для Нильсена очевидно связанной с «подвешенным состоянием» самой России «между Западом и Востоком, Европой и Азией, культурой (или декадансом) и природой (нетронутой или варварской)» [Нильсен 2004: 33].

² Первое изд. на норв.: (Oslo, 1987); англ. пер.: [Nielsen 2003].

Мемуары и художественные тексты биографического характера, включающие воспоминания автора о своем дворе или им посвященные, отмечают два социальных разлома, или, словами Пьера Нора, поворотных пункта, «когда осознание разрыва с прошлым сливается с ощущением разорванной памяти» [Нора 1999: 17]. Первым таким разломом стал октябрьский переворот. С 1920-х годов, когда произошедшее начинает осознаваться как необратимое, до 1970-х (в СССР — с перерывом на сталинские годы) пишутся и публикуются воспоминания, авторы которых стремятся максимально полно описать детали прежней, навсегда утраченной жизни¹. Среди прочих сфер городского быта в них фигурируют и дворы — и в этом пункте большинство описаний довольно однотипны.

Во-первых, двор в большинстве случаев увиден глазами ребенка и относится к числу ранних детских воспоминаний. Во-вторых, автор преимущественно воспринимает (то есть наблюдает и слушает) свой двор из окна и редко соприкасается с ним иным образом. В-третьих, главными фигурантами этих описаний являются входящие во двор торговцы, старьевщики, точильщики, шарманщики, нищие и пр. Художники Александр Бенуа, Мстислав Добужинский и Михаил Григорьев, писатели Сергей Горный (Александр Оцуп), Лев Успенский, Леонид Пантелеев, юрист и общественный деятель Анатолий Кони, а также Петр Пискарев и Людвиг Урлаб, князь Оболенский и белошвейка Ключева², словно следуя шаблону, заданному «физиологическими» описаниями Бахтиярова [1888; 1895 и др.], воспроизводят их образы и наиболее тщательно — крики, напевы, речитативы.

На черный двор, куда выходили окна всех кухонь, забредали разносчики и торговки и с раннего утра распевали на разные голоса, поглядывая на эти окна: «клюква-ягода-клюква», «цветы-цветики», «вот спички хороши — бумаги, конвертов — хороши спички», «селетки голландские — селетки», «кильки ревальские — кильки»! И среди этих

¹ О Петербурге в воспоминаниях эмигрантов первой волны см.: [Конечный 1996].

² См.: [Кони 1922; Успенский 1970; Пантелеев 1979; Бенуа 1980; Добужинский 1987 (1976); Оболенский 1988; Ключева 1997; Григорьев 2005; Пискарев, Урлаб 2007; Горный 2011 (Мюнхен, 1925; Берлин, 1937)].

звонких и веселых или охрипших голосов гудел глухой бас татарина: «халат-халат» или «шурум-бурум». Сквозь утренний сладкий сон я уже слышал эти звуки, и от них становилось как-то особенно мирно, только шарманка, изредка забредавшая на наш двор, всегда наводила на меня ужасную грусть [Добужинский 1987: 6].

Я иду в детскую без энтузиазма <...> Но, едва открыв дверь, замираю.

— Пяять-лудить! А вот — паять-лудить! — Гулко, заунывно и непонятно: «паять-лудить»?

Эти окна выходят на двор, на север, на пути Финляндской дороги за крышами домов, на плохо видимое и не очень интересное. Но сквозь них со двора доносится до меня странный, требующий объяснения заунывно-звонкий призыв:

— Пяять-лудить! А вот — паять-лудить! <...>

Ах, этот нудный, гнусавый, за сердце хватающий присвист, которым начинались все мелодии тогдашних разбитых шарманок! Почему ты помнишься столько лет, столько десятилетий? <...>

Ззззачем ты, безззумная, губишь

Таво, кто увлекся тобой?

Неужели меня ты не любишь?

Не любишь, так бог же с тобой!

Это не поется, это только играется... Одна чахоточная, пошлая, скудная, как этот дворик, мелодия без слов... И все же это — не медная посуда. Это — искусство. Оно доходит [Успенский 1970: 75, 76–77].

Нельзя сказать, что двор в мемуарах — в большей степени объект воспоминаний, чем городские улицы, набережные, сады, театры или квартира. Точнее, воспринимаемый преимущественно изнутри, двор оказывается составляющей детского образа дома, дополняя его звуками, маленькими представлениями, которые можно наблюдать из окна, а иногда и людьми, которые приходят в дом со двора, чтобы что-то продать или купить. Однако важно другое. За время строительства доходных домов утвердился стереотип петербургского двора как *нечистого, нездорового, опасного, низменного* и т.д. (в гигиеническом, эстетическом и социальном отношении). Этот стерео-

тип был сформирован и многократно воспроизведен в художественных текстах (от большой литературы до очерков и фельетонов), в газетном дискурсе, статьях санитарных врачей, педагогов и филантропов¹. Те же крики торговцев, игра шарманок и прочие звуки двора (а также запахи и грязь) в предшествующую эпоху описываются совершенно иначе: двор назойливо вторгается в жизнь дома, причиняя его обитателям вред и нарушая их покой.

Кое к каким неудобствам вашей квартиры вы привыкаете, но другие доводят до исступления <...> со двора в окна несетя пыль от выбиваемых ковров из барских квартир, во дворе мрак и грязь от примитивной мостовой, доносятся пушечные выстрелы от слишком усердно выколачиваемых барских ковров, матов и пр., там же стоит немолчный шум от выкриков «халатов», «костей-тряпок», «селетки голландские», «клюква-ягода», «раки-раки», «чинить-паять» и проч. Спокойствие и уютность вашего домашнего очага грубо нарушаются назойливыми, ухо режущими выкриками торговцев, торговков или дребезжащими, гнусавыми звуками шарманок, уличных трубадуров <...>. Это еще цветочки в раннюю осень, во время гнилой зимы и завершается в слякотную мокрую весну, когда вся гадость, накопившаяся во дворах, в отбросах и на улице, под живительным лучом солнца начинает оживать и благоухать всеми ароматами зловонных отбросов. Вот когда вы познаете истинные прелести квартиры [Еаго 1906–1907: 15].

Переосмысление двора, точнее тех реалий дворового быта, которые мыслятся безвозвратно ушедшими, появляется именно в мемуарах о дореволюционной жизни. Временной и социальный разлом, с одной стороны, и детское, «домашнее» восприятие двора — с другой, придают этим воспоминаниям интимность на фоне прочитываемой ностальгической тональности текстов². Владимир Лапин,

¹ О влиянии санитарного дискурса на формирование гигиенических практик и чувствительности к запахам в русской городской культуре см.: [Пироговская 2012; 2015].

² Здесь я не буду касаться многочисленных исследований ностальгии и memory studies, отсылая читателей к обзорам теоретических подходов

использовавший детские воспоминания как источник для своей книжки «Петербург: запахи и звуки», замечал, что те и другие «имеют много общего в плане передачи и фиксации информации в тесной связи с эмоциональной сферой»; «запахи и шумы играют особую роль в период ранней социализации <...>. Поэтому при мысленном возвращении в детство память возрождает множество ольфакторных и звуковых впечатлений далеких лет» [Лапин 2007: 13, 15].

В «Воспоминаниях» Мстислава Добужинского глава об «идиллии петербургского детства» заканчивается признанием о более позднем, уже зрелом «прозрении» города, открывшем ему не только «все величие и гармонию» архитектуры Петербурга, но и городскую изнанку.

Но не только эта единственная красота Петербурга стала открываться моим глазам — может быть, еще более меня уколола изнанка города, его «недра» — своей совсем особенной безысходной печалью, скупой, но крайне своеобразной живописной гаммой и суровой четкостью линий. Эти спящие каналы, бесконечные заборы, глухие задние стены домов, кирпичные брандмауэры без окон, склады черных дров, пустыри, темные колодцы дворов — все поражало меня своими в высшей степени острыми и даже жуткими чертами. Все казалось небывало оригинальным и только тут и существующим, полным горькой поэзии и тайны. [И далее:] С революцией 1917 Петербург кончился. На моих глазах город умирал смертью необычайной красоты, и я постарался посылно запечатлеть его страшный, безлюдный и израненный облик [Добужинский 1987: 23].

В работах Добужинского начала 1920-х годов весь город предстает как изнанка былого Петербурга: некогда парадные простран-

в работах [Воум 2001; Трубина 2011; Абрамов 2012]. Приведу только уместную в контексте данной статьи формулировку Ирины Каспэ: «Под ностальгией подразумевается и сам тип конструирования прошлого. В ходе него переосмысливаются, приобретают новый смысл и повышенную ценность те или иные стороны повседневного опыта, причем объектами ностальгического внимания, как правило, становятся области и зоны, которые прежде никак специально не маркировались, имели статус “естественного (и, вероятнее всего, неизменного) фона жизни”» [Каспэ 2008: 209].

ства выглядят заброшенными пустырями (см. альбом «Петроград в 1921 г.»). Среди его рисунков и литографий того времени встречаются изображения дворов, из которых, по-видимому, наиболее известен «Двор Дома искусств» (1920). Впрочем, дворы Добужинский рисовал и раньше, с самого начала века, и именно с его подачи полвека спустя петербургский/ленинградский двор стал одной из обычных тем городского пейзажа (о чем пойдет речь ниже).

В отличие от людей, переживавших временной разрыв как личную трагедию и пытавшихся установить связь с прошлым через его описания и образы, идеологи новой советской жизни видели своей задачей с прошлым порвать. Наряду с революционными событиями (недавними, но быстро обретшими статус «истории») отныне именно *новое* обладало ценностью, тогда как *традиционное*, являвшееся наследием прежней эпохи, следовало изжить. Другое дело, что многие советские «нововведения» и практики в реальности имели дореволюционные истоки. Например, восстановление в 1922 г. функций дворников почти в том же виде и объеме, что и до 1917 г., требовало размежевания с царским наследием — в первую очередь связью дворника с полицией, слежкой за жильцами и доносами¹.

Кроме того, некоторые реалии прежней жизни трудно поддавались переустройству. Так, до 1960-х годов в центре Ленинграда основным типом застройки оставались бывшие доходные дома с дворами-колодцами — «наследие капитализма». В отличие от жителей первых советских новостроек, обитателей старой части города регулярно объявляли несознательными (если относили к пролетариям) или неблагонадежными и враждебными (когда считали буржуазией или нэпманами). Советские идеологи выражали крайнюю озабоченность «отсталостью домашнего быта» и пытались бороться с нею в жилых домах, проводя кампании по благоустройству дворов и организации красных уголков, по работе с детьми и домо-

¹ С 1930-х годов издаются брошюры о советских дворниках, авторы которых сравнивают их положение до и после революции и представляют их в прошлом угнетенными пролетариями, но никак не фискалами, а ныне — людьми уважаемой профессии, активистами новой жизни [Нефедов, Зенин 1937; Арди 1938].

хозяйками¹. В прессе и публицистике 1920–1930-х годов дома и дворы предстают оплотом старого быта, плохо поддающимся благотворному советскому воздействию. Активисты детской работы писали, например, следующее:

Традиции старого быта, последовательно изживаемые в школе, отряде и клубе, крепко пока еще держатся во дворе большого дома и получают часто свое наиболее антиобщественное выражение именно здесь. Возьмите пьянство, бытовую распущенность, скандалы, семейные дрязги, выносимые во двор, обывательские пересуды и «кухонные» конфликты, становящиеся достоянием всех жильцов, и вы убедитесь в том, что старый быт еще господствует в жакетовских закоулках. Осколки царской России — бывшие генералы, купцы, лавочники, а с ними и ущемленные советской властью нэпманы, кулаки и попы утешают себя, распуская слухи о голоде, о войне, о восстаниях кого-то и где-то против большевиков и т.д. и т.п. Эти людюшки обрабатывают и детей. И часто не без успеха. <...> Дурное влияние двора и классово-чуждое воздействие на детей нужно парализовать <...> необходим массовый поход пионеров во двор, эту крепкую цитадель старого быта [Данилов 1930: 5–7].

Можно думать, что самим горожанам их повседневность — в том, что не было затронуто послереволюционными пертурбациями, — казалась скорее *естественной*, чем *традиционной*. Трудно сказать, насколько повлияла ранняя советская пропаганда на формирование идеи о том, что городские дворы сохраняют предшествующие состояния. Однако ретроспективно, под влиянием более поздней рефлексии, быт ленинградского двора часто мотивируют именно традицией. Рассказывая о дворах сталинского времени, информанты² часто подчеркивают преемственность — там, где им удастся ее обнаружить: в правилах запираания парадных и ворот и в облике самих ворот, выкованных «в царское время»; в обязан-

¹ К благоустройству дворов и организации детской работы в домохозяйствах я обращалась специально: [Пиир 2011; 2012].

² Интервью о ленинградских дворах записаны в начале 2000-х годов; материалы хранятся в архиве автора.

ностях и практиках дворника, получавшего от жильцов вознаграждение за разные неофициальные услуги и в ответ на поздравление с праздником, в самой его наружности, его контактах с милицией и даже доносах. Если во двор приходили молочница или нищие — они *еще* приходили; и если ребенка из приличной семьи не отпускали гулять во двор, то потому, что там проводили время только «кухаркины дети» (с явной отсылкой к дореволюционной домашней прислуге).

Инф.: *Наш двор и вообще все дворы по Лиговскому — это ж центр города исторический <...> вот это вся наша родина тут прошла. Значит, все дворы, эти были чугунные красивые царские ворота ажурные, в них были калитки. И я помню, что эти ворота, две створки, цепью такой запирались на ночь на замок. И калиточка эта чугунная в воротах запиралась тоже на замок (жен., 1939 г.р.).*

Инф.: *Дежурил дворник, в белом переднике такой. Вот они всегда такие чистые, татары. Как при Петре татары приехали в Питер... Дворниками в Питере были кто? Ярославцы и татары. Это династии были, дворники из поколения в поколение. Ну и соответствующим образом чинились доносы. В соответствующие органы. А всю жизнь, еще с дореволюционных времен, еще началось это при Анне Иоанновне, вот тогда дворники, они уже были, доносы писали на всех. Дворника мы все боялись. Потому что они все были внушительного вида, не то что наши ходят страшные тетки. Дворники это были мужчины. Вот у них стрижка была особая, бороды — это специфика. Притом они всегда в чистых передниках ходили. Он гордился своей профессией. Вот эта бляха, что он «дворник», и номер участка, к которому он относился (жен., 1937 г.р.).*

Очевидно, что эти воспоминания опосредованы более поздней рефлексией, а также художественными текстами, публицистикой, кинофильмами, теле- и радиопередачами последующего времени, в которых фигурируют дворы сталинских лет. Именно тот тридцатилетний период стал «золотым веком» городских дворов. Острый дефицит жилого пространства и крайняя зарегулированность общественной сферы выдавливали во дворы многие повседневные практики и виды деятельности, которым не находилось места

ни в переполненных коммунальных квартирах, ни на улицах советских городов. Со своей стороны местные власти идеологи, будучи не в состоянии организовать и контролировать жизнь каждого двора, пытались сделать это силами жильцов; основным результатом их усилий стала легитимизация дворового досуга, в первую очередь детского, который постепенно утратил статус низменного и недостойного. С концом и развенчанием сталинской эпохи во второй половине 1950-х годов произошло изменение социального наполнения жизни. Улицы стали доступнее, а квартиры просторнее, поскольку многие жители центра переехали в новые районы; тогда же из домов исчезли собственные дворники и управдомы, из дворов — дровяные сараи, а сами дворы перестали запираяться и стали общедоступными и «ничьими».

Первые воспоминания и художественные тексты о ленинградских дворах сталинского времени, фиксирующие второй «разрыв с прошлым», появляются в 1960–1970-е, начиная с автобиографической прозы Вадима Шефнера, и продолжают публиковаться по сей день¹. Новая волна материалов о советском дворе, от газетных заметок до мемуаров, возникла в годы перестройки, и именно с этого времени он предстает наиболее идеализированным — что вполне ожидаемо, учитывая еще один временной разлом, а теперь и общую идеализацию советской жизни². Вот начало заметки «Тоска по старому двору», опубликованной в 1989 г. в «Вечернем Ленинграде»:

¹ Связь двора и памяти стала столь устойчивой, что он может фигурировать в названиях мемуаров как метафора — ср. книгу воспоминаний Александра Ширвиндта, озаглавленную «Проходные дворы биографии» (2013). Но чаще слово «двор» в названии публикации указывает на детскую литературу или воспоминания о детстве.

² Во многих публикациях о дворах и дворниках советской и дореволюционной эпох, преимущественно газетных, выходящих с 1990-х годов, образы до такой степени идеализируются, что начинают сходиться: дворы и дворники времен империи и сталинской эпохи кажутся почти неотличимыми — отчетливый разрыв традиции фиксируется только в 1960-е. За этим повышенным вниманием к повседневности двора и дома можно видеть актуализацию интереса не только к прошлому, но и к локальному, переориентацию с «большой истории» (истории страны или города-героя и колыбели революции) на «малые» истории — мест, предприятий, семей и т.д., произошедшую в постсоветские годы.

Ах, что за чудное воспоминание — мой старый двор... Как любили мы, послевоенные дети, здесь гулять. На лавочках сидели старушки, судача о чем-то своем. Расхаживали по двору ленивые кошки, никто их, кажется, тогда не трогал. А по весне во двор выходили все жильцы нашего дома, высаживали под своими окнами зеленую рассаду. И с приходом лета расстилались по двору ковровой дорожкой цветы. Что это была за красота!

Это, увы, всего лишь сон. А наяву увидела свой старый двор совсем другим <...>. Заброшенный двор имел такой унылый вид, что ждалось сердце, — не встретила здесь ни детворы, ни стариков. А перед глазами вставляли и вставляли картинки радостного детства, наш двор, в котором проходила вся ребячья жизнь. И было самым страшным наказанием, если кого-то не выпускали во двор [Лукина 1989].

В мужских воспоминаниях (опубликованных и интервью) двор детства и юности чаще предстает иным, и утратой мыслится солидарность другого рода: мужская дружба, бесстрашие, бескорыстие и механизм социализации и взросления как таковой.

Инф.: *Двор давал привычку и опыт общения в коллективе. Несомненно, что это было важное, что это был центр чего-то. Чего? Не только центр общения — способ общения, двор. <...> Так а потом и пространство ведь поменялось. Причем, ведь мы говорили о сараях — их же нет. Их же уничтожили. Нету сараев большие, нет этой самой базы для общения. Понимаете? (мужчина, 1927 г.р.).*

Инф.: *Я мог умереть в драке, и не знать, за что. Но, чтобы мне сказали: «Пошли», а я сказал бы, что боюсь, этого никогда не было. Это евреи могли так сделать. Прятались, гогочки, маменькины сыночки. Над ними просто подтрунивали, что вы не мужики, не парни. <...> Следующее воспоминание двора, что его нет. Ну, во-первых, посадили всех, а у нового поколения появились телевизоры — всё, никто не знает, кто где живет, никто не здороваются друг с другом. Полностью новое представление родилось о понятии «двор». В общем, это все пропало, бескорыстие и так далее. Жалко, в кино показывают иногда, но слабовато. Действительно, это все не передать (муж., 1945 г.р.).*

Очевидно, что и в отношении сталинских дворов синхронные им источники — газеты, публицистика, переписка, архивные материалы жилищных органов, не говоря уже о милицейских сводках, — дадут другую, далеко не идиллическую картину. Однако в данном случае, помимо ретроспективного взгляда и ностальгического переживания детства и юности, за идеализацией сталинского двора может стоять вышеупомянутая роль убежища, допускавшего относительно большие свободы и безопасность, чем большинство других городских пространств того времени.

Наряду с воспоминаниями, где дворы предстают утраченными и становятся объектами памяти, они могут осознаваться как ее хранилища и субъекты. Однако дворы детства могут осознаваться не только как утраченные, оставшиеся лишь в воспоминаниях, но и как хранилища памяти. Наиболее отчетливо такая интерпретация прослеживается в поэтических текстах и изобразительном искусстве (о котором ниже). Первенство здесь принадлежит Булату Окуджаве (см. ниже) и опять-таки Вадиму Шефнеру — приведу часть его стихотворения 1963 г. «Стены дворов».

Загляну в знакомый двор, Как в забытый сон. Я здесь не был с давних пор, С молодых времен.	Эти стены много лет На себе хранят То, о чем забыл проспект И забыл фасад.
Над поленницами дров Вдоль сырой стены Карты сказочных миров Запечатлены.	Знаки счастья и беды, Память давних лет — Детских мячиков следы И бомбежки след.

Среди встретившихся мне примеров такого прочтения двора детства и юности — несколько стихотворений петербургского поэта и исполнителя Бориса Краснова, где идет речь о ленинградских проходных дворах и удерживаемом ими прошлом¹. Вот начальные строфы одного из них.

¹ См. у него же «Отъезд», «Я усвоил всерьез» [Краснов 1995], а также «Проходные дворы» Валерия Таирова [Таиров 1995]. Ср. подобное восприятие двора в стихотворении «Память старого двора» Киры Шагрон

Жизнь уходит то явно, то скрытно —
ты к уходу ее не готов.
Этот город стоит монолитно
и не терпит чувствительных слов.
Ты прошел через узкие двери
и вошел в золотые миры.
За тобой только темные скверы
да еще — проходные дворы.
Ты ни клятвам своим, ни изменам
счет не вел и не ведал цены.
Все, что ты написал марким мелом,
не стереть с той дворовой стены.

«Петербургские дворы» Владимира Плющикова хранят уже не индивидуальную историю человека или дома, а прошлое города:

Не ищите красоты фасадов,
На фасадах только имена.
Бывших Петербурга, Петрограда
Во дворах ютятся времена.
Все как прежде — тот же свет и тени.
Времена навек заточены
В полустертых каменных ступенях,
В кирпичах и трещинах стены¹.

Параллели такому видению городских дворов, заданному поэтическими текстами, обнаруживаются в публичном дискурсе постсоветского времени — ср., например, высказывание бывшего пред-

(Анастасии Козловой), которая родилась в Москве: «Наш старый двор хранит как память | Всё то, что было здесь когда-то: | Следы, что на асфальте свежем | Случайно оставляли мы... | Теперь и тополя большие, | И мы не с прыгалками ходим: | Пивной киоск ночным кошмаром, | Жужжат спесиво иномарки, | Кричат какие-то детишки | О чем-то чересчур задорно, | И чуждые цветы цветут... | И только старый двор упорно | Хранит все то, что было тут... | Здесь каждый камешек — страница | Ушедшего: бултых — и в Лету. | Лишь в памяти цветным букетом — | Не имена — а лица, лица... | Всё — было. И не повторится» (URL: <https://www.stihi.ru/2006/12/03-2194>).

¹ См. на сайте «Стихи.ру» (URL: <https://www.stihi.ru/2005/06/07-131>).

седателя Жилищного комитета правительства Санкт-Петербурга Юниса Лукманова (2005–2009 гг.):

Дворы Петербурга, знаменитые «колодцы» — это уникальная особенность нашего города. Они сохранили аромат и настроение прошлых эпох, придают Петербургу особый дух и привлекают внимание людей творческих: писателей, поэтов, художников, путешественников. Многие старожилы и гости Северной столицы даже специально совершают экскурсии по дворам, любясь их строгой красотой [Лукманов 2006: 107].

Жилищный комитет, впрочем, не только любит городскими дворами, но и, в духе городских властей сталинского времени, не имея достаточных средств, чтобы привести дворы старой застройки в порядок, пытается сделать это силами жильцов. Лет десять назад была запущена городская программа, по которой жители домов, установившие новые ворота с кодовыми замками и, таким образом, закрывшие и «приватизировавшие» свои дворы, могли получить небольшую субсидию от города на их дальнейшее благоустройство. Горожан, кажется, больше привлекала сама идея такой «приватизации», чем благоустройства, так как серьезной проблемой центра является острый недостаток мест для парковки автомобилей.

Идея двора как хранилища памяти может смыкаться с представлениями о душе города. На сайте «Санкт-Петербург.Ру» представлены «Топ-20 небанальных экскурсий по Петербургу», три из которых посвящены дворам разных частей центра города. Описание одной начинается словами: «Душа Петербурга не в его парадных площадях, улицах, проспектах и дворцах, а в том, что скрыто, спрятано от наших глаз: его дворах, скверах и садиках, затерявшихся в каменных лабиринтах»¹. Автор популярных книжек по истории

¹ Носик А. Топ-20 небанальных экскурсий по Петербургу // Сайт «Санкт-Петербург.Ру». 2015, 26 мая (URL: <http://saint-petersburg.ru/m/thebest/posik/337001/>). Подобные интерпретации обнаруживаются и в отношении других городов. Публикации в Сети называются «Душа города: уютные Одесские дворики» (URL: https://lyonl.com.ua/ru/interesnoe/2015/6/19/dusha_goroda_uyutnye_odesskie_dvoriki/); а авторы заявляют: «Если хотите получить полную картину города, обязательно посетите дворы. Двор — это душа

Петербурга и его пригородов Андрей Гусаров в одной из них, посвященной дворам центра города, пишет о живущих там гениях места. И сам петербургский двор, суть которого постигают в первую очередь поэты, «тонко чувствующие душу Петербурга», предстает его *genius loci* [Гусаров 2015: 107–108].

Пройдите по дворам Капеллы. В этой небольшой части города, как нигде в другом месте, можно увидеть, услышать и почувствовать гения места. Здесь — настоящий Петербург, его душа распаивается перед пытливым исследователем сразу за аркой подворотни. Но и в других частях города, других проходных дворах, дворах-колодцах живут свои гении места, распоряжаются там территорией, охраняют от злого умысла [Там же: 26–27].

В заключение несколько слов об изображениях дворов. Как было сказано, петербургский двор стал одной из тем городского пейзажа с подачи Добужинского. Казалось бы, мемуарным образам дореволюционного двора гораздо более соответствует картина Константина Маковского «Петербургский дворик» (рис. 1), тогда как дворы Добужинского преимущественно безлюдны (рис. 2). Но, видимо, именно это обстоятельство сыграло немаловажную роль. Пустой двор — двор вне эпохи. Лишенный деталей современности, он предстает неизменным, и облупившаяся штукатурка, покореженные карнизы и прочие следы времени не кажутся порчей, искажением первоначального состояния, как на фасадах, а, напротив, усиливают впечатление «того самого», *подлинного петербургского двора*.

Именно такими дворы города чаще всего изображают художники и фотографы начиная с 1970-х годов до сегодняшнего дня: брендмауэрные стены, окна, трубы, крыши, подворотни, колодец сверху вниз или снизу вверх, иногда одинокие силуэты, не позволяющие различить одежду — а значит, эпоху. Эта тема стала распространен-

города, которая часто отличается от внешней его оболочки» (URL: http://pushkino.tv/news/zhkhh-stroitelstvo-i-blagoustroystvo/56784/?sphrase_id=101845); приглашают на экскурсии по городским дворам: «А Вы знаете, что Душа Города живет в его двориках? Они загадочны, запущены и по-киевски душевны» (URL: <http://go2lavka.com/ekskyrsii-po-kievu/peshehodnie-ekskyrsii/ochen-sekretnaya-ekskyrsiya---chto-skrivaut-kievskie-dvoriki>).

ной и для студенческого пленэра, и для «взрослых» работ, нередко представляющих вид на двор из окон мастерских, расположенных в мансардах старой застройки. Организаторы выставок и сами художники и профессиональные фотографы¹ говорят о том, что они «продолжают линию Гоголя, Достоевского, Добужинского»².

У некоторых авторов связь двора с темой воспоминаний о детстве и видений прошлого проявляется особенно отчетливо. В 2015 г. на персональной выставке петербургского художника Олега Ильдюкова «Сны о чем-то...» была представлена одноименная серия его недавних работ³, в том числе немало изображений дворов. Именно они (на фоне других рисунков) содержали буквальные отсылки к прошлому: пристроившийся в подворотне сфинкс как знак исторического Петербурга; бумажные кораблик и самолетик, ассоциирующиеся с советским детством; образы (души?) бывших обитателей дома, очевидно, удерживаемые колодцем двора, подобно осе, плененной перевернутым стаканом (рис. 3–6).

Судя по материалам, доступным в Сети, подобное видение городских дворов старой застройки не является петербургской спецификой. Оно активно используется в экскурсионной рекламе и воспроизводится художниками и фотографами: московские и одесские дворики не менее популярны в городском пейзаже, чем петербургские дворы. Очевидно, что жители городов с историческими зданиями и другими объектами культурного наследия испытывают потребность устанавливать иную, неофициальную, связь с прошлым — личным и историческим. В этом отношении не столько сами дома старой застройки (которые могут входить в охранную зону), сколько их не облагороженное современностью нутро, сохраняющее реально видимые и интуитивно прозреваемые следы времени, обладает особой ценностью для горожанина и особым потенциалом для художника. Если следовать рассуждениям Франклина Анкерсмита,

¹ См. также альбом фотографий петербургского архитектора Владимира Антощенкова «Петербургские дворы»: [Антощенко 2006].

² Вальран В. Анатолий Шишков // Сайт Галереи современного искусства Сова-арт (URL: <http://sova-art.com/artists/Anatoly-Shishkov/>).

³ Выставка проходила в галерее «14/45» (URL: <http://artgallery1445.ru/2015/06/sny-o-chem-to%E2%80%A6olega-ildyukova-2/>); серию работ см. на сайте художника (URL: <http://eldeukov.arts.in.ua/gallery/f/24832/>).

то и другое связано с *подлинностью соприкосновения с прошлым* (и подлинностью самого двора) *в его ностальгическом переживании*¹.

Как можно заметить, в качестве объекта и субъекта памяти фигурируют разные дворы. То, что мыслится утраченным, сохранившимся лишь в воспоминаниях, относится к области социального: это двор-семья, двор, спаянный дружбой, взаимопомощью и т.д. Такой двор конкретен и соотносится с индивидуальным прошлым человека, чаще всего с детством. Напротив, двор как хранилище памяти — это физически существующий архитектурный объект, который в социальном отношении обычно пуст, или, правильнее сказать, *уже* пуст. Он может хранить индивидуальное прошлое, но гораздо чаще соотносится с коллективным, объединяя прежних жителей одного дома, людей одного поколения, всех петербуржцев, москвичей, одесситов и т.д. Этот двор бывает как конкретным, так и абстрактным или неисчислимо множественным — и в таком случае все городское нутро выступает как единая пространственная структура. Будучи субъектом памяти, двор может наделяться душой и становиться обителью гения места — дома, района или города в целом. Со временем и по мере коммерциализации эта идея стала тривиальной и эксплуатируется в разных целях. Но она находила и более тонкие выражения, и в качестве ее реабилитации я приведу первые строки стихотворения Булата Окуджавы 1962 г. «Ленинградская музыка».

Пока еще звезды последние не отгорели,
вы встаньте, вы встаньте с постели, сойдите к дворам,
туда, где — дрова, где пестреют мазки акварели...
И звонкая скрипка Растрелли послышится вам.

¹ В концепции «новой философии истории» Ф. Анкерсмита ностальгия предоставляет человеку мост между физической реальностью прошлого и эмоциями и чувствами настоящего: «Ностальгическое воспоминание <...> — это подлинное вхождение в прошлое, позволяющее получить подлинный опыт нашего персонального прошлого»; «наше личное, ностальгически запомненное прошлое не отличается категорически от прошлого, которое является или *коллективным* прошлым, или просто прошлым нескольких столетий, или тем и другим одновременно» [Анкерсмит 2003: 370, 380].



Рис. 1. Константин
Маковский
«Петербургский
дворик»,
конец 1850-х годов



Рис. 2. Мстислав Добужинский
«Двор Дома искусств», 1920 г.



Рис. 3. Олег Ильдюков «Dream 43. По чужим дворам», 2015 г.



Рис. 4. Олег Ильдюков «Dream 34. Кораблик», 2014 г.

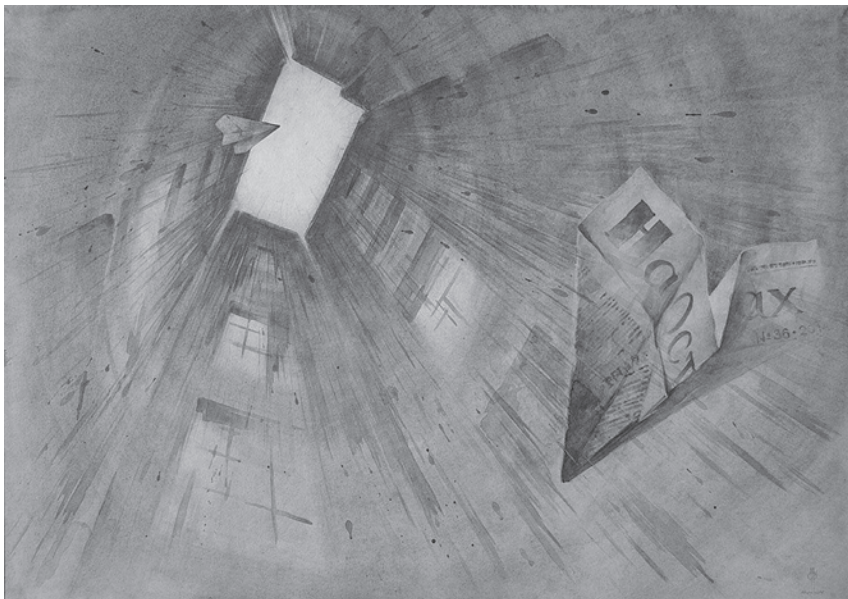


Рис. 5. Олег Ильдюков «Dream 36. В своем воздушном коридоре», 2014 г.



Рис. 6. Олег Ильдюков «Dream 37. Сверху вниз», 2015 г.

Источники

Антощенко В. Петербургские дворы: Фотоальбом. СПб.: Русская коллекция, 2006. 116 с.

Арди Ю.К. Дворник Петр Нефедов. М.; Л.: Изд-во Наркомхоза РСФСР, 1938. 20 с.

Бахтиаров А.А. Брюхо Петербурга: Общественно-физиологические очерки. СПб.: Ф. Павленков, 1888. 316 с.

Бахтиаров А.А. Пролетариат и уличные типы Петербурга: Бытовые очерки. СПб.: Тип. Контрагентства ж.д., 1895. 231 с.

Бенуа А.Н. Мои воспоминания: В 5 кн. М.: Наука, 1980. Т. 1. 712 с.

Горный С. Альбом памяти / Сост. А.М. Конечный. СПб.: Гиперион, 2011. 192 с. [Санкт-Петербург: Видения (Мюнхен, 1925); Только о вещах (Берлин, 1937)].

Григорьев М.А. Петербург 1910-х годов: Прогулки в прошлое. СПб.: РИИИ, 2005. 280 с.

Данилов Н.Н. Работа пионеров в жактах (в помощь водителю, педагогу и пионеру-активисту). М.; Л.: Молодая гвардия, 1930. 112 с.

Добужинский М.В. Воспоминания. М.: Наука, 1987. 480 с. (Нью-Йорк: Путь жизни, 1976. 408 с.).

[*Ключева М.И.*] Страницы из жизни Санкт-Петербурга 1880–1910 / Публ. А.Л. Дмитренко // Невский архив: Историко-краеведческий сборник. Вып. 3. СПб.: Athenaеum; Феникс, 1997. С. 164–232.

Кони А.Ф. Петербург: Воспоминания старожила. Пг.: Атений, 1922. 80 с.

Краснов Б.Н. Маятник: Кн. стихов. СПб.: Редактор, 1995. 74 с.

Лукина Л. Тоска по старому двору: заметки горожанина // Вечерний Ленинград, 1989. 4 марта.

Лукманов Ю.Х. Дворы не терпят безразличия... // Антощенко В. Петербургские дворы: Фотоальбом. СПб.: Русская коллекция, 2006. С. 107.

Нефедов П., Зенин Е. Дворники раньше и теперь. М.: Профиздат, 1937. 30 с.

Оболенский В.А. Моя жизнь. Мои современники. Р.: YMCA-PRESS, 1988. 754 с.

Пантелеев А.И. Сто почтовых марок (Из книги «Дом у египетского моста») // Пантелеев А.И. О маленьких и больших. Л.: Детлит, 1979. 244–250.

Пискарев П.А., Урлаб Л.Л. Милый старый Петербург: Воспоминания о быте старого Петербурга начала XX века. СПб.: Гиперион, 2007. 287 с.

Таиров В.В. На переправе. СПб.: Сирин, 1995. 217 с.

Успенский Л.В. Записки старого петербуржца. Л.: Лениздат, 1970. 352 с.

Eago. В поисках за квартирой // Домовладелец, 1906–1907. № 8. С. 14–15.

Библиография

Абрамов Р.Н. Время и пространство ностальгии // Социологический журнал. 2012. № 4. С. 5–23.

Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/01_a/nk/ers_4.htm.

Гусаров А. Петербургские дворы: необычные дворы, курдонеры, двory-колодцы, проходные дворы. М.: Центрполиграф, 2015. 383 с.

Каспэ И.М. «Съесть прошлое»: идеология и повседневность гастрономической ностальгии // Пути России: культура — общество — человек: материалы междунар. симпозиума. М.: Логос, 2008. Т. 15. С. 205–218 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.hse.ru/data/418/231/1226/Kaspe_Puti2008.pdf.

Конечный А.М. Петербург «с того берега» (в мемуарах эмигрантов «первой волны») // Блоковский сборник XIII: Русская культура XX века: Метрополия и диаспора. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1996. С. 128–146.

Лалин В.В. Петербург: Запахи и звуки. СПб.: Европейский Дом, 2007. 282 с.

Нильсен Ф.С. Глаз бури / Пер. с норв. А. Ливановой, Е. Прохоровой. СПб.: Алетейя, 2004. 348 с.

Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб.: СПбГУ, 1999. С. 17–50.

Пиир А. Благоустройство и «образцовый быт» ленинградских дворов: диалог властей и жильцов // Антропологический форум. 2011. № 15 Online. С. 236–267 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/15online/>.

Пиир А. Об одной несложившейся традиции: работа с детьми в ленинградских домохозяйствах // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 419–450.

Пироговская М. Ветлянская чума 1878–1879 гг.: санитарный дискурс, санитарные практики и (ре)формирование чувствительности // Антропологический форум. 2012. № 17. С. 198–229.

Пироговская М. Запахи как миазмы, симптомы и улики: к проблеме сциентизации быта в России второй половины XIX века // Новое литературное обозрение. 2015. № 135. С. 140–169.

Трубина Е. Учась воспоминать: векторы исследований памяти // Власть времени: социальные рамки памяти. М.: ЦСПГИ, 2011. С. 25–45.

Boym S. The Future of Nostalgia. N.Y.: Basic Books, 2001. 404 p.

Nielsen F.S. The Eye of the Whirlwind: Russian Identity and Soviet Nation-Building: Quests for Meaning in a Soviet Metropolis. [2003] [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.anthrobase.com/Txt/N/Nielsen_F_S_03.

References

Abramov R.N. Vremia i prostranstvo nostalgii. Sotsiologicheskii zhurnal, 2012, no. 4. Pp. 5–23.

Ankersmit F.R. Istoriia i tropologija: vzlet i padenie metafory. Per. s angl. M. Kukartseva, E. Kolomoets, V. Kataeva. Moscow: Progress-Traditsiia, 2003. 496 p. [Elektronnyi resurs]. URL: http://krotov.info/libr_min/01_a/nk/ers_4.htm.

Gusarov A. Peterburgskie dvory: neobychnye dvory, kurdonery, dvory-kolodtsy, prokhodnye dvory. Moscow: Tsentrpoligraf, 2015. 383 p.

Kaspe I.M. “S»est’ proshloe”: ideologija i povsednevnost’ gastronomicheskoi nostalgii. Puti Rossii: kul’tura — obshchestvo — chelovek: materialy mezhdunar. simpoziuma. Moscow: Logos, 2008, vol. 15. Pp. 205–218 [Elektronnyi resurs]. URL: https://www.hse.ru/data/418/231/1226/Kaspe_Puti2008.pdf.

Konechnyi A.M. Peterburg “s togo berega” (v memuarakh emigrantov “per-voi volny”). Blokovskii sbornik XIII: Russkaia kul’tura KhKh veka: Metropolia i diaspora. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1996. Pp. 128–146.

Lapin V.V. Peterburg: Zapakhi i zvuki. St.-Petersburg: Evropeiskii Dom, 2007. 282 p.

Nil’sen F.S. Glaz buri. Per. s norv. A. Livanovoi, E. Prokhorovoi. St.-Petersburg: Aleteia, 2004. 348 p.

Nora P. Problematika mest pamiati. Frantsiia-pamiat’. P. Nora, M. Ozuf, Zh. de Piuimezh, M. Vinok. St.-Petersburg: SPbGU, 1999. Pp. 17–50.

Piir A. Blagoustroistvo i “obraztsovyi byt” leningradskikh dvorov: dialog vlastei i zhil’tsov. Antropologicheskii forum, 2011, no. 15 Online. Pp. 236–267 [Elektronnyi resurs]. URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/15online/>.

Piir A. Ob odnoi neslozhivsheisia traditsii: rabota s det’mi v leningradskikh domokhoziaistvakh. Antropologicheskii forum, 2012, no. 16. Pp. 419–450.

Pirogovskaia M. Vetlianskaia chuma 1878–1879 gg.: sanitarnyi diskurs, sanitarnye praktiki i (re)formirovanie chuvstvitel’nosti. Antropologicheskii forum, 2012, no. 17. Pp. 198–229.

Pirogovskaia M. Zapakhi kak miazmy, simptomy i uliki: k probleme stsientiatsii byta v Rossii vtoroi poloviny XIX veka. Novoe literaturnoe obozrenie, 2015, no. 135. Pp. 140–169.

Trubina E. Uchas’ vospominat’: vektory issledovaniia pamiati. Vlast’ vremeni: sotsial’nye ramki pamiati. Moscow: TsSPGI, 2011. Pp. 25–45.

Boym S. The Future of Nostalgia. N.Y.: Basic Books, 2001. 404 p.

Nielsen F.S. The Eye of the Whirlwind: Russian Identity and Soviet Nation Building: Quests for Meaning in a Soviet Metropolis. [2003] [Elektronnyi resurs]. URL: http://www.anthrobase.com/Txt/N/Nielsen_F_S_03.

Л.М. Гаврилина

**«ЧУЖОЕ КАК СВОЕ ПРИПОМИНАЯ...»:
ПАРАДОКСЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ¹**

В рамках междисциплинарной мемориальной парадигмы современного социально-гуманитарного знания (“memory studies”) культурная память концептуализируется как «коллективный», «социальный» феномен, существование которого отличают процессуальность, динамичность, нелинейность. Культурная память избирательна, тесно связана с пространством, «местом», топографией социально значимых переживаний, коллективными образами прошлого, механизмами формирования идентичности, она обуславливает образ мира той или иной культуры и сама зависит от него. Анализ уникальной социокультурной ситуации, сложившейся в Калининградской области, позволяет углубить представления о культурной памяти как механизме социокультурного развития. За 60 лет существования области произошло формирование специфической региональной культурной памяти, в которой прихотливо-противоречиво сочетаются «свое» и «чужое». Чужое прошлое — изученное, понятое, придуманное, реальное и воображаемое — продолжает жить, будучи включенным в символический универсум калининградской региональной субкультуры. Таким образом, культурная память хранит не только общий, совместно пережитый опыт, но и исторический опыт вообще — осмысленный, прочувствованный и осевший в памяти социальной общности.

Ключевые слова: культурная память, культурный текст, образ мира, идентичность, интериоризация, экстериоризация.

Larisa M. Gavrilina

**«RECOLLECTING SOMEONE ELSE’S PAST
AS YOUR OWN...»: PARADOXES OF CULTURAL MEMORY**

Within an interdisciplinary memorial paradigm of modern social and humanitarian knowledge (“memory studies”) cultural memory is conceptualized as a “collective”, “social” phenomenon which existence distinguishes procedurality, dynamism, nonlinearity. Cultural memory is selective, closely connected with space, “place”, with topography of socially important experiences, collective images of the past, with identity formation mechanisms. It causes an image of the world of this or that culture and itself depends on him. The analysis of the unique sociocultural situation which has developed in the Kaliningrad region allows to deepen ideas of cultural memory as the mechanism of cultural development. In 60 years of existence of the Kaliningrad area there was a formation of specific regional cultural memory. She’s whimsical, contradictory blends “ours” and “theirs”. Others past — studied, understood, which is thought up, real and imagined, — continues to live, being included in a symbolical universum of the Kaliningrad regional subculture. Thus, cultural memory stores not only the general, in common endured experience, but historical experience in general — comprehended, experienced and settled in memory of a social community.

Keywords: cultural memory, cultural text, the image of the world, identity, interiorization, exteriorization.

¹ Статья выполнена в рамках проекта по гранту РГНФ № 15-03-00797.

Проблема культурной памяти в социогуманитарном знании XX в. заняла весьма значимое место. Ее актуализация была связана с дискуссиями об идентичности в 1980–1990-е годы и развитием конструктивистского подхода в науках о человеке. Культурная память стала осознаваться как важнейший механизм формирования культурной картины мира, социокультурной идентичности. Сложилась междисциплинарная парадигма современного социально-гуманитарного знания — “memory studies”, — в рамках которой культурная память концептуализируется как «коллективный», «социальный» феномен, существование которого отличают процессуальность, динамичность, нелинейность. Среди ученых, чьими усилиями формировалась эта интегративная исследовательская парадигма, заметное место занимают французский социолог М. Хальбвакс, анализировавший понятия коллективной и исторической памяти; немецкий искусствовед и культуролог А. Варбург, рассматривавший социальную память; российский филолог, семиотик Ю. Лотман и немецкий египтолог Я. Ассман, создавшие концепт культурной памяти; русский фольклорист и этнограф К. Чистов, выявивший механизмы функционирования культурной памяти на материале русского фольклора. Проблема культурной памяти «вызрела» в недрах разных научных направлений, что обусловило ее принципиально междисциплинарный характер.

Ю.М. Лотман набросал контуры будущей теории культурной памяти, обосновав два актуальных подхода, рассматривающих *культуру как память* и *память как феномен культуры* [Лотман 2010]. Первый связан с лотмановской трактовкой семиосферы как пространства общей памяти, закрепленной в процессе семиозиса в разнообразных текстах культуры, что обеспечивает ее существование, трансляцию и последующие трансформации. Широкую известность приобрело его определение культуры как коллективного интеллекта и коллективной памяти, то есть надындивидуального механизма хранения, передачи и порождения новых культурных смыслов.

Не менее значимым представляется и второй подход Лотмана — концептуализация *памяти как феномена культуры*. Ю.М. Лотман характеризовал культурную память как сложную и внутреннее вариативную систему. Ее структура изоморфна структуре культуры:

в ней есть индивидуальные варианты общей памяти, «диалекты памяти», соответствующие субкультурным образованиям, наконец, некий наиболее общий константный уровень культурной памяти, отражающий специфику культурного ядра, содержащего наиболее важную для данного сообщества информацию.

Лотман выделял *память информативную и креативную*. Первая — память, устроенная как бы механически. С этим видом памяти мы имеем дело в научной и технической сферах, когда большую важность представляет конечный результат, итоговый текст. Для творческой памяти потенциально актуальной оказывается вся толща текстов, она имеет «панхронный, континуально-пространственный характер» [Там же: 673]. Именно феномен креативной памяти привлекал особое внимание Лотмана: «Культурная память как творческий механизм не только панхронна, но противостоит времени. Она сохраняет прошедшее как пребывающее. С точки зрения памяти как работающего всей своей толщей механизма, прошедшее не прошло» [Там же: 674]. Творческий характер культурной памяти проявляется как в ее избирательности по отношению к прошлому («каждая культура определяет свою парадигму того, что следует помнить, а что подлежит забвению»), так и в порождении новых текстов и смыслов.

Все эти идеи Лотмана нашли развитие в рамках мемориальной парадигмы современного социогуманитарного знания, прежде всего в работах Я. Ассмана, в трудах российских исследователей. «Каждая культура образует нечто, что можно назвать ее “коннективной структурой”, — пишет Ассман. — Она действует соединяющим, связующим образом, причем в двух измерениях — социальном и временном. Как “символический мир смысла” (Бергер/Лукман) она связывает человека с его современниками, образуя общее пространство опыта, ожиданий и деятельности, чья связующая и обязующая сила устанавливает взаимное доверие и возможность ориентации» [Ассман 2004: 15]. Важнейшей функцией культурной памяти является создание скреп для символического универсума культуры, обеспечивающего существование «коннективной структуры» общества.

Культурная память признается современными исследователями важнейшим *идентификационным ресурсом* [Васильев 2009; Малы-

гина 2013], она формируется в процессе коммуникации на основе социальных конвенций и объективируется в текстах культуры: артефактах, ландшафтах, повседневных практиках и т.д. «Коллективная память формирует символический универсум, очерчивающий границы общности. Эти знаки становятся знаками идентификации, отличительными маркерами “своих”» [Васильев 2009: 60].

Культурная память *избирательна*, что обусловлено как социально-психологическими, так и социокультурными механизмами, ее формирование тесно связано с пространством, «местом», топографией социально значимых переживаний, коллективными образами прошлого. Сложное взаимодействие памяти/забвения может порождать своеобразные «зигзаги памяти» (механизм актуализации/деактуализации тех или иных фактов, событий). В прошлом культуры могут существовать «периоды-фавориты» и «пустые» исторические периоды, своеобразные «вершины» и «долины», «мнемонические пики и мнемонические равнины» [Васильев 2009: 62]. Важнейшими моментами структурирования памяти являются образы *триумфа и травмы*, представляющие два полюса мощного притяжения: позитивный и негативный.

Можно утверждать, что культурная память является *динамическим образованием, находящимся в процессе постоянной нелинейной трансформации*. *Парадоксальность* ее — в том, что образы прошлого могут меняться в зависимости от ситуации в настоящем. В известной шутке о том, что Россия — страна с непредсказуемым прошлым, есть большая доля истины, причем не только относительно нашей страны.

Представляется, что некоторые важные особенности и механизмы функционирования культурной памяти могут быть выявлены на основе анализа уникальной социокультурной ситуации, сложившейся в Калининградской области, созданной в 1946 г. на территории бывшей Восточной Пруссии. Переселенцы, оказавшиеся на территории бывшей Восточной Пруссии, пережили настоящий культурный шок: новая территория, непривычные ландшафты, архитектура, чужая бытовая культура, непонятные вещи. Возникало противоречивое соединение удивления и восхищения увиденным и одновременно — ненависти, отрицания, неприятия. Неуверенность и постоянный страх возможной депортации (фор-

мула «Чемодан — вокзал — Россия» хорошо известна каждому калининградцу со стажем) усугубляли стрессовый характер ситуации. Это было время и место, когда в одной точке соединились пиковые позитивные и негативные переживания: и триумф, и травма. Великая Победа, поверженный враг и при этом — огромные собственные потери, гибель миллионов людей, лежащие в руинах родные города.

Для выживания в таких условиях нужно было выстроить новую «коннективную структуру», которая обеспечивала бы взаимодействие как по горизонтали, так и по вертикали — как внутри социума, так и в его взаимоотношениях с окружающей реальностью. Знания об этой чужой реальности переселенцы не получили «по рождению», не впитали с молоком матери, с рассказами стариков. Всеми знаниями нужно было овладевать заново, в том числе и историческими. Приведем свидетельство очевидца, знающего ситуацию изнутри, — писателя Ю. Буйды, родившегося в Калининградской области и проведшего здесь детство и юность. «Однажды я узнал, что мой родной городок когда-то назывался не Знаменском, а Велау. Жили здесь немцы. Была здесь Восточная Пруссия. От нее остались осколки — эхо готики, дверная ручка причудливой формы, обрывок надписи на фасаде. *В отличие от осьминога, бездумно занявшего чужую раковину, мне нужно было хоть что-нибудь знать о жизни, которая предшествовала моей и создала для моей жизни форму.* Учителя, вообще взрослые были неважными помощниками. Не то что они не интересовались прошлым этой земли, нет, — но им было некогда, да и потом, им сказали, что чужое прошлое им не нужно. Был тут “оплот милитаризма и агрессии”, жил и умер Кант — и довольно. Пруссос — предшественников немцев на этих землях — почему-то считали славянами... Земля стала нашей. Отныне и навеки — гласила истина, безвкусная, как речная галька... Десяти-двадцати-тридцатилетний слой русской жизни зыбился на семисотлетнем основании, о котором я ничего не знал» [Буйда 2015: 7]. Практически ту же ситуацию описывает в своем романе калининградский писатель Ю. Иванов, когда на вопросы детей: «Что тут было, что за люди жили? Кто такой Кант?..» учительница истории категорично и уверенно ответила: «Тут у них ничего не было. Это город, откуда они двинули свои войска на нашу прекрас-

ную страну. Скажите, друзья, в таком городе может быть что-нибудь замечательное, выдающееся?» [Иванов 2006: 289].

Попытка властей объявить территорию области землей без прошлого, сделать вид, что «от Адама до Потсдама» на этой земле ничего не было, что настоящая история началась лишь в 1945 г., была обречена на провал. История *была*, прошлое *было*, но это было *чужое* прошлое. Как строить с ним отношения? Жители и власти оказались перед сложным выбором. Это остро почувствовал и пережил Иосиф Бродский, посетивший Калининград в 1963 г.:

И жизнь бушует с двух сторон стены,
лишенная лица и черт гранита;
глядит вперед, поскольку нет спины.
Хотя теней в кустах битком набито

[Бродский 1991: 80].

Невозможно жить без прошлого, «без спины», да еще в окружении теней и призраков. С этим нужно было что-то делать. Решить проблему можно быть несколькими способами.

1. Максимально *стереть память о прошлом*, полностью уничтожив остатки чужой культуры. В этом направлении был проделан определенный путь, но возникали неразрешимые противоречия. Во-первых, уничтожить все — нецелесообразно и затратно, а во-вторых, о военном прошлом напоминали сотни тысяч советских солдат, погибших за эту землю. Как могила Канта, по широко известной легенде, «спасла» Собор, так воинские погребения спасли память о довоенном прошлом.

2. *Узнать «чужое» прошлое, о-своить* его, изучить, сделать если не своим, то хотя бы понятным — по этому пути пошли многие калининградские краеведы, историки, поэты, писатели, художники. Появились сотни книг о Кенигсберге — как научных, так и художественных, разработаны музейные экспозиции, туристические экскурсии, сняты фильмы.

Активное развитие получило движение военно-исторической реконструкции, широко известное во всем мире. В фокусе внимания молодых калининградцев оказались орденская история края, сражения под Прейсиш-Эйлау (г. Багратионовск), Фридландом (г. Прав-

динск) против наполеоновских войск, сражения Первой и Второй мировых войн, проходившие на территории Восточной Пруссии¹. Таким образом «чужая» история входила в «нашу», становилась ее частью. У части населения области это вызывает неприятие и резкую критику, обвинения в попытке «регерманизации» области.

В калининградской ситуации проблемы культурной памяти не однажды оказывались в фокусе дискуссий. Обычные для всех российских областей школьные курсы по краеведческой тематике, по истории региона [Кретинин 2006] в Калининграде также стали поводом для острой полемики. Довоенная история края — все еще предмет бурных споров, в основе которых — все та же стержневая проблема отношения к культурно-историческому наследию, доставшемуся жителям области после войны.

3. *Найти в «чужом» прошлом нечто «свое».* Этим активно стали заниматься профессиональные историки, краеведы, сотрудники музеев, литераторы. В экспозиции «История Восточной Пруссии» в Калининградском историко-художественном музее на одном планшете расположены портреты герцога Альбрехта Бранденбургского и Великого князя Московского Василия III, подписавших первый союзный договор между Россией и Восточной Пруссией. Рядом представлены факты о пребывании Петра I в Кенигсберге, Великом посольстве, Семилетней войне, русских губернаторах Восточной Пруссии, кенигсбержцах, присягнувших на верность русской императрице, Тильзитском мире, встрече Александра I, Наполеона, Фридриха Вильгельма III в присутствии королевы Луизы — все это «узелки» культурной памяти, маркеры на пути осмысления прошлого этой земли. Память о россиянах, бывавших (даже непродолжительное время) на территории Восточной Пруссии, была увековечена монументами, мемориальными досками. Таковы памятник В. Высоцкому в Калининграде, мемориальная доска И. Бродскому в Балтийске и П. Столыпину в Зеленоградске, школьный музей Н. Гумилева в поселке Победино Калининградской области. «Были здесь» — для регионального сознания представляется значимым [Гаврилина 2015].

¹ См. материалы об исторических реконструкциях: [Балтийские исследования 2010].

Специфику работы культурной памяти как адаптационного механизма Я. Ассман описывает следующим образом: «Культурная память направлена на *фиксированные моменты* в прошлом. Прошлое скорее сворачивается здесь в *символические фигуры*, к которым прикрепляется воспоминание. <...> Можно сказать также, что в культурной памяти фактическая история преобразуется в воссозданную воспоминанием, то есть в миф. *Миф — это обосновывающая история, история, которую рассказывают, чтобы объяснить настоящее из его происхождения*» [Ассман 2004: 54–55]. В этой «обосновывающей истории» появились и «славянские племена пруссов», и славная императрица Елизавета, на верность которой присягали жители Кенигсберга в середине XVIII в., и отец фельдмаршала Суворова, бывший одним из губернаторов Восточной Пруссии в составе Российской империи. Одновременно «присваивалась» и чужая история: рыцари, замки, сражения, форты, подземелья.

Среди наиболее важных **«фиксированных моментов в прошлом»**, на которые направлена работа культурной памяти в Калининградской области, можно выделить:

— *орденское прошлое*: завоевание Орденом прусских земель (мирные язычники пруссы, нападение псов-рыцарей, которые «огнем и мечом» покорили и христианизировали их), основание Кенигсберга, разгром Ордена на полях Грюневальда;

— *Петр Великий* и Великое посольство в Восточной Пруссии;

— *Восточная Пруссия «под Российской короной»* (в составе Российской империи после Семилетней войны). Наиболее значимые мотивы этого нарратива: почти пять лет здесь была Российская империя, губернатором Восточной Пруссии был отец русского полководца А. Суворова, все граждане Кенигсберга (и даже Кант!) присягали на верность Елизавете и были подданными Российской империи;

— *российско-прусское сотрудничество в борьбе с Наполеоном* — также очень значимый мотив в развитии темы исторических связей России и Пруссии в прежние времена: знаменитые сражения, мужество и героизм российских солдат, Тильзитский мир, император Александр I, Наполеон, королева Луиза и т.д.;

— *события военной истории* по понятным причинам занимают особое место в культурной памяти — великие сражения, в которых принимали участие русские войска: под Грюневальдом, под Гросс-

Егерсдорфом, при Прейсиш-Эйлау, под Фридландом; Тильзитский мир, август 1914-го, апрель 1945-го.

«Символическими фигурами», к которым прикрепляются воспоминания, стали Петр I и Елизавета, фельдмаршал Суворов, но одновременно и персонажи из немецкой истории: герцог Альбрехт, Кант, Гофман, королева Луиза.

Все это создает скрепы для символического универсума, на основе которого складывается «коннективная структура» культуры. Культурная память в самом общем виде представлена в феномене так называемого «калининградского текста» [Гаврилина 2015], спецификой которого является его организация в виде *палимпсеста*. Более ранний «кенигсбергский текст» был стерт с лица земли в августе 1944 г., «подчищен» в апреле 45-го во время штурма города. Поверх стал создаваться «калининградский текст», текст нового города. Прежний текст не был уничтожен полностью, его знаки оказывали влияние на формирование нового «калининградского текста», «прорастали» в нем. Два текста, два слоя, два мира стали существовать параллельно, находясь в постоянном взаимодействии:

*...Сплошной палимпсест:
как будто бы под штукатуркой
в Тильзите, который — Советск,
читаешь готический текст
на булочной в том переулке,
где дом твоих предков. И кот
по имени Васька с опаской
по кованной ими идет
решетке, веселенькой краской
покрашенной нами*

[Викторова 2005: 151].

В постоянном сопоставлении — «до» и «после», «они» и «мы», «ими» и «нами», «Тильзит» и «Советск», «готический текст» и «кот Васька» — ощущение двоемирия закрепилось в сознании калининградцев. Оно настойчиво фиксируется в литературных и художественных текстах, музейных экспозициях, фотоальбомах, бытовой лексике и т.д., являясь характерной особенностью культурной памяти.

ти и важной составляющей «калининградского текста». Ощущение и переживание ситуации двоемирия — неотъемлемая черта повседневной жизни калининградцев, которая фиксируется и в обыденной речи горожан, когда по любому поводу вырывается сопоставление: «у немцев было...», «до войны здесь находилось», «немцы строили...», «от немцев осталось...». Наметанный глаз местного жителя легко выхватывает привычные: «немецкий особняк» («особняк немецкой постройки»), «немецкое кладбище», «немецкая мостовая», «старый немецкий сад», «немецкий хутор», «немецкое пианино» и т.д.

Сложилась ситуация, когда не просто свою историю «воссоздали воспоминанием», а вспомнили то, чего с нами не происходило вовсе. Чужое прошлое, чужая история в пересозданном виде стала некоторой частью своей истории. Она не вытеснила «свою», но «присоседилась» к ней. Пруссy, рыцари, замки, готика, королева Луиза, кенигсбергские подземелья — все это является неотъемлемой частью картины мира калининградцев, становясь элементом их культурной памяти.

За 60 лет существования области произошло формирование специфической региональной культурной памяти, в которой прихотливо-противоречиво сочетаются «свое» и «чужое». Чужое прошлое — изученное, понятое, придуманное, реальное и воображаемое — продолжает жить, будучи включенным в символический универсум калининградской региональной субкультуры. История земли стала той нитью, на которую, как бусы, нанизываются события, факты, имена. Культурную память, вероятно, нужно понимать не только как общий, совместно (самими или предками) пережитый опыт, но как исторический опыт вообще, осмысленный/прочувствованный, присвоенный сообществом. Этот процесс представляется нам психологически закономерным и антропологически обоснованным. Его невозможно объяснить конструктивистскими усилиями неких политических сил. Завершим размышления словами калининградской поэтессы:

Чужое как свое припоминая,
Кричит душа, освободясь от сна, —
По-русски, по-немецки ли — не знаю...

[Викторова 2005: 140].

Библиография

Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 363 с.

Балтийские исследования. Феномен Тевтонского ордена и современность: сб. науч. трудов. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. 143 с.

Бродский И. Холмы. Большие стихотворения и поэмы. СПб.: ЛП ВТПО Киноцентр, 1991. 358 с.

Буйда Ю. Прусская невеста. М.: Эксмо, 2015. 698 с.

Васильев А.Г. Мемориализация и забвение как механизмы производства культурного единства и разнообразия // Фундаментальные проблемы культурологии. Т. 6: Культурное наследие. М.: Новый хронограф, 2009. С. 56–68.

Викторова Л. Руина // Солнечное сплетение. Современная калининградская поэзия. 750-летию Калининграда и 60-летию Калининградской области посвящается. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. С. 39–140.

Гаврилина Л.М. Калининградский текст как метатекст культуры // Кантовский сборник. 2010. № 3. С. 64–79.

Гаврилина Л.М. Генезис калининградского текста: проблема культурного наследия // Вестник славянских культур: Научно-информационный журнал. 2015. № 4 (38). С. 21–37.

Иванов Ю. Танцы в крематории: десять эпизодов кёнигсбергской жизни. Калининград: ИП Мишуткина И.В., 2006. 400 с.

Кретинин Г.В. История западной России. Калининградская область: история края. Ч. I: С древнейших времен до начала XIX в. Калининград: издательство РГУ им. И. Канта, 2006.

Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: «Искусство — СПб.», 2010. С. 673–676.

Малыгина И.В. Идентификационная функция культурной памяти: от «помнящей культуры» к «культуре забвения» // Культура и образование: научный журнал вузов культуры и искусств. М.: МГУКИ, 2013. С. 40–46.

References

Assman Ja. Kul'turnaia pamiat': pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaiia identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury, 2004. 363 p.

Baltiiskie issledovaniia. Fenomen Tevtonskogo ordena i sovremennost': sb. nauch. trudov. Kaliningrad: Izd-vo RGU im. I. Kanta, 2010. 143 p.

Brodskii I. Kholmy. Bol'shie stikhotvoreniia i poemy. St.-Petersburg: LP VTPO Kinotsentr, 1991. 358 p.

Buida Iu. Prusskaia nevesta. Moscow: Eksmo, 2015. 698 p.

Vasil'ev A.G. Memorializatsiia i zabvenie kak mekhanizmy proizvodstva kul'turnogo edinstva i raznoobrazii. Fundamental'nye problem kul'turologii. Vol. 6: Kul'turnoe nasledie. Moscow: Novyi khronograf, 2009. Pp. 56–68.

Viktorova L. Ruina. Solnechnoe spletenie. Sovremennaia kaliningradskaia poeziia. 750-letiiu Kaliningrada i 60-letiiu Kaliningradskoi oblasti posvia-shchaetsia. Kaliningrad: Izd-vo RGU im. I. Kanta, 2005. Pp. 39–140.

Gavrilina L.M. Kaliningradskii tekst kak metatekst kul'tury. Kantovskii sbornik. 2010. no. 3. Pp. 64–79.

Gavrilina L.M. Genezis kaliningradskogo teksta: problema kul'turnogo nasledii. Vestnik slavianskikh kul'tur: Nauchno-informatsionnyi zhurnal. 2015. no. 4 (38). Pp. 21–37.

Ivanov Iu. Tantsy v krematorii: desiat' epizodov kenigsbergskoi zhizni. Kaliningrad: IP Mishutkina I.V., 2006. 400 p.

Kretinin G.V. Istoriia zapadnoi Rossii. Kaliningradskaia oblast': istoriia kraia. Ch. I: S drevneishikh vremen do nachala XIX v. Kaliningrad: izdatel'stvo RGU im. I. Kanta, 2006.

Lotman Iu.M. Pamiat' v kul'turologicheskom osveshchenii. Lotman Iu.M. Semiosfera. St.-Petersburg: Iskusstvo — St.-Petersburg, 2010. Pp. 673–676.

Malygina I.V. Identifikatsionnaia funktsiia kul'turnoi pamiati: ot "pomniashchei kul'tury" k "kul'ture zabvenii". Kul'tura i obrazovanie: nauchnyi zhurnal vuzov kul'tury i iskusstv. Moscow: MGUKI, 2013. Pp. 40–46.

Л.С. Лаврентьева
«УЗЕЛКИ ПАМЯТИ».
ПРИМЕТЫ СОВРЕМЕННОЙ
ГОРОДСКОЙ СВАДЬБЫ

Рассматривая современный свадебный обряд, автор обращает внимание на проявления магических представлений, связанных с его элементами, такими как одежда и обувь молодых, порядок их передвижения во время свадебных торжеств и др. Намечены перспективные направления изучения петербургской свадьбы, в частности ее размещения в пространстве Санкт-Петербурга.

Ключевые слова: свадебный обряд, семейные обряды, символика одежды, обрядовая пища, свадебные дары.

Lyudmila S. Lavrentyeva
“MEMORY SMALL KNOTS”.
SIGNS OF A MODERN
CITY WEDDING

Considering a modern wedding ceremony, the author pays attention to manifestation of the magic representations connected with his elements, such as clothes and footwear of young people, an order of their movement during the wedding celebrations, etc. The perspective directions of studying of the St. Petersburg wedding, in particular, of her placement in space of St. Petersburg are planned.

Keywords: wedding ceremony, family ceremonies, clothes symbolics, ceremonial food, wedding gifts.

Перед тем как обратиться к рассмотрению современного городского свадебного обряда, хотелось бы наметить некоторые этапы изучения этой темы. В 1960-х годах завершена большая работа по изданию атласа «Русские», которая охватывает основные объекты материальной культуры. За атласом «Русские» последовали атласы Сибири, Средней Азии, Прибалтики и др.

Сразу после завершения этой работы начали говорить о картографировании объектов духовной культуры, можно сказать, что для этнографов и фольклористов это была чуть ли не основная тема в 1970-х годах. В эту деятельность были включены и европейские исследователи. Основная цель заключалась в сборе сведений по обрядам, которые «покрывают» ту или другую территорию, например территорию Восточно-Европейской равнины. Особое место отводилось календарным и семейным обрядам (сопровождающим рождение ребенка, свадьбу и похороны). Началась большая работа по сбору данных: в архивах, публикациях разного плана и, конечно же, в экспедициях. Результаты этих исследований были обобщены в отдельных статьях, монографиях и сборниках.

Этнографы стали сознавать необходимость изучения жизни и быта современного городского населения уже в конце XIX в. В первые годы советской власти были сделаны шаги к этнографическому изучению рабочих. В конце 1950-х годов этнографы вновь обратились к изучению рабочего класса. В этот период распространение получают социологические исследования. Этнографы ведут изучение городского населения в целом начиная с периода феодализма до сегодняшнего дня [Юхнева 2004: 24–26].

При обращении этнографов к изучению рабочего класса и жителей городов формулируется новая тема — обрядовая культура городов. Ее активно разрабатывают наши коллеги в Москве (Г.В. Жирнова, Л.Н. Чижикова, В.А. Липинская, М.М. Громыко, С.М. Гусева и др.). Объектами изучения становятся семья, семейные обряды в малых городах России. К сожалению, все эти исследования ограничивались началом XX в.

Тема «Семейные обряды горожан» в 1960-е годы подкрепляется еще одним направлением — разработкой новой социалистической обрядности. Известно, что при государственных и общественных организациях в союзных и автономных республиках,

областях и городах, районных центрах и селах были созданы комиссии по новой обрядности. Результаты этой работы были проанализированы этнографами в сборниках и коллективных монографиях по новой обрядности [Современные этнические процессы 1975: 383–404; Традиционные и новые обряды 1981: 3–180 и др.]. Бóльшая часть проектов, как показало время, оказалась нежизнеспособной. Скорее всего, эти мероприятия не оказали какого-либо воздействия и на традицию. Правда, эта работа имела и положительный результат. При создании новой обрядности необходимо хорошо знать традиции в селе или городе, поэтому сбор материалов и исследования традиционных свадебных обрядов проводились непрерывно.

Однако свадебные обряды горожан описывались и изучались крайне мало. Исследований по городским свадебным традициям недостаточно даже в настоящее время, несмотря на то что в 1970-х годах эта проблема была озвучена, в частности, К.В. Чистовым: «Необходимо развертывание изучения городской свадебной традиции и ее взаимоотношений с региональной и общенациональной традицией. Необходимо выяснить, существовала ли городская традиция как таковая, можно ли выделить какие-то общие черты ритуала, которые бытовали в городах разных районов России и в различных социальных слоях и группах. Воздействовали ли на развитие свадебного ритуала в городах различия этнического состава городов» [Чистов 1978: 4]. В этом же сборнике («Русский народный свадебный обряд») первые две статьи — исследователей М.Г. Рабиновича и Г.В. Жирновой — были посвящены русской свадьбе в городе. М.Г. Рабинович описал русский город XVI в., а Г.В. Жирнова свое исследование посвятила свадебному обряду в русском городе XIX — начала XX в. [Жирнова 1978: 32–47].

Социально-культурная, а во многих случаях и этническая неоднородность городского населения, которая различалась в разных городах России, усложняла сбор сведений и их изучение, необходимо было определиться с тем, что считать традицией. Тогда мы говорили бы об утратах многих элементов свадьбы, их перестановке или возникновении новых элементов внутри обряда. Одни новые явления легко внедрялись в свадебный обряд, другие — с большим трудом, даже если в изменении обряда были заинтересованы государ-

ство и церковь [Чистов 1978: 7]. Представляется, что церковь никогда не была заинтересована во внедрении новых явлений в свадебный обряд.

Тем не менее этнографы в 1965 г. приступили к систематическому изучению культуры и быта русского городского населения в прошлом и настоящем. Одной из тем исследования стали свадебные традиции горожан. Г.В. Жирнова в своих статьях и монографии делает вывод, что в ходе исторического развития в городе, с одной стороны, формировались свои обычаи и обряды, с другой — происходила вторичная «социализация» крестьянских свадебных традиций, которые перерабатывались и приспособлялись к условиям быта и психологии горожан [Жирнова 1978: 34]. С конца XIX в. наблюдаются заметные изменения социальных отношений, семейного быта, привычек и нравов горожан, усиливается социальная диффузия свадебного ритуала, что привело, с одной стороны, к разрушению социально-замкнутых вариантов, трансформации, перемещению и выпадению некоторых обрядовых моментов, а с другой — к возникновению и развитию разного рода инноваций. Все это способствовало изменениям свадебного обряда, которые в разных городах происходили по-разному [Там же: 35].

Цель данного небольшого исследования — обратиться к современной городской свадьбе и посмотреть, каким образом формируется свадебный обряд сегодня, какие изменения в нем происходят и каким образом это связано с традицией.

Сегодня во многих городах России существует целая индустрия по организации и проведению свадеб. Чем больше город, тем более развита эта структура. Характер проведения свадьбы зависит от социального статуса жениха и невесты и их финансовых возможностей. Интернет предлагает большой выбор агентств по проведению свадеб «под ключ», различные рекомендации, как организовать и провести свадьбу (с тамадой или без) и т.п. Более того, предлагаются свадьбы в традиционном русском стиле и другие варианты — в средневековом стиле, в стиле «рустик», «тиффани», «Гэтсби», «Оскар», «бохо», «Джеймса Бонда», «Алисы в стране чудес» и т.п. Сегодня большинство новобрачных обычно прибегают к услугам организаторов свадебного торжества. И если устраивается свадьба на 20–50 и более гостей, то она проводится в кафе или ресторане.

Повторю, выбор места и характер проведения свадьбы зависят от финансовых возможностей новобрачных и их родителей.

В настоящее время городской свадебный обряд отличается удивительным разнообразием. Но можно говорить об общих чертах ритуала, которые свойственны разным социальным слоям, группам и, более того, этническим составам.

При изучении сельского населения, крестьянской традиции этнографы отмечают неперенное влияние городской культуры, которая разрушительно воздействует на традицию и в значительной степени ее меняет. Если же мы обращаемся к городской культуре, то обнаружим включение сельской культуры в состав городской. В каждом городе в ходе исторического развития взаимодействие сельской и городской культур происходило по-разному [Юхнева 2004: 26–32].

Несомненно, свадебный обряд в городе подвергся значительным изменениям. Но если говорить о времени проведения свадьбы, то до сих пор молодые не хотят жениться в мае, объясняя это тем, что всю жизнь «будут маяться». И в настоящее время в загсах и дворцах (даже в крупных городах) на этот месяц нет очереди на регистрацию новобрачных и можно выбрать любой день. Даже если новобрачные не венчаются, время свадьбы стараются не назначать в дни Великого поста. Несчастливыми днями недели для регистрации брака до сих пор, как и много лет назад, считаются понедельник, среда и пятница (постные дни по церковному календарю).

Существенные изменения произошли в городской свадьбе с утратой родственных связей, что повлияло и на состав приглашенных на свадьбу гостей, а в связи с этим и на ход многих эпизодов свадьбы. Традиционная свадьба требовала неперенного приглашения всех родственников, как бы далеко они ни проживали. Лет 40–50 назад эта традиция была жива, так как в значительной степени поддерживалась большим притоком сельского населения в города. За последние десятилетия произошла утрата многих предсвадебных эпизодов: сватовства, сговора и пр. Причем эти процессы происходили не только в городе, но и в деревне. Сегодня родители при выборе жениха и невесты практически не играют никакой роли. В лучшем случае все сводится к знакомству родителей жениха и невесты. Но следует отметить, что участие родителей новобрачных в свадебном ритуале зависит от возраста новобрачных. Если

молодые люди экономически не самостоятельны, то решение может зависеть от их родителей. Роль родителей сведена до минимума, когда молодая семья экономически не зависит от родителей. Чаще всего происходит мимолетное знакомство, и в дальнейшем какие-либо контакты между родителями новой семьи отсутствуют. Исключения составляют семьи, владеющие капиталом. Вместо росписи приданого (если она требовалась) в традиционном обряде стали оформлять юридический свадебный договор.

До сих пор жених и невеста рассылают приглашения — открытки, содержащие информацию о проведении свадьбы на разных ее этапах. Этнографы отмечают, что в провинциальных городах сохранялись такие эпизоды свадьбы, как сватовство, смотрины, сговор. По сути, они в какой-то мере сохраняются и в настоящее время.

В традиционной свадьбе были обязательны такие эпизоды, как девичник и мальчишник. В 1960–1990-е годы эти обряды не фиксировались в городской свадьбе, а рассматривались как предрассудки, пережитки и т.п. Впоследствии эти эпизоды «вернулись» и продолжают существовать в современной свадьбе, но их основной смысл и функции несколько изменились. Наполнение этих эпизодов новым смыслом в современной свадьбе произошло в значительной мере под влиянием западной культуры. С киноэкранов традиция проведения девичников и мальчишников вернулась в городской свадебный обряд. Осталась память, которая позволила восстановить прежние обряды, но уже с новым наполнением, с новыми мотивировками, но все-таки с сохранением основного смысла — прощание невесты с подругами, а жениха — с друзьями.

До сих пор многие новобрачные отмечают, какой ногой жених и невеста ступят на ковер в зале регистрации. Если жених ступил правой ногой, то он будет хозяином в доме, если невеста, то она будет главной. Есть и другая интерпретация: «Кто первый ступит на ковер при входе в зал регистрации, тот и будет главным в доме». Эта примета имеет древние корни, когда перед венчанием в церкви новобрачные вставали на «подножку» (вышитый прямоугольный кусок льняной ткани или небольшой меховой коврик), которая лежала перед аналоем. Подобная примета соблюдалась и при входе в дом: «Кто первый при входе в дом через порог вступит, тот и хозяином в семье будет» [По материалам студентов... 2002].



Рис. 1. Свадебный каравай

Еще один эпизод свадьбы, который наименее подвергся изменениям, — встреча молодых с караваем с солью. Этот эпизод оказался очень устойчив. Сегодня можно купить и каравай, и вышитое полотенце. В целом сохраняются и традиционные обряды использования свадебного каравая. Новобрачные сейчас, как и в старые времена, должны откусить от каравая по куску: «Кто больше откусит, тот и будет главенствовать в семье». Некоторые молодые вспоминают случаи, когда, стремясь откусить большой кусок от каравая, у жениха или, чаще, невесты случался вывих нижней челюсти, и свадьба прерывалась посещением травмпункта. Этот эпизод свадьбы имеет и другие варианты. Например, невеста и жених отламывают по куску каравая, каждый обильно посыпает свой кусок солью, а затем жених должен съесть кусок каравая, принятый от невесты, а она — кусок каравая от жениха (рис. 1).

В современной городской свадьбе часто присутствуют такие эпизоды традиционной свадьбы, как выкуп или похищение не-

сты. Эти два эпизода традиционной свадьбы давно утратили свой основной смысл и превратились в игру. В современной свадьбе все чаще стали фигурировать «дары», функцию которых выполняют призы во всевозможных конкурсах. Невеста покупает подарки своим подругам и раздает их на девичнике или за свадебным столом. Также жених и невеста готовят подарки — призы для гостей. Традиция одаривания гостей молодыми восстановилась. Удивительно устойчив обряд осыпания молодых цветами, зерном, монетами. Причем зерно (пшеница или рожь) в городе часто заменяется рисом. Интересно, что подобная замена произошла и в таком ритуальном блюде, как кутья.

Г.В. Жирнова зафиксировала, что к концу XIX в. у горожан, в отличие от крестьян, обряды, направленные на обеспечение материального благополучия и деторождения, бытовали уже в социально трансформированных разновидностях. Вместо традиционного осыпания зерном и хмелем в молодых бросали мелочь, что способствовало появлению новых свадебных чиннов [Жирнова 1978: 42].

В настоящее время молодых осыпают рисом, мелочью, конфетами и лепестками роз. Автору не раз приходилось наблюдать обряд осыпания новобрачных мелочью перед дверью Дворца бракосочетания на Фурштатской улице в Санкт-Петербурге. И каждый раз у дверей непременно дежурил человек, который собирал эту мелочь. Сегодня сотрудники дворцов бракосочетания просят не разбрасывать лепестки роз, конфеты, зерна в помещениях и на территории. Если все-таки очень хочется осыпать молодых на выходе из ЗАГСа, то можно заплатить небольшую сумму техническому сотруднику, который затем все уберет (рис. 2, 3).

Традиция требовала украшать свадебный поезд цветными лентами, цветами, а на дуге непременно весели колокольчики: «Колокольный звон — чертям разгон». Известно, что в традиционной свадьбе лошади в свадебном поезде не должны быть черной масти. В приметах черный цвет всегда связан с нечистой силой, злом, а белый — с ангелами и добром. Сегодня предпочтение отдают машине белого цвета, на который едут новобрачные. Вернулись в свадебный поезд (сейчас — «свадебный кортеж») и колокольчики, но декоративные. Самое популярное украшение на машине — композиция из двух колец, цветов и колокольчиков. Апотропеические функции



Рис. 2. Новобрачных осыпают лепестками роз и рисом



Рис. 3. Уборка у дверей ЗАКСа

колокольчиков были забыты к концу XIX в. — уже тогда их считали обычным украшением (рис. 4).

Исследователи отмечают, что 20 лет назад капот машины новобрачных непременно украшали куклами. В городах даже был налаженный бизнес по изготовлению подобных украшений. В больших городах сейчас популярны дизайнерские «штучки», например цветы (кольца) с медвежатами «Тедди» и др. (рис. 5).



Рис. 4. Украшения на машине — кольца с колокольчиками



Рис. 5. Украшения на машине

Угощение всегда зависело от достатка, но неперменный атрибут — свадебный торт, восходящий корнями к свадебному караваю, который делили между гостями молодые. В современной городской свадьбе автору приходилось наблюдать обряд тайного кормления молодых курицей перед брачной ночью. Считалось, что, съедая мясо курицы, новобрачные приобщаются к ее плодовитости. Этот древний обычай, пусть не широко, бытует и сегодня. Вспоминают и такой обычай — перед бракосочетанием новобрачные должны съесть украдкой шоколадку, тогда замужняя жизнь будет сладкой [По материалам студентов... 2002].

Много примет связано и со свадебным застольем. Например, если солонка с солью с каравая упадет, опрокинется рюмка или бокал около молодых — их будущая жизнь не сложится. В то же самое время существовала примета, что разбитые на свадьбе тарелки или рюмки приносят благополучие. Очень долго существовал обряд угощения новобрачных и гостей шампанским на спуске стрелки Васильевского острова. В конце все разбивали и бутылки и фужеры. Это место было всегда усыпано осколками.

В жизни городского человека происходят значительные перемены, соответственно изменяются и представления о жизни, ценности. Человек воспринимает многие явления традиционной культуры, следуя которым, по его мнению, он должен организовать свою жизнь [Традиционная русская магия... 1993: 7].

Как показал материал, удивительной устойчивостью отличаются обереги и многочисленные приметы, которые сопровождают многие моменты современной свадьбы. Достаточно обратиться к интернет-ресурсам — и мы найдем рекомендации на эти случаи жизни.

Исследователи городского свадебного обряда отмечали, что в традиционном ритуале большую роль играли обереги: лук, чеснок, мак, рыболовная сеть, шерстяные нити, иголки, булавки, колокольчики, костры и т.д.

Прежде всего новобрачные и их родные преследуют несколько целей — избежать сглаза, защитить невесту и жениха от недуга, то есть сохранить их здоровье, создать счастливый союз, как можно более продолжительный и в ближайшей проекции плодовитый. Все это можно обеспечить с помощью оберегов. В традиционной культуре существовало представление о том, что некоторые предметы

могут оказать влияние на судьбу человека. У разных социальных групп городского населения встречаются семейные реликвии, которые часто передаются молодым перед венчанием.

Сегодня, чтобы восполнить свои знания об оберегах и приметах во время свадьбы, нередко прибегают к интернет-ресурсам, где большое внимание уделяется нарядам невесты, жениха и даже гостей, то есть свадебному платью, обуви, головному убору, украшениям и т.п. Известно, что традиционная (крестьянская) свадьба делилась на две самостоятельные части — традиционную и венчание в церкви. Соответственно и нарядов у невесты тоже было два. Раньше традиция предлагала использовать на свадьбе праздничную одежду, в которой изначально, еще при изготовлении, была заложена необходимая положительная символика, направленная на обеспечение благополучия новобрачных. Охранная функция традиционного костюма была отражена в количестве тех или других деталей одежды или способах их ношения. Например, в XIX в. на молодую надевали две рубахи: нижнюю — «задом», верхнюю — «передом».

А.В. Терещенко, описывая русскую свадьбу, отмечает: «...на невесту надевают две рубашки, опоясывая голое тело рыбной сетью. Потом надевают два сарафана, подпоясывают двумя поясами и насыпают проса в башмаки. Две рубашки надевают в свидетельство ее непорочности, и когда укладывают молодую спать, тогда снимают одну. Одевают два сарафана для того, чтобы хранить один на всю свою жизнь, и в нем она ходит в церковь и дома, только по праздникам» [Терещенко 2007: 246]. Традиция предлагает нам много вариантов использования оберегов. В материалах XIX в. мы обнаружили большое разнообразие всевозможных оберегов и примет, связанных с одеждой жениха и невесты. Чаще всего в качестве оберегов использовали пояса, иголки, булавки, нитки и т.п. Когда невесту одевали, в подол ей крест-накрест втыкали булавки-невидимки от колдунов. Перед свадьбой невесту одевали в сторожке. Когда она была готова, приходил дружка, брал ее за руку и вел в церковь. Теперь этой примете не верят, а раньше колдунов много было [Традиционные и новые обряды 1981: 110–111]. В Солигаличском районе Костромской области «в пальтушку невесте вкалывают иглы крест-накрест, острием вверх, в карман кладут наперсток» [Там же]. В XIX в. во Владимирской губернии, чтобы не испортили молодых, на их одежду

прикалывали булавки крест-накрест. В Сарапульском уезде Вятской губернии невесте, помимо денег, обязательно клали льняное семя (чтобы лен велся), кусок хлеба, мыла, шерсти (чтобы велись овечки) и т.д. В ворот рубахи жениху и невесте втыкали по две иголки так, чтобы они встречались острями. В г. Юрезань Челябинской области, чтобы невесту не сглазили, ей в платье клали стручок с девятью горошинами, а в ботинки насыпали мак или песок [Баскакова 2006: 67–74]. В Можайском уезде Московской губернии, «когда невесту одевали к венцу, в платье втыкали иголки, булавки — предохранение против нечистой силы». С этой же целью клали в карман переписанную «Молитву воскресную» («Да воскреснет Бог и да расточатся...»), опоясывали под платьем «нережной» (рыболовной сетью) [Елеонская 1994: 203]. Среди оберегов, помимо булавок на подоле платья, необходимо сделать парочку стежков синими нитками.

Небольшой экскурс в традиционную культуру позволил оценить роль оберегов и примет, к которым прибегают в настоящее время. Сегодня понятие праздничной одежды стало расплывчатым (чтобы убедиться в этом, достаточно посетить театр). Может быть, поэтому свадебное платье для невесты и костюм для жениха, которые покупаются для проведения церемонии, «обросли» многочисленными приметами. Они заполнили пустоту, которая появилась при утрате праздничной одежды в традиционном представлении.

Современная городская семья характеризуется новыми установками и ценностями. Появились такие новые категории, как удобство в семейной жизни, успех семьи, длительность семейной жизни, долгосрочность семейных отношений. Платье невесты диктует весь ход свадьбы и дальнейшей жизни будущей семьи. Независимо от того, какое на невесте будет платье, определенные общие черты должны присутствовать. Длиной платья определяется долгосрочность супружеской жизни — чем длиннее, тем лучше. Шлейф платья — дополнительный элемент, «удлиняющий» супружескую жизнь. Существует и светская интерпретация шлейфа, которая говорит о статусе невесты. В 50-е годы XX в. в моду вошли укороченные свадебные платья, но при этом фата невесты должна быть длинной. Фата невесты уже давно утратила свою символику. Сегодня чаще всего используют другие украшения: диадемы, цветы и т.п. Если свадебное платье можно взять напрокат, у подружки или родственницы, то

фата (шляпка) должна быть непременно новая. Считается плохой приметой, если фата упадет с головы — брак будет недолгим.

Если в традиции преобладали действия, направленные на соединение, закрепление союза, то в настоящее время актуальным становится желание не допустить разрыва семейного союза. Поэтому разрез на свадебном платье нежелателен, так как он означает разрыв и нецелостность супружеской пары. Платье невесты должно быть более закрытым, особенно если под бракосочетанием подразумевается и венчание. Современные тенденции моды допускают любой цвет свадебного платья (и черный — не исключение). Однако все же есть определенные пожелания. Сейчас считается традиционным белое платье. Если свадьба вторая, то можно проявить фантазию и надеть платье, отступающее от общих тенденций. Свадебное платье розового цвета нежелательно, так как брак не сложится. Невесте нельзя быть в юбке и блузе — одежда раздельная, значит, и в семье будут раздоры. Как бы ни удобны были брюки, от них невесте стоит отказаться или надеть уже после церемонии бракосочетания. Брюки означают, что каждый из супругов будет жить своей жизнью, даже если они останутся в браке. На ногах должна быть удобная обувь, так как это будет символизировать удобство в семейной жизни. Обувь должна быть закрытая, так как через дырочку в носочке и открывающие ножку невесты места утекают счастье и успех семьи. Нельзя выходить замуж в босоножках — в замужестве будет мало денег. Также не должно быть никаких молний на обуви — это своего рода «шов», который может «разорваться», так же и пара может «разорвать» свои отношения. Обувь является одним из прямых символов отношений пары. Чем она удобнее, комфортнее, без лишних застежек, тем лучше. Туфельки могут быть украшены стразами, так как невеста в день свадьбы не должна надевать украшений из драгоценных металлов и драгоценных камней.

Повсеместно считается плохой приметой, если жених до свадьбы увидит невесту в свадебном платье. К плохим приметам относится покупка свадебных колец в комиссионном магазине. С обручальными кольцами связана и такая старая примета: плохой знак, если во время обряда кольцо упадет. Кроме того, нельзя давать другим примерять свое обручальное кольцо — мужа (жену) может увести другой человек [Баскакова 2006: 67–74].

Интересно, что некоторые обряды, уже забытые в нашей культуре, в настоящее время возвращаются в Россию, например, из Европы. Иногда складываются новые обряды, точнее новые формы, подкрепленные традиционным смыслом.

Таким образом, сегодня городская свадьба — это светская свадьба со всевозможными нюансами, которые отсылают нас к тем или иным традициям. Современная свадьба уже не имеет развернутой структуры, мы можем проследить только некоторые традиционные обряды, которые в целом видоизменились, кроме того, изменился их смысл, характер проведения и т.п.

Сегодня можно отметить новые тенденции проведения городского свадебного обряда, непосредственно связанные с Санкт-Петербургом. Здесь и традиционные маршруты свадебных кортежей, места выхода новобрачных и фотосессий. Дворцовая площадь и Медный всадник — особо посещаемые новобрачными места. На стрелке Васильевского острова молодые, загадав желание, выпускают голубей, пьют шампанское и разбивают бокалы на счастье, целуются у Ростральных колонн. Примета гласит: кто поцеловался у Ростральных колонн, тот никогда не расстанется. Еще одно излюбленное место — «Три моста» у храма Спаса на Крови, с которыми связана примета: если новобрачные побывают здесь сразу после загса, они будут счастливы. Еще одна примета: если подержаться за большой палец атланта у Эрмитажа, то молодые будут сильными и здоровыми. Посещают новобрачные и Поцелуев мост, территорию Петропавловской крепости и многочисленные живописные парки Санкт-Петербурга, когда-то новобрачные обязательно посещали Марсово поле. Эта большая тема — для следующего исследования.

Источник

Материалы студентов филологического факультета Смольного института свободных искусств и наук. 2002 г.

Библиография

Баскакова Н.А. Русские свадебные обряды горно-лесной зоны Южного Урала // Этнография и фольклор народов Южного Урала. Русская свадьба: сб. науч. статей. Челябинск: Полиграф-Мастер, 2006. С. 67–74.

Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Из рукописных материалов Е.Н. Елеонской. М.: Индрик, 1994. 272 с.

Жирнова Г.В. Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX — начала XX в. (На примере малых и средних городов РСФСР) // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова, Т.А. Бернштам. Л.: Наука, 1978. С. 32–47.

Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова, Т.А. Бернштам. Л.: Наука, 1978. 280 с.

Современные этнические процессы в СССР / Отв. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1975. С. 383–404.

Терещенко А.В. История культуры русского народа. М., 2007. 729 с.

Традиционная русская магия в записях конца XX в. / Вст. ст., сост., примеч. С.Б. Адоньевой, О.А. Овчинниковой. СПб.: Фрэндліхъ-Таф, 1993. 176 с.

Традиционные и новые обряды в быту народов СССР / Отв. ред. И.А. Крывелев, Д.М. Коган. М.: Наука, 1981. 184 с.

Чистов К.В. Предисловие // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1978. С. 4–7.

Этнография Петербурга–Ленинграда. Тридцать лет изучения. 1974–2004 / Сост. и отв. ред. Н.В. Юхнева. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 64 с.

Юхнева Н.В. Индустриально-урбанистическая культура в системе этнографических понятий // Этнография Петербурга–Ленинграда. Тридцать лет изучения. 1974–2004 / Сост. и отв. ред. Н.В. Юхнева. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 23–32.

References

Baskakova N.A. Russkie svadebnye obriady gorno-lesnoi zony Iuzhnogo Urala. Etnografiia i fol'klor narodov Iuzhnogo Urala. Russkaia svad'ba: sb. nauch. statei. Cheliabinsk: Poligraf-Master, 2006. Pp. 67–74.

Eleonskaia E.N. Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii. Iz rukopisnykh materialov E.N. Eleonskoi. Moscow: Indrik, 1994. 272 p.

Zhirnova G.V. Nekotorye problemy i itogi izuchenii svadebnogo rituala v russkom gorode serediny XIX — nachala XX v. (Na primere malykh i srednikh gorodov RSFSR). Russkii narodnyi svadebnyi obriad. Issledovaniia i materialy. Eds. K.V. Chistov, T.A. Bernshtam. Leningrad: Nauka, 1978. Pp. 32–47.

Russkii narodnyi svadebnyi obriad. Issledovaniia i materialy. Eds. K.V. Chistov, T.A. Bernsham. Leningrad: Nauka, 1978. 280 p.

Sovremennye etnicheskie protsessy v SSSR. Ed. Iu.V. Bromlei. Moscow: Nauka, 1975. Pp. 383–404.

Tereschenko A.V. Istoriya kulturyi russkogo naroda. Moscow, 2007. 729 p.

Traditsionnaia russkaia magiia v zapisiakh kontsa XX v. Eds. S.B. Adon'eva, O.A. Ovchinnikova. St.-Petersburg, 1993. 176 p.

Traditsionnye i novye obriady v bytu narodov SSSR. Eds. I.A. Kryvelev, D.M. Kogan. Moscow: Nauka, 1981. 184 p.

Chistov K.V. Predislovie . Russkii narodnyi svadebnyi obriad. Issledovaniia i materialy. Leningrad: Nauka, 1978. Pp. 4–7.

Iukhneva N.V. (ed.). Etnografiiia Peterburga–Leningrada. Tridtsat' let izucheniiia. 1974–2004. St.-Petersburg: MAE RAN, 2004. 64 p.

Iukhneva N.V. Industrial'no-urbanisticheskaia kul'tura v sisteme etnograficheskikh poniatii. Etnografiiia Peterburga–Leningrada. Tridtsat' let izucheniiia. 1974–2004. Ed. N.V. Iukhneva. St.-Petersburg: MAE RAN, 2004. Pp. 23–32.

Т.Б. Щепанская

ПОЛИНОРМАТИВНОСТЬ В ПОТОКЕ ДОРОЖНОГО ДВИЖЕНИЯ

В основу исследования положена гипотеза о бытовании альтернативных Правилам дорожного движения (то есть неформальных) норм, на которые тем не менее ориентируются реальные участники дорожного движения. На базе исследования полевых материалов — наблюдений и фотографий автора — рассматриваются нормативные представления, артикулируемые во время движения автомобилей в потоке, и формы их репрезентации. Основным материалом послужили надписи и иные формы репрезентации нормативных представлений, размещенные на корпусах машин и видимые во время движения в потоке. Эти элементы декора мы рассматриваем как проекцию нормативных представлений водителей в иконосфере дороги. Выявляются сферы, наиболее актуальные для неформализованных нормативных представлений: соблюдение дистанции и скоростного режима, правила вежливости и проблемы агрессивного вождения. Фиксируется также связь нормативных представлений с идентичностями, актуальными для водителей. Этнографические материалы относятся географически к Санкт-Петербургу и окружающим его трассам Северо-Запада России (Ленинградской, Новгородской, в меньшей степени Псковской и Вологодской областей).

Ключевые слова: неформальные нормы, репрезентации норм, иконосфера, дорожное движение, поток, автомобиль, водители, надписи на автомобилях.

Tatiana B. Shchepanskaia

PLURALITY OF NORMS IN A TRAFFIC STREAM

The hypothesis of an existing norms alternative to Traffic regulations — i.e. informal is the basic for the research. On the basis of field materials — the author's observations and photos — both the norms articulated during the cars' motion in a stream and forms of their representation are considered. The inscriptions and other forms of representation of the norms placed on cars and seen during the movement in a stream have served as the main source. We consider these elements of a decor as a projection to an ikonosphere of the road of the norms actual for drivers. The most urgent for unformalized norms areas come to light: observance of a distance and the speed mode, rules of "politeness" and problem of aggressive driving. Also connection of the informal norms with the identities urgent for drivers is fixed. Ethnographic materials belong geographically to St. Petersburg and the routes of the Northwest of Russia surrounding it (Leningrad, Novgorod, to a lesser extent the Pskov and Vologda regions).

Keywords: informal norms, representations of norms, ikonosphere, traffic, a stream, the car, drivers, inscriptions on cars.

Нормально делай — нормально будет
(надпись на ветровом стекле большегруза,
г. Боровичи Новгородской обл., 2015 г.)

Передвигаясь по улицам Санкт-Петербурга и дорогам Северо-Запада России на общественном транспорте и легковом автомобиле, автор неоднократно фиксировала на корпусах соседних машин (как правило, общественном транспорте или рабочих машинах с логотипами крупных фирм-перевозчиков) наклейки, информирующие о том, что «водитель соблюдает ПДД». Если существует необходимость сообщать об этом как об отличительной особенности данного участника дорожного движения, то можно предположить наличие других — тех, кто ездит не по ПДД, — и, следовательно, альтернативных нормативных комплексов.

Гипотеза о бытовании альтернативных Правилам дорожного движения, то есть неформальных, норм, на которые тем не менее ориентируются реальные участники дорожного движения (далее — УДД), послужила стимулом к проведению настоящего исследования. В статье ставится задача выявления нормативных представлений, актуальных для участников дорожного движения и представляемых на общий обзор непосредственно во время движения. Предметом изучения стали нормы, артикулируемые во время движения автомобилей в потоке, и формы их репрезентации. В основу положены этнографические материалы, относящиеся географически к Санкт-Петербургу и окружающим его трассам Северо-Запада России (Ленинградской, Новгородской, в меньшей степени Псковской и Вологодской областей).

Источники

Региональное исследование, по существу, представляет собою case study, в котором использованы три источника, отражающие разные формы бытования нормативных представлений: артикуляцию, непосредственную реализацию (осуществление или нарушение) норм, их обсуждение, то есть выработку и легитимацию нормативных суждений. Все эти источники фиксируют дискурсивные практики водителей.

Первый источник — наблюдения автора на улицах Санкт-Петербурга и дорогах Северо-Запада в период 2011–2017 гг. Эти наблюдения зафиксированы в виде полевых дневников и коллекции фотографий отметок (надписей, наклеек, рисунков, шильдиков и т.п.) на внешней поверхности корпуса автомобилей, послужившей источником моих предыдущих публикаций [Щепанская 2016; 2017]. В данной статье я продолжаю анализ этой коллекции, дополнив ее фотографиями конца 2016 — начала 2017 г. (сейчас в ней 277 автомобилей с наружным декором) и сосредоточившись на одном типе надписей, обозначенных нами как нормативные. Под нормативными понимаются надписи, фиксирующие нормы поведения на дороге либо правила, призывы, стереотипы, относящиеся к порядку их (норм) соблюдения и нарушения. Этот источник позволяет анализировать нормативную информацию, находящуюся в поле зрения непосредственно во время движения. Надписи на корпусах автомобилей становились предметом изучения на базе других культур. Любопытно, что исследователи в основном анализировали эти надписи как проекции культурных ценностей, представлений о судьбе, успехе и пр. у таксистов йоруба [Lawuyi 1988]; ценностей мужской культуры — комплекса мачо-маскулинности у водителей перуанских автобусов [Bolton 1979]; кодов власти и противостояния сообщества водителей автобусов в Калькутте [Chattopadhyay 2009] и др. Выводы (может быть, за исключением последней работы) касались скорее того, что происходит вне самой дороги, разных уровней (от локального и профессионального до национального) идентичности, ценностей и самоопределений.

Мы же обращаем внимание на те элементы декора, которые относятся непосредственно к дорожному движению, то есть рассматриваем иконосферу движущегося потока как форму репрезентации нормативных представлений потока и о потоке. А сам поток анализируем как форму ситуативной общности находящихся в движении транспортных средств, вынужденных координировать движение, адаптируясь друг к другу; при этом поток не отменяет различий в манере езды или стилях вождения, а скорее есть результат взаимной адаптации водителей к этим различиям. Отсюда — стоящая перед участниками движения задача отслеживать режимы езды других участников в реальном времени, идентифицировать их

манеры и стили и самим корректировать свои действия в зависимости от этой идентификации. Исходя из такого понимания потока (как динамического процесса взаимной адаптации водителей), рисунки и надписи на машинах полезно проанализировать с точки зрения предположения, что они могут выражать какие-то аспекты идентичности владельца, облегчая (опосредуя) процесс его идентификации внешним наблюдателем. Особенно актуальна, конечно, идентификация с точки зрения нормативных установок (манеры езды, скоростного режима и т.п.). С этой точки зрения мы и будем рассматривать здесь внешний декор автомобилей.

Второй источник — записи (посты и комментарии) в интернет-сообществах автомобилистов, представляющих собой коммуникативную площадку, где происходят обсуждение, согласование, легитимация или делегитимация норм.

Третий источник — записи радиопереговоров водителей по радиации СВ-диапазона (*Си-Би*), фактически наблюдение радиообменов в особой коммуникативной среде — «в канале» — в режиме реального времени. Они зафиксированы автором статьи во время движения на дорогах Северо-Запада вокруг Санкт-Петербурга и в самом городе. Эти записи позволяют наблюдать в реальном времени конкретные случаи артикуляции нормативных представлений, их легитимации, реакции на их нарушение и даже «наказания» нарушителей, то есть осуществления непосредственного контроля за соблюдением норм.

Так выглядит в целом доступный нам круг источников по нормативной культуре водителей; в этом сообщении мы ограничимся первыми двумя, оставив анализ радиопереговоров для отдельного обсуждения (там специфическая коммуникативная среда, не охватывающая всех участников движения, хотя и способная оказывать влияние на его режим).

Иконосфера потока

Первый источник — надписи на корпусах автомобилей — в некоторых случаях позволяет идентифицировать характер нормативных представлений водителя непосредственно во время езды. Эти идентификаторы, как кажется, могут способствовать большей

предсказуемости поведения соседей по потоку, однако, по словам моих собеседников-водителей, рассматривать эти надписи времени нет, нужно ориентироваться быстрее. Нет возможности и анализировать поведение отдельного водителя, опираясь на эти надписи. Тогда следует предположить, что здесь речь идет о *совокупном эффекте* проекции нормативных представлений водителей в иконосферу потока. В результате должно сформироваться нечто вроде классификации участников движения по манере езды, так что отдельный водитель может представлять себе диапазон возможных тактик вождения.

В моей фотокolleкции несколько тысяч фотографий автомобилей во время движения и стоянки на улицах населенных пунктов и междугородних трассах. К настоящему времени составлена подробная опись фотографий, на которых зафиксированы 250 автомобилей, преимущественно в Санкт-Петербурге и на федеральной трассе М10, — это автомобили, на которых имеются различного рода дополнения (рисунки, наклейки, шильдики, отметины пальцем по пыльной поверхности и т.д.), несущие осмысленное сообщение. Здесь я проанализирую сообщения, содержащие нормативные высказывания (либо интерпретированные как таковые).

Первая задача — классификация нормативных надписей в зависимости от объекта нормирования. Но сами эти объекты группируются в классы в зависимости от того, в какой ситуации (системе отношений) они актуальны. Первая группа нормативных высказываний касается регулирования движения *в потоке* — так в водительских разговорах определяется ситуация, когда на проезжей части одновременно движется много технических средств. Правила потока в основном касаются соблюдения скоростного режима и дистанции.

1. Скоростной режим

«Не летай — шоссе не космос» — наклейка на тракторе, транспортном средстве, имеющем даже по ПДД статус тихоходного. Высказывание нормализует его статус и манеру езды. Этот призыв понятен в контексте того, что скорость — одна из ценностей, популярных среди УДД. Тема «летчика» (как одной из форм самоидентификации УДД) — изображения самолетиков, а иногда и целых воздушных боев — характерна для наклеек или аэрографии на корпусе автомобилей.

Тема скорости как ценности и основания самоидентификации артикулируется и в наклейках с надписями: «От нас не уходят — от нас отстают», «Тише едешь — меньше русский» и «Be quick or be dead» — фиксируют скорость как сверхценность; все три надписи я сфотографировала на корпусе джипа «Экспедиция», участвовавшего в мероприятиях по случаю начала ралли «Ладога-Трофи» в 2009 г.

На корпусах внедорожников встречается еще одна группа надписей — провозглашающих ценность самого движения (объединяющую все водительское сообщество), с акцентом на свободу передвижения. К ним относятся и цитата о праве на свободу передвижения со ссылкой на Конституцию РФ, и тексты наклеек на том же джипе «Экспедиция»: «Лучше изнашиваться, чем заржаветь», «Чтобы достичь оргазма, надо двигаться» (джип, СПб., 2009 г.). В среде водителей внедорожников ценность движения как проявления свободы может быть альтернативой ценности скорости. Характерные девизы на корпусах участников off-road рейдов и сообществ выражают приоритет проходимости над скоростью: «Ты едешь быстро, а я — где захочу!» — наклейка на аверсе «Нивы» (СПб., 2014 г.), украшенной и множеством других наклеек, свидетельствующих о ее участии в трофи-рейдах и самоидентификации ее владельца как *джипера*.

Нормы разных групп водителей по поводу скоростного режима, как видим, вступают между собой в противоречие и могут стать маркерами межгрупповых разграничений (и соответствующих коллективных идентичностей).

2. Дистанция и следование в потоке

Заметная часть надписей, особенно на аверсе автомобилей, касается очередности следования в потоке, правил поддержания дистанции и предоставления преимуществ.

Призывы к соблюдению дистанции снабжены разными мотивировками. Располагаются они обычно на задней части корпуса машины и обращены к тому, кто идет следом: «Не прижимайся — не в постели!» («Нива», СПб., 2014 г.) или вариант: «Не прижимайся — мы не женаты» (фура-большегруз, Вологодская обл., Бабаевский р-н, 2005 г.). Примечательно, что нормативное высказывание в качестве обоснования опирается на сексуализированную метафору езды, за которой просматривается нормативный комплекс (гетеросексуальной) маскулинности (ср.: перуанские водители).

Эту же линию продолжает наклейка на микроавтобусе «Мерседес» (на нем была еще наклейка «Ребенок в машине»): «Хочешь почувствовать себя муд...м — нажми на гудок». Еще один микроавтобус тоже информирует следующих за ним, что сигналить ему бесполезно: «Я пропускаю только 01, 02, 03».

Внедорожники (точнее надписи на их корпусах) выражают свое неодобрительное отношение к тем, кто навязчиво следует за ними: «Не едь за мной — ты там не проедешь», «Не едь за мной — я сам заблудился», ссылаясь на свою повышенную проходимость. К этому же типу высказываний примыкают иронические предложения: «Покажу короткую дорогу» (смысл тот же: намек на опасность следования за «проходимцем»; «Проходимец» — название одного из внедорожных трофи). В данном случае требование соблюдать дистанцию в потоке одновременно кодируется и как маркер границы между разными сегментами среды автомобилистов (здесь речь идет о сообществе внедорожников). Таким образом, нормативное суждение одновременно является маркером и формой презентации идентичности.

Несколько надписей обращают внимание следующих сзади на нежелательность нарушения дистанции, акцентируя связанную с этим опасность (как физическую, так и финансовую): «Опасно» («Форд-транзит», СПб., 2010 г.), «Причал для чайников» («Нива», СПб., 2014 г.), «А потянешь ли ты новые расходы?» («Жигули», СПб., 2015 г.). Целый класс надписей посвящен важному значению стоп-сигналов и поворотников в определении намерений впереди идущего и тем самым в поддержании дистанции: «Не смотри на попы, а смотри на stop'ы». В то же время довольно часто встречаются надписи, предупреждающие, что эти сигналы не работают: «Стопов нет. Поворотов тоже» (пальцем по грязи), «Поворотов нет. Sorry», «Аварийка не работает». В моей коллекции такие надписи всегда на грузовиках-фургонах или микроавтобусах и нанесены пальцем (или тряпкой?) по грязной поверхности. Иногда сопровождаются такой же надписью «Перегон». Эти наблюдения позволяют предположить, что существует норма (своего рода правило вежливости), ориентируясь на которую водители не вполне исправных транспортных средств считают своим долгом предупредить следующих за ними соседей по потоку.

3. Агрессия и реакция на агрессию

Еще одна тема, систематически реализующаяся в надписях на корпусах машин, — тема агрессивной езды, актуальная не только в отечественном контексте [Burns, Katovich 2003; Lupton 2002]. В качестве средств ее выражения мы считаем возможным рассматривать несколько типовых и распространенных вариантов внешнего оформления машин. Первый из них — наклейки и рисунки с изображением хищных животных и птиц, когтей и оскаленных морд на корпусах автомобилей; когтистой руки или лапы, разрывающей корпус машины и как бы угрожающей зрителю. К этой группе изображений можно отнести и изображения оружия, чаще всего танка или автомата с приписками «Т-34» или «АК-47» соответственно. Наклейку «АК» (читаемую как А-Ка) я видела на автомобиле «Ока», что отсылает к омофонии. Впрочем, на другой «Оке» я видела и надпись «За рулем танкист». В сочетании с надписями «Не обижай маленького на «Оке» (Новгородская обл., Малая Вишера, 2016 г.) и «Матизе» (СПб., 2014 г.) можно предположить, что такая маркированность связана с особой значимостью (и опасностью) для маленьких машин темы агрессии на дорогах.

Второй способ выражения этой темы — текстовый: разнообразные лозунги и девизы, выражающие агрессию. Сюда можно отнести наклейки с оружейной и военной тематикой: «Броня крепка, и танки наши быстры» («Запорожец», СПб., 2017 г.), «На Берлин!» и «Можем повторить» (сопровожаемые обычно изображениями оружия).

Другой тип — девизы, акцентирующие агрессивную манеру езды в связи с (как правило, иронически сформулированной) идентификацией качеств или характера водителя: «Слабоумие и отвага» (три джипа-внедорожника, СПб., 2015 г.; легковая Subaru, 2016 г.), «Умных много — смелых мало» (джип-«тойота» «Экспедиция», СПб., 2009 г.), «Тупой, но решительный» (м/а «Форд», СПб., 2013 г.). Наклейка на заднем стекле микроавтобуса «Форд» характеризует «безумие» данного участника движения более развернуто: «Люди, не пугайтесь! Я делаю только то, что говорят голоса в моей голове» (СПб., 2011 г.).

Третья группа — надписи, которые относят агрессивные качества к «характеру» самой машины, как бы приписывая ей свое-

образную идентичность: «Осторожно, злая машина» — гласит наклейка на пикапе «Митсубиши»; тут же изображение зубастой улыбки (СПб., 2015 г.); «Машина с характером» — сообщает следующим сзади нее наклейка на старенькой машине «Иж-универсал» (СПб., 2016 г.). Здесь уже речь идет о проекции идентичности водителя на автомобиль — или об автомобиле как предметной репрезентации водительской идентичности.

Позволю себе высказать предположение, что соотношение формул агрессии в такого рода надписях с реальной манерой вождения водителей этих машин не всегда однозначно. В некоторых случаях это может быть ирония. В других — наименование или девиз автомобильных (например, внедорожных) сообществ, раллийных команд (именно с командами связаны надписи «Слабумие и отвага», «Маньяк»). В этом случае речь, соответственно, идет о тактике во время соревнований, а не обычного движения в уличном потоке.

Касаясь проблемы идентичности, отметим наклейки, в которых тема агрессивности прямо вписана в идентичность водителя: «Осторожно, за рулем танкист» (м/а, СПб., 2014 г.), или наклейка на корпусе большого внедорожника, изображающая силуэт ведьмы в шляпе и на метле с надписью: «Вижу цель — не вижу препятствий» (СПб., 2016 г.). Идентичность «танкиста» и вообще мотив машины как танка, часто встречающийся в декоре машин, требуют пояснения. Кроме напрашивающейся идеи готовности к агрессии, здесь есть и другие варианты. Так, среди водителей распространена идентификация манеры езды «как в танке», когда водитель не обращает внимания на других участников движения (не уступает им дорогу, не дает встраиваться в полосу при перестроении и т.п.). В этом смысле «танкист» выступает как противоположность вежливому водителю. Третий вариант интерпретации наклеек с изображением танков — апелляция к игре “World of Tanks”, пользовавшейся популярностью у мужского населения в начале и середине 2010-х годов. Эта интерпретация, впрочем, едва ли противоречит идентичности «танкиста за рулем», скорее тут две идентичности сливаются, тем более что зафиксирован случай, когда обе наклейки присутствуют на одной машине одновременно. Так, полный комплект наклеек на уже упоминавшейся

легковой автомашине (СПб., 2014 г.) выглядел так: треугольник, имитирующий дорожный знак, в нем человек в шлеме за рулем. Надпись: «Осторожно! За рулем танкист». Наклейка “World of Tanks”.

К коммуникациям в потоке относится еще один класс обращений, также апеллирующих к теме агрессивного вождения, но выражающих противоположную установку по отношению к такой манере езды: «За рулем вежливый водитель» (фургон «Петрович», СПб., 2017 г.) или «За мир на дорогах» (фура-большегруз, СПб., 2016 г.). Есть и наклейки с извинениями или другими обращениями, призванными, вероятно, снизить уровень агрессии: изображение волка из советского мультфильма «Ну, погоди!» в виноватой позе и с соответствующим выражением на морде сопровождается надписью: «Ты извини, если что» (а/м «Фольксваген», СПб., 2014 г.; «Жигули», СПб., 2015 г.), наклейка «Понять и простить» (а/м, СПб., 2014 г.) и более официальные надписи на общественном транспорте с предложениями звонить в контролирующие инстанции, если водитель нарушил правила.

В заключение обратим внимание на то, какие сегменты дорожного движения оказываются в сфере действия не только ПДД, но и неформальных дополнительных нормативных представлений: это скоростной режим, соблюдение дистанции и вежливость, то есть правила, связанные с соблюдением рядности, перестроениями, пропуском и обгоном.

Итак, надписи на корпусах автомобилей указывают как на актуальность официальных ПДД, так и на другие источники нормативных суждений и их легитимации. На роль такого источника, судя по стандартным надписям и рисункам, претендует идентичность водителя. Так, «танкист», безумец-«маньяк» или «ведьма» фигурируют в связи с легитимацией агрессивной езды; «вежливый водитель» апеллирует к правилам вежливости (уступать дорогу, пропускать при перестроении, соблюдать ПДД, предписывающие при повороте включать соответствующие лампы-поворотники; проявлять готовность извиниться в случае непреднамеренного создания помехи и т.п.). Наклейки и аэрография с изображением самолета и иных летательных аппаратов, также весьма распространенные в нашем регионе, указывают на самоидентификацию

водителя-«летчика», ориентированного на движение с максимальной доступной скоростью (в зависимости от факторов состояния дорожного покрытия, возможностей автомобиля и наличия в поле зрения инстанций или аппаратуры контроля скорости): это указание на скорость как высшую для такого водителя ценность. Идентичность других — водителей внедорожников («проходимец» и т.п.) — легитимирует ценность скорее проходимости, чем скорости, и находится в этом отношении даже в ситуации некоторого противостояния по отношению к идентичности (и нормативным представлениям) «летчиков».

Интернет-площадки: нормы и идентификации водителей

Второй источник, позволяющий наблюдать функционирование нормативных представлений участников дорожного движения, — интернет-площадки (форумы, сообщества в социальных сетях), где происходит обсуждение правил, отношения к ним и разбор конкретных ситуаций, во время которого эти правила (формальные и неформальные) эксплицируются. Имея в виду наметившуюся выше связь полинормативности с идентичностью водителей, обратим внимание на одну из форм такой экспликации — идентификацию нарушителей по их склонности к тем или иным видам нарушений. Получается своего рода классификация водителей — и перечень значимых нарушений. Тем самым водительская среда определяет внешнюю границу разделяемых ими правил.

Надо заметить, что речь идет о нарушениях не только официальных ПДД: напротив, в некоторых случаях как раз их соблюдение идентифицируется как отклонение от «правильной», с точки зрения участников обсуждения, манеры езды. Более того, те водители, кто точно следует ПДД, стигматизируются и выносятся в отдельную группу как *соблюдальщики*, при этом нередко подвергаются осуждению. В сообществе ru_chp, освещающем чрезвычайные ситуации, обсуждают езду по обочинам и другие виды нарушений, которые многие из участников считают допустимыми и даже рациональными. Один из них с осуждением пишет о тех, кто на

МКАД соблюдает скоростной режим, двигаясь точно с разрешенной скоростью 110 км/час в левом ряду: «Лет пять назад еще левый был для быстрых, теперь для упертых доскональных соблюдальщиков ПДД» [ru_chp: losyara1975]. Там же осуждали соблюдающих ПДД как *тошнотов*, убеждали их, что движение по обочинам разгружает трассу и уменьшает пробки — пытались рационализировать нарушения ПДД в части скоростного режима и движения по обочинам.

Далее рассмотрим случаи, когда в обсуждениях нарушение сливается с фигурой нарушителя, становясь основой для его/ее идентификации, то есть конструирования экзоидентичностей участников движения.

Чаще всего так стигматизируют и на базе этой стигматизации конструируют особую идентичность нарушителей *скоростного режима*, причем с обеих сторон: *тошноты* (передвигающиеся медленнее скорости потока или той, которая кажется желательной автору высказывания) vs *гонщики, летчики, летуны, шумахеры*. Ситуативно для превышающих скорость используют наименования *торопыга, спешун* [spb-auto: old_daddy]. Нарушением считается, как видим, не только превышение разрешенной скорости, как в ПДД, но и слишком медленное движение, не запрещенное, а то и предписываемое ПДД: например, движение в городе со скоростью 60 км/час (но наказание по ПДД наступает только при превышении на 20 км/час, что интерпретируется многими участниками обсуждений как фактическое разрешение двигаться до 80 км/час).

Иногда специально идентифицируют нарушителей скоростного режима в специальных ситуациях, когда такие нарушения особенно опасны и нетерпимы для участников обсуждения. Например, *летчик-проскакун* — на скорости проезжающий перекресток после завершения действия зеленого сигнала светофора. Встречались и другие названия по отношению к тому же классу нарушителей: *завершалычики, полперекрестка-на-красный-проезжалычики* [ru-chp: k_nmishlaevskiy].

Объезжающие в нарушение ПДД заторы на трассе по обочинам получают наименование *обочечники*, а в городе огибающие пробку по тротуару — *тротуарщики* [spb-auto:orkuen].

Хрусталеподвесочники — формула осуждения тех, кто всегда тормозит перед «лежачим полицейским», шумовыми полосами или выбоинами на дороге.

Кроме скоростного режима, неформальному контролю в форме стигматизации подвергаются и нарушители рядности, особенно при повороте: так, в том же петербургском сообществе встретился *поворачивальщик-второрядник* [spb-auto:grigorievk]. Пользователь под ником 4250 в своем журнале выражает резкое неодобрение водителям, которых он идентифицировал как «поворачивающие направо в три ряда... и налево в четыре ряда», а также «подъезжающие к светофору на углу Народной и Дальневосточного через карман» [4250]. С проблемой соблюдения рядности связана и идентификация *ша-шечника* или *шахматиста* — водителя, обгоняющего соседей по потоку путем частого перестроения из ряда в ряд. Нередко это бывает следствием скорости движения выше скорости потока.

Есть экзоидентификации, базирующиеся на стигматизации некоторой социальной группы участников движения: женщин, сельских жителей (их называют *колхозниками*), пожилых людей, едущих на дачу, и т.д. Этим группам приписываются особые водительские качества, манера езды, отклоняющаяся от неформальных правил, приемлемых для участников обсуждения. Пожилым чаще всего, по нашим наблюдениям, приписывают склонность к медленной и чересчур аккуратной езде, женщинам — слишком буквальное следование официальным ПДД, то есть это формы стигматизации тех, кто выбирает официальные вместо неформальных правил. Таковая стигматизация — это не что иное, как переопределение понятия нормы. По сути, мы наблюдаем борьбу за принятие (формирование среды сторонников) неформального варианта Правил дорожного движения.

В этой неформальной классификации возможных соседей по потоку фигурируют как особая (опасная, малопредсказуемая) группа водители-новички, но к ним обычно призывают относиться с пониманием: «Когда выезжаю на дорогу, всегда помню, что на дороге я не один, что я тоже когда-то учился» [Аникейчев 2011]. Осуждения заслуживают самоуверенные водители — те, «кто “уверен и просчитывает”» [4250: комментарий пользователя wriggy от 20.10.2016]. Говорят, что у таких существует КПВ — «комплекс

потрясного водителя) (это цензурный вариант расшифровки), «болезнь малоопытных», то есть этот вид поведения также связывают с (экзо)идентичностью новичка [Аникейчев 2011].

Среди стигматизируемых в водительском дискурсе групп оказываются и сами водители — отдельные группы, определяемые по региону или марке машины. Чаще всего (особенно в сообществах с преобладанием водителей-любителей) стигматизации подвергаются профессиональные группы шоферов, или, как их называют, *касты*. Так, в сообществе водителей Санкт-Петербурга был озвучен стереотип о манере вождения большегрузных автомобилей: «Но только фуроводы ездят как в танке — бей, у меня будет вмятина, у тебя металллом. Фура избавляет их от страха за свою жизнь — это отражается на их поведении» [spb-auto: cnpax_u_pagocmb]. Встречаются и стереотипы относительно водителей «газелей» как источника повышенной опасности: «Газель головного мозга, тянет бодаться да рога маленькие» — воспроизводит пользователь serg70p один из выражающих такие стереотипы фразеологизмов [ru_chp: serg70p]. Встречается и приписывание опасной манеры вождения водителям легковых машин, среди которых одной из самых стигматизированных является внедорожник, обозначаемый аббревиатурой БЧД (*большой черный джип*): «А мне вчера как обычно какая-то (инвектива. — Т.Щ.) на БЧД вышла в лоб на Балахнинской трассе, хорошо, на обочине было место... Все время очкую ездить в сторону города, когда офисное (инвектива. — Т.Щ.) сплошным потоком едет в свои коттеджики» [4250: комментарий пользователя wpiggy от 20.10.2016]. В данном случае комментатор связывает марку (точнее тип) машины с профессиональным статусом (офисный работник), и стигматизация по марке машины (приписывание агрессивного вождения) проецируется на эту социально-профессиональную группу.

Еще одна стигматизированная идентификация — *хомо аварикус* — носит универсальный характер, то есть может быть приписана фактически любому участнику движения: считается, что есть люди, особенно склонные к авариям, которым «категорически не рекомендуется» садиться за руль. Фактически речь идет о формуле исключения. В сообществе молодых матерей в живом журнале участники обсуждают мать одной из участниц, которая на своем

автомобиле несколько раз попадала в аварии: «October_pills: Ваша мама, видимо, редкий представитель рода “хомо аварикус”. Остается радоваться, что она целехонька <...>. Chiffaspb: Моя мама — обычный представитель вида “обезьяна с гранатой” (это выражение используется обычно как формула исключения женщин, характеризующая их «непригодность» к какому-либо виду деятельности. — Т.Щ.). Таким не помогут ни стаж, ни дыхательные упражнения. С тех пор как она перестала водить, ДТП в нашей семье не стало, не считая форда» [malusha]. В данном случае одна формула исключения («склонность к аварийности») подкрепляется в разговоре другой (формулой гендерного исключения). Еще один вопрос: все-таки авария была и после исключения старшей женщины? Но этому случаю не придается значения, то есть авария, совершенная другим членом семьи, не влечет приписывания ему/ей статуса «аварийного» водителя, что говорит о перформативном характере этого приписывания как в чистом виде проявлении политики исключения.

Мы привели примеры того, как обсуждение правил (формальных и неформальных) дорожного движения становится основой для идентификации водителей — приписывания им идентичности, базирующейся на ожидании от них той или иной манеры езды. В основном эти ожидания связаны с соблюдением скоростного режима, рядности, а также обычаев водительской вежливости. Некоторые формы идентификации, впрочем, неконкретизированы («хомо аварикус») и являются в чистом виде формулой исключения. В других случаях исключение связано со стигматизацией определенных социальных групп через приписывание им манеры вождения, неодобряемой участниками обсуждения (то есть несоответствующей продвигаемым ими неформальным правилам).

Не эти ли приписываемые идентичности отражаются в наклейках на машины и потом «опознаются» в потоке? Или, может быть, наоборот: классификации идентичностей, усвоенные от созерцания иконосферы потока, затем становятся базой для приписывания их при обсуждении конкретных случаев уже в Интернете? Так или иначе конструирование и приписывание идентичностей служат средством ориентации участников движения в обстановке полинормативности (нормативной неопределенности) в потоке.

Библиография

Щепанская Т.Б. Движение и вещь: опыты чтения автомобиля в потоке // Этнографическое обозрение. 2016. № 5. С. 53–66.

Щепанская Т.Б. Вегикулярные маркеры и социальная коммуникация в потоке // Российская антропология и «онтологический поворот» / Отв. ред. С.В. Соколовский. М.: ИЭА РАН, 2017. Гл. 7. С. 295–328. (Сер. «Инновации в антропологии»; вып. 2. Электронная версия).

Bolton R.G. Machismo in Motion: The Ethos of Peruvian Truckers // Ethos. 1979. Vol. 7, № 4. P. 312–342.

Burns R.G., Katovich M.A. Examining Road Rage / Aggressive Driving: Media Depiction and Prevention Suggestions // Environment and Behavior. 2003. Vol. 35. P. 621–636.

Chattopadhyay S. The Art of Auto-Mobility: Vehicular Art and the Space of Resistance in Calcutta // Journal of Material Culture. 2009. Vol. 14. P. 107–136.

Lawuyi Olatunde Bayo. The World of the Yoruba Taxi Driver: An Interpretive Approach to Vehicle Slogans // Africa: Journal of the International African Institute. 1988. Vol. 58, № 1. P. 1–13.

Lupton D. Road rage: drivers' understandings and experiences // Journal of Sociology. 2002. Vol. 38. P. 275–290.

Интернет-источники

Аникейчев В. КПВ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anikvp.ru/%D0%96%D0%B8%D0%B7%D0%BD%D1%8C/%D0%9A%D0%9F%D0%92.html> (дата обращения: 26.07.2017).

malyski.livejournal.com/56468838.html?page=2. Комментарий от 20.10.2016 (дата обращения: 30.10.2016).

ru-chn: k_nmishlaevskiy [Электронный ресурс]. Режим доступа: [ru-chn: k_nmishlaevskiy \[Электронный ресурс\]. Режим доступа: ru-chn.livejournal.com/9244615.html#comments](http://ru-chn.livejournal.com/9244615.html#comments). Пост от 13.11.2016 (дата обращения: 27.07.2017).

ru-chn: losyara1975 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru-chn.livejournal.com/2137619.html>. Комментарий от 23.07.2012 (дата обращения: 26.07.2017).

ru-chn: serg70p/ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru-chn.livejournal.com/2678421.html>. Комментарий от 26.09.2012 (дата обращения: 27.07.2017).

spb-auto: спрах-u-pagocmb [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://spb-auto.livejournal.com/24046165.html> — Пост от 25.11.2012 (дата обращения: 27.07.2017).

spb-auto: grigorievk [Электронный ресурс]. Режим доступа: [spb-auto: grigorievk \[Электронный ресурс\]. Режим доступа: spb-auto.livejournal.com/35116357.html#comments](http://spb-auto.livejournal.com/35116357.html#comments). Пост от 27.04.2017 (дата обращения: 27.07.2017).

spb-auto: old_daddy [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://spb-auto.livejournal.com/511128.html>. — Пост от 19.01.2017 (дата обращения: 26.07.2017).

spb-auto:orkuen [Электронный ресурс]. Режим доступа: spb-auto.livejournal.com/34889135.html#comments. Пост от 07.02.2017 (дата обращения: 27.07.2017).

4250.livejournal.com/267592.html. Пост от 20.10.2016 (дата обращения: 27.07.2017).

References

Shchepanskaia T.B. Dvizhenie i veshch': opyty chteniia avtomobilia v potoke. *Этнографическое обозрение*, 2016, no. 5. Pp. 53–66.

Shchepanskaia T.B. Vegikuliarnye markery i sotsial'naia kommunikatsiia v potoke . Rossiiskaia antropologiia i «ontologicheskii povorot». Ed. S.V. Sokolovskii. Moscow: IEA RAN, 2017. Gl. 7. Pp. 295–328. (Ser. “Innovatsii v antropologii”; v. 2. Elektronnaia versiiia).

Bolton R.G. Machismo in Motion: The Ethos of Peruvian Truckers. *Ethos*. 1979, vol. 7, no. 4. Pp. 312–342.

Burns R.G., Katovich M.A. Examining Road Rage. *Aggressive Driving: Media Depiction and Prevention Suggestions*. *Environment and Behavior*, 2003, vol. 35. Pp. 621–636.

Chattopadhyay S. The Art of Auto-Mobility: Vehicular Art and the Space of Resistance in Calcutta. *Journal of Material Culture*, 2009, vol. 14. Pp. 107–136.

Lawuyi Olatunde Bayo. The World of the Yoruba Taxi Driver: An Interpretive Approach to Vehicle Slogans. *Africa: Journal of the International African Institute*, 1988, vol. 58, no. 1. Pp. 1–13.

Lupton D. Road rage: drivers' understandings and experiences. *Journal of Sociology*, 2002, vol. 38. Pp. 275–290.

Н.В. Дранникова

**«ВСЕСОЮЗНАЯ ЛЕСОПИЛКА»
И «ГОРОД КОРАБЕЛОВ»:
К ВОПРОСУ О ЛОКАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ
ЖИТЕЛЕЙ АРХАНГЕЛЬСКА И СЕВЕРОДВИНСКА**

С целью изучения локальной идентичности жителей г. Архангельска и Северодвинска Архангельской области в период с 2000 по 2015 г. нами был проведен опрос местного населения. Предметом исследования является корпус фольклорно-речевых данных, сложившийся в ходе собирательской работы. Особенности локальной идентичности населения Северодвинска и Архангельска тесно связаны с историческими процессами. История Архангельска насчитывает более четырех веков, в историко-культурном смысле он воспринимался как центральный город Русского Севера и «средоточие» традиционной культуры. Архангельску противоположен Северодвинск, возникший как индустриальный город. Локальная идентичность северодвинцев демонстрирует ценности модернизированного общества, которые можно отнести к сфере цивилизации, но не культуры.

Ключевые слова: локальная идентичность, Архангельск, Северодвинск, фольклор.

Natalia V. Drannikova

**“ALL-SOVIET UNION SAWMILL”
AND “THE CITY OF SHIPBUILDERS”:
TO THE QUESTION OF THE LOCAL IDENTIFICATION
OF THE ARKHANGELSK
AND SEVERODVINSK INHABITANTS**

Local population survey based on specially developed questionnaire was held to study local identity of Arkhangelsk and Severodvinsk in the Arkhangelsk region (Russian North) from 2000 till 2015. Acquired folklore and speech data allow us to analyze Arkhangelsk and Severodvinsk citizens' local identity distinctive features. The held research allows to make a conclusion, that the Arkhangelsk and Severodvinsk citizens have their own developed local identity, but with different specific characteristics. The local population has their own images of themselves and other people/neighbours. Arkhangelsk was founded as a traditional town, Severodvinsk — during country urbanization processes. Severodvinsk inhabitants have double, or triple identification more often, than Arkhangelsk citizens.

Keywords: local identity, Arkhangelsk, Severodvinsk, Folklore.

Цель статьи — исследование локальной идентичности жителей городов Архангельска и Северодвинска, входящих в состав Архангельской области (Русский Север). Для этого нами был проведен опрос местного населения в период с 2000 по 2015 г. по специальному вопроснику. Ответы респондентов представляют собой устные и письменные тексты, как полученные в ответ на вопросы в ходе беседы, инициированной собирателем, так и спонтанные. Всего было опрошено 500 человек в возрасте от 16 до 90 лет. Многие наши респонденты являются мигрантами в первом, втором или третьем поколении. Ответы были получены в процессе интервьюирования, опросов и бесед. Предметом исследования является корпус фольклорно-речевых данных, сложившийся в ходе собирательской работы. Материалы, полученные во время опроса, находятся в Центре изучения традиционной культуры Северного Арктического федерального университета и составляют фонды № 1, 2, 27.

Проблемы идентичности были предметом исследования многих зарубежных исследователей. Методологическими вопросами идентичности занимался Л. Хонхо [Honko 2013]. Особенно актуально изучение идентичности, по его мнению, в постиндустриальном обществе. Идентичность существует как система, где осознанное и бессознательное взаимодействуют. Он указывает на то, что описание идентичностей происходит с помощью символов и метафор. Ключевыми понятиями для изучения идентичности являются слова «традиция», «культура», «идентичность». Идентичность Л. Хонхо рассматривает как часть традиции, которая раскрывает ее в аспекте культурной коммуникации. Группа объединяется значениями и эмоциями, которые наполняют выбранные символы для представления чувства сплоченности и единства [Ibid.]. Специальное исследование, посвященное роли фольклора в становлении и сохранении идентичности, предпринял А. Дандес [Dundes 1982]. Он пишет, что фольклор — несомненно, один из самых важных и, возможно, самый важный источник для формулировки и увековечения символов группы. А. Дандес предложил понимать термин “folk” не как народ, а как группу. Такой подход позволяет говорить о принадлежности индивида одновременно к нескольким различным фольклорным группам. Необходимо понимать, что фольклор — не просто способ получения данных об идентичности учены-

ми, это один из основных способов, каким индивид или группа открывают или создают свою идентичность [Ibid.].

Локальная идентичность — один из видов территориальной — идентификация человека с местным сообществом, чувство сопричастности к событиям, происходящим на территории непосредственного проживания. На наш взгляд, она может рассматриваться как отдельный феномен. Локальная идентичность долго оставалась вне поля зрения русских исследователей. В последнее время появились работы, посвященные изучению локальной идентичности населения отдельных регионов России: И.А. Разумовой и О.В. Змеевой (Мурманская обл.) [Змеева, Разумова 2010: 313–319; Разумова 2005: 91–95; 2010: 290–298], Н.В. Дранниковой (Архангельская обл.) [Дранникова, Разумова 2010: 9–27], Е.В. Головневой (Свердловская обл.) [Головнева 2013: 81–88], П.Л. Крупкина и С.Д. Лебедева (Белгород, Владимир, Нижний Новгород) [Крупкин, Лебедев 2013: 35–48] и др. С изучением локальной идентичности тесно связаны исследования, посвященные изучению локального текста города: это работы В.В. Абашева (Пермь) [Абашев 2000], М.Л. Лурье, М.Д. Алексеевского, А.А. Сенькиной, А.М. Жердяевой (Могилев-Подольский, Винницкая обл., Украина) [Алексеевский, Лурье 2008: 196–198; Алексеевский и др. 2008: 419–442; Лурье 2008: 186–196], М.В. Ахметовой (Муром) [Ахметова 2010: 85–111] и др.

Paraskevas Potiropoulos (Греция) [Potiropoulos 2014] исследует особенности локальной идентичности в постиндустриальном обществе. Он обращает внимание на то, что идентичность становится гибкой и гибридной, а связь с местом — символической, хотя и продолжает сохраняться. Важным для нашей работы является понятие *габитус*, рассматриваемое как «представление о социальной действительности» [Бурдые 1998: 60–70] и включающее представление о месте. Проживая на той или иной территории, человек начинает осознавать свое место и оказывается включенным в сеть смыслов, которые реализуются в фольклорно-речевой практике. Е.В. Морозова и Е.В. Улько выделяют следующие критерии локальной идентичности: идентификация с малой родиной, особенностями ландшафта и климата, значимыми историко-культурными событиями, выдающимися людьми, экономической специализацией территорий, уровнем социально-экономического развития, особыми

реальными или приписываемыми чертами коллективного поведения [Морозова, Улько 2008: 139–151].

Города Архангельск и Северодвинск расположены поблизости друг от друга, расстояние между ними составляет около 30 км, но они имеют разную историю. Архангельск — старинный город, вызывающий определенные исторические и этнические ассоциации, Северодвинск — советский индустриальный город. Архангельск был построен в 1584 г. как город-крепость с целью развития международной торговли и для защиты северных рубежей России. Первопоселенцами Архангельска были семьи, переселенные правительством из окрестных деревень [Крестинин 1792]. Состав населения изменился после Первой мировой войны и в большей степени после Гражданской войны — для работы на лесозаводах в Архангельск хлынули жители Архангельской, Вологодской и других губерний [Куратов 2001а: 42; Трошина 2008]. В период индустриализации начиная с середины 1920-х годов в Архангельске строятся новые лесозаводы и модернизируются старые [Коротаев 1998; Шубин 2000]. В это время в официальном государственном дискурсе Архангельск получает название «валютного цеха страны» [Куратов 2001а: 42].

Северодвинск является «новым» городом, индустриальным и социалистическим. Его история начинается в 1936 г. В это время был основан поселок Судострой, на территории которого начал строиться кораблестроительный завод [Куратов 2001в: 364; Шмигельский 2013]. В 1930 г. основное население города составляли заключенные ГУЛАГа (Ягринлага и других лагерей, переведенные сюда для строительства завода) [Бондаревский 1998: 228–255; Мельник 2006: 216–244], а также переселенцы из различных районов Архангельской области и соседних с нею областей [Куратов 2001в: 364]. Факт строительства Северодвинска с помощью насильственной миграции и труда заключенных замалчивался в советский период, официально его первыми строителями считаются 60 человек, прибывших сюда на колесном теплоходе «Иван Калягин». Строительство Северодвинска в официальной истории сравнивалось со стройками первых пятилеток — Комсомольском-на-Амуре, Турксибом и Магниткой. В 1950-е годы судостроительные заводы разрослись и начали оттягивать население из деревень Архангельской и Вологодской областей. Возникновение Северодвинска сходно с образова-

нием городов Кольского Севера, которые в советский период создавались как промышленные города [Разумова 2009].

О наличии локальной идентичности свидетельствует самоназвание (эндоним) местного сообщества. Жители Архангельска называют себя *трескоедами*. С самоназванием связаны многочисленные автореферентные паремии (половицы, поговорки, загадки и пр.), раскрывающие данное прозвище [Дранникова 2004: 80–82], например, жители Архангельска называют свой город *городом доски, тоски* и т.п. [Там же: 270]. Эти наименования основываются на стереотипах о пищевых пристрастиях и поведенческих особенностях местного сообщества и его профессиональных занятиях. Подразумевается, что треска является основной пищей архангелогородцев, что их основное занятие — это работа в лесной промышленности и что они лишены жизнерадостности. Современные горожане используют в своем дискурсе перифрастические наименования своего города, некоторые из них восходят к советской риторике. Они считают, что город знаменит тем, что является *воротами в Арктику, всесоюзной лесопилкой и городом рыбаков*. Архангельск был отправным пунктом всех арктических экспедиций, из него выходили сотни судов по Северному морскому пути [Курагов 2001a: 42]. В наименовании *ворота в Арктику* нашел отражение стереотип, связанный с географическим положением Архангельска. П.Л. Крупкин считает, что представление о локальной географии местного сообщества составляет ядро коллективной идентичности [Крупкин 2010: 303–311]. Наименование *всесоюзная лесопилка* возникло в 1920-е годы, когда в Архангельске появилось много новых лесозаводов [Курагов 2001f: 42]. Характеристика Архангельска как *города рыбаков* восходит к профессиональным занятиям его жителей. Рыба долгое время оставалась основой торговли Архангельска с другими регионами России и странами Запада. В последние два десятилетия в молодежной среде появилось еще одно самоназвание Архангельска — *тупик*. Мотивационная рефлексия наших респондентов включает объяснения, связанные с тем, что в Архангельске заканчивается Северная железная дорога и он находится в 50 км от Белого моря, а также с тем, что в Архангельске более низкий уровень жизни, социально-экономических и культурных возможностей, чем в столице. Несмотря на негативный контекст, тупиковое

положение придает городу особую символическую значимость, которую имеют и некоторые города Кольского Севера, о чем пишет И.А. Разумова [2005: 91–95]. Существование эндонима *трескоеды* и различных перифрастических наименований, которые используют по отношению к своему городу местные жители, свидетельствует о развитом локальном самосознании жителей Архангельска.

Жители Северодвинска называют себя *судостройцами*, а свой город — *городом корабелов*. Данные самоназвания относятся к повествовательным стереотипам советского дискурса. В городе существуют два судостроительных завода, на которых строят атомные подводные лодки. Кроме того, нам встретилось еще одно самоназвание Северодвинска — *подводный атом* [Дранникова 2004: 343], семантически связанное с первым через смысловую доминанту города — деятельность его градообразующего предприятия. Локальная идентичность жителей Северодвинска накладывается на идентичность профессиональную, что отличает их от архангелогородцев.

К факторам, которые поддерживают и укрепляют локальную идентичность, относятся выдающиеся земляки, любимые горожанами маршруты, знаковые места. Конституирующей основой региональной идентичности является локальная мифология. Коллективная память создает в первую очередь образы места и локального сообщества. В ней присутствует рефлексия, касающаяся имени города. Основным этиологическим сюжетом устной городской прозы является сюжет об имянаречении города. Жители Архангельска придают названию своего города сакральное значение. Город был назван в честь Михайло-Архангельского монастыря, находившегося на месте будущего города, поэтому, по утверждению местных жителей, когда в 1929 г. Архангельск хотели переименовать в Сталинопорт [Агапитов 2001: 44], то не смогли этого сделать. Сакрализации имени города способствует фольклорный сюжет об участии в его имянаречении царской особы — Петра I. Царь видит сон, в котором к нему является архангел Михаил и говорит о необходимости строительства нового города-порта. На самом деле строительство Архангельска происходило в период правления Ивана Грозного. В архангельской этнокультурной традиции мифологизированный образ Петра I занимает важное место [Дранникова 2004:

228–229]. Во многих устных рассказах Петр I выступает имядателем различных населенных пунктов Архангельской области [Там же].

Большинство жителей Северодвинска могут назвать его предыдущие названия — Молотовск и Судострой. Поскольку название Северодвинска образовано от наименования реки Северной Двины, в устье которой он расположен, то все наши респонденты знают о причинах его происхождения. Основным этиологическим сюжетом истории Северодвинска, по нашим материалам, является предание о происхождении названия острова Ягры, сейчас это микрорайон г. Северодвинска. На Яграх в 1553 г. пришвартовался единственный уцелевший корабль английской экспедиции, которая искала путь через арктические моря в Китай и Индию. Им командовал английский капитан Ричард Ченслер [Шмигельский 2001: 436–437]. Из-за обилия цветущего на острове шиповника англичане называли остров Розовым, именно так он именуется на иностранных картах XVII в. [Кабинина 2011: 131–133], в дальнейшем же финно-угорское слово Ягры¹ местные жители стали возводить к английскому языку, а сам Ричард Ченслер превратился в культурного героя северодвинского фольклора.

В содержании локальной идентичности важное значение имеет культурно-ценностный компонент. Общность проживания в одном месте формирует коллективную память, которая лежит в основе идентификации. Историко-культурная память архангелогородцев чаще всего ограничивается второй половиной XX в., что объясняется, в частности, современной миграционной ситуацией, которая обусловила состав информантов. Однако в нашем архиве есть рассказы о чудесах, произошедших в архангельских церквях в XIX–XX вв. [Дранникова 2015: 35–38], о военном Архангельске, наказании горожан за непочитание святынь и др. К важным событиям в судьбе Архангельска наши респонденты относят строительство в 1693 г. судоверфи [Огородников 1875], преобразованной в 1922 г. в судостроительный завод «Красная кузница»; деятельность Архангель-

¹ По мнению Н.В. Кабининой, название *Ягры* образовано от саамского типа *агра ‘прибрежная отмель’. «В виде ягра, агра ‘обнажающаяся при морском отливе каменистая или песчаная полоса берега’ <...> Со временем двинские отмели превратились в острова» [Кабинина 2011: 131–133].

ского морского порта, который был первым в истории России; основание в 1701 г. в период Северной войны, Новодвинской крепости [Крестинин 1792]; разрушение Троицкого кафедрального собора (1928–1931); морские конвои, приходившие во время Второй мировой войны в Архангельск из других стран [Супрун 1997].

Историко-культурная память жителей индустриального города Северодвинска включает события советского периода. В качестве знаменательных событий в истории города называются ремонт атомного ледокола «Ленин» (1967–1970) на судоремонтном заводе «Звездочка» и награждение за это событие Северодвинска орденом Ленина (1983). Исключением являются северодвинцы, которые знают исторические факты о том, что город был основан на месте Николо-Корельского монастыря, известного с 1419 г., что на его территории были похоронены сыновья новгородской посадницы Марфы Борецкой, погибшие в 1471 г. в Белом море [Сойкин 1994: 44–47; Мельник 2013: 37–40]. Знание о двух последних фактах почерпнуто в основном из литературных краеведческих публикаций.

Исторические события, оставшиеся в памяти жителей Архангельска и Северодвинска, представляют собой «контртекст», адаптирующий и инвертирующий известные образы и события в соответствии с народной традицией. Проведенное нами исследование подтверждает наличие коллективной памяти у представителей архангельского и северодвинского сообществ, но в то же время демонстрирует, что в памяти северодвинцев преобладают профессиональные события из советского прошлого.

Символический образ города связан с восприятием Архангельского региона иногородними жителями. Сопоставления возникают в определенных коммуникативных ситуациях — во время встреч жителей других городов с архангелогородцами и северодвинцами. Чаще всего они спрашивают, есть ли в Архангельске олени; в южных городах считают, что в Архангельске по городу ходят белые медведи и пингвины, а жители Архангельска и Северодвинска ездят на собачьих упряжках. Представители старшего поколения вспоминают, что раньше в других городах им часто задавали вопрос: «А у вас там, правда, ненцы на оленях по городу ездят и треска по пять копеек?» (Тихонова Н.В., 1962 г.р.). Ненецкий автономный округ входит в состав Архангельской области, а треска во время

существования СССР стоила очень дешево. Архангельск и Северодвинск ассоциируются с холодными климатическими условиями и белыми ночами, поэтому традиционный вопрос, который можно услышать от южан: «А правда, что у вас можно книжку читать даже ночью?» (Ровенко Н.В., 1958 г.р.). Жителям как Архангельска, так и Северодвинска задают вопрос, связанный с их профессиональной деятельностью и географическим положением их населенных пунктов: «Много ли в городе моряков?», а жителей Северодвинска спрашивают, купаются ли они «в море рядом с подводной лодкой». Респонденты, имеющие чувство юмора, подтверждают это. Другие отвечают, что медведей нет, а морозы такие же, как в Питере. Фольклоризация данной диалоговой ситуации очень характерна для культуры северных городов [Разумова 2004: 16–19].

В топике устных меморатов, характеризующих Архангельск и его жителей, преобладают следующие ключевые слова: «белый медведь», «лед», «олени» / «оленьи упряжки», «вечная мерзлота». Архангелогородцев и северодвинцев в других городах называют *замороженными* / *примороженными* / *обмороженными*, имея в виду особенности их темперамента и поведения. Данные экзонимы содержат этнопсихологические стереотипы восприятия жителей Архангельска и Северодвинска другими территориальными сообществами. Ключевые символы территории: *белые медведи*, *лед*, *олени*, *вечная мерзлота* и метафорические эпитеты *замороженные* / *примороженными* / *обмороженные* — естественны для характеристики региона с холодным климатом и его жителей.

Существуют практически одни и те же стереотипы восприятия жителей Архангельска и Северодвинска населением других регионов. Они связаны с представлениями о географическом положении этих городов на море и их холодном климате. Отношение к жителям Северодвинска дополнительно связано с их профессиональной деятельностью.

Одним из факторов, актуализирующих идентичность, является возможность межгруппового сравнения, которое представляет основание для оценивания «своей» и «чужой» группы. В ситуации сравнения (а в определенных случаях — противопоставления) с группой «чужих» четко обозначаются критерии идентичности. В фольклорно-речевой практике жителей Северодвинска и Архан-

гельска реализуются стереотипные представления о себе. Северяне противопоставляют особенности своего характера и поведения характеру южан. Они считают, что северяне более добрые, честные, спокойные, воспитанные, искренние, гостеприимные, несуетные, немногословные, более чистоплотные и трудолюбивые, чем южане. В существующей оппозиции «южане / северяне» важна не принадлежность к какому-нибудь отдельному городу, а признание своим местом жительства Севера. Оппозиция актуальна для жителей всего Архангельского Севера. Сравнивая себя с южанами, северяне приписывают себе только позитивные характеристики. Архангелогородцам, как и многим другим местным сообществам, свойствен этноцентризм, поэтому они считают, что их везде уважают, а моряки из других городов будто бы радуются, когда узнают, что их собеседник из Архангельска. Рассказывание подобных историй является способом подтверждения самоидентификации с городом.

Респонденты признают различные конститутивные признаки группы своими и отождествляют себя с нею. Образ типичного жителя Архангельска во многом совпадает с характеристикой всех северян. По мнению наших респондентов, он отличается следующими чертами: замкнутостью, честностью, твердостью, выносливостью, свободолобием, чувством собственного достоинства, добродушием, сдержанностью, верностью слову. В определении особенностей характера архангелогородца наши респонденты манифестируют традицию описания характера помора, сложившуюся в краеведческой, художественной и научной литературе [Шергин 1924; Гемп 2004; Личутин 2010; Филатов, Лункин]. Поморы — небольшая по численности этнографическая группа старожильческого населения на Белом море, основным занятием которой являются морские промыслы [Куратов 2001б: 317].

Типичными чертами северодвинцев наши респонденты называли трудолюбие, гостеприимство, доброжелательность горожан и их физическую выносливость. Большое место среди ответов заняли характеристики, имеющие лексическое значение «равнодушие» и «апатия», — спокойствие, отсутствие инициативы. Горожане считают себя интровертами. Говоря о типичном северодвинце, информанты часто называют его *заводчанином*, *работягой* (встречается даже метафорическое наименование *человек-завод*), таким образом

они подчеркивают важность промышленных предприятий в жизни горожан и однотипность их деятельности.

В самоидентификации архангелогородцев и северодвинцев существует много общего, но на автостереотипы архангелогородцев оказала влияние сложившаяся в литературе традиция изображения поморов.

Нас интересовали взаимоотношения архангелогородцев и северодвинцев и характеристики, которые они дают друг другу. Архангелогородцы старшего поколения, которые помнят, что Северодвинск был закрытым военным городом, считают его более образованным и элитным, потому что он в силу своей профессиональной специализации более интересен государству. По их мнению, по этой причине в нем меньше случаев алкоголизма, криминала и тунеядства, ибо профиль работы воспитал в людях чувство ответственности. Сам город они считают более чистым и благоустроенным, чем Архангельск. В то же время подчеркивается его бóльшая провинциальность в сравнении с Архангельском, которая, по их мнению, выражается в том, что северодвинцы более искренние и отзывчивые, чем архангелогородцы. Нам при сравнении Архангельска и Северодвинска встретилось утверждение Б. Шоу: «Чем больше город, тем более одиноким чувствует себя в нем человек» (В.И. Зорин, Архангельск, 1957). Респондент имел в виду, что Северодвинск — провинциальный город по отношению к Архангельску, поэтому он более комфортен для душевного состояния человека. Северодвинцы, говоря об отличиях от архангелогородцев, в свою очередь, приписывают себе и своему городу положительные характеристики: считают себя интеллигентнее, проще и добрее, а улицы города чище, чем в Архангельске. Они отмечают разницу в инфраструктуре этих городов и темпе жизни.

Архангельск и Северодвинск имеют свои символические образы. Бóльшую часть символов Архангельска составляют культурные и культурно-ландшафтные, в меньшей степени — производственные. В качестве символических объектов Архангельска наши респонденты называют Музей деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы», Северный народный академический хор, сказки архангельского писателя С.Г. Писахова, деревянные мостовые, которые сохранились до сих пор на некоторых улицах

города, и деревянные дома. Они представляют Архангельск деревянным городом XVI в. или городом с деревянными постройками безотносительно к какому-нибудь историческому периоду, иногда городом, занесенным снегом. Небольшая часть респондентов назвала в качестве символического объекта места массовых расстрелов, проходивших под Архангельском в 1920–1930-е годы. Изобразительный образ города навеян горожанам иллюстрациями к сказкам С.Г. Писахова архангельского художника С. Сюхина. Еще одним символом Архангельска респонденты называют весенний запах дерева. Меньшую часть символических объектов составляют производственные — к ним относят судоремонтный завод «Красная кузница» и морской порт. Горожане старшего поколения, хорошо знающие творчество местных писателей, отмечают, что литературный образ Архангельска сложился для них на основе их произведений.

Символические образы Северодвинска можно разделить на пять групп: природно-ландшафтные, культурно-ландшафтные, производственные, музыкальные и культурные (литературные и кинематографические). Наши респонденты отметили, что Северодвинск для них — это замерзшее, покрытое снегом побережье Белого моря, режа — само Белое море, дюны, глыба льда в бушующем океане, ели, покрытые белым пушистым снегом, болото. К производственным образам относятся судостроительный завод, подводные лодки, море с выплывающей из него подводной лодкой (последний образ можно рассматривать как производственно-ландшафтный). В эту группу мы включили памятники, связанные с профессиональной деятельностью северодвинцев. Среди них — памятник, сделанный в виде корабельного винта бывшему директору Севмашпредприятия Г.Л. Просянкину, и две стелы: одна из них установлена в честь строителей города, вторая — в честь создания города Северодвинска в 1938 г. на месте бывшего поселка Судострой. К музыкальным образам относятся шум прибоя, крики чаек, гимн Северодвинска («Где много лет на Белом море, в краю болот, ветров, дождей Никольский храм стоял в дозоре российских вольных рубежей. Там вырос город корабелов, и с морем он неразделим»)¹.

¹ Музыка М.С. Приходько, слова А.В. Ипатова.

К культурным — музыкально-поэтический фильм «С высоты птичьего полета», вышедший на экран в 2006 г., в котором Северодвинск представлен как центр атомного судостроения, и строки из стихотворений об этом городе. Среди северодвинских образов по сравнению с архангельскими преобладают ландшафтные и производственные, культурные образы представлены в незначительной степени, в ряде из них культурная символика объединяется с производственной.

Проявление локальной идентичности связано с наличием известных людей, с которыми идентифицирует себя местное сообщество. Среди них жители Архангельска в первую очередь называют деятелей, внесших большой вклад в историю, культуру и науку города, — это исследовательница поморской культуры К.П. Гемп, писатель-сказочник С.Г. Писахов, детский писатель Е.С. Коквин, ученый, занимающийся архитектурой старого Архангельска, Ю.А. Барашков, руководитель Детской школы народных ремесел В.Н. Бурчевский, бывший ректор Архангельского государственного технического университета А.Л. Невзоров, директор Архангельского областного молодежного театра В.П. Панов, местный чудак Древарх, скандально известный журналист И. Азовский, местный магнат В.Я. Крупчак. В каждый период жизни города значимой личностью является действующий мэр.

Круг людей, которых считают известными северодвинцы, более узкий. В него входят бывшие директора заводов Г.Л. Просянкин, Н.Я. Калистратов, Д.Г. Пашаев и действующий мэр М.А. Гмырин. Таким образом, в Архангельске среди известных людей преобладают деятели культуры и науки, в Северодвинске — производственники и управленцы.

Подведем некоторые итоги. Особенности локальной идентичности населения Северодвинска и Архангельска тесно связаны с историческими процессами. История Архангельска насчитывает более четырех веков, в историко-культурном смысле он воспринимался как центральный город Русского Севера и «средоточие» традиционной культуры. Архангельску противоположен Северодвинск, возникший как индустриальный город. Локальная идентичность северодвинцев демонстрирует ценности модернизированного общества, которые можно отнести к сфере цивилизации,

но не культуры. Существование самоназваний у жителей Архангельска и Северодвинска свидетельствует об их развитом локальном самосознании. Они осознают себя самостоятельными локальными группами. В этнопсихологическом отношении жители обоих городов считают себя спокойными, уравновешенными, умеющими переносить трудности и противопоставляют себя населению Центральной России. Кроме того, локальная идентичность большинства жителей Северодвинска совпадает с профессиональной.

Архангельск, на наш взгляд, имеет свою смысловую доминанту — это северный город-порт, отправной пункт всех арктических экспедиций, жители которого обладают, по их собственному мнению, поморским самосознанием. То, что к его символам относятся музей деревянного зодчества и народной культуры «Малые Корелы» и Северный народный академический хор, отчасти подтверждает, что современные архангелогородцы подчеркивают свою преемственность с носителями крестьянской культуры Русского Севера. Смысловая доминанта Северодвинска — это город-завод на Белом море, на котором строятся подводные лодки. Символические образы Архангельска и Северодвинска совпадают в ландшафтном отношении. Информанты отмечают просторы, свойственные городам, море и заснеженные зимы. Кроме того, частичное совпадение образов существует и на уровне профессиональной деятельности: Архангельск для респондентов старшего возраста — город корабелов и моряков, Северодвинск для респондентов всех возрастов — город корабелов.

Предпринятый анализ показывает, что жители Архангельска и Северодвинска имеют положительную и негативную локальную идентичность. Респонденты с положительной идентичностью обладают более глубокой исторической памятью. Они хорошо знают прошлое своего города, имеют любимые места и маршруты, им нравится природный ландшафт, они испытывают гордость за место своего проживания и видят дальнейшие перспективы его развития. Респонденты с негативной и нейтральной идентичностью носителями этой памяти не являются. Они мало знают об истории и известных людях города, плохо ориентируются в его настоящем и готовы переехать из города, если им представится такая возможность. Для регионального самосознания важно, что у города есть особая история и многовековой опыт развития в качестве одного из культурно-политических

центров России. Архангельск долгое время был столицей Русского Севера, поэтому его жители имеют более развитое региональное самосознание, чем северодвинцы. Наряду с устойчивой идентичностью в качестве архангелогородцев жители Архангельска зачастую имеют другие локальные идентичности, связанные с исторической родиной их предков, преимущественно в этой роли выступает какой-нибудь населенный пункт в одном из районов Архангельской области. Население Архангельска «выросло» из своего сельского окружения. У северодвинцев собственные, во многом иные основания для самоидентификации. Северодвинск является городом-анклавом, чему способствует его географическое положение на берегу Белого моря и профессиональная специализация горожан. Поэтому в Северодвинске, как и в Архангельске, на уровне региональной идентичности существует городской патриотизм.

Источник

ФА САФУ (Фольклорный архив Северного Арктического федерального университета). Ф. 1, 2, 27.

Библиография

Абашев В.В. Пермь как текст: Пермь в русской культуре и литературе XX века. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000. 404 с.

Аганитов Ф.С. Архангельск: попытки переименования города 1928–1929 // Поморская энциклопедия: в 5 т. Т. 1: История Архангельского Севера. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2001. С. 44.

Алексеевский М.Д., Жердева А.М., Лурье М.Л., Сенькина А.А. Материалы к «Словарю локального текста Могилева-Подольского» // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 419–442.

Алексеевский М.Д., Лурье М.Л. Могилев-Подольский: особенности локального текста // Штетл, XXI век. Полевые исследования / Под ред. В.А. Дымшиц, А.Л. Львова, А.В. Соколовой. СПб.: Изд-во ЕУ в СПб, 2008. С. 196–198. (Studia Ethnologica; вып. 5).

Ахметова М.В. Пространство города Муром глазами его жителей // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 13: Традиционная культура современного города / Под ред. А.С. Каргина. М.: ГРЦРФ, 2010. С. 85–111.

Бондаревский С.К. Двадцатый отдел // Северодвинск. Испытание на прочность. Очерки, воспоминания, исследования / Под ред. А.А. Масленникова. Архангельск: Изд-во «Правда Севера», 1998. С. 228–235.

Бурдые П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. № 2. С. 60–70.

Гемп К.П. Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений / Вст. ст. Д.С. Лихачева, Ф.А. Абрамова; науч. ред. В.Н. Булатов; подгот. С.Я. Косухина, Л.С. Скепнер. 2-е изд., доп. М.: Наука; Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2004. 637 с.

Головнева Е.В. Региональная идентичность: теоретические аспекты изучения // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2013. № 2. С. 81–88.

Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2004. 432 с.

Дранникова Н.В. Архангельские церкви и святые в устных рассказах горожан // Рябининские чтения — 2015 / Под ред. Т.Г. Ивановой. Петрозаводск, 2015. С. 35–38.

Дранникова Н.В., Разумова И.А. Исторический город в современном фольклоре // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 13: Традиционная культура современного города / Под ред. А.С. Каргина. М.: ГРЦРФ, 2010. С. 9–27.

Замятин Д.Н. Культура и пространство: Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006. 488 с.

Змеева О.В., Разумова И.А. Фольклорно-этнографические реалии в системе локальной символики (на материале северных «исторических» городов) // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры / Под ред. И.И. Муллонен. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2010. С. 313–319.

Кабинина Н.В. Субстратная топонимия Архангельского Поморья. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. 342 с.

Кортаев В.И. Русский Север в конце XIX — первой трети XX в. Проблемы модернизации и социальной экологии. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 1998. 189 с.

Крестинин В.В. Краткая история о городе Архангельском. СПб.: Императорская Академия наук, 1792. 274 с.

Крупкин П.Л. Эволюционная теория архетипов Юнга: архетипические моменты в структуре коллективной идентичности // Публичное управление: теория и практика. 2010. № 3–4. С. 303–311.

Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. К сакральным основаниям локальных идентичностей в сегодняшней России: опыт структурного анализа // Социологический журнал. 2013. № 4. С. 35–48.

Куратов А.А. Архангельск // Поморская энциклопедия: в 5 т. Т. 1: История Архангельского Севера. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2001а. С. 41–43.

Куратов А.А. Поморы // Поморская энциклопедия: в 5 т. Т. 1: История Архангельского Севера. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2001б. С. 317.

Куратов А.А. Северодвинск // Поморская энциклопедия: в 5 т. Т. 1: История Архангельского Севера. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2001в. С. 364.

Личутин В.В. Что за дивное племя чудь... // Литературная газета. 2010. № 9. С. 15.

Лурье М.Л. Локальный текст города и его словарное описание // Штетл, XXI век. Полевые исследования / Под ред. В.А. Дымшиц, А.Л. Львова, А.В. Соколовой. СПб.: Изд-во ЕУ в СПб., 2008. С. 186–196. (Studia Ethnologica; вып. 5).

Мельник А.Г. Николо-Корельский монастырь второй половины XVI века и русская святость // Соловецкое море: историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2013. № 12. С. 37–40.

Мельник Т.Ф. Ягринский ИТЛ в Молотовске // Каторга и ссылка на Севере России / Под ред. М.Н. Супруна. Архангельск: КИРА, 2006. С. 216–244.

Морозова Е.В., Улько Е.В. Локальная идентичность: формы актуализации и типы // Политэкс. СПб., 2008. № 4. С. 139–151.

Огородников С.Ф. История Архангельского порта. СПб.: Тип. Морского мин-ва, 1875. 377 с.

Огородников С.Ф. Очерк истории города Архангельска в торгово-промышленном отношении. СПб.: Тип. Морского мин-ва, 1890. 333 с.

Петрушин В.А. На берегах Двины и Кудьмы. Архангельск: Изд-во «Правда Севера», 2004. 194 с.

Разумова И.А. Несказочная проза провинциального города // Современный городской фольклор / Под ред. С.Ю. Неклюдова. М.: РГГУ, 2003. С. 544–559.

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

Разумова И.А. Экстремальность как фактор локальной идентичности жителей Кольского Севера // Живущие на Севере: Вызов экстремальной среде / Под ред. П.В. Федорова, Ю.П. Бардиловой, Е.И. Михайлова. Мурманск: МГПУ, 2005. С. 91–95.

Разумова И.А. Культурные ландшафты Кольского Севера. Социально-антропологические очерки. СПб.: Изд-во «Гамас», 2009. 160 с.

Разумова И.А. Миграционный опыт и формирование локальной идентичности жителей Кольского Севера // Адаптация народов и культур к из-

менениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям / Под ред. А.П. Деревянко, А.Б. Куделина, В.А. Тишкова. М.: РОССПЭН, 2010. С. 290–298.

Сойкин П.П. Корельский Николаевский монастырь в Архангельском уезде // Православные русские обители: Полное иллюстрированное описание православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб.: Воскресение, 1994. С. 44–47.

Супрун М.Н. Ленд-лиз и северные конвои, 1941–1945 гг. М.: Андреевский флаг, 1997. 364 с.

Суси П.И. Нация, культура и кризис идентичности: эссе о мультикультурных обществах // Этничность. Национальные движения. Социальная практика / Под ред. В. Дресслер-Холохан. СПб.: Петрополис, 1995. С. 65–69.

Трошина Т.И. Великая война... Забытая война... Архангельск в годы Первой мировой войны (1914–1918). Архангельск: КИРА, 2008. 169 с.

Туровский Р.Ф. Региональная идентичность в современной России // Российское общество: становление демократических ценностей? / Под ред. А.В. Рябова, М. Макфола. М.: Гэндальф, 1999. С. 87–136.

Филатов С., Лункин Р. Другая Святая Русь. Духовный опыт возрождения Русского Севера [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2001/5/fil.html>.

Шергин Б.В. У Архангельского города, у корабельного пристанища: сборник старин. М.; Пг.: ГИЗ, 1924. 52 с.

Шмигельский Л.Г. Светлый и трагический документ эпохи // Северодвинск. Испытание на прочность. Очерки, воспоминания, исследования / Под ред. А.А. Масленникова. Архангельск: Изд-во «Правда Севера», 1998. С. 99–102.

Шмигельский Л.Г. Ченслер (Ченслор, Чанселлор) Ричард // Поморская энциклопедия: в 5 т. Т. 1: История Архангельского Севера. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2001. С. 436–437.

Шмигельский Л.Г. История Северодвинска и Севмашпредприятия. Северодвинск: Северодвинская тип., 2013. 232 с.

Шубин С.И. Северный край в истории России. Проблемы региональной и национальной политики в 1920–1930-е годы. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2000. 460 с.

Шубин С.И. Региональная политика Советского государства в 1920–1930-е годы и ее реализация в Северном крае: дис. ... д-ра ист. наук. Архангельск, 2002.

Я знаю: город будет! Тем, кто строил Северодвинск, посвящается / Под ред. А.А. Масленникова, Е. Бойко. Северодвинск, 2006. 231 с.

Dundes A. Defining Identity through Folklore // Identity: Personal and Socio-Cultural / Ed. A. Jacobson-Widding. Uppsala, 1982. P. 235–261.

Honko L. Epic and Identity: National, Regional, Communal, Individual // Oral Tradition. 1996. № 11/1. P. 18–36.

Honko L. Studies on tradition and cultural identity: an introduction // Theoretical Milestones / Ed. P. Hakamies, A. Honko. Helsinki, 2013. P. 303–323.

Potiropoulos P. “Narrating” Local Identity in a Greek Border Community // Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the I.S.F.N.R. (June 21–27, 2009 Athens). Athens, 2014. Vol. III. P. 95–110.

References

Abashev V.V. Perm' kak tekst: Perm' v russkoi kul'ture i literature XX veka. Perm': Izd-vo Perm. un-ta, 2000. 404 p.

Agapitov F.S. Arkhangel'sk: popytki pereimenovaniia goroda 1928–1929. Pomorskaia entsiklopediia: Vol. 1–5. Vol. 1: Istoriia Arkhangel'skogo Severa. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomor. un-ta, 2001. P. 44.

Alekseevskii M.D., Zherdeva A.M., Lur'e M.L., Sen'kina A.A. Materialy k “Slovari lokal'nogo teksta Mogileva-Podol'skogo”. Antropologicheskii forum. 2008. no. 8. Pp. 419–442.

Alekseevskii M.D., Lur'e M.L. Mogilev-Podol'skii: osobennosti lokal'nogo teksta. Shtetl, XXI vek. Polevye issledovaniia. Pod red. V.A. Dymshits, A.L. L'vova, A.V. Sokolovoi. St.-Petersburg: Izd-vo EU v St.-Petersburg, 2008. Pp. 196–198. (Studia Ethnologica; vyp. 5).

Akhmetova M.V. Prostranstvo goroda Murom glazami ego zhitelei. Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir. Vyp. 13: Traditsionnaia kul'tura sovremennogo goroda. Ed. A.S. Kargin. Moscow: GRTsRF, 2010. Pp. 85–111.

Bondarevskii S.K. Dvadsatyi otdel. Severodvinsk. Ispytanie na prochnost'. Ocherki, vospominaniia, issledovaniia. Pod red. A.A. Maslennikova. Arkhangel'sk: Izd-vo “Pravda Severa”, 1998. Pp. 228–235.

Bourdieu P. Struktura, gabitus, praktika. Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii. 1998. no. 2. Pp. 60–70.

Gemp K.P. Skaz o Belomor'e. Slovar' pomorskikh rechenii. Vst. st. D.S. Likhacheva, F.A. Abramova; nauch. Eds. V.N. Bulatov, S.Ia. Kosukhina, L.S. Skepner. 2-e izd., dop. Moscow: Nauka; Arkhangel'sk: Izd-vo Pomor. un-ta, 2004. 637 p.

Golovneva E.V. Regional'naia identichnost': teoreticheskie aspekty izucheniia. Ural'skii istoricheskii vestnik. Ekaterinburg, 2013. no. 2. Pp. 81–88.

Drannikova N.V. Lokal'no-gruppovye prozvishcha v traditsionnoi kul'ture Russkogo Severa. Funktsional'nost', zhanrovaia sistema, etnopoetika. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomor. un-ta, 2004. 432 p.

Drannikova N.V. Arkhangel'skie tserkvi i sviatyte v ustnykh rasskazakh gorozhan. Riabininskie chteniia — 2015. Ed. T.G. Ivanova. Petrozavodsk, 2015. Pp. 35–38.

Drannikova N.V., Razumova I.A. Istoricheskii gorod v sovremennom fol'klore. Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir. Vyp. 13: Traditsionnaia kul'tura sovremennogo goroda. Ed. A.S. Kargin. Moscow: GRTsRE, 2010. Pp. 9–27.

Zamiatin D.N. Kul'tura i prostranstvo: Modelirovanie geograficheskikh obrazov. Moscow: Znak, 2006. 488 p.

Zmeeva O.V., Razumova I.A. Fol'klorno-etnograficheskie realii v sisteme lokal'noi simvoliki (na materiale severnykh «istoricheskikh' gorodov). “Kalevala” v kontekste regional'noi i mirovoi kul'tury. Ed. I.I. Mullonen. Petrozavodsk: KarNTs RAN, 2010. Pp. 313–319.

Kabinina N.V. Substratnaia toponimiiia Arkhangel'skogo Pomor'ia. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 2011. 342 p.

Korotaev V.I. Russkii Sever v kontse XIX — pervoi treti XX v. Problemy modernizatsii i sotsial'noi ekologii. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomor.un-ta, 1998. 189 p.

Krestinin V.V. Kratkaia istoriia o gorode Arkhangel'skom. St.-Petersburg: Imperatorskaia Akademiia nauk, 1792. 274 p.

Krupkin P.L. Evoliutsionnaia teoriia arkhetyпов Iunga: arkhetypicheskie momenty v strukture kollektivnoi identichnosti . Publichnoe upravlenie: teoriia i praktika. 2010. no. 3–4. Pp. 303–311.

Krupkin P.L., Lebedev S.D. K sakral'nym osnovaniim lokal'nykh identichnosti v segodniashnei Rossii: opyt strukturnogo analiza. Sotsiologicheskii zhurnal. 2013. no. 4. Pp. 35–48.

Kurатов A.A. Arkhangel'sk. Pomorskaia entsiklopediia: Vol. 1–5. Vol. 1: Istoriiia Arkhangel'skogo Severa. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomor. un-ta, 2001a. Pp. 41–43.

Kurатов A.A. Pomory. Pomorskaia entsiklopediia: Vol. 1–5. Vol. 1. Istoriiia Arkhangel'skogo Severa. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomor. un-ta, 2001b. P. 317.

Kurатов A.A. Severodvinsk. Pomorskaia entsiklopediia: Vol. 1–5. Vol. 1. Istoriiia Arkhangel'skogo Severa. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomor. un-ta, 2001v. P. 364.

Lichutin V.V. Chto za divnoe plemia chud'... . Literaturnaia gazeta. 2010. no. 9. P. 15.

Lur'e M.L. Lokal'nyi tekst goroda i ego slovarnoe opisanie . Shtetl, XXI vek. Polevye issledovaniia. Pod red. V.A. Dymshits, A.L. L'vova, A.V. Sokolovoi. St.-Petersburg: Izd-vo EU v St.-Petersburg, 2008. Pp. 186–196. (Studia Ethnologica; v. 5).

Meľnik A.G. Nikolo-Koreľskii monastyr' vtoroi poloviny XVI veka i ruskaia sviatost'. Solovetskoe more: istoriko-literaturnyi al'manakh. Arkhangel'sk; Moscow, 2013. no. 12. Pp. 37–40.

Meľnik T.F. Iagrin'skii ITL v Molotovske . Katorga i ssylka na Severe Rossii / Pod red. M.N. Supruna. Arkhangel'sk: KIRA, 2006. Pp. 216–244.

Morozova E.V., Ul'ko E.V. Lokal'naia identichnost': formy aktualizatsii i tipy. Politeks. St.-Petersburg, 2008. no. 4. Pp. 139–151.

Ogorodnikov S.F. Istoriia Arkhangel'skogo porta. St.-Petersburg: Tip. Morskogo min-va, 1875. 377 p.

Ogorodnikov S.F. Ocherk istorii goroda Arkhangel'ska v torgovo-promyshlennom otnoshenii. St.-Petersburg: Tip. Morskogo min-va, 1890. 333 p.

Petrushin V.A. Na beregakh Dviny i Kud'my. Arkhangel'sk: Izd-vo "Pravda Severa", 2004. 194 p.

Razumova I.A. Neskazochnaia proza provintsial'nogo goroda. Sovremennyi gorodskoi fol'klor. Ed. S.Iu. Nekliudov. Moscow: RGGU, 2003. Pp. 544–559.

Razumova I.A. Pro akademika Fersmana, "obmannyi kamen" i "lunnyi peizazh": sovremennyi fol'klor zapoliarnogo goroda. Zhivaia starina, 2004, no. 1. Pp. 16–19.

Razumova I.A. Ekstremal'nost' kak faktor lokal'noi identichnosti zhitelei Kol'skogo Severa. Zhivushchie na Severe: Vyzov ekstremal'noi srede. Eds. P.V. Fedorov, Iu.P. Bardileva, E.I. Mikhailov. Murmansk: MGPU, 2005. Pp. 91–95.

Razumova I.A. Kul'turnye landshafty Kol'skogo Severa. Sotsial'no-antropologicheskie ocherki. St.-Petersburg: Izd-vo "Gamas", 2009. 160 p.

Razumova I.A. Migratsionnyi opyt i formirovanie lokal'noi identichnosti zhitelei Kol'skogo Severa. Adaptatsiia narodov i kul'tur k izmeneniiam prirodnoi sredy, sotsial'nym i tekhnogennym transformatsiiam. Eds. A.P. Derevianko, A.B. Kudelin, V.A. Tishkov. Moscow: ROSSPEN, 2010. Pp. 290–298.

Soikin P.P. Koreľskii Nikolaevskii monastyr' v Arkhangel'skom uezde. Pravoslavnye russkie obiteli: Polnoe illiustrirovannoe opisanie pravoslavnykh russkikh monastyrei v Rossiiskoi imperii i na Afone. St.-Petersburg: Voskresenie, 1994. Pp. 44–47.

Suprun M.N. Lend-liz i severnye konvoi, 1941–1945 gg. Moscow: Andreevskii flag, 1997. 364 p.

Cusi P.I. Natsiia, kul'tura i krizis identichnosti: esse o mul'tikul'turnykh obshchestvakh. Etnichnost'. Natsional'nye dvizheniia. Sotsial'naia praktika. Pod red. V. Dressler-Kholokhan. St.-Petersburg: Petropolis, 1995. Pp. 65–69.

Troshina T.I. Velikaia voina... Zabytaia voina... Arkhangel'sk v gody Pervoi mirovoi voiny (1914–1918). Arkhangel'sk: KIRA, 2008. 169 p.

Turovskii R.F. Regional'naia identichnost' v sovremennoi Rossii. Rossiiskoe obshchestvo: stanovlenie demokraticeskikh tsennostei? Eds. A.V. Riabov, M. Makfol. Moscow: Gendal'f, 1999. Pp. 87–136.

Filatov S., Lunkin R. Drugaia Sviataia Rus'. Dukhovnyi opyt vozrozhdeniia Russkogo Severa [Elektronnyi resurs]. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2001/5/fi1.html>.

Shergin B.V. U Arkhangel'skogo goroda, u korabel'nogo pristanishcha: sbornik starin. Moscow; Petrograd: GIZ, 1924. 52 p.

Shmigel'skii L.G. Svetlyi i tragicheskii dokument epokhi. Severodvinsk. Ispytanie na prochnost'. Ocherki, vospominaniia, issledovaniia. Pod red. A.A. Maslennikova. Arkhangel'sk: Izd-vo "Pravda Severa", 1998. Pp. 99–102.

Shmigel'skii L.G. Chensler (Chenslor, Chansellor) Richard. Pomorskaia entsiklopediia: Vol. 1–5. Vol. 1. Istoriiia Arkhangel'skogo Severa. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomor. un-ta, 2001. Pp. 436–437.

Shmigel'skii L.G. Istoriiia Severodvinska i Sevmashpredpriiatiia. Severodvinsk: Severodvinskaia tip., 2013. 232 p.

Shubin S.I. Severnyi krai v istorii Rossii. Problemy regional'noi i natsional'noi politiki v 1920–1930-e gody. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomor. un-ta, 2000. 460 p.

Shubin S.I. Regional'naia politika Sovetskogo gosudarstva v 1920–1930-e gody i ee realizatsiia v Severnom krae: dis. ... d-ra ist. nauk. Arkhangel'sk, 2002.

Ia znaiu: gorod budet! Tem, kto stroil Severodvinsk, posviashchaetsia. Eds. A.A. Maslennikov, E. Boiko. Severodvinsk, 2006. 231 p.

Dundes A. Defining Identity through Folklore. Identity: Personal and Socio-Cultural. Ed. A. Jacobson-Widding. Uppsala, 1982. Pp. 235–261.

Honko L. Epic and Identity: National, Regional, Communal, Individual. Oral Tradition. 1996. no 11/1. Pp. 18–36.

Honko L. Studies on tradition and cultural identity: an introduction. Theoretical Milestones. Ed. P. Hakamies, A. Honko. Helsinki, 2013. Pp. 303–323.

Potiropoulos P. "Narrating" Local Identity in a Greek Border Community. Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the I.S.F.N.R. (June 21–27, 2009 Athens). Athens, 2014, vol. 3. Pp. 95–110.

С.С. Савоскул

**ЛОКАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ ЛИЧНОСТИ
(автобиографический аспект)**

В ходе исследования локального самосознания россиян XX — начала XXI в., которым я занимаюсь последнее десятилетие преимущественно на примере населения Переславля-Залесского, а также других небольших исторических городов Центральной России, у меня возникла идея предпринять изучение местного (локального) самосознания на примере отдельной личности. В качестве объекта изучения личностного аспекта локального самосознания я решил избрать собственную личность, исходя из того что наиболее известный и наиболее доступный любому исследователю объект — ты сам: твоя жизнь, окружение, мысли и чувства. И если речь идет об этнографе/этнологе, то можно сказать, что уже с самого его рождения он оказывается в «исследовательском поле», неизбежно охватывающем всю его жизнь.

Ключевые слова: локальное самосознание, малые города, личностный аспект локального самосознания, автоэтнография, этнографическая рефлексия.

Sergey S. Savoskul

**LOCAL SELF-CONSCIOUSNESS OF THE PERSONALITY
(autobiographical aspect)**

During the research of local consciousness of Russians of 20 — the beginning of the 21st centuries in which I am engaged in the last decade mainly on the example of the population of Pereslavl-Zalessky and also other small historical cities of the Central Russia, I had had an idea to undertake studying of local self-consciousness on the example of the individual. As an example of studying of personal aspect of local self-consciousness I have decided to choose own personality, proceeding from the fact that the most known and the most available to any researcher an object — you: your life, your environment, your thoughts and feelings. And if it is about the ethnographer/ethnologist, then it is possible to tell that already since his birth he appears in the “research field” which is inevitably covering all his life.

Keywords: local consciousness, small cities, personal aspect of local consciousness, autoethnography, ethnographic reflection.

В ходе исследования локального самосознания россиян XX — начала XXI в., которым я занимаюсь последнее десятилетие преимущественно на примере населения Переславля-Залесского, а также других небольших исторических городов [Лаппо 2012: 236–257] Центральной России, у меня возникла идея предпринять изучение местного (локального) самосознания на примере отдельной личности. Говоря о локальном самосознании (идентичности), я имею в виду социально-культурное (и одновременно социально-психологическое) явление, возникающее в результате самоотождествления (самоидентификации) личности с локальным сообществом и территорией его местонахождения, с которыми связана (или была связана) значительная часть ее жизни [Савоскул 2005: 58–59]. При этом, на мой взгляд, локальная идентичность не тождественна региональной, если под регионом, как в нашем российском случае, иметь в виду область, край, республику или отдельную историко-культурную область (Сибирь, Поволжье, Урал, Северный Кавказ, Поморье и т.д.). Это подтверждает и мое исследование массового сознания. Так, результаты опросов последних лет свидетельствуют, что принадлежность к региону (в первом из вышеназванных значений) по значимости занимала у респондентов последнее место — после России и города, где они живут. Эти факты не позволяют мне согласиться с мнением, что так называемая малая родина *«не может быть разделена на локальную и региональную»* [Крылов 2010: 25]. Да и на собственном примере могу сказать, что такое разделение является обычным правилом — если Переславль-Залесский я могу назвать своей малой родиной, то считать таковой Ярославскую область мне и в голову не приходит.

Для исследования локального самосознания отдельной личности, на мой взгляд, лучше всего подходит биографический метод с особым вниманием к выявлению тех сторон жизни и самосознания личности, в которых проявляется ее связь с локальным сообществом, в границах которого в основном происходит (или в свое время происходила) жизнедеятельность и в целом социализация индивида, а также с местом его нахождения, «родной землей». При этом связь личности с локальной территорией, «родной землей» может быть не менее, а нередко и более значимой и сильной, чем связь с локальным сообществом. Так, к примеру, я сравнительно

мало отождествляю себя с переславцами, тем более что большую часть моей жизни я прожил в других местах. Но сам Переславль — его многовековая история, его древности, улицы, школы, в которых я учился, дома, в которых мы жили, Плещеево озеро, окрестные леса, «мой» овраг — и все годы жизни в этом пространстве стали частью меня самого.

В качестве первого примера изучения личностного аспекта локальной идентичности я избрал самого себя, свою соотнесенность с Переславлем-Залесским, в котором я прожил шесть лет, пришедшихся на мое детство, отрочество и начало юности — с 10 до 16 лет. В этот город моего отца — офицера советской армии отправили служить после переподготовки в Харькове, а до Харькова мы несколько лет жили в Грузии, куда отец попал после нескольких лет службы в Германии, где его часть задержалась по окончании войны. Решаясь избрать в качестве объекта изучения личностного аспекта локального самосознания собственную личность, я исходил из того, что наиболее известный и доступный любому исследователю объект — ты сам: твоя жизнь, окружение, мысли и чувства. А уж если речь идет об этнографе/этнологе, то можно сказать, что уже с самого его рождения он оказывается в «исследовательском поле», неизбежно охватывающем всю его жизнь. Вполне естественно, что один из объектов, находящийся в этом «поле», — личность самого исследователя. Для ее изучения важнейшим источником является, несомненно, его собственная память. Опираясь в первую очередь на нее, я в своем исследовании частично пользовался и другими, в основном документальными, материалами личного происхождения — дневниковыми записями, письмами, некоторыми моими публикациями. Правда, известно, что память не всегда бывает достаточно надежным источником для изучения тех или иных сторон минувшего, в том числе личной жизни человека, включая, конечно, и становление его самосознания (см., например: [Кон 1978: 256–257]). И все же, на мой взгляд, она незаменима при изучении сознания личности уже в силу отсутствия многих других источников на сей счет.

Локальное самосознание личности может проявляться по разному и с различной интенсивностью: в форме чисто бытового отношения (от негативного до восторженно-патриотического) к свое-

му городу, краю; в форме той или иной степени знания о нем; наконец, в форме активной деятельности по его духовному и материальному освоению и преобразованию.

Автоисследование имеет, на мой взгляд, то важное преимущество, что оно может гораздо нагляднее и точнее (чем исследование на других объектах) показать, как самосознание личности развивается на протяжении человеческой жизни, какие внешние и внутренние обстоятельства и факторы на него влияли, в чем это самосознание проявляется.

Исходя из сказанного, основную свою задачу я видел в том, чтобы на основе собственных воспоминаний и их посильного анализа попытаться рассмотреть процессы формирования и развития моей переславской идентичности, определить ее основные компоненты и опорные символы, их историческую динамику, выявить историко-культурный и социальный контекст этих процессов, определить соотношение переславского самосознания с другими моими локальными идентичностями, а также с некоторыми другими формами собственного социального самосознания (гражданского, этнического, профессионального). (О результатах этого исследования см.: [Савоскул 2015].)

Обзор объективных и субъективных условий формирования локального самосознания и связанной с ним многообразной деятельности по освоению местной (в данном случае переславской) социальной, историко-культурной и природной среды, проведенный на примере более чем 60-летнего жизненного опыта автора, позволяет сделать ряд предварительных выводов о процессе становления и развития локальной идентичности личности.

Прежде всего, основываясь на своей биографии, я выделил два этапа в формировании и развитии моей переславской идентичности: 1) годы жизни в Переславле, пришедшиеся на детство и юность, и 2) все остальные годы моей жизни до настоящего времени.

На первом этапе этого процесса происходило формирование основного первоначального содержания моего локального переславского самосознания, что во многом определялось конкретной социально-культурной, исторической, природной средой, в которой проходила моя социализация. При этом, как показал мой жизненный опыт, позитивная идентификация с местным сообществом

и местным краем во многом зависит от «качества», ощущения полноценности, самодостаточности их социально-культурной, исторической, природной составляющих. С этой точки зрения мое проживание в Переславле явилось для меня и моего самосознания поистине подарком судьбы, на всю жизнь определившим мои личные приоритеты. Переславль-Залесский середины прошлого века представлял собой практически идеальный образец небольшого русского исторического города с неплохо сохранившимися памятниками древности, располагавшего достаточно развитой и вполне самодостаточной социально-культурной средой, к тому же находящегося в уникальном для Центральной России природном окружении.

Со спецификой местной среды связаны и другие стороны моего переславского самосознания. Так, относительно той части локальной идентификации, в которую входят представления о социально-культурных особенностях членов местного сообщества, могу сказать, что для меня одной из важных характеристик переславцев стало их «оканье», в 1950-х годах практически поголовное. Для меня это было особенно заметным не только из-за того, что именно тут я впервые услышал такое произношение, но и потому, что на первых порах переславские сверстники насмеялись над моим «аканьем». В социально-культурном облике переславцев для меня было важно и своеобразие их образа жизни, ставшее для меня особенно заметным в силу его новизны, необычности на фоне того, с чем я до этого сталкивался. Таким же своеобразным оказался для меня и сам город, и его природное окружение.

При совпадении общих контуров содержания моего локального самосознания с набором местных ценностей, общезначимых для данного сообщества, приобщение к ним каждого конкретного человека носит индивидуальный характер, как в значительной мере индивидуально и значение, вкладываемое в эти общеизвестные символы местного края. Среди важных символов Переславского края наиболее близким мне (в том числе чисто территориально) оказался музей. В пробуждении и развитии моего локального исторического сознания большую роль сыграл факт постоянного соседства со стенами бывшего Горицкого монастыря, где с 1919 г. находится музей, с его башнями и храмами. А музейные экспозиции наглядно

приобщали к многовековой, многообразной истории и культуре края, к образцам высокой профессиональной культуры (особенно художественной), давали живое представление о природе края. Музей благодаря систематизации большого и всестороннего материала о крае подспудно развивал интерес к его познанию. В какой-то мере этому способствовала и личность директора музея. Важным фактором формирования моего переславского самосознания были и те из прочитанных книг, в которых отражалась история России, особенно Переславского края. Немалую роль в поддержании позитивного восприятия города сыграл фильм «Александр Невский».

К тому же помимо общезначимых для данного сообщества ценностей местной социально-культурной, исторической и природной среды в локальном самосознании личности немаловажную роль играют и индивидуально значимые для нее элементы этой среды. Такими элементами, судя по моему случаю (полагаю, что это относится и к любому человеку), являются также конкретные места жительства, школы, в которых я учился, другие памятные места в городе и его окрестностях.

Исходя из моего опыта, можно также предположить, что интенсивность локального самосознания личности во многом зависит и от индивидуальных обстоятельств, связанных с пребыванием человека в данном локальном сообществе и месте его расположения. На мой взгляд, в случае, если его связь с ними складывалась в начальный период социализации личности (детство, отрочество, юность), значимость локальной идентичности потенциально может быть большей по сравнению с тем случаем, когда связь с данным локальным сообществом начинается уже у взрослого человека. Тут я могу основываться на сравнении интенсивности переславского самосознания у себя, моих родителей и младших братьев, которых увезли из Переславля в раннем детстве. Если у меня память и связь с Переславлем прошли через всю жизнь, то родители хотя и вспоминали иногда переславские годы, но желания съездить туда у них не возникало. У братьев (особенно у младшего), родившихся в Переславле, никаких воспоминаний о переславской жизни не осталось, понятно, что и заметной привязанности к этому месту у них не сложилось. Нечто подобное моему отношению к Переславлю у них возникло по отношению к Серпухову, куда отца перевели слу-

жить после Переславля. Кстати, хотя я родился в Клину, но мое отношение к этому городу не идет ни в какое сравнение с Переславлем, который я считаю своей настоящей родиной.

На процессы дальнейшего (послепереславского) этапа развития моего переславского самосознания неизгладимое влияние оказал «опыт расставания», особенно вынужденного (как в моем случае) с местом, в котором активно происходила социализация личности, где человек провел годы своего детства, отрочества и юности. Такое расставание, как показывает не только моя жизнь, но и судьба переславских краеведов М.И. Смирнова, С.Е. Елховского и ряда других известных переславцев, часто способствует росту местного (в данном случае — переславского) патриотизма, подталкивает человека к той или иной деятельности по более активному освоению любимого края. Под влиянием своего рода ностальгии содержание местного самосознания (в моем случае переславского) личности может расширяться и углубляться в результате как дальнейшего более интенсивного освоения локального текста «самого» края, так и включения в этот текст иной разнообразной относящейся к данной местности информации. При наличии благоприятных обстоятельств местный патриотизм личности может проявиться и в той или иной ее деятельности по дальнейшему практическому и духовному освоению края.

В послепереславском периоде своего взаимодействия с Переславским краем я выделил три момента моей деятельности. Первый из них связан с попыткой участия в защите переславских ценностей, пришедшейся на конец 1980-х годов. К этому времени во многом благодаря радикальным переменам в социально-политическом развитии страны, отразившимся и в усилении демократизации и гласности, стали особенно очевидны многие негативные моменты в состоянии отечественного историко-культурного и природного наследия. Не миновало это и Переславля. В центральной периодике появилось немало материалов о вопиющем состоянии многих местных памятников, а также о значительных нарушениях природной и культурной среды в ходе начавшегося строительства в Переславле академического института программных исследований (Института программных систем АН СССР). Во время поездки в Переславль в составе комиссии Отделения истории АН СССР, а также в ходе по-

следующих посещений родного города я основательно ознакомился со сложившейся там неблагополучной ситуацией. Тревога по этому поводу нашла отражение в информационной записке и отчете, сделанных для Отделения истории, а также в статье [Мой Переславль: 132–140, 190–202] и письмах, направленных в ведущие газеты («Правду», «Известия», «Советскую культуру»), обращавшихся к переславским проблемам, а также ряду известных ученых (А.Л. Яншину, Д.С. Лихачеву, Б.А. Рыбакову) и писателей (В. Астафьеву, В. Белову, Ю. Бондареву, С. Залыгину, Л. Леонову, В. Распутину), активно выступавших за сохранение историко-культурного и природного наследия. Результатом совместных усилий стала некоторая позитивная подвижка по улучшению состояния историко-культурной и природной среды Переславского края, в частности изменения в параметрах строительства Института программных систем.

На это же время (конец 1980-х годов) пришлось начало и другого важного для моего переславского самосознания дела — исследования и публикации неизвестного до этого фольклорно-этнографического собрания почти забытого переславского краеведа С.Е. Елховского. Этот уроженец Переславля, родившийся в 1899 г., после окончания в 1918 г. гимназии работал учителем в городской школе для взрослых, потом несколько лет учился в Иваново, а вернувшись на родину, продолжил учительствовать. В эти же годы он активно занимался краеведческой работой, которую в Переславле возглавлял известный историк М.И. Смирнов, немало сделавший и для местной фольклористики и этнографии (о М.И. Смирнове см. подробнее: [Савоскул и др. 2011: 24–31]). С.Е. Елховский собрал в 1920-е годы уникальный по объему и богатству фольклорно-этнографический материал, который в преклонные годы передал в Переславский музей. Ознакомившись с этими материалами, я понял, что данное собрание является важным памятником отечественной гуманитарной науки и российского краеведения, расцвет которого пришелся на 1920-е годы. Стала очевидной необходимость изучения и введения в научное и общественное пользование этого уникального памятника. Много времени и сил заняла техническая работа (ксерокопирование, компьютерный набор и пр.), в которой активное участие принял Переславский музей, прежде всего тогдашний его ученый секретарь С.Б. Рубцова. Немало помогала она

нам (автору и Т.С. Макашиной, с самого начала охотно принявшей участие в этом проекте) и в поисках материалов о жизни С.Е. Елховского, бóльшая часть которой (с начала 1930-х годов) прошла в Иваново. Важную роль в подготовке собрания С.Е. Елховского сыграла также Е.Г. Богина — заведующая Центром народной музыки Московской консерватории, высокопрофессионально проанализировавшая многочисленные нотные записи, сделанные переславским собирателем. Все эти труды через несколько лет увенчались публикацией собрания С.Е. Елховского [Савоскул 2011б; 2013б], получившей положительный отзыв такого известного специалиста, как Т.Г. Иванова [Иванова 2011а; 2013а].

В начале 2000-х годов практически одновременно с изучением жизни и собрания С.Е. Елховского я начал исследование массовой локальной идентичности переславцев. Главным источником для ее изучения стали итоги выборочного (около 50 человек) опроса с помощью составленного мною вопросника. Его итоги показали, что местное самосознание переславцев составляет весьма заметную и содержательную часть их общей идентичности, хотя, по самооценке опрошенных, этническая (русская) и гражданская (российская) идентичности для них важнее локальной (переславской). При этом все названные стороны самосознания тесно связаны и дополняют друг друга. Базовой основой локальной идентичности переславцев являются: представления о значимости местного историко-культурного наследия, воплощенном в разнообразных памятниках истории и культуры (Горицкий монастырь — городской музей, музей-усадьба «Ботик», переславские церкви и монастыри, городские валы, дендросад, Синий камень и пр.), а также локальная историческая память, опирающаяся в первую очередь на значимых для переславской, а также общероссийской истории деятелей — прежде всего переславского уроженца Александра Невского, Петра I, создавшего на Плещеевом озере первую российскую военную флотилию, основателя Переславля Юрия Долгорукова, местного художника Д.Н. Кардовского и др. Исследование также показало, что одной из важнейших опор местной идентичности выступает природное окружение города, особенно Плещеево озеро.

Органической частью локального самосознания переславцев является также их отношение в современному Переславлю, вклю-

чающее как положительные, так и негативные представления о родном городе. В местную идентичность опрошенных входят и отмеченные ими социально-культурные особенности переславцев, их менталитет. (Основные итоги этого исследования см.: [Савоскул 2005: 58–73; 2006: 158–169; 2009: 73–112; 2013: 107–137].)

Продолжением изучения локального самосознания переславцев стало исследование роли переславских краеведов (М.И. Смирнова, С.Е. Елховского, К.И. Иванова, И.Б. Пуришева) в формировании образа Переславского края, являющегося главным фактором становления массовой локальной идентичности переславцев [Савоскул 2011а: 83–99].

Основные итоги исследования моего локального самосознания позволяют сделать вывод, что в его развитии проявились все его возможные формы, о которых я упоминал в начале статьи: бытовое отношение к своему городу, которое постепенно, по мере накопления профессиональных знаний историка и этнографа, привело к мысли о возможности собственного исследования родного края, а в последние два десятилетия воплотилось в ряде работ по изучению его культурно-исторического облика.

Библиография

- Иванова Т.Г.* Что таят архивы // Живая старина. 2011. № 4 (72). С. 55–58.
- Иванова Т.Г.* Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского: продолжение издания // Живая старина. 2013. № 4 (80). С. 65–67.
- Кон И.С.* Открытие «Я». М.: Политиздат, 1978. 367 с.
- Крылов М.П.* Региональная идентичность в Европейской России. М.: Новый хронограф, 2010. 240 с.
- Лапто Г.М.* Города России. Взгляд географа. М.: Новый хронограф, 2012. 504 с.
- Савоскул С.С.* Локальная идентичность современных россиян (опыт изучения на примере Переславля-Залесского) // Этнографическое обозрение. 2005. № 3. С. 58–59.
- Савоскул С.С.* Местное самосознание в современной России (по материалам Переславля-Залесского) // Отечественная история. 2006. № 4. С. 158–169.
- Савоскул С.С.* Локальное самосознание современного русского населения Центральной России // Очерки русской народной культуры. М.: Наука, 2009. С. 73–112.

Савоскул С.С. Краеведение и локальная идентичность (на примере малых городов Центральной России) // Этнографическое обозрение. 2011а. № 6. С. 83–99.

Савоскул С.С. (отв. ред.). Переславское Залесье: фольклорное-этнографическое собрание С.Е. Елховского. М.: Индрик, 2011б. Вып. 1. 456 с. (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов).

Савоскул С.С. Образ родного края у современных россиян (по данным Переславля-Залесского) // Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX — начала XXI в. М.: ИЭА РАН, 2013а. С. 107–137.

Савоскул С.С. (отв. ред.). Переславское Залесье: фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского. М.: Индрик, 2013б. Вып. 2. (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов).

Савоскул С.С. Мой Переславль. О локальном самосознании личности. М.: ИЭА РАН, 2015. 216 с.

Савоскул С.С., Макашина Т.С., Рубцова С.Б. С.Е. Елховский и его фольклорно-этнографическое собрание // Переславское Залесье. Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского / Отв. ред. С.С. Савоскул. М.: Индрик, 2011. Вып. 1. С. 24–31.

References

Ivanova T.G. Fol'klorno-etnograficheskoe sobranie S.E. Elkhovskogo: prodlzhenie izdaniia. Zhivaia starina. 2013. no. 4 (80). Pp. 65–67.

Kon I.S. Otkrytie «Ia». Moscow: Politizdat, 1978. 367 p.

Krylov M.P. Regional'naiia identichnost' v Evropeiskoi Rossii. Moscow: Novyi khronograf, 2010. 240 p.

Lappo G.M. Goroda Rossii. Vzgliad geografa. Moscow: Novyi khronograf, 2012. 504 p.

Savoskul S.S. Lokal'naiia identichnost' sovremennykh rossiian (opyt izucheniia na primere Pereslavl'ia-Zal'skogo). Etnograficheskoe obozrenie. 2005. no. 3. Pp. 58–59.

Savoskul S.S. Mestnoe samosoznanie v sovremennoi Rossii (po materialam Pereslavl'ia-Zal'skogo). Otechestvennaia istoriia. 2006. no. 4. Pp. 158–169.

Savoskul S.S. Lokal'noe samosoznanie sovremennogo russkogo naseleniia Tsentral'noi Rossii. Ocherki russkoi narodnoi kul'tury. Moscow: Nauka, 2009. Pp. 73–112.

Savoskul S.S. Kraevedenie i lokal'naiia identichnost' (na primere mal'nykh gorodov Tsentral'noi Rossii). Etnograficheskoe obozrenie. 2011a. no. 6. Pp. 83–99.

Savoskul S.S. (отв. ред.). Pereslavskoe Zales'e: fol'klornoe-etnograficheskoe sobranie S.E. Elkhovskogo. Moscow: Indrik, 2011b. Vyp. 1. 456 p. (Traditsionnaia dukhovnaia kul'tura slavian. Publikatsiia tekstov).

Savoskul S.S. *Obraz rodnogo kraia u sovremennykh rossiian (po dannym Pereslavlia-Zalesskogo)*. Geroicheskoe i povsednevnoe v massovom soznanii russkikh XIX — nachala XXI v. Moscow: IEA RAN, 2013a. Pp. 107–137.

Savoskul S.S. (otv. red.). *Pereslavskoe Zales'e: fol'klorno-etnograficheskoe sobranie S.E. Elkhovskogo*. Moscow: Indrik, 2013b. Vyp. 2. (Traditsionnaia dukhovnaia kul'tura slavian. Publikatsiia tekstov).

Savoskul S.S. *Moi Pereslavl'. O lokal'nom samosoznanii lichnosti*. Moscow: IEA RAN, 2015. 216 p.

Savoskul S.S., Makashina T.S., Rubtsova S.B. S.E. Elkhovskii i ego fol'klorno-etnograficheskoe sobranie. *Pereslavskoe Zales'e. Fol'klorno-etnograficheskoe sobranie S.E. Elkhovskogo*. Otv. red. S.S. Savoskul. Moscow: Indrik, 2011. Vyp. 1. Pp. 24–31.

И.Ю. Винокурова

**РОЛЬ ДАЧНИКОВ В СОХРАНЕНИИ
КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ
РОДНОЙ ДЕРЕВНИ**

(по результатам полевых исследований вепсов)

Статья посвящена проблеме носителей культурных традиций в современных вепских сельских сообществах. Ее актуальность связана с одним из печальных общероссийских социокультурных процессов нашего времени — исчезновением деревень в результате массовых миграций сельского населения в города. В статье рассматривается группа, которая сельскими жителями именуется «дачниками». К ней относятся уроженцы этих мест, преимущественно пенсионеры, уже давно уехавшие на постоянное место жительства в города, отработавшие там, но приезжающие на лето в родные деревни, а также их дети и внуки. В фокусе исследования — группа дачников родом из вепских деревень Ладва и Вонозеро Ленинградской обл. в контексте их роли в передаче этнокультурных традиций.

Ключевые слова: вепсы, традиции, инновации, деревня, город, дачники.

Irina Yu. Vinokurova

**ROLE OF SUMMER RESIDENTS
IN PRESERVATION
OF CULTURAL TRADITIONS
OF NATIVE VILLAGE**

(by results of expeditional research of Vepsians)

Article is devoted to consideration of rural group which villagers is called as “dachniki”. It includes natives of these places mainly the pensioners who for a long time already have left on a constant residence in cities, but come for the summer in native villages with the children and grandsons. In the article is considered natives from Vepsian villages Ladva and Vozozero of the Leningrad region in a context of their role in preservation of ethnocultural traditions.

Keywords: Vepsians, traditions, innovations, village, city, summer residents.

Как отмечал К.В. Чистов, в России и других зарубежных странах «вся текущая исследовательская работа этнографов так или иначе связана с проблемой традиции» [Чистов 1983: 14]. Сам выдающийся ученый внес огромный вклад в разработку проблемы воспроизведения и актуализации традиции, ее реального пульсирования и реализации. В раскрытии этих процессов он придавал особое значение изучению носителей фольклорных и этнографических знаний, подчеркивал односторонность, по его выражению, «безлюдной» фольклористики и этнографии [Чистов 2000: 13].

Проблеме носителей культурных традиций в современных вепских сельских сообществах посвящена данная статья. Ее актуальность связана с одним из печальных общероссийских социокультурных процессов нашего времени — исчезновением деревень в результате массовых миграций сельского населения в города. Потеря «малой родины» особенно негативно сказывается на развитии малочисленных народов, ведет к утрате их самобытных культурных традиций, родного языка, этнической идентичности. На фоне гибнущих деревень, однако, можно обнаружить явления, приостанавливающие ход этого фатального процесса. Они связаны с дифференциацией сельского населения и образованием инновационных групп — фермеров, дачников. Среди дачников можно выделить две группы. К первой группе относятся приехавшие, то есть не имеющие никакого родства с территорией, где находится их дача. Как правило, они живут обособленно от местного населения, иногда в возведенных «дворцах» за высокими заборами. Их отношения с автохтонными жителями не всегда складываются безупречно — это тема особого исследования. Ко второй группе, которая сельскими жителями также именуется «дачниками», относятся уроженцы этих мест, преимущественно пенсионеры, уже давно уехавшие на постоянное место жительства в города, отработавшие там, но приезжающие на лето в родные деревни, а также их дети и внуки. В статье рассматривается именно такая группа дачников — родом из вепских деревень Ладва и Вонозеро Ленинградской обл. — в контексте их роли в передаче этнокультурных традиций. В исследуемую группу входило 6 человек. Самой старшей была дачница 1920 г.р., самой младшей — ее дочь 1953 г.р. Остальными являлись информанты, родившиеся в конце 1930-х — начале 1940-х годов. Если допустить,

что человек способен довольно хорошо запоминать происходящие события после пяти лет жизни, то в памяти данной группы могли сохраниться воспоминания о состоянии вепсской традиционной культуры периода конца 1920-х — начала 1960-х годов.

Опросы показали, что дачники являются носителями знаний о некоторых вепсских традициях — религиозно-мифологических, обрядовых и праздничных. На срез культурной памяти оказали влияние год рождения человека и возраст, в котором он покинул деревню, период в истории страны. Далее этот слой воспоминаний пополнялся новыми сведениями, полученными как в городе, так и при возвращении на родину во время контактов с односельчанами. В текстах записанных интервью часто встречались сравнения «жизни», обозначенные словами «прежде» (то есть до отъезда информанта в город) и «теперь» (то есть с выходом на пенсию), с начавшейся «дачной» жизнью в родной деревне; упоминания биографических сведений о родственниках и односельчанах, что позволяло определить степень сохранности той или иной культурной традиции.

Главными источниками знаний опрашиваемых являлись личное наблюдение и устная информация, усвоенная от представителей старшего поколения.

Остановлюсь подробнее на первом источнике знаний. Годы рождения наших информантов приходились преимущественно на период яростной борьбы Советского государства с религией. Церкви в Ладве и Вонозере стояли, но уже не действовали. Тем не менее в памяти опрашиваемых сохранились обряды защиты дома с использованием икон и других предметов, связанных с православной религией (пасхальных яиц, свечей), например обходы жилища на восходе солнца в Егорьев день и при тушении пожара. О предметах православного культа в Егорьевском обряде одна из наших информантов, Мария Николаевна Стёпичева, сообщила следующее: *«Тогда кур много держали. Курица яичко на Пасху снесет. Яичко клали за иконку, тогда ведь в красном углу иконки стояли. Это теперь у нас нет. И вот, хозяин с пасхальным яичком обходил дом, с иконкой Егория»* [Винокурова 2014: 66].

По сведениям Марии Николаевны, в каждом доме были иконы, что удивительно при проводимой в стране ожесточенной борьбе

с религиозными пережитками. Без сомнения, народная религиозность скрывалась и сохранялась во внутрисемейной и личной сферах. Кроме того, как отмечали исследователи, в годы Великой Отечественной войны и послевоенный период народная религиозность усилилась. Данные из других российских регионов рисуют нам похожую картину. Так, в Пензенской области в 1960-х годах значительная часть сельского населения (от 63 до 97 %) жила в домах, где имелись иконы [Лебедева 2009: 116].

Мария Николаевна Стёпичева родилась в 1936 г. в с. Вонозеро Лодейнопольского района Ленинградской области. В родном селе она жила безвыездно 18 лет до выхода замуж в 1954 г. Следующее ее место жительства определило занятие мужа — рабочего-лесозаготовителя. Им стало небольшое поселение при лесозаготовительном участке, расположенное недалеко от Вонозера. Через 18 лет в 1972 г. Мария Николаевна вместе с мужем и сыном переехала в Нарву. По словам информанта, несмотря на почти сорокалетнее проживание в городе, с Вонозером она никогда не теряла связи, все отпуска проводила здесь. С выходом на пенсию год жизни Марии Николаевны разделился на два временных периода: «дачный» (с апреля по октябрь) в Вонозере и городской в Нарве (остальные месяцы).

В период жизни в Вонозере до выхода замуж в 1954 г. М.Н. Стёпичева не раз была очевидцем проводов новобранцев в армию. Примечательно, что, несмотря на атеистическую пропаганду, проводы *некрута* включали благословение его родителями. Для благословения новобранца была желательна, по сообщению нашего информанта, «*мужская икона, может, даже Иисуса Христа, он же мужчина*», поскольку уходящий в армию — мужчина. По правилам обряда необходимо было, чтобы сын встал на колени, а родители, положив икону на старинное полотенце и держа ее над его головой, прочитали молитву. В 1950-е годы уже не все родители знали молитвы. По словам Марии Николаевны, «*если знают молитву, так молитву прочитают, а не знают — без молитвы благословляют — и с Богом*» [Винокурова 2014: 68].

В 1950-е годы, несмотря на нищету колхозников Вонозера и Ладвы, получающих за работу трудовни, а не деньги, здесь еще были сильны традиции общинной взаимопомощи. В солдатских проводах, как правило, принимали участие все жители села. По обычаю



Рис. 1. Трифоновы Галина Павловна (1946 г.р.) и Иван Степанович (1940 г.р.) — уроженцы с. Ладва, ныне проживают в Подпорожье. Фото В.Б. Бовина, 2008 г.

общинной взаимопомощи каждый односельчанин должен был принести *некруту* денег на счастье, *«кто сколько может: кто рубль, кто 20 копеек, кто 30, кто сколько»* [Там же: 69]. По словам другого нашего информанта, Ивана Степановича Трифонова, 1940 г.р., — ровесника М.Н. Стёпичевой, но уроженца с. Ладва: *«Каждый руку жал, деньги давали. Деньги обязательно, хоть рубль там. Когда прощаются, уже в руке деньги, это обязательно»*.

Проводы И.С. Трифонова в армию проходили в 1958 г. На деньги, подаренные односельчанами, его сестра купила шкаф, то есть помощь сельчан распространялась на членов семьи, остающихся без кормильца. И.С. Трифонов и его жена Галина Павловна (1946 г.р., родом из этого же села) уже много лет проживают в г. Подпорожье, но на лето приезжают в с. Ладва (рис. 1).

По рассказам информантов, еще в 1950-е годы на призывной пункт новобранцы добирались пешком или на лошади, *«ведь раньше*



Рис. 2. А.И. Васькина (1920 г.р.) с дочерью Р.Ф. Ляшенко (1953 г.р.) и правнучкой — уроженцы с. Ладва, стали жителями г. Пушкина.
Фото М.В. Заозерного, 2008 г.

не было ни машин, ни автобусов». О солдатских проводах в Ладве помнила и Р.В. Ляшенко (1953 г.р.), переехавшая в город после окончания школы, то есть в 1960-е годы они еще проводились.

Во время беседы с Р.В. Ляшенко я спросила об обрядовых кострах, которые молодежь устраивала для сжигания кострички с целью вегетации культуры льна, а позже — развлечения. О таких кострах еще помнили информанты, родившиеся в 1920-е годы. Однако Р.В. Ляшенко об этом обряде уже не имела понятия: костры она связывала с пионерской организацией: *«День пионеров 19 мая прекрасно помню. Идем к речке, жгём костры. Только мы на вепском-то уже не говорили. Пели пионерские песни, как там “Взвейтесь кострами...”»* [ДЗА 2008, № 1/1].

Дачница Роза Васильевна Ляшенко проживает в г. Пушкине. Там проживала и ее мать, Анисья Ивановна Васькина (1920 г.р.), переехавшая в город уже в пожилом возрасте (рис. 2). Роза Васильевна,

помогая нам вести опрос 88-летней Анисьи Ивановны, оказалась вовлеченной в беседу. Проведение опроса, по сути, с представительницами двух поколений отразило умирание некоторых традиций в связи с переездом в города. Анисья Ивановна, несмотря на свой преклонный возраст, еще хорошо помнила практически исчезнувшие кумулятивные сказки и считалки на вепсском языке, некоторые лечебные обряды. Только при произнесении этих текстов матерью некоторые из них вспомнила и дочь, которая слышала их от нее в детстве, но уже не передавала полученные знания своим детям. Присутствовавшая при опросе внучка Розы Васильевны (представительница четвертого поколения) не понимала, о чем мы говорим, так как не знала вепсского языка.

Во вступительном слове на Рябининских чтениях (1999 г.) «Мастер и народная художественная традиция Русского Севера» К.В. Чистов обозначил перед исследователями ряд проблем, связанных с носителями традиций. Например, как развивался процесс обучения традиции, происходила передача «дара» от учителя к ученику, в частности в области врачевания [Чистов 2000: 12]. Исследование группы дачников выявило затухание этой традиции. Приведу такие примеры. Вплоть до конца 1990-х годов в вепсских деревнях можно было найти «знающих» женщин, которые применяли заговоры при лечении некоторых болезней, порчи, отправлении в дорогу. С прекращением занятия магической деятельностью «знающая» обязательно должна была подыскать преемницу — и передать ей свое знание, иначе умирать будет тяжело. К таким «знающим» людям относилась, например, двоюродная тетка Марии Николаевны Степичевой — Анна Петровна Родионова (1915 г.р.). Сакральное знание ей передалось от отца. А.П. Родионова предложила Марии Николаевне стать ее преемницей: «*Теперь нету, говорит, никого, все умираем*» [ДЗА 2011, № 4/7]. Передача заговоров должна была происходить в виде записи их в тетрадь Марией Николаевной под диктовку А.П. Родионовой, которая знала тексты наизусть, и последующего выучивания их преемницей на память: «*Не можешь запомнить, хоть запиши. Вот, она диктовала, а я писала*» [ДЗА 2011, № 4/7]. Однако Мария Николаевна ограничилась лишь их записью: «*Ну а где, я запомню!*» Случай с нашим информантом является примером прекращения заговорной традиции. Эти тексты Мария Нико-

лаевна никогда не применяла, они за ненадобностью не были взяты в Нарву, а остались в отчем доме, и лишь по нашей просьбе тетрадь с трудом была найдена, а тексты прочитаны вслух: записанные неразборчивым почерком, они с тех пор не перечитывались. В тетради содержались записи шести заговоров: от грыжи, думы, *призору* или сглаза, от *волоса*, змеиного укуса, на счастливый путь [Винокурова 2014: 80–83].

Случай с другим нашим информантом также является примером прекращения заговорной традиции. По воспоминаниям Р.В. Ляшенко, к ее брату, который на пять лет младше нее, приходила подруга матери — бабушка Уля и шептала заговоры от призора и «Заря-заряница». Она советовала девочке: «*Роза, ты запиши и запомни. Тебе это всё пригодится, будешь рожать детей*». Но, по словам Розы Васильевны, «*честно говоря, я куда-то это всё потеряла*» [ДЗА 2008, № 1/22].

Как можно видеть, извлеченные из воспоминаний наших информантов сведения о культурных традициях хранятся в их «библиотеках человеческого разума» (по определению Л. Хонко) в состоянии ожидания быть когда-либо задействованными и всегда в опасности быть забытыми из-за отсутствия назначения [Honko 1988: 10].

Возвращаясь летом в родную деревню, дачники, как правило, начинают жить по законам своей «малой родины». Особенно хорошо это заметно на примере похоронно-поминальной обрядности, которая в общих чертах не меняется.

В похоронах участвует вся деревня. Несмотря на присутствие на похоронах дачников и родственников умершего, приехавших из городов, в Вонозере и Ладве тем не менее устойчиво сохраняются некоторые похоронно-поминальные традиции, которые часто невозможно соблюдать в городах: исполнение причитаний при наличии в деревне плакальщиц; погребение до полудня, которое не всегда можно увязать с интенсивной работой городского траурного зала и организацией поминальной трапезы в кафе; устройство бани в день похорон и накануне сорокового дня. В Вонозере и Ладве по возвращении с кладбища после похорон родственники идут в баню. Накануне сорокового дня вечером тоже устраивается баня. Сначала в ней моются родственники, а затем она предназначается для умер-

шего: туда для него относят чистую одежду, наливают в таз воды, кладут веник.

При посещении деревенского кладбища дачники следуют местным традициям: подходя к могиле родственника или односельчанина, высыпают рядом с ней пшено для птиц. Установка оград вокруг могил связана с городским влиянием. На больших городских кладбищах ограды актуальны, так как с их помощью, если можно так выразиться, «отвоевывается» территория для умершего и его родственников, которые хотят в дальнейшем быть похороненными рядом. В Вонозере, Ладве и других вепских деревнях пожилые жители отрицательно относятся к оградкам. Такое же мнение нам приходилось слышать и от дачников. По словам Марии Николаевны Степичевой, «он как в загородке. Если в загородке, то он не приходит» [ДЗА 2011, № 4/22]. В Вонозере и Ладве ограды не ставят.

Судя по многим интервью, дачники выражают желание быть похороненными на родной земле. Так получилось, что в августе 2008 г., через неделю после нашей беседы, по возвращении из Ладвы в Пушкин, немного не доехав до дома, скончалась А.И. Васькина. Хоронить ее родственники повезли обратно в родную деревню, руководствуясь в данном случае отнюдь не прагматичными соображениями. Муж Марии Николаевны Стёпичевой был русский, умер в апреле 2009 г. в Вонозере, похоронен не в Нарве, а в Тервиничах (на кладбище, где хоронят жителей его деревни) рядом с матерью и племянниками. При обсуждении вопроса, где быть похороненным, он вопреки просьбе жены в будущем лежать вместе на кладбище в Вонозере выбрал Тервиничи, мотивировав свой отказ иной этнической принадлежностью и незнанием вепского языка: «Не хотел к нам кайванам. Говорит: “Будут говорить по-своему, а я ничего не понимаю”» [ДЗА 2011, № 4/22].

Дачники активно участвуют в знаменательных событиях «малой родины» — традиционных и фольклорных праздниках, выступлениях самодеятельных коллективов. Поэтому функционирующие традиционные и фольклорные праздники — это преимущественно летние праздники, когда вепские деревни оживают в результате приезда дачников. Так, с 1993 г. в Вонозере и Тервиничах в первое воскресенье июля ежегодно проводится праздник вепской куль-

туры «Энаръне ма» («Вонозерская земля»). На нем выступают как гости праздника, так и вонозерский фольклорный коллектив, активной участницей которого является Мария Николаевна Стёпичева. В репертуар коллектива входит исполнение частушек на вепском языке и вепской кадрили. Наряду с текстами заговоров у Марии Николаевны хранится тетрадь с записями частушек. Судя по интервью с ней, гастроли вонозерского фольклорного коллектива заняли важное место в ее жизни [ДЗА 2011, № 3/16].

В дискурсе о малой родине тема помощи родной деревне более заметна у дачников, по сравнению с постоянными жителями. Данный факт свидетельствует о том, что длительное проживание в городе уроженцев села способствовало появлению у них социальной мобильности и обострению ностальгических чувств. Так, И.С. Трифонов, будучи депутатом Подпорожского р-на, всегда старался привезти в Ладву районное начальство, чтобы обратить внимание властей на нужды родной деревни: «Я был здесь депутатом, районное начальство, вот, по 15 человек со службы привезу сюда. Я говорю: “Люди, вы начните только, я поддержу и выступлю”» [ДЗА 2008, № 4/1]. Его организаторские способности пригодились и при благоустройстве Ладвинского кладбища и часовни.

Еще одна позитивная роль дачников на родной земле — материальная и физическая помощь в строительстве часовен. В деревнях Юбеничи (рис. 3) и Сарозеро, например, полностью превратившихся в дачные поселения, построены часовни.

Итак, выбор группы дачников в качестве объекта исследования, опросы представителей разных поколений позволили выявить содержание некоторых традиций и новаций в вепской деревне начиная с конца 1920-х годов и до настоящего времени, особые формы их трансмиссии и сохранения при участии данной группы. На Рябининских чтениях (1999 г.) К.В. Чистов высказал такое мнение о носителях традиции: «Нашим информантам еще есть что поведать нам, еще кое-что можно увидеть, больше услышать в воспоминаниях, но, конечно, невозможно не иметь в виду, что это главным образом фрагменты некогда целостной культуры органического свойства» [Чистов 2000: 9]. Мнение К.В. Чистова, высказанное более 15 лет назад, пока остается в силе и применимо к рассмотренной в статье группе дачников.



Рис. 3. Часовня в д. Юбеничи Подпорожского р-на Ленинградской обл.
Фото И.Ю. Винокуровой, 2010 г.

Источники

ДЗА 2008 — Диктофонные записи автора, сделанные в 2008 г. в с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. (указываются две цифры: № касеты и порядковый номер описи), информанты А.И. Васькина и Р.В. Ляшенко (№ 1), И.С. и Г.П. Трифионовы (№ 3, 4).

ДЗА 2011 — Диктофонные записи автора, сделанные в 2011 г. в с. Вонозеро Лодейнопольского р-на Ленинградской обл., информант М.А. Стёпичева (№ 3, 4).

Библиография

Винокурова И.Ю. Полевые материалы о динамике этнокультурных традиций вепсского села Вонозеро (на примере исследования одной биографии) // Истоки Карелии: границы, время, народы. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2014. С. 55–90.

Лебедева Л.В. Повседневная жизнь пензенской деревни в 1920-е годы: традиции и перемены. М.: Российская политическая энциклопедия (РОС-СПЭН), 2009. 183 с.

Чистов К.В. Традиции и вариативность // Советская этнография. 1983. № 2. С. 14–22.

Чистов К.В. Мастер в народной художественной культуре Русского Севера (вступительное слово) // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2000. С. 7–15.

Honko L. Studies on tradition and cultural identity. An introduction // Tradition and Cultural Identity. NIF Publications No. 20. Turku: Nordic Institute of Folklore & Uppsala: Almqvist & Wiksell Tryckeri, 1988. S. 7–26.

References

Vinokurova I.Yu. Polevyie materialyi o dinamike etnokulturnyih traditsiy vepsskogo sela Vonozero (na primere issledovaniya odnoy biografii). Istoki Karelii: granitsyi, vremya, narodyi. Petrozavodsk: KarNTs RAN, 2014. Pp. 55–90.

Lebedeva L.V. Povsednevnyaya zhizn penzenskoy derevni v 1920-e godyi: traditsii i peremenyi. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2009. 183 p.

Chistov K.V. Traditsii i variativnost. Sovetskaya etnografiya. 1983. no. 2. Pp. 14–22.

Chistov K.V. Master v narodnoy hudozhestvennoy kulture Russkogo Severa (vstupitelnoe slovo). Master i narodnaya hudozhestvennaya traditsiya Russkogo Severa. Petrozavodsk: KarNTs RAN, 2000. Pp. 7–15

Honko L. Studies on tradition and cultural identity. An introduction. Tradition and Cultural Identity. NIF Publications No. 20. Turku: Nordic Institute of Folklore & Uppsala: Almqvist & Wiksell Tryckeri, 1988. Pp. 7–26.

И.А. Головнёв, Е.В. Головнёва

**МИР ДЕТСТВА ХАНТОВ
В ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ КИНО
(на примере документального фильма
«Маленькая Катерина»)¹**

В статье рассматривается проблема репрезентации детства коренных народов Севера средствами этнографического кино. В качестве примера для анализа используется документальный фильм «Маленькая Катерина» (2004 г.) о детстве хантской девочки, снятый на Северо-Западе Сибири. Автор фильма сделал упор на длительные наблюдения за поведением главной героини и членов ее семьи с помощью камеры, так как именно данная методика позволяла зафиксировать максимально объективные образы этнографической реальности, в том числе проследить за эмоциями главных героев. Анализируемый фильм репрезентирует реальную интегрированность детей коренных народов Севера в повседневное бытие и технологии укоренения в нем.

Ключевые слова: детство, этнографическое кино, традиционная культура, ханты, Северо-Западная Сибирь.

Ivan A. Golovnev, Elena V. Golovneva

**CHILDHOOD OF KHANTY
IN ETHNOGRAPHIC CINEMA
(case of documentary “Tiny Katerina”)**

This report seeks to consider the issues of representation of childhood of the indigenous peoples of the North in terms of Visual and Ethnography Studies. The data for the report comes from the ethnographic film “Tiny Katerina” (2004, North-Western Siberia) on the childhood of the Khanty little girl. The author of the film put stress on the long-term cinema observation on the main character and her family’s behavior. The real integrity of the children of the indigenous peoples of the North in a daily life of community and a technology of rooting in the world is represented in the film.

Keywords: childhood, ethnographic cinema, traditional culture, Khanty, North-Western Siberia.

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 16-33-01038/17 — ОГОН.

*Как бы мало ребенок ни знал,
он знает больше, чем может сказать,
и ощущает не только атмосферу в целом,
но и тонкие ее оттенки*

[Честертон 2004: 443].

В настоящее время тема детства по-разному изучается в различных отраслях гуманитарного знания. Социология выявляет в феномене детства социальный аспект, рассматривая его как результат общественного конструирования [Кон 2003], а педагогика делает исследовательский акцент на воспитательном моменте [James, Prout 1997]. В этнографии феномен детства, как правило, рассматривается в жестких рамках координат изучаемой этнической культуры.

При этом тема детства представлена в основном вербальной формой репрезентации (в философских, социологических, психологических и этнографических текстах, мифе, фольклоре, художественной литературе). Постижение детства аудиовизуальными средствами, в частности средствами этнографического кино, редко попадало в фокус специального изучения. Именно эта методология представляется нам особо интересной.

В данной статье мы будем использовать комплексное понятие «этнокино» — термин, содержащий два равноправных корня: *этно* и *кино* [Головнев 2011: 93]. Сочетание методов науки (этнографии) и искусства (кинематографии) дает возможность более объемной фиксации и последующей трансляции исследовательских материалов. Это позволяет расширить ресурс этнографической практики с традиционного текстового (шариковая ручка — блокнот — книга) до синтетического аудиовизуально-текстового формата (этнографический фильм). Особенное значение данная методология имеет в связи с задачей изучения «мира детства» [Uprichard 2010], поскольку *кино* позволяет пристально наблюдать пластику движений героя (героев), чутко вслушиваться в звучание детской реальности.

Репрезентация детства в этнокино представляет собой синтез образа и суждения [James, Prout 1997]. С одной стороны, материалы этнографии дают научно проработанное знание о «детской культу-

ре» в ее социально-историческом и этническом измерениях. С другой стороны, средства документального кино позволяют сделать образы детства более яркими, запоминающимися для зрителя, поскольку в кино фиксируются не столько сами события, но и их образно-эмоциональный контекст. К примеру, исследования Маргарет Мид содержали не только описание тех или иных процессов и явлений, переживаемых в детстве, но представляли собой целостные образы, близкие к художественным. Таково описание дня на Самоа, сцены из жизни маленьких арапешей или манус [Мид 1988].

Этнографическое кино актуализирует установку на эмпатию, позволяет зрителю погружаться в разворачивающееся на экране событие, быть его соучастником и сопереживать маленьким персонажам. Благодаря вниманию камеры детство воспринимается не как вторичная реальность по сравнению со взрослым состоянием, но как связанный с ним и в то же время особый материально-духовный мир. Именно данный подход представляется нам значимым при исследовании культуры детства.

Фильм-наблюдение «Маленькая Катерина»

В 2004 г. режиссером Иваном Голловневым был снят документальный фильм «Маленькая Катерина», рассказывающий о жизни традиционной хантыйской семьи глазами ребенка. Снималась эта киноистория в Северо-Западной Сибири, в Белоярском районе Ханты-Мансийского автономного округа, на таежном стойбище Юрн Ёшь Айюхан (верховья реки Казым) в течение трех лет.

Показ фильма состоялся на Берлинском кинофестивале (Berlinale), Московском международном кинофестивале и многих других фестивалях мира. Фильм получил около



Кадр из фильма
«Маленькая Катерина»

30 кинонаград, стал лауреатом престижной национальной премии «Страна» в области кино и телевидения, демонстрировался на телеканалах России и других стран мира.

Помимо кинематографических и научных мероприятий, показ фильма «Маленькая Катерина» регулярно проходит внутри экспозиции «Мифологическое время» Государственного музея природы и человека (Ханты-Мансийск). Реализуя замысел создателей экспозиции, экран в зале «Детская игра», где через лабиринт знаков и загадок совершается путь от детской игры к взрослому ритуалу, выступает «окном в реальность», позволяющим увидеть настоящую жизнь ребенка на хантыйском стойбище.

По мотивам фильма была создана серия художественных иллюстраций для всероссийского конкурса на тему фольклорных и мифологических сюжетов и сказок народов Севера. На прошедшем в марте 2011 г. в Ханты-Мансийске чемпионате мира по биатлону фильм «Маленькая Катерина» был использован как основа для разработки сценария церемонии открытия чемпионата (художественная «версия» о происхождении биатлона в Югре, где главная героиня — девочка из традиционной культурной среды — «передает в мир» экологическое послание: лучше стрелять по мишеням, чем по живым существам). Кадры из фильма демонстрировались на мультимедийном экране, сопровождая широкомасштабное театрализованное представление — открытие чемпионата.

Найденный на таежном стойбище образ «Маленькой Катерины» с одобрением принят широкой аудиторией, вероятно, потому, что это не сфабрикованный абстрактный персонаж/логотип, существующий в неопределенном культурном пространстве, а реальная, живущая среди людей героиня. Этот опыт интересен как вариант развития кинообраза до уровня имиджевого символа Ханты-Мансийской земли — региона с древними этнокультурными корнями.

Документальная киноистория о хантыйской девочке из тайги развивалась вместе с самой главной героиней фильма. Производство фильма заняло более трех лет: в начале фильма героине, Катерине Молдановой, было два с небольшим года, в конце — почти пять. Однако дело было не столько в деталях, связанных с возрастным развитием ребенка. Важным фактором, определившим сроки

создания фильма, явился принцип кинонаблюдения за жизнедеятельностью героини фильма и ее окружения во времени, когда само время становилось осязаемым и зримым элементом киноистории, одним из действующих «лиц» фильма. Имея дело с живой культурой, культурой как процессом, культурой «в движении», аудиовизуальные средства дают возможность зафиксировать не только статику культурных явлений, но и их динамику. Функция этнографического кино — объемное запечатление культуры (культурных акторов и их среды) во времени — выразилась в фильме о подрастающем ребенке достаточно органично.

Приступая к съемке

В этой статье мы используем дневниковые записи автора, созданные непосредственно в период съемки фильма. Первая по хронологии запись повествует о членах семьи на стойбище, как они сами себя презентовали:

Состав семьи — Николай, Ольга, Витя, Катерина. Витя — в шестом классе, Кате — два года. Один мальчишка умер во младенчестве (в 1999 г.). Могилка — в лесу, недалеко от стойбища. Когда я спросил, отчего умер ребенок, мама спокойным голосом ответила: «Да не знаю, кашлял он чего-то...» Такое будничное отношение к теме жизни и смерти здесь. Я сходил на могилку в лесу — грустно и тяжело (снимать это не хочу)...

Реальность явилась основным проводником сюжетной линии фильма. Все сцены в «Маленькой Катерине» монтажно выстроены в той же хронологической последовательности, в которой они были сняты. Одной из режиссерско-операторских задач было запечатление поведения и действий героини в различных ситуациях, проявлявших ее характер. Другая задача заключалась в фиксации окружения, в котором существовала героиня и в котором развивалась ее история.

Присутствие камеры, точнее человека с камерой, безусловно, меняет поведение окружающих. Сам по себе гость (гости — в ситуации с киногруппой) является нарушителем привычного уклада

жизни местных жителей. Требуется длительное привыкание друг к другу для смягчения эффекта искажения взаимоотношений в реальности. Дети тоже начинают вести себя по-другому. К примеру, Катерина не знает, что такое камера и тем не менее реагирует на нее, «играет» на камеру. Поэтому несколько первых дней не снималось ничего. Автор просто проживал вместе с героями все обыденные жизненные события. Это было крайне важно: жить и спать в чуме вместе с ними, есть то, что едят они, и т.д. и стремиться погрузиться в атмосферу местной жизни.

Следующим шагом было привыкание к процессу съемок. Иногда применялся такой прием: камера ставилась на штатив на видном месте, где-нибудь неподалеку от места деятельности членов семьи, просто так, ничего не снимая. Эти «репетиции» были полезны и режиссеру: для накопления наблюдений, необходимых для работы, представлений о распорядке местной жизнедеятельности в целом и последовательности действий внутри конкретных процессов в частности. Девочка Катерина постепенно привыкла и к персоне автора, и к аппарату (рассмотрев и потрогав камеру), и к съемке.

Зрители фильма после показов в разных странах мира непременно задавали автору один и тот же вопрос: «Как вы добились того, что герои фильма не реагируют на камеру?» Думается, ответ таков: «Фильм снимался более трех лет, командировка за командировкой, сезон за сезоном, событие за событием. И каждый очередной приезд требовал прохождения всех вышеупомянутых предсъемочных шагов заново».

Вот очередная выдержка из полевого дневника:

Вечер. Мама Катерины готовит еду, отец ушел привязывать собаку — сторожа оленям в лесу, идет дождь; и так почти каждый вечер. Только что записал сцену: мама с дочкой чистят птицу. Света мало в чуме, небо — в тучах, дымовое отверстие закрыто, поэтому пришлось зажечь керосинку во спасение положения. Катерина оципывала добытую на охоте птицу, относясь к ней как к дочке, так она ее и называла, подарив ей и свое имя. Мило. Затем она укутала птицу платком и поцеловала... Вдруг на керосинку упала капля, и она треснула.

Этнокинематографист должен уметь настраиваться на камертон другой культуры. Он прилетает из другой системы координат и ценностей, с иным ощущением времени. Необходимо адаптироваться к новой реальности, перед тем как начать снимать, прочувствовать ее темп и ритм, характеры героев и т.п. От этого зависит гармония снимаемого и снимающего. К примеру, основные сцены фильма «Маленькая Катерина» невольно сняты с точки зрения главной героини — с нижней точки, соответствующей росту девочки.

Роль ребенка в культуре

Мир детства в хантыйской культуре представлен во многом через элементы привычного детского существования (люльки, колыбели, игровые площадки, школы, лагеря), отделяющие предметно-вещное пространство ребенка от мира взрослых (дом родителей, наполненный обиходными вещами, утварью, одеждой, едой, средствами передвижения).

С точки зрения самих носителей культуры, их будни не заслуживают особого интереса для внешнего наблюдения, в том числе и особенности воспитания детей. В момент первого приезда автора фильма на стойбище отец Катерины, Николай Тихонович Молданов, уважительно оценив длительность и сложность проделанного пути, застенчиво добавил, что вряд ли удастся снять здесь что-то важное или особенное, сославшись на то, что в их жизни все очень обычно. Однако важен ракурс рассмотрения. Приведем выдержку из авторских дневниковых записей:

В середине декабря 2003 г., в 45-градусный мороз, пробираясь на снегоходе сквозь обледеневшую темную тайгу к стойбищу Катерины, я задаю себе вопрос: «Как стороннему человеку можно точнее передать местные состояния?» Очевидно, что как только соприкасаешься с чужой культурой, лучше начинаешь понимать свою. И наоборот, со стороны объемнее выглядит диковинная жизнь Катерины — как реальность с мифологическим фоном.

Мифологический контекст культуры проявляется, в частности, в неразрывной связи живущих и умерших родственников. Предпо-



Кадр из фильма «Маленькая Катерина»

лагается, что каждый член рода должен возродиться 4–5 раз в новых поколениях. Считается, что ребенок до той поры, пока не начинает узнавать свою мать, непосредственно сам связан с духами. Позднее, когда он начинает узнавать мать, в него вселяется душа и занимает прежде пустовавшее тело [Головнев 1995: 531].

Этому «переходу» посвящен обряд *ляксыс* (встретиться друг с другом, стукнуться), который проводился сразу после возвращения матери и младенца из дома роженицы. Альте манки (носящая мать) ставила люльку с ребенком к очагу, а затем, положив под колыбель топор или нож, приподнимала ее, мысленно называя имена умерших родственников. В том случае, если люлька «прилипала» (цеплялась, хваталась), считалось, что душа этого предка «просится вселиться» в тело новорожденного. С обрядом *ляксыс* ханты связывают наречение новорожденного именем, так как вместе с душой предка он получает и его имя. В повседневной жизни к унаследовавшему душу ребенку обращались как к предку, при этом соблюда-

лись все обряды, соответствовавшие былому статусу покойника. В быту часто можно услышать разговор о том, что тот или иной человек растит своего отца или мать. Признается, что ребенок не только похож на своего предшественника внешне, но и во многом повторяет его судьбу [Перевалова 2004: 224].

Данные наблюдения дают определенное представление об особенностях организации взросло-детских отношений у хантов. С одной стороны, бытие ребенка имеет отдельный регламент: определенный возрастом и временами года, трудовыми и природными процессами, включая жизнь животных, растений, оно циклично, круговоротно, в нем акцентированы уже известное, знакомое и новое, удивляющее. С другой стороны, картина бытия у хантов не детоцентрична, существует в тени взрослых процессов, и нет четко выраженного центра, в котором бы позиционировался ребенок-субъект. Приведем еще одно дневниковое наблюдение:

Добрались до маленького стойбища, где бабушка ухаживает за ребеночком погибшего брата Сашки. Девочка в доме привязана к столбу коротким поводком, чтобы не обожглась, не ушиблась, не порезалась и т.д. Ребенка это не удручает, даже нравится — сам он подает поводок бабушке: «Привяжи».

Этот эпизод говорит как об охранительной функции взрослого по отношению к ребенку, так и о примере социализации. Бабушка готовит внучку к роли будущей хозяйки жилища, крепко связывая девочку с очагом, пространством дома, традициями разделения на мужское и женское пространства в культуре.

Катерину никогда не привязывали, она всегда самостоятельно бегала по пространству стойбища. Катерина — по натуре человек очень деятельный, суетливый, энергия пробуждает в ней тягу к различным действиям, что отчетливо видно в кадрах фильма. Правда, однажды, случилась и с ней беда: отступая спиной к печи, она упала в котел с кипевшей ухой. Отец сразу поднял ее из варева. Девочка получила сильные ожоги. Мазей и других медикаментов на стойбище не было, только медвежий жир, им и воспользовались для оказания первой помощи. Затем с помощью рации из соседней деревни вызвали санитарный вертолет, Катерину увезли, и месяц она лежа-

ла в больнице. В настоящее время она поправилась, но ожоги иногда чешутся.

Считается, что у детей существуют и духовные опекуны. Душу ребенка могут опекать общехантыйские божества (Калтащ ими, Ур тики), но чаще — родовые духи. Среди хантов реки Казым, где снимался фильм «Маленькая Катерина», распространено поверье, что по велению «сереброволосой» богини-прародительницы Калтащ, отмеряющей срок жизни каждому человеку, первая родившаяся в семье девочка имела духом покровителем саму Калтащ, вторая — Касум най ими (Великую казымскую женщину-богиню), третья — Ар хотан ими (Многих домов женщину). Мальчикам назначали Ас тый ики (Мир осматривающего духа), Ем вож ики (Священного города старика). Причем, по аналогии с ситуацией с духами предков, считалось, что ребенок наследует «личные качества» и «характер» божества, его опекающего. Например, девочки, «посвященные» Касум ими, были своенравными, воинственными и неуживчивыми. О таких говорили: «Там, где они пройдут, новая дорога образуется» [Перевалова 2004: 226]. Черета трудовых действий в фильме репрезентирует реальную интегрированность Катерины в повседневное бытие и технологии укоренения в нем. Ребенок в традиционной культуре — полноправный член сообщества, выполняющий свои функции. Маленькая девочка выполняет часть дел по домашнему хозяйству, женскую (недетскую) работу. Катерина в свои три года уже кормила собак, приносила дрова для очага и т.д. Так выстраивается связь игры детей и профессиональных занятий взрослых.

Таким образом, в традиционной культуре жизнь ребенка интегрирована во взрослую жизнь уже на ранних этапах детства. Дети пользуются арсеналом духовной и материальной культуры, сохраняемой взрослыми, впитывая его отличным от взрослых образом.

Ключевым принципом существования внутри традиционной культуры северян является постоянное взаимодействие с окружающей средой. Пространственно равноценными считаются люди, птицы, звери, животные, насекомые. Однако внешняя гармония — результат каждодневной борьбы, постоянного пребывания на грани («выжить — не выжить»), где каждое действие явля-



Кадр из фильма «Маленькая Катерина»

ется обусловленным, а каждая вещь — функциональной. Герои фильма носят одежду и обувь из оленьих шкур не под влиянием моды, а потому, что это наиболее удобный вариант, сохраняющий тепло в лютую таежную зиму. Проживание в чуме для них — не экзотика, а вынужденная необходимость, связанная с потребностью постоянных перекочевков на новые, пригодные для выпаса оленей пастбища. Узор орнамента, вышитый собственноручно хозяйкой для своих родных, носит не столько декоративную функцию, сколько является оберегом и содержит в себе родовую информацию и символику. Если мужскими вещами-симолами считаются пояс, лук, посох, ложка-черпак, то женскими — игольница, швейный мешок, платок, котел [Лукина 1986: 122]. Череду подобных примеров можно продолжить. Все элементы в такой культуре взаимосвязаны, взаимозависимы и жизнеобразующи, а потому сама культура является живой.

Игра

Осмысление мира происходит через игру. Детская игра не утилитарна по своей сути, в ней отсутствует непосредственная практическая целесообразность, она носит характер имитации, поскольку включает элемент копирования, условного подражания и, безусловно, доставляет удовольствие.

Игра сопровождается преодолением препятствий. Ипостась героя чрезвычайно актуальна в детских образах: дети и маленькие существа в народных и литературных сказках являются героями-победителями. Так, в героическом эпосе ребенок-герой сразу попадает в сюжеты взрослого бытия, совершая деяния, непосильные для обычных людей. Спрятанные от чужого глаза дети вырастают богами, героями или просто гармонизаторами бытия, наделенными силой восстанавливать его ценностно значимый порядок. Таким персонажем, к примеру, является один из любимых сказочных персонажей Катерины — Ай-Пух — Маленький Богатырь.

Дети в условиях традиционной культуры в обыденном, без пограничных ситуаций существовании часто оказываются более здравомыслящими, чем взрослые, умея неординарно подойти к решению загадок и задач повседневности. Детство позволяет проявиться врожденному морально-этическому началу, более яркому и цельному у ребенка, чем у взрослого. В целом успешное преодоление препятствий — это благополучная инициация, дающая право на место во взрослом мире. «В старые времена проводились особые военные детские игрища: юного воина ставили на открытое место и пускали в него стрелы. Уворачиваясь, приседая и подпрыгивая, отбивая летящие стрелы палкой или веслом, дети учились быть неуязвимыми. В борцовских турнирах они становились выносливыми и упорными, в состязаниях по прыжкам через нарты и гонкам на оленних упряжках — легкими и быстрыми. Игрушками мальчиков являются маленькие арканы, луки со стрелами, нарточки, лыжи. С их помощью дети впервые покоряют доступное им пространство стойбища: мишенями их арканов и стрел становятся любые торчащие предметы — воткнутые в снег шесты-хореи, носы нарт, зазевавшиеся собаки» [Мифологическое время 2003: 33].

В мире детства игрушка почти всегда конструктивна. Игры девочек ориентированы на обеспечение семейного благополучия и порядка. В их забавах игрушками оказываются как свернутые из ткани или изготовленные из птичьих клювов куклы, так и щенки, оленята, прирученные гусята, лисята. «Одетые в малицы дети сами похожи на оленят. В возне с ними складывается изначальный, освоенный на движении и звуках, диалог человека и природы. В игре участвуют, по крайней мере, двое, из которых один непременно является водящим, другой — вторящим, противостоящим, а нередко просто “игрушкой”» [Там же].

Кроме того, дети выявляют сакральную значимость обыденных трудовых акций. В литературе чудесные свойства детей через труд проявляются как способность познания иного мира, пребывания в нем, трансформирования реального мира. В фильме Катерина участвовала в различных хозяйственных делах, связанных с таежным бытом. Каждый день был полон хлопот и трудностей: добыть и приготовить пищу, обеспечить семью водой и теплом. От этого напрямую зависело выживание людей в суровых условиях дикой природы. Примером для девочки являлась ее мама. Катерина повторяла каждое движение матери, через игру осваивая будущие обязанности женщины в семье и культуре. Игра Катерины напоминала репетицию будущей взрослой жизни.

Гендерная идентификация в традиционной культуре, таким образом, представлена инициацией, которую девочки и мальчики проходят по разным технологиям. Феминному типу инициации соответствует пространство семейной жизни, маскулин-



Кадр из фильма
«Маленькая Катерина»

ному — родо-племенной. Девочка готова стать матерью, хозяйкой дома, рукодельницей, умелицей. Она проявляет доброту, заботливость, мягкость, скромность. Мальчик готов быть воином, защитником, в нем проявляются сила, храбрость, выносливость.

Взрослый мир

Традиционная культура хантыйского стойбища сталкивается с вызовами, идущими от новой, технологичной современной культуры. На территория традиционного проживания хантов Сибири добывается порядка 60 % всей российской нефти. Нефтяные компании активно скупают родовые угодья хантов, не имеющие юридического статуса собственности [Новикова 2008: 23]. Коренные жители вынуждены покидать свои земли, так как вести традиционное хозяйство по соседству с нефтеразработками невозможно. Они перебираются в небольшие стационарные поселки, где практически отсутствует занятость. Так навыки, закаленные традиционной культурой, постепенно нивелируются и исчезают среди ее носителей.



Кадр из фильма «Маленькая Катерина»

В аннотации к фильму сконцентрирована история «Маленькой Катерины»: Северо-Западная Сибирь, Россия. Маленькая хантыйская девочка Катерина наблюдает и пытается понять окружающий мир. Она изучает голоса людей, зверей и всего сущего. Постепенно она познает неизведанное, и неизвестное вскоре приходит — недалеко от стойбища, где живет Катерина, появляется нефтяная вышка...

Приведем фрагмент зрительского высказывания по поводу фильма:

«Я открыла для себя мудрость этого малого народа — естественно воспитывать ребенка возле себя и своим примером (как в природе звери и птицы, только слегка, где надо, подтолкнуть к действию). Сильные чувства вызывает открытый финал, который связан с нефтевышкой и просто с неумолимым течением времени. Катя вырастет, и ее нужно будет отдать в школу, столкнутся естественная жизнь и организованная. Придут перемены и в ее жизнь, и в жизнь ее семьи, и можно только догадываться, с каким знаком. Скорее, как все в жизни, и с тем, и с этим».

Пожалуй, нет универсальных рецептов репрезентации детства в этнографическом кино. Есть бесконечное множество уникальных случаев. Все зависит от выбранных героев, их культуры и окружения, а также умения режиссера почувствовать органичность этой реальности и транслировать это через фильм. При этом важным оказывается не только научная компетентность фильммейкера в темах, связанных с культурой героев фильма, но и такие качества, как умение и желание слушать, наблюдать, уважительное и заинтересованное отношение к людям из другой культуры.

Представляется, что при современном исследовании такого многокомпонентного явления, как мир детства, цифровые технические инструменты оказываются весьма эффективными средствами фиксации, анализа и последующего оформления этнографического материала. Этнографическое кино представляет собой не только визуальную репрезентацию тех или иных явлений в культуре детства, оно позволяет исследовать детство с антропологических, исторических, психологических, эстетических позиций. В этом



Кадр из фильма «Маленькая Катерина»

смысле объединение профессиональных возможностей кинематографии и этнографии, выработка синтетического языка описания могут рассматриваться как перспективная научная методология в области антропологии детства.

Библиография

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 600 с.

Головнев И.А. «Этнокино»: проект на стыке науки и искусства // IX Конгресс этнографов и антропологов России: тез. докл. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2011. С. 93–94.

Кон И.С. Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива. М.: Академия, 2003. 336 с.

Лукина Н.В. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов // Культурные традиции народов Сибири. Л.: Наука, 1986. С. 121–138.

Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. 270 с.

Мифологическое время: альбом-каталог / Отв. ред. М.В. Южанинова. М.: Эпифания, 2003. Т. I. 215 с.

Новикова Н.И. Люди Севера: права на ресурсы и экспертиза. М.: Издательский дом «Стратегия», 2008. 511 с.

Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. 414 с.

Честертон Г.К. Вечный человек // Вечный человек. М.; СПб.: Эксмо, Миднард, 2004. С. 443–459.

James A., Prout A. Constructing and reconstructing childhood. L.: Routledge-Falmer, 1997. 260 p.

Uprichard E. Questioning Research with Children: Discrepancy between Theory and Practice? // Children & Society. 2010. Vol. 24. P. 3–13.

References

Golovnev A V Govoriashchie kul'tury: traditsii samodiitsev i ugrov. Ekaterinburg: UrO RAN, 1995.

Golovnev I.A. "Etnokino": proekt na styke nauki i iskusstva. IX Kongress etnografov i antropologov Rossii: tez. dokl. Petrozavodsk: KarNTs RAN, 2011. Pp. 93–94.

Kon I.S. Rebenok i obshchestvo: istoriko-etnograficheskaia perspektiva. Moscow: Akademiia, 2003. 336 p.

Lukina N.V. Kul'turnye traditsii v khoziaistvennoi deiatel'nosti khandov. Kul'turnye traditsii narodov Sibiri. Leningrad: Nauka, 1986. Pp. 121–138.

Mid M. Kul'tura i mir detstva. Moscow: Nauka, 1988. 270 p.

Mifologicheskoe vremia: al'bom-katalog. Otv. red. M.V. Iuzhaninova. Moscow: Epifaniia, 2003. Vol. I. 215 p.

Novikova N.I. Liudi Severa: prava na resursy i ekspertiza. Moscow: Izdatel'skii dom "Strategiia", 2008. 511 p.

Peravalova E.V. Severnye khandy: etnicheskaia istoriia. Ekaterinburg: UrO RAN, 2004. 414 p.

Chesterton G.K. Vechnyi chelovek. Vechnyi chelovek. Moscow; St.-Petersburg: Eksmo, Midnard, 2004. Pp. 443–459.

James A., Prout A. Constructing and reconstructing childhood. L.: Routledge-Falmer, 1997.

Uprichard E. Questioning Research with Children: Discrepancy between Theory and Practice? Children & Society, 2010, vol. 24. Pp. 3–13.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Винокурова Ирина Юрьевна, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук (Петрозаводск)
Vinokurova Irina Yu., Institute of Linguistics, Literature and History of Karelian Research Centre Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk)

Гаврилина Лариса Михайловна, Московский государственный институт культуры
Gavrilina Larisa M., Moscow State Institute of Culture

Головнёв Иван Андреевич, Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук (Екатеринбург)
Golovnev Ivan A., Institute of History and Archeology of Ural Branch of Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg)

Головнёва Елена Валентиновна, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург)
Golovneva Elena V., Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin (Ekaterinburg)

Дранникова Наталья Васильевна, Северный Арктический федеральный университет (Архангельск)
Drannikova Natalia V., Northern (Arctic) Federal University (Arkhangelsk)

Дубровская Елена Юрьевна, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук (Петрозаводск)
Dubrovskaya Elena Yu., Institute of Linguistics, Literature and History of Karelian Research Centre Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk)

Иванова Анна Александровна, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (Москва)
Ivanova Anna A., Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia)

Иванова Людмила Ивановна, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук (Петрозаводск)
Ivanova Ludmila I., Institute of Linguistics, Literature and History of Karelian Research Centre Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk)

Иванова Татьяна Григорьевна, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук (Санкт-Петербург)

Ivanova Tatyana G., Institute of Russian Literature (the Pushkin House) of Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

Лаврентьева Людмила Сергеевна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург)

Laurentyeva Lyudmila S., Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

Лимеров Павел Федорович, Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук (Сыктывкар)

Limerov Pavel F., Institute of Linguistics, Literature and History of Komi Research Centre of Russian Academy of Sciences (Syktyvkar)

Лызлова Анастасия Сергеевна, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук (Петрозаводск)

Lyzlova Anastasia S., Institute of Linguistics, Literature and History of Karelian Research Centre Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk)

Мазалова Наталия Евгеньевна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург)

Mazalova Natalia E., Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

Пиир Александра Михайловна, Европейский университет в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург)

Piir Alexandra M., European University at St. Petersburg; Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

Савоскул Сергей Сергеевич, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Москва)

Savoskul Sergey S., N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of Russian Academy of Sciences (Moscow)

Салмин Антон Кириллович, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург)

Salmin Anton K., Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

Семенова Антонина Сергеевна, Санкт-Петербургский государственный университет

Semenova Antonina S., Saint-Petersburg State University

Слепцова (Кызласова) Ирина Семеновна, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Москва)

Sleptsova (Kyzlasova) Irina S., N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of Russian Academy of Sciences (Moscow)

Сымонович Чеслав Эрастович, независимый исследователь (Санкт-Петербург)

Symonovich Cheslav E., independent researcher (St. Petersburg)

Урванцева Наталья Геннадьевна, Петрозаводский государственный университет

Urvantseva Natalia G., Petrozavodsk State University

Фишман Ольга Михайловна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

Fishman Olga M., Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg)

Цветевава Нина Николаевна, Социологический институт Российской академии наук (Санкт-Петербург)

Tsvetaeva Nina N., Sociological Institute of the Russian academy of Sciences (St. Petersburg)

Чувьюров Александр Алексеевич, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

Chuvjuurov Alexander A., Russian Ethnographic museum (St. Petersburg)

Щепанская Татьяна Борисовна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург); Санкт-Петербургский государственный университет

Shchepanskaia Tatiana B., Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Sciences (St. Petersburg); St.-Petersburg State University

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Т.Б. Щепанская) 3

Чувьюров А.А.

Искусство быть собой (воспоминания о К.В. Чистове)..... 8

Мазалова Н.Е.

К.В. Чистов — петербуржец, петербургский поэт,
петербургский ученый 17

ПАМЯТЬ ИСТОРИЧЕСКАЯ И БИОГРАФИЧЕСКАЯ

Лимеров П.Ф.

Трансформации сюжета христианизации
по материалам письменных памятников
и фольклора коми 35

Салмин А.К.

Архитектор Петр Егоров: «Родом я чуваш» 55

Дубровская Е.Ю.

Время в автобиографическом тексте петрозаводчанина
Ивана Михайловича Никитина (1881–1965)..... 67

Слепцова (Кызласова) И.С.

«Коллективная биография» сельского социума
(по материалам дневников ярославского
крестьянина П.В. Бугрова)..... 79

Иванова А.А.

Мемуары И.Я. Чупракова как тип
автобиографического текста 97

Фишман О.М.

Письменный нарратив тверских карел
второй половины XX в.:
фольклорно-этнографические материалы 112

Урванцева Н.Г.

Журнал «Олонецкие епархиальные
ведомости» как биографический источник 130

БИОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР

Иванова Л.И.

- «Он был хороший знаток рун, колдун и сват...»
 (по биографическим материалам
 карельских сказителей XIX в.) 143

Лызлова А.С.

- Поморский сказочник Ф.Н. Свинын:
 биографические сведения
 в коллекциях фольклорных
 фондов научного архива КарНЦ РАН 155

Иванова Т.Г.

- Река Волхов в былинах
 (к вопросу об исторической памяти русского эпоса) 165

Семенова А.С.

- Индивидуальный песенный репертуар
 и персональный опыт (по мезенским материалам) 183

ИДЕНТИЧНОСТИ, ПАМЯТЬ, ЛОКАЛЬНЫЙ ТЕКСТ

Цветева Н.Н.

- Биографические нарративы советского времени:
 логика жизни и логика идеологии 195

Сымонович Ч.Э.

- Фольклор и духовное формирование горожанина
 1940-х годов рождения? 207

Пиир А.М.

- Петербургский двор как традиция и воспоминание 218

Гаврилина Л.М.

- «Чужое как свое припоминая...»:
 парадоксы культурной памяти 241

Лаврентьева Л.С.

- «Узелки памяти».
 Приметы современной городской свадьбы 253

Щепанская Т.Б.

- Полиномативность в потоке дорожного движения 270

<i>Дранникова Н.В.</i>	
«Всесоюзная лесопилка» и «город корабелов»: к вопросу о локальной идентификации жителей Архангельска и Северодвинска	287
<i>Савоскул С.С.</i>	
Локальное самосознание личности (автобиографический аспект)	309
<i>Винокурова И.Ю.</i>	
Роль дачников в сохранении культурных традиций родной деревни (по результатам полевых исследований вепсов)	321
<i>Головнёв И.А., Головнёва Е.В.</i>	
Мир детства хантов в этнографическом кино (на примере документального фильма «Маленькая Катерина»).....	333
Сведения об авторах	350

Научное издание

РУССКИЙ СЕВЕР

Выпуск 1

ИДЕНТИЧНОСТИ, ПАМЯТЬ, БИОГРАФИЧЕСКИЙ ТЕКСТ

К 95-летию К.В. Чистова

Редактор *Т. В. Никифорова*
Корректор *Е. З. Чикадзе*
Компьютерный макет *Н. И. Паиковской*

Подписано в печать 30.09.2017.
Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 22. Уч.-изд. л. 23.
Тираж 150 экз. Заказ № .

МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, 1-я линия В.О., д. 28
izd_lemma@mail.ru

ISBN 978-5-88431-332-3



9 785884 1313323