

Министерство образования и науки Российской Федерации

Государственное образовательное учреждение

высшего профессионального образования

«Поморский государственный университет имени М.В. Ломоносова»

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

Институт изучения культуры Университета Хельсинки

**Народные культуры Русского Севера
Фольклорный институт этноса**

Выпуск 2

*Материалы российско-финского симпозиума
(Архангельск, 20–21 ноября 2003 г.)*

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)

Проект № 03-04-00420 г/С

11352452

Архангельск
Поморский университет
2004

Общие вопросы истории и теории фольклора

В.М. Гацак
Москва, Россия

**Из опыта изучения межсубстанциональных связей
в фольклоре: Хайнц Вернер, Томас А. Себеок,
Анна-Леена Сийкала**

Прав Лаури Харвилахти – эрудированный теоретик, тюрколог, славист, – когда говорит о фольклоре как о работающей памяти (*working memory*), тем более, что он называет ее еще и долговременной памятью. Прав он трижды, поскольку фольклор сочетает в себе многие субстанции: вербальную, музыкальную (вокальную и инструментальную), хореографическую, предметно-изобразительную и т.д., и в каждой из них – основа единна: память традиции. Пожалуй, мы сейчас – в начале нового этапа в теоретическом и текстологическом постижении фольклора как многоэлементного феномена, действительно первой мультимедийной формы в истории культуры.

В этом контексте очень полезно учесть опыты сочетания различных субстанций в исследовательской работе. Я затрону только несколько таких опытов из разных десятилетий XX века, менее у нас известных.

Во-первых, это труд Хайнца Вернера “Происхождение лирики”¹. На него неоднократно обращал внимание Евгений Владимирович Гиппиус, называя Вернера “немецким Веселовским, причем Веселовским еще и от музыки”. В книге Вернера, основанной на материале традиций Африки, Океании, обеих Америк в их автохтонной части, как и у А.Н. Веселовского, один из акцентов был сделан на исследование психологии развития песенного фольклора. Вернер строил каждую часть своей книги на всем пучке слагаемых, анализируя слово и язык в его ранних особенностях, пение, инструментальные наигрыши и сам инструментарий, танец в числе других синкретических явлений. Ему удалось увидеть во всем этом выражение “бытия естественного человека” (*Habitus das Natur-Menschen*). В этом свете предстает у него и развитие поэтических форм: сравнения, параллелизма – особенного параллелизма, названного им “вариационным”. Это явление вслед за Вернером отмечал Е.В. Гиппиус в еще довоенной своей работе об удмуртских народных песнях, недавно переизданной. В то же время метафоры, “эллиптику” Вернер связывал со свойствами языка, явлениями табу,

магией разных видов. В единстве и переплетенности разных материй анализировались им хоровые песнопения (*Hore-Gesange*) и танцевальные хоры (*Tanz-Hore*), что позволило ему выделить проявляющиеся в них аффективно-моторные факторы. Можно присоединиться к мнению Е.В. Гиппиуса – эта книга и сегодня не утратила своей значимости и несомненно заслуживает перевода.

Американский ученый Томас А. Себеок – один из классиков общей или теоретической семиотики. В то же время у него есть превосходный этюд о параллелизме в марийском заговоре. Остановившись на этом этюде тем более важно с учетом этнорегионального профиля нашей конференции. Речь идет о работе “*Grammatischer Parallelismus in einem Tscheremissischen Segen*”². В ней Себеок анализирует все уровни текстуры: синтаксис, строение стиха, симметрию, выбор и распределение фонем, вносимые ими смысловые и интонационные оттенки, чему особенно действенно служат императивные формы глагола, вокруг которых строится анализ кода заговора. Автор с большой тонкостью выявляет совпадение и многообразные антиномии грамматических категорий, сочетаний звуков и прочее. Переходя к следующему уровню рассмотрения, Себеок анализирует структуру разбираемого заговора: диалогизм, вопросно-ответные словосочетания, кульминацию и развязку. Им выводится формула конкретно-речевой и магической структуры. По общему выводу Себеока, в заговоре кодифицированы четыре плана соотнесенности: (а) магический, (б) логический, (с) риторический и (д) лингвистический, причем тропы выделены им как лучшее средство сопоставления элементов и в целом выразительности заговора. В заключение Себеок задается вопросом, откуда эта всепобеждающая тенденция реализовывать эстетическое равновесие. И отвечает так: из того, что с его помощью заклинатель, целитель оказывается в состоянии воздействовать на будущее.

Одна из видных работ в области шамановедения – исследование А.-Л. Сийкала ритуальной техники сибирского шамана³. Не говоря уже об этнорегиональной тематической мотивированности, заслуживает внимания в нашем контексте по следующим обстоятельствам. Ее ценность состоит именно в объединении различных материй в едином рассмотрении, диктуемом уже синтетической природой рассматриваемого явления. Разбирая шамансское камлание, она различает в нем мотивы и мотифемы, особенно выделяя сквозной тезис – манифестацию в ритуальном акте ядерной идеи. Многочисленные сибирские примеры камланий анализируются в едином порядке и смысловых взаимосвязях. Особое место в этом акте исследовательница отводит именно песне, считая ее выражением основной направленности действия и смысла камлания, естественно, связанного

с процессом вхождения и выхода из Состояния Измененного Сознания (*ASC: altered state of consciousness*). Для фольклористики же ценен сам опыт последовательного рассмотрения всех слагаемых шаманского акта (с его мощнейшими акциональными и хореографической составляющими), поскольку фольклор в своей многосубстанциональности в определенной степени симметричен синкретизму шаманского камлания при всех кардинальных отличиях.

Подобных исследовательских опытов история фольклористической науки знает много, и все они нуждаются в изучении фольклористами сегодня. Особенно важным представляется нам аспект эдиционный. Сошлюсь хотя бы на серию “Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока” в 62 томах (из них вышло в свет 24). В них уже теперь налицо соединение составляющих вербальной и музыкальной, этнологической и, что немало-важно, этноязыковой, а тем самым – в широком смысле слова этнопоэтической.

Примечания

¹ Werner H. Die Ursprünge der Lyrik. München, 1924.

² Grammatischer Parallelismus in einem Tscheremissischen Segen / Ural-Altaische Jahr-Bücher. T. 39. 1967. S. 41–48.

³ Siikala A.-L. The Rite Technique of the Siberian Shaman / FFC 220. Helsinki, 1978.

А.-Л. Сийкала
Хельсинки, Финляндия

К проблеме мифологизма в калевальской руне

Осиппа Оменайнен из Лютты в окрестностях Аконлакши (Беломорская Карелия) в 1871 г. спел А. Борениусу древнюю руну¹, варианты которой фиксировались во многих других карельских деревнях. В ней воплощен сюжет творения мира (“Mailman synty”), который в локальной традиции обычно входит в состав цикла Сампо о ковке и борьбе за возвращение чудесной мельницы². Вначале Осиппа рассказывает, как “Лаппалайнен (Лапландец) с сутулой спиной” (Lappalaini kүйtö-selkä) долго поджидал “известно” ненавидимого Вяйнямёйнена и (промахнувшись) застрелил из самострела его коня “на хребте прозрачном моря, / на открытом гладком плесе”

("Selvällä meren selällä, / Ulapalla aukiella"). Вяйнямёнен оказывается во власти водной стихии.

Сюжет состоит из трех последовательных событий, тематически объединенных вокруг падения Вяйнямёнена в море и скитания по волнам. В первой сцене Вяйнямёнен выступает в качестве пассивного объекта, будучи предметом диалога между Лаппалайненом и пытавшимися запретить ему стрелять материю / женой / двумя девами / тремя дочерьми природы. Во второй сцене Лаппалайнен наносит своей жертве магическое повреждение: его стрела проходит “через хомут, сквозь мясо [коня] в упряжи”. Драматичный результат серии действий, падения героя в море, делает возможными последующие события. Во второй серии агентами становятся Вяйнямёнен и утка-чернеть, “небесная птица” (“...sotka, ilman lintu”), в третьей – функция агента передается старухе Похъолы, тогда как Вяйнямёнен вновь остается объектом действия.

Рухнув в море, Вяйнямёнен колышется по волнам долгое время, – по словам Осиппы Оменайнена, шесть лет (“Siel’ on kulki kuusi vuotta”); согласно же Симане Хуохванайнену из Мекриярви³ в спетом в 1845 г. варианте⁴ – еще дольше: “sata seitsemän keseä, yhdeksän uron ikeä” – “107 лет, девять возрастов героя”.

Хотя временной отрезок у Хуохванайнена отличается от обычных для традиции Иломантси и в целом Приладожской Карелии более скромных шести-семи лет, его нельзя считать случайным исключением. Если вернуться к песне Осиппы Оменайнена, хронологические категории, обозначающие длительные промежутки времени, служат в ней семантическим стержнем. Эпитет характеризует ненависть, питаемую Лапландцем к Вяйнямёнену, как долгую и вековечную (“Piti viikoista vihoa, / Ijän-kaikista katsehta / Peällä vanhan Väinämöisen”). Вяйнямёнен, блуждающий по морю шесть лет, назван “старым”. Его плач и стенания, сперва показавшиеся детскими, выдают в нем “бородатого героя” и “мужа с жесткой бородою” (“Ei ole itku lapsen itku, / Itku on partasuu urohon, / Jouhi-parran on jorotus”). Эта подробность указывает на повторяющуюся в рунах о Вяйнямёнене оппозицию “старость – юность”. Вяйнямёнен, следовательно, преклонного возраста, хотя и назван сыном сестры Лаппалайнена. Но главное, Вяйнямёнен качается по волнам до рождения небесных светил, которые и отмеряют ход времени.

Пока небесная птица – утка-чернеть разыскивает место для гнезда, он поднимает колено над водой и из него зарождается дерновая кочка, кусочек перво-земли. Утка сносит на нем гнездо и пока она высиживает яйца, Вяйнямёнен ощущает перегрев колена. От его раздраженного движения яйца скатываются в море и раскалываются о подводные камни. Из яиц

получают начало небесные светила: из желтка – солнце, из белка – месяц и звезды. При назывании того, во что превратятся частички яйца, Вяйнямейнен берет на себя активную роль созидателя мироздания (“...Jo tunieh nimittelööive”). Карельские рунопевцы представляли эти решающие события в общих чертах одинаково, но видоизменяя отдельные детали. У Хуохванайнена “утка (при повторе: утка другого вида, чернеть), нарядная птица” (“sorsa, suora lintu” / “sołka, s[uo]ra lintu”⁷) строит золотое-серебряное гнездо прямо на колене Вяйнямейнена в отсутствие земли. Наоборот, Ильвана Шемейкка повествует, что на колене Вяйнямейнена зародился “остров Имандра” (“Imandran saari”)⁸, при повторной записи – “остров Симандро”, каковой удачно подходит для гнездовья.

Героиней ингерманландской руны оказывается птица, хотя пейзажным фоном служит по-прежнему море. Песня, записанная в 1883 г. Вольмари Поркка от Парой, жены Саку, в Тёнтоля прихода Ковации⁹, столь точно соответствует образцовой для ингерманландской калевальской традиции сюжетной схеме, что она выбрана составителем дефинитивной англоязычной антологии карело-финского эпоса¹⁰ Матти Кууси в качестве презентативной ингерманландской.

Содержание четырех событийных серий в этой руне сводится к красочной панораме природы. Дихотомии день/ночь, земля/море и богатый цветовой спектр создают для событий обрамление, живописуя пейзаж, на фоне которого ласточка-касатка летает в поисках места для гнездовья. Она находит три кочки и на каждую из них сносит по разноцветному яйцу – синее, красное и желтое:

Kesoi lintu, kieloi lintu,
Päivöi l[lintu], pääsköi l[intu]
Lenteli kessoisen päivän,
Sykysisen yön pimmeän,
Etsien maata maatakseen,
Lehtoa levätökseen <...>
Lensi rannoilens meroilens,
Rannoilen liki vettöojaa,
Liki vettä valkeista.
Niin löysi kolme mätästä,
Niin muni kolme munnaista
Kolmeen mättähän nenään.
<...> Mikä mätäs oli sinniin,
Siihen sinniisen munnaisen;
Mikä mätäs oli punnain,
Siihen punnaisen munnaisen;

Летняя птица, певчая птица,
Птица солнца, ласточка-касатка,
Летала летним днем,
Осенней ночью темной,
Разыскивая землю [чтобы ей] прилечь,
Рошу чтобы отдохнуть <...>
Прилетела на берег моря,
На берег вблизи водицы,
Вблизи от воды от белой.
Так она нашла три кочки,
Так снесла три яичка,
На краю трех этих кочек.
<...> Какая кочка была синей,
На нее – синее яичко.
Какая кочка была красной,
На нее – красное яичко.

Mikä oli kelloin karvalliin,
Siihen keltaisen munaisen.

Какая желтого окраса –
На нее желтое яичко.

Крошечной птице противостоит мощь ветра, ниспославного верховным божеством Укко, злого морского вихря, который скатывает яйца в море. Помощником ее, напротив, выступает кузнец, у которого ласточка (в точности как у Осиппы Оменайнена “редкозубая” старуха Похъолы) заказывает железные, с медными зубьями грабли, которыми:

Pääsköi lintu, päävöi l[intu]
Haravoi meroin kokkoon,
Kaikki ruokot meroista
Ja kaikki kaislat kaislikosta.

Ласточка-птица, птица солнца,
Ворошила море в кучу,
[Стребла] всю приморскую осоку,
Все камыши из зарослей.

Со дна моря (которое фактически обретает при таком “ворошении” подобающую форму) удается достать осколки разбитого яйца. Железные грабли сигнализируют о наличии скрытого космогонического мотива, заключенного в третьей серии руны Оменайнена, посвященной поискам Вяйнямейнена хозяйствкой Похъолы. В ингерманландской руне в результате из осколков яйца рождаются небесные светила и бегущие по небу облака. Цветовая символика здесь иная, нежели в беломорско-карельской руне (из желтка рождается луна, а из белка – солнце).

Нетрудно догадаться о первичном значении рассмотренных рун. На основании компаративного изучения мы знаем, что море и раскачивающийся на волнах антропоморфный или зооморфный демиург – широко распространенный топос в мировой мифологии, как и яйцо, порождающее мироздание или небесные светила. На сходство карело-финской руны “Рождение мира” с древнеиндийской мифологией (в плане гипотетического генетического родства, что было обычно для ранней компаративистики) указывали уже Г. Келлгрен⁹ в 1849 г. и Отто Доннер¹⁰ в 1863 г.

П. Аалто подчеркивает, что исключительно в иранском и финском мифах яйцо выступает в сочетании с птицей, и предполагает, что миф восходит кprotoарийскому времени¹¹. Замечание Аалто не полностью соответствует действительности.

В коми мифологическом предании¹², впервые опубликованном П.Г. Дорониным в 1923 г. на языке оригинала, миф о мировом яйце соединен с мифом о “ныряльщике”, что выявил в своем исследовании 1989 г. В.В. Напольских¹³. Мы можем видеть, что в тексте заметно проявляются христианские влияния, но это не препятствует ясному изложению древнего мифа. Из четырех яиц утки, плававшей по бесконечному перво-морю, два оказываются в бездонной глубине, а из двух сохранившихся утке удается высидеть двух птенцов, Ёна и Омоля, воплощающих два противоположных начала (добро и зло, день и ночь). Несмотря на коварную попытку Омоля

заморозить море, Ёну удается одолеть его сверкающей молнией. Старания оживить утку-праматерь одним из добытых со дна яиц рождают из ее тела сушу, а в небе загорается яркое солнце. Из второго яйца Омоль создает злые начала, луну, ночь, мороз и болота. Ныне Ён и Омоль в человеческом обличье правят миром.

Далее повествуется о дальнейших актах творения парой демиургов, в том числе создание птиц, зверей и людей. Общность коми и прибалтийско-финского космогонических мифов заключена в образе первоморя, над поверхностью которого парит в поисках гнездовья водоплавающая птица, высиживании яиц и их скатывании в море, рождении солнца и луны из осколков яйца. Мироздание с небесными светилами рождается из хаоса. И у карелов, и у коми демиурги антропоморфны. В коми преданий созидателями мира выступают Ён и Омоль, соотносимые с парой героев Вяйнямейненом и кузнецом Илмариненом в руне. В обоих мифах говорится о рождении земли: у коми она вырастает из спины водоплавающей птицы, у карелов – из кочки на колене Вяйнямейнена. Ингерманландский и коми сюжеты яснее, чем карельский, обозначают упорядоченность мира в единстве противоположностей.

Существенно также участие всемогущего высшего божества-громовержца. Ингерманландскую руну принято определять как природно-мифологическую в том смысле, что протагонистом становится ласточка, а не антропоморфное божество. Громовержец Укю и кузнец (имеется в виду Илмаринен) остаются на заднем плане, хотя они задают импульсы для ключевых событий (ниспослав ветер и выковав грабли). Ингерманландскому сюжету не потребовалась обрамляющая событийность, присущая карельскому. На против, Осиппа Оменайнен наравне с другими беломорско-карельскими исполнителями включил космогонический сюжет в состав цикла Сампо в качестве объяснения того, как Вяйнямейнен оказался в Похьоле (где ему предстоит выковать чудесную мельницу в качестве выкупа за право вернуться домой), так что сотворение мироздания становится эпизодом в цепи событий, зависящих от действий Лаппалайнена и старухи Похьолы. Подчиненный космогонический мотив и главный по отношению к нему сюжет о противоборстве и встречах между Лаппалайненом, Вяйнямейненом и старухой Похьолы соотносятся с разными хронотопами. Первый происходит во времена первотворения, а основное действие относится к веку героев. Не ставя перед собой задачу установить, какая из сюжетных версий, ингерманландская или беломорско-карельская, изначальная, старшая, их сопоставление дает основания для суждений о природе мифа, его контекстуализации и интерпретации. Стоит ли вопрос о двух рунах – как предполагал в 1880-е годы Юлиус Крун – или о двух типах жанрового содержания, о

слиянии воедино героической и архаико-мифологиче-ской разновидностей эпоса? Эти вопросы заботили не только Элиаса Лённрота при его работе над созданием сводной эпопеи “Калевала”, но и поколения исследователей калевальской устной поэзии до и после него.

Основоположник финской гуманитарной науки в Финляндии Хенрик Габриэль Портан и его ученики придерживались толкования калевальских рун в качестве мифологических, исходя из суждения создателя финской письменности в эпоху Реформации Микаэля Агриколы, определившего персонажей рун как языческие божества. Из числа приверженцев мифологической трактовки XVIII века наиболее заметным ученым стал Кристфрид Ганандер, товарищ Портана по учебе в Академии Або и верный идейный соратник. В 1789 г. увидела свет составленная Ганандером *“Mythologia Fennica”* (“Финская мифология”)¹⁴, явившая собой первое и для своего времени неизвестно многостороннее, едва ли не исчерпывающее описание финской мифологии. Этот труд построен в виде словаря, поскольку был предназначен автором для дополнения к составляемому им *“Новому финскому лексикуну”* (“Ny finskt lexicon”), т.е. финско-шведскому словарю¹⁵. Словарные статьи охватывают пеструю группу явлений в сфере народных верований и мифологической поэзии. Фольклорист середины XX столетия Йоуко Хаутала, будучи приверженцем функционализма, охарактеризовал К. Ганандера как рационалиста эпохи Просвещения, который, считая разбираемые образы порождением примитивного воображения, аллегориями или трюком хитроумных чародеев, не искал их психологических предпосылок, а стремился прежде всего классифицировать их, как ботаник Линней классифицировал растения¹⁶. На самом деле цели Ганандера были глубже и шире. За счет обращения к античности, христианству и данным древнескандинавской поэзии он впервые в мире попытался вписать финскую мифологию в компаративную перспективу. Для потомков особую ценность данному труду придает обширная, общим объемом свыше тысячи строк, публикация изустных рун. Обращение к народно-поэтическому наследию неслучайно, поскольку Ганандер считал финскую мифологию “ключом к финской поэзии”.

В предисловии к первому изданию “Калевала” Лённрот говорит о том, что намерен создать на основе записанных им рун эпопею наподобие античных эпopeй и древнеисландской “Эдды”.

В 1820-е годы воззрения молодых патриотически настроенных интеллектуалов Финляндии, прежде всего А.И. Шёгрена, А. Поппиуса и К.А. Готтлунда, тесно вовлеченных в деятельность шведских школ романтизма (“фосфористов” и “Готского союза”), сложились под влиянием натурфилософии В.В. Шеллинга и В. Шлегеля и динамично развивающейся мифологической школы в немецком языкоznании и фольклористике, сформировав-

шихся во многом в рамках так называемой “гейдельбергской школы романтизма” в литературе Германии. В воззрениях немецких мифологов в то время обнаружилась тенденция усматривать в мифах символическое отображение изначального монотеизма.

Именно стремлением доказать присутствие в мифологии старинных финских рун признаков монотеизма объясняется суждение К.А. Готтлунда о персонажах как о героях своего племени, а вовсе не как о языческих божествах. Оно было высказано в опубликованном в печатном органе фосфористов “Svensk Literatur-Tidning” обширном критическом разборе¹⁷ труда одного из немецких филологов, касающегося финской мифологии¹⁸. Готтлунд убежденно заявлял: “Все те божества, которые считаются относящимися к финскому язычеству, были не более, чем древние герои, ярлы и князья у древних финнов <...> Их знали лишь в тех краях, к которым относилось их пребывание, в то время как Богу <...> молились и поклонялись повсюду, где говорили на финском языке”.

В той же статье К.А. Готтлунд высказал ставшее широко известным суждение о возможности объединения финских рун в обширную эпопею, которой предстоит прославить финскую нацию во всем блеске ее самобытности и самосознания и пробудить восхищение в современниках и потомках: «из него мог бы получиться новый Гомер или <...> “Песнь о Нибелунгах”»¹⁹.

Этот замысел воплотил Элиас Лённрот. Создание “Калевалы” тем самым стало осуществлением идей и устремлений всего поколения, из которых органично вытекала и убежденность в человеческой природе эпических персонажей, т.е. тяготение к исторической интерпретации рун.

Размежевание между мифом и историей в первые десятилетия XIX века не стало систематическим. Э. Лённрот в заглавии своей диссертации назвал Вяйнямёйнена богом у древних финнов, а в тексте солидаризовался с позицией фон Беккера, готового считать этого эпического героя историческим лицом. Раннюю, вышедшую в свет задолго до “Калевалы”, подборку записанных им рун “О Вяйнямёйнене” Лённрот намеревался назвать “Финская мифология, изданная по старинным рунам”. Однако влияние фон Беккера заставило создателя эпопеи в предисловии к первому изданию “Калевалы” 1835 г. заявить, будто события в ней отображают раннюю историю Финляндии. Лённрот предположил, что герои рун Вяйнямёйнен, Илмаринен, Лемминкяйнен и Куллерво были потомками великана Калевы, подобно тому, как евреи считаются потомкам Авраама и Израиля²⁰.

На протяжении XIX века векторы интерпретации простирались от натурфилософии и символизма до языческих верований и исторических гипотез, а также поиска общих истоков мифологических представлений с ис-

пользованием сравнительного метода. В этом проявилось воздействие основных тенденций европейской гуманитарной мысли. Мифология “Калевалы” в свою очередь вызвала большой интерес у мировой научной общественности. Шведский ученый Фабиан Коллан в трудах 1838–39 гг. усматривал основную идею карело-финского эпоса в символическом отображении борьбы добра со злом²¹. Якоб Гримм затронул в труде “Немецкая мифология” (*Deutsche Mythologie*, 1844) сопоставление древнегерманских и античных мифов с финским эпосом, а в 1845 г. посвятил “Калевале” специальный доклад в Берлинской Академии наук. Петербургский ученый немецкого происхождения, академик Антон Шифнер, ставший первым переводчиком эпопеи на немецкий язык, предложил этимологические интерпретации понятия Сампо исходя из языческой мифологии.

Если говорить о магистральных тенденциях в изучении мифов в западно-европейской науке, необходимо остановиться на концепции Макса Мюллера, британского ученого немецкого происхождения, который подчеркивал в мифе метафорическую природу (“болезнь языка”). Несмотря на критику этой концепции с позиций функционализма, такой подход в последние годы вновь проявился применительно к мифам, запечатленным в карело-финском эпосе²².

Символистские гипотезы подверглись в Германии критике с позиций исторической школы. Карл Готфрид Мюллер считал мифы порождением народного сознания, которое было тесно связано с определенным историческим периодом. Для постижения карело-финских рун существенно его суждение о господствовавшем в доисторические времена мифическом времени. В эпоху романтизма возникло убеждение в стремлении народа обрести свою историю. Считалось, что мифологические повествования изначально запечатлели подлинные исторические события, позднее окутанные пеленой фантазий, преувеличений и верований. В интерпретации “Калевалы” с позиций историзма XIX века у финских ученых Роберта Тенгстрёма, Й.А. Фрииса²³ и М.А. Кастрена проявилось стремление уяснить себе исторический фон эпических событий без попытки привязать их к конкретным историческим событиям или гипотетическим лицам. Существенно, что построения этих ученых опирались на текст эпопеи Лённрота, а не на аутентичные изустные руны.

Матиас Александр Кастрен в 1850 г. прочитал в университете Хельсинки на шведском языке курс лекций “Введение в финскую мифологию” (*Föreläsningar i Finsk Mytologi*), который был опубликован в 1853 г. в качестве третьей части “Северных путешествий и исследований Кастрена”²⁴. В нем ученый размышляет о природе изображенных в “Калевале” финских божеств, духов низшей мифологии и других существ. Следуя немецким

образцам²⁵, в поисках ответов Кастрен обратился к народам, состоящим с финнами в языковом родстве, т.е. относящимся к финно-угорской семье урало-алтайских языков. Предполагаемые языческие культуры у финнов он изучал в свете сведений об идолах и священных рощах у финно-угорских народов, а “Калевалу” – с учетом героических традиций родственных финнам народов. Он усматривал историческую почву событий эпоса в столкновениях финнов с лапландцами и выделил этнографические источники рун о сватовстве в брачных обычаях похищения невесты у соседнего племени²⁶. Как мы можем видеть, М.А. Кастрен различал между собой историко-этнографическое изучение народных языческих религий и эпосоведческое изучение изустных героических сказаний.

Перелом научной картины мира был встречен с торжеством, на смену романтическим воззрениям на народную поэзию пришла интерпретация с позиций позитивизма и эволюционизма. Несмотря на то, что 1870-е не были временем зарождения подлинно “научного мировоззрения”, принципы изучения мифологии изменились в тот период коренным образом. В Финляндии перелом связан с научной деятельностью Юлиуса Круна. В своем труде 1885 г. «История финской литературы. I. “Калевала”» (*Suomalaisen kirjallisuuden historia. I. Kalevala*) Ю. Крун предстает в первую очередь как компаративист. Но особое значение имеет его последовательное обращение к устному народному эпосу. Выделяя аутентичные руны из созданного поэтическим гением составителя эпopeи сюжетного целого, Ю. Крун различал между собой мифологические и исторические сюжеты и мотивы. Продолжатель дела отца, Каарле Крун в своем первом труде – изданной в 1903–1910 гг. «Истории рун “Калевалы”» (*Kalevalan runojen historia*) обратился к анализу художественной природы каждого из сюжетов и мотивов, в т.ч. в аспекте соотношения мифологических и исторических истоков. К. Крун опирался при этом на тщательное сопоставление между собой изуточно бытовавших вариантов каждого из сюжетов по всему прибалтийско-финскому региону.

Трактовка К. Круном руны о создании мира – яркий пример его исследовательского подхода. Ученый полагает, что близкие к ингерманландским эстонские варианты сохранили первоначальный облик сюжета. Он цитирует опубликованную Якобом Хуртом песню, состоящую из следующих событий: подметенный мусор выбрасывают в море, из него вырастает яблоня, ветер скатывает плоды в море и из моря рождается серо-пёстрая птица, которая строит гнездо и высиживает птенцов, которые дают рождение небесным светилам²⁷. Беломорско-карельскую версию Крун считает результатом позднейшего развития, изумляясь ее “естественности”: “Бросается в глаза превращение ласточки в водоплавающую птицу. Это изме-

нение столь естественно, что скорее надлежит удивиться, почему этой замены не произошло раньше, когда в [традиции] Ингерманландии местом гнездовья было выбрано море <...> Подробности высиживания яиц изобретены для того, что заставить Вийнямёнена шевельнуть коленом, что вместо ветра обеспечит разбивание яйца. К возникновению небесных светил добавлено появление небосвода и суши из скорлупы яйца, за счет чего “Творение мира” наконец развилось до подлинной космогонии, финского объяснения возникновения мироздания”²⁸.

Солидаризуясь с суждением своего отца, Крун предположил, что народные певцы Беломорской Карелии соединили “Сотворение мира” с “Похищением Сампо” в XVIII столетии²⁹. Считая эстонскую версию “Сотворения мира” “изначальной” (“alkuperäinen”), он отрицал связь интернациональных параллелей с прибалтийско-финским мифом³⁰.

Гипотеза Каарле Круна в свете коми мифа оказывается ошибочной. Более того, водоплавающая птица выступает как обитатель перво-моря во многих мифологиях Восточной Европы. Будучи приверженцем диффузионизма, Круну следовало бы в поисках “изначальной” формы обратить свой взор на периферию, а не на такой центр быстрого культурного развития, как Эстония. Не останавливаясь здесь на критическом осмыслении историко-географического метода, подчеркну, что в плане изучения мифологии ошибка Круна состояла в попытке привнести в миф законы логического мышления и рационализировать смысл поэтических строк. В чем-то это могло быть намеренным, поскольку позволяло подчеркнуть героическую природу “Похищения Сампо” (“Sammon gyöstö”). Как в статьях первых десятилетий XX века, так и, в особенности, в главном труде своей жизни, монографии 1918 г. “Вопросы Калевалы” (“Kalevalan kysymyksia”)³¹ К. Крун еще более уверенно, чем до того, встал на позиции историзма, объявив, что калевальский эпос отразил исторические события. По его мнению, руны зародились в Западной Финляндии и Эстонии и оттуда мигрировали на восток и на север, чтобы дойти до нас в виде разрушающейся традиции, записанной у карелов. Мы уже подчеркивали, что подобные гипотезы вызывали к жизни обретение Финляндией государственного суверенитета³². Однако кроме националистического воодушевления, существенное воздействие оказало и господство в европейском эпосоведении того времени исторических школ, что проявилось в числе прочего и при изучении русских былин. Труд Х. Мунро Чэдвика “Героический век” (“The Heroic Age”), появившийся в 1912 г.³³, в значительной мере стимулировал распространение исторического подхода к эпосу.

В гуманитарной науке Финляндии идея запечатленного в эпосе героического века увлекла историков, например Ялмари Яаккола. Мифологизм,

однако, сохранял свои позиции на протяжении всего XX столетия, что проявивилось в трудах Уно Харва, Марти Хаавио, Ивара Кемпинена и Э.Н. Сетяля, стремившихся интерпретировать мифологические мотивы финского эпоса в интернациональном контексте.

Подвести итог данной дискуссии, ставшей стержнем развития фольклористической мысли в Финляндии на протяжении двух столетий, можно, дав ответ на вопрос о том, что представляет собой миф.

Хотя мало кто из финских фольклористов описывал предпосылки своих подходов к эстетической природе мифа, не приходится сомневаться, что теории мифа, складывавшиеся в мировой науке, начиная с европейского романтизма и эволюционизма XIX века и вплоть до Бронислава Малиновски и Клода Леви-Страсса – в XX веке, определили профиль интерпретации мифа в фольклористике Финляндии применительно к рунам в калевальской устной поэзии. Касающиеся мифов теории направлены на объяснение многогранности определяемых как миф явлений. В ставшей классической работе 1969 г. “Теории мифа” Перси С. Коэн выделяет семь направлений теории мифа, в их числе – пять основных³⁴. Эволюционисты XIX века, Дж. Г. Фрэзер и Э.Б. Тэйлор тяготели к рационализации мифа; Макс Мюллер и Эрнст Кассирер³⁵, напротив, подчеркивали поэтические истоки мифа. К.Г. Юнг и Зигмунд Фрейд видели истоки мифа в человеческом подсознании. Эмиль Дюркгейм и Бронислав Малиновски тяготели к функционализму, видя истоки мифа в обрядовых практиках традиционных сообществ и фактически сводя мифы к сценариям ритуалов. Клод Леви-Страсс представил структуралистское прочтение мифов.

В 1980-е годы Лаури Хонко подчеркивал, что, хотя классические теории мифа позиционируются как противоречивые, они по своей сущности дополняют друг друга³⁶, поскольку мифы включают в себя много измерений. Финский фольклорист выделяет 12 тенденций в постижении мифов. Миф можно считать источником когнитивных категорий, формой символического выражения, проекцией подсознательного, картиной мира, облегчающей приспособление индивида и сообщества к условиям жизни, узаконивающим существующие социальные институты и нормативы поведения “священным писанием”, семантизацией социальных соотношений, зеркалом культуры и общественной структуры, результатом исторической ситуации, религиозной коммуникацией, ретранслятором идеологической структуры и жанровым кодом.

В послевоенной финской науке главным образом доминировали рационалистические теории, видевшие в мифе объяснение мироздания. Выявляя в калевальских рунах космологические элементы, исследователи оставляли без рассмотрения контекст их текстуализации, могущий быть интерпре-

тированным с исторических позиций или за счет постижения поэтической фантазии исполнителей фольклора, что проявилось, в частности, в классификации калевальских рун у Матти Кууси³⁷. В 1950–60-е годы существенную роль играли ритуальные теории, контекстуализировавшие миф с позиций бытовавших в сообществах ритуалов. Мартти Хаавио в своем труде “Финская мифология” (“Suomalainen mytologia”, 1965)³⁸ рассматривает в первую очередь заговорно-заклинательную поэзию, содержащую элементы мифа.

В работе 1972 г. Лаури Хонко дал определение мифа, подчеркивающее его социально-этнографическую обусловленность:

“Миф, повествование о богах – относящийся к религиозной картине мира рассказ об основных событиях изначального времени <...> и образцовых действиях богов, демиургов и героев <...> Миф выражает и закрепляет религиозные нормы сообщества и диктует поведенческие нормы, доказывает эффективность практически направленного ритуала <...> Основным жизненным окружением мифа является обряд, религиозная церемония. Ритуальное исполнение мифа призвано защитить миропорядок: вычленение священных прообразов событий препятствует обрушению мира в хаос <...>”³⁹.

Как распознать мифическую поэзию или героический эпос, если о семантике невозможно более расспросить runopевцев? Анализ мифических структур и образов в конечном итоге остается единственным методическим путем, к которому надлежит прибегнуть исследователю.

Отдельные runopевцы могли понимать и истолковывать темы и образы рун по-своему. Поле референций рун открывается в контексте исполнения, в том числе и во взаимодействии со слушательским коллективом. Эта сфера ограниченных единичным моментом семантических ссылок недоступна на основе текстового материала. Но составляющие текста в свою очередь могут доносить из глубины традиции следы исполнительских интерпретаций. В элементах калевальской поэзии неоднократно усматривались мотивы и образы мировой мифологии.

Базовые мифологемы распространены столь широко, что их нередко считали универсальным выражением функционирования Мировой Души. К.Г. Юнг в начале XX столетия объяснил, что эти мифологемы отражают архетипы коллективного подсознательного. Мифические образы, независимо от того, восходят ли они к когнитивным моделям человеческого мышления или находят объяснение в сверхъестественном, формируют объяснения мира и потусторонней “реальности”, которые могут институционализироваться в религиозных культурах. При всей вневременной универсальности мифические образы культурно детерминированы и наследуются в этнокультурной традиции.

Вместо логически соотнесенных между собой понятий мифологическое сознание оперирует метафорами и образами, которыми фонтанирует стержневая символика каждой из культур.

Если говорить о природе мифологического дискурса, то символы, как религиозные, так и выражающие социальный порядок и человеческую индивидуальность, генерируют сеть метафор и фантастических образов, из которых вырисовывается иная, но по-своему фундаментальная реальность⁴⁰. С одной стороны, плану выражения в мифе присуща устойчивость основной символики, вневременная вечность, а с другой стороны – фантастические картины, порождаемые мифическими символами, сменяют друг друга, как в непрерывно движущемся калейдоскопе.

Значения мифических образов вытекают из того культурного процесса интерпретации, в которой символика, представляющая космологию, представления о потустороннем и о человеке, фильтруется сознанием народа, коллектива и отдельного индивидуума, раз за разом становясь инструментом овладения властью над реальностью, жизненной и потусторонней, со всеми относящимися к ней устремлениями, надеждами и страхами. Мифические картины соединяют в себе истинное и ускользающий туман ложного. Они опираются на логику невозможного. Именно в своей противоречивости они оказываются способны создать картину мира, которая воспринимается как целостная и поэтому убедительная.

Персонажи “Калевалы” и ее мифопоэтическая образность постоянно притягивают к себе внимание как фольклористической науки, так и любителей, что демонстрирует подготовленный Уллой Пиела, Сеппо Кнууттила и Тарьей Купиайнен коллективный труд «Благие и бесстыдные [герои] “Калевалы”» (“Kalevalan hyvät ja häväyttömät”, 1999)⁴¹.

Все же целесообразно оценивать мифические нарративы и песни в качестве культурного дискурса, в котором значения формируются на всех уровнях традиционности. При анализе калевальской поэзии можно заметить, что ее мифы не живут (как это подразумевалось в предшествующих исследованиях) в виде изолированных мотивов, а служат выражением многих значений, манифестируемых в пределах собственной самобытной культуры. Пронизывающий калевальскую эпiku мифологизм тем самым можно рассматривать в качестве повествовательной целостности, в которой из повествовательных песен формируются нарративные корпусы мифов.

Помимо мифических мотивов, можно, во-первых, выделить те вопросы, относящиеся к бытию культуры и человека, которые ставятся в повествовании. Во-вторых, выявляются те оппозиции, посредством которых эти вопросы находят свое выражение. В-третьих, обнаруживается тот мир символов, метафор и образов, который формирует “означаемое” мифопоэтики

и посредством которого регулируется природа дискурса в ситуации исполнения.

Таким образом изучение мифов обращается к рассмотрению следующих уровней дискурса:

1. *Корпусы мифов*. К их выявлению надлежит обращаться с позиций того сообщества, в сети коммуникативных взаимодействий которого вращаются анализируемые мифы⁴². Однако мифический дискурс не состоит из четко разграниченных категорий и не может быть понимаем единообразно даже в пределах того же самого сообщества. Относящиеся к одному корпусу мифы могут распадаться по жанровой шкале, в частности, по линии: миф – волшебная сказка, миф – обрядовая песня, миф – местное предание.

2. *Интертекстуальные связи мифа*. Миф разделяет с заговорами и иной обрядовой поэзией семантическое поле, преодолевающее границу по-тустороннего. То, о чем миф повествует, заговор претворяет в pragmatику действия. Интертекстуальность оказывается главным признаком мифического дискурса.

3. *Обстоятельства исполнения, исполнители и исполнительские стратегии*. Певцы и певческие коллективы истолковывали руны каждый по-своему. Хабитус исполнителя и выбираемые им исполнительские стратегии воздействуют на содержание исполняемого произведений, которое варьируется благодаря богатству альтернативных решений в пределах одного сообщества – но в определенных традицией пределах. Это проявляется в соотношении хабитусов певца и ведуна у рунопевцев Беломорской Карелии⁴³.

4. *Миф как нарратив о первообразующих событиях и действиях*. Семантическая структура мифа строится из событийных серий, в которых обрамление действия, актанты, их взаимоотношения, их действия (включая диалоги), цели и способы их достижения, результаты действия образуют манифестацию мифического дискурса через повествовательные модели.

5. В мифе отражены *ключевые семантические оппозиции* картины мира и такие опорные понятия, как начало, время, зарождение, возраст, соотношение мужского и женского начал.

6. *Символы, метафоры и образы*. Метафоричность является сигнальным для мифического дискурса признаком, который отличает его от других типов дискурса⁴⁴. Метафоры и фантастические образы, специфичная значимость которых позволяет им сохраняться на протяжении долгого времени, дают ключи к пониманию произведений при их устном исполнении. В финской мифологии ключевые метафоры восходят к символике потустороннего⁴⁵.

7. *Языковой регистр и кодировка сообщения в акте перформанса*. Мифологические значения часто выражаются за счет архаичных слово-

употреблений. Поэтому анализ поэтического языка может выявить ключевые семантические взаимосвязи мифологии.

Исполнение мифов регулируется многими продиктованными традицией факторами. Мифы часто – хотя и не всегда – представляют собой иерархически организованные тексты. Различие категорий мотифемы и мифологемы увязано с иерархической природой мифа и не может быть понято вне его рамок. Притягательность исследования мифа связана с полифонизмом его “языка”. Семантика мифа никогда не однозначна. В зависимости от различных культурных контекстов варьируется восприятие мифических нарративов, образов и метафор. Природа мифологического дискурса, однако, определяет границы возможностей генерирования новых значений и их применения в новых смысловых окружениях⁴⁶. Тем самым мифологическая традиция, постоянно видоизменяясь, сохраняет наследие прошлого.

Чтобы охарактеризовать мифологизм в исполненной Осиппой Оменайненом песне, требовалась бы ее контекстуализация как в узколокальном (традиции окрестностей Аконлакши и собственно д. Лютта) корпусе рун о Вяйнямёнене, так и во всей полноте охарактеризовать эпическую биографию этого персонажа в калевальской поэзии западной части Беломорской Карелии. Как мы установили⁴⁷, гораздо яснее мифологическая природа этого эпического персонажа выявляется в узколокальной традиции Мекриярви прихода Иломантси по финскую сторону границы в Приладожье (Северная Карелия). Корпус рун о Вяйнямёнене, записанных в Мекриярви, образует мотивную сеть, на базе которой за счет контаминации создается семантическая структура каждого отдельного варианта. Мотивы, представленные в записанных в д. Мекриярви (преимущественно в сороковые годы XIX столетия) рунах, характеризуют Вяйнямёнена как героя-полубога, чьи деяния и свойства соизмеримы с интернациональными образцами, который в многогранности своей натуры напоминает древних богов индоевропейских народов (в первую очередь древнескандинавского Одина). Примечательно, что рунопевцы-христиане (как православные, так и лютеране по вероисповеданию) соблюдали богатую деталями и целостную дохристианскую мифологическую традицию: повествование о рождении, существе и деяниях героя-полубога. Привлечение интернациональных параллелей позволяет увидеть в повествовании о Вяйнямёнене структурные оппозиции мифологии: безвременье и время, ночь и день, земной мир и потустороннее, мужское и женское начала, природа и культура. В то же время рунопевческая традиция Мекриярви образует целостность, семантическая общность которой дает ключ к постижению мотивов и образов.

К аналогичным выводам можно прийти и при анализе рун Беломорской Карелии, несмотря на коренные отличия корпусов мифов в разных регионах

калевальской традиции. Поскольку Вяйнямейнен выступает в рунах как тот, кто осуществил многие из изначальных деяний, будучи демиургом наравне с кузнецом Илмариненом, вполне естественно его участие в беломорско-карельской версии сюжета “Создание мира”.

В сделанной А. Борениусом повторно в 1872 г. записи руны Осиппы Оменайнена появляются новые признаки мифического. Кузнец, к которому обращена просьба выковать грабли, в SKVR⁴⁸ носит имя Илмоплинена, причем в параллельной строке содержится эпитет “кователь вековечный”: “serpo Ilmollini, /takoja iänikiini”. Грабли, заказанные хозяйкой Покъолы (кстати, в разновременных фиксациях варьируются эпитеты: в 1871 г. “Pohjon akka rautahammas” – “редкозубая”, в 1872 г. эпитет указывает на магическое вдохновение и священную ярость этого персонажа: “Pohjon akka raivorudä”), – предмет сугубо мифический, как свидетельствуют их гиперболизированный атрибут: “зубья во сто сажен” (“riit satoa syltä”). Вспомним, что такие же грабли в ингерманландской руне использовала ласточка, чтобы достать со дна моря яйцо мироздания.

Двуплановость хронотопа в руне Осиппы Оменайнена – отнесение действия как ко времени первотворения, так и к героическому веку, когда герои питаются друг к другу “вековечную ненависть”, – отображает гомологизм соотношения мифа и претендующей на историзм героики. Мифы и запечатленная в героическом эпосе устная история предстают во взаимопроникновении, между ними нет абсолютной разницы. Тем самым они становятся материалом для мифического дискурса.

В северно-европейских разновидностях мифа о мировом яйце выделяются единообразные элементы (мифологемы): мировое море, ищащая место для гнезда птица, высиживание яиц и их раскалывание, рождение небесных светил и сущи. В разных культурных традициях, как то в Карелии и Коми, из этих элементов сложились разные повествования. На прибалтийско-финской территории этот миф бытовал, облаченный в форму калевальской песенной руны в виде вариантов, родство которых проявляется как в ходе сюжета, так и в значительном количестве строк. На специфику региональных версий карело-финской мифологической руны повлияли институциональные факторы бытования локальных песенных традиций и индивидуальные исполнительские предпочтения.

Примечания

¹SKVR: Suomen Kansan Vanhat Runot I-XV. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 1908–1948 (+1997). I.1. #38.

² Варианты с параллельным переводом Э.С. Киуру на русский язык см., например: Рода нашего налевы: Избранные песни runopевческого рода Перттуненов (“Säveliä suvun suuren”). Петрозаводск, 1985. № 1, 32, 77. – Прим. переводчика.

³Образец приладожского варианта “Создания мира” [SKVR VII(1). # 16, записан Басилиером в 1884 г. от Федотты Сотикайнена] в переводе на русский язык см.: Высек пламя Илмаринен: Антология финского фольклора. М., 2000. С. 15. – Прим. переводчика.

⁴SKVR. VII(1) # 57.

⁵SKVR. VII.(1) # 18.

⁶SKVR. VII. (1). # 18 e.

⁷SKVR. IV. (2). # 1821.

⁸Finnish Folk Poetry. Epic / Ed. by Matti Kuusi, Keith Bosley, Michael Branch. Helsinki, 1977. P. 83–84.

⁹Kellgren H. Mythus de Ovo Mundo. Helsinki, 1849.

¹⁰Donner O. Indernas föreställningar om verldsskapelsen jemförla med Finnarnes. Helsinki (yliopistollinen väitöskirja), 1863.

¹¹Aalto P. Connections between Finnish and Aryan mythology // Studies in Altaic and Comparative Philology. A Collection of Professor Aalto's Essays in Honour of His 70th Birthday. Studia Orientalia 59. Helsinki, 1987. P. 85–86.

¹²Мифология коми / Авт.-сост. Н.Д. Конаков и др. Т. 1. М.; Сыктывкар, 1999. С. 414–415.

¹³Napolskikh V. The Diving-Bird Myth in Northern Eurasia / M. Hoppal & J. Pentikäinen (eds.). Uralic Mythology and Folklore. Ethnologica Uralica 1. Budapest, 1989. P. 105–114; см. на русском языке: Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф). М., 1991.

¹⁴См.: Ganander C. Mythologia Fennica (1789). Helsinki, 1984.

¹⁵Рукопись была опубликована факсимильно в 1938–40 гг. и в печатном виде лишь в 1997 г.: Ganander C. Nytt Finskt Lexicon I-II (1786–1787). Helsinki, 1997.

¹⁶Hautala J. Chirstfrid Ganander ja hänen Mythologia Fennicana. Christfrid Ganander, Mythologia Fennica. Näsöispainos. Helsinki, 1984. S. IX–X.

¹⁷Цит. по переводу со шведского языка на финский: Pulkkinen R. Vastavirtaan: C.A. Gottlund 1800-luvun suomalaisena toisinajattelijana: psykobiografinen tutkimus. Helsinki, 2003. S. 66–67. Cp.: Haavio M. Väinämöinen. Porvoo, 1950. S. 23.

¹⁸Rühs F. Finnland und seine Bewohner (1809).

¹⁹Kalevala taikka vanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinoisista ajoista 1835 julkaistun Kalevalan laitoksen uusi painos. [Toim. Lauri Honko]. Helsinki, 1999. S. 4–7.

²⁰Hautala J. Suomalainen Kansanrunouden tutkimus. SKST 244. Helsinki, 1954.

²¹Collan F. Väinämöinen och Ilmarinen, näst Ukko Forn-Finnarnas högsta gudar // Helsingfors Morgonblad. Helsingfors, 1838; Idem. Om Bjarmaland och Pohjola // Ibid., 1839.

²²Anttonen V. Ihmisen ja maan rajat. "Pyhä" kulttuurisena kategoriana. (English summary: Corporeal and Territorial Boundaries. The Sacred as a Cultural Category). Helsinki, 1996.

²³ Friis J.A. Lappalaisten noitarummusta ja Kalevalan Sammosta. Kirjallinen Kuukauslehti, 7–10. Helsinki, 1869.

²⁴ Castrén M.A. Nordiska resor och forskningar af M.A. Castrén. Tredje bandet: M.A. Castréns föreläsningar i finsk mytologi. Helsingfors, 1853.

²⁵ Cp.: Hautala J. Ibid. S. 155–156.

²⁶ Castrén M.A. Ibid. S. 252–253, 269–270.

²⁷ Krohn K. Kalevalan runojen historia. Helsinki, 1903–1910. S. 192–195.

²⁸ Ibid. S. 208.

²⁹ Ibid. S. 215.

³⁰ Krohn K. Ibid. S. 212–215.

³¹ Idem. Kalevalankysymyksiä I-II // Journal de la Société Finno-ougrienne. 1918. N. 35–36.

³² Siikala A.-L. Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa. Helsinki. SKST 565, 1992. S. 36.

³³ Cm.: Chadwick H. Murro. The Heroic Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.

³⁴ Cohen P. Theories of Myth // Man 4/3. London, 1969. P. 337–353.

³⁵ Cm.: Cassirer E. Language and Myth (1946). N. Y., 1953.

³⁶ Honko L. The Problem of Defining Myth // Alan Dundes (ed.) Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth. Berkeley, Los Angeles and London, 1984. P. 41–52.

³⁷ Kuusi M. Kalevalaisen muinaisepiikan viisi tyylikautta // KSVK 37. Porvoo; Helsinki, 1957.

³⁸ Haavio M. Suomalainen mytologia. Porvoo; Helsinki, 1967.

³⁹ Honko L. Myytti uskontotieteessä. Uskontotieteen näkökulmia. Porvoo; Helsinki, 1972. S. 111.

⁴⁰ Ricoeur P. Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning. Fox Worth: The Texas Christian University Press, 1976. P. 54–55; Siikala A.-L. Ibid. S. 44–50.

⁴¹ Piela, Knuutila, Kupiainen (toim.) 1999: Kalevalan hyvät ja hävyttömät. Helsinki, 1999.

⁴² Urban G. Metaphysical Community. The Interplay of the Senses and the Intellect. Austin: University of Texas, 1996. P. 66–67.

⁴³ Siikala A.-L. Body, Performance, and Agency in Kalevala Rune-Singing // Oral Tradition 15/2. Bloomington. Slavica Publishers, 2000. S. 255–278; Eadem. The Singer Ideal and the Enrichment of Poetic Culture. Why did the Ingredients for the Kalevala come from Viena Karelia? // The Kalevala and the World's Traditional Epics. Studia Fennica Folkloristica 12. Helsinki: FLS, 2002. P. 26–43.

⁴⁴ Eliade M. Patterns in Comparative Religion. N. Y.; Cleveland, 1971.

⁴⁵ Siikala A.-L. Suomalainen šamanismi. S. 48–50.

⁴⁶ Hanks W. F. Language and Communicative Practices. Colorado & Oxford, 1996. P. 274–277.

⁴⁷ Siikala A.-L. Mekrijärven Väinämöinen; Aho ja J., Jetsu L. (toim.) Mekrijärven Sissola, runojen ranta. Helsinki, SKST 626, 1995. S. 114–128.

⁴⁸ SKVR. I.I. # 38 a.

Т.Г. Владыкина
Ижевск, Россия

О финно-угорском и славянском в исторической динамике фольклорного пространства России

Проблема межэтнических связей и взаимодействий всегда была актуальна для исследований в области материальной и духовной культур. В разное время на разных уровнях она решалась и фольклористами. Для отечественной науки многообразие традиций народов России – благодатное поле, многолетнее возделывание которого не истощает, а, напротив, обогащает его, оплодотворяет все новыми идеями, дает возможность расширять и углублять исследовательские проблемы в стремлении к объективному раскрытию отдельных фактов или их комплекса в истории культуры отдельных народов. Фольклорно-этнографические исследования в регионах России прошли fazu накопления и осмыслиения материалов и миновали стадию “презентации” своей культуры. От представления об этнической культуре этносов как таковой (русской, татарской, удмуртской и т.д.) наука переходит к двум, казалось бы, противоположным векторам: осмыслению отдельных деталей в общекультурном, глобальном культурологическом контексте и еще более детализированному, нюансированному постижению этнокультурной самобытности, вписанному в географически детерминированный вплоть до микроуровня культурный ландшафт. Два этих процесса взаимообогащают и взаимодополняют друг друга, позволяя понять факты и явления во всей полноте и разнопланности их глубинной семантики. Качественно новое накопление фактического материала ставит новые цели и задачи, раскрывая и по-новому ставя уже затрагивавшиеся на более ранних этапах проблемы. При этом высвечиваются новые грани и возможности поиска. Так, и проблема межэтнических связей и взаимодействий вновь оказывается на повестке дня, требуя к себе пристального внимания. Как отмечают исследователи, “с накоплением значительного материала в области установления фактов сходства традиционной культуры славян и народов Севера, Сибири, Дальнего Востока, Поволжья, Урала и других регионов, изучение межэтнических общностей и взаимодействия стало одним из основных направлений фольклористики”!

Фольклористы, занимающиеся локальными традициями (в том числе в интересующем нас аспекте взаимодействия славянской и финно-угорской культур во всех конкретных проявлениях), подчеркивают, что исследова-

ния межэтнических взаимодействий имеют давние традиции (В.О. Ключевский, Д.К. Зеленин, Б.М. Соколов), но в советской фольклористике они приобрели односторонний и упрощенный характер: многообразие процессов было сведено во многом к тезису о влиянии русской культуры на культуру финно-угров².

В последнее время методика и методология подхода меняется. Новый этап исследований подготовили работы А.К. Микушева, изучавшего коми-ненецкие и русско-коми фольклорные связи, К.В. Чистова, сопоставившего славянскую и финно-угорскую традиции причети, и другие. Из последних работ можно назвать статьи и монографии С.И. Дмитриевой³, Е.А. Костюхина⁴, Т.А. Золотовой⁵, А.А. Ивановой⁶.

А.А. Иванова, осуществляя комплексное (с участием специалистов смежных дисциплин) исследование широкого ареала так называемого Русского Севера⁷ и фиксируя одновременно фольклорный материал в Вятском крае, выделяет разные зоны контактирования этносов, интенсивность и формы взаимодействия в которых совершенно различны. “В ходе создания своей государственности, – пишет она, – восточно-славянский, а позже русский этнос, в течение длительного времени несколькими колонизационными потоками расширявшийся в пространственных пределах, неизбежно вступал в контакты (в том числе и культурные) с другими этносами. В результате на одну и ту же территорию, образно говоря, было наброшено несколько “культурных сетей”, которые не могли не вступить друг с другом в различные взаимодействия. Это невольно заставляет исследователя, занимающегося изучением локальных культурных традиций полиглоссических зон, обращаться к проблеме межкультурных взаимодействий. Хронология и интенсивность этих процессов территориально различались весьма существенно. В ряде регионов один этнос полностью ассимилировал другой и о присутствии последнего в этом случае можно судить лишь по данным топонимики, фольклора и некоторым антропологическим особенностям местных жителей. Такую ситуацию, к примеру, мы имеем в Пинежском районе Архангельской области, первоначально заселенном финно-угорскими племенами, которые затем были ассимилированы переселенцами из новгородских и ростово-суздальских земель в XIV–XVI вв. (нынешние пинежане считают себя потомками новгородцев)⁸.

На территориях, осваиваемых русскими в XVI–XIX вв. складывалась иная ситуация. В качестве примера А.А. Иванова приводит контактные зоны в Поволжском и Волго-Вятском регионах, в частности Уржумский и Малмыжский районы, расположенные на юго-востоке нынешних административных границ Кировской области. В них “формирование и эволюция культурных традиций проходили в условиях неизбежных полиглоссических

контактов (поскольку на этой территории в течение нескольких столетий совместно проживали русские, марийцы, татары, удмурты и другие этносы). Родственные, экономические и прочие связи, которые возникли за это время, в итоге породили явление, именуемое культурной интерференцией⁹.

Зоной “повышенной интенсивности фольклорных контактов” считал Поволжье Б.Н. Путилов, “богатейшей лабораторией” процессов этнокультурного взаимодействия назвал Поволжско-Уральский регион и В.М. Гацак¹⁰.

С появлением нового поколения исследователей и расширением ареалов полевых разысканий есть надежда, что дальнейшее исследование сможет пойти по объективному руслу, но необходимо, на наш взгляд, учитывать один важный методический и методологический аспект. Сопоставление должно осуществляться как завершающий этап работы на основе анализа сопоставимых баз источников по разным этническим традициям. При исследовании межэтнических связей и взаимодействия культур народов, принадлежащих к разным языковым группам, но близким в культурном отношении, каковыми и являются славяне и финно-угры Поволжья и Приуралья, это один из главных моментов. Сравнительное изучение не может подменяться просто «выхватыванием» каких-то отдельных сходных моментов, деталей, мотивов и образов, оно должно охватывать весь корпус накопленных материалов в области или отдельного жанра, или совокупности жанров.

На первых этапах максимальным способом изучения славяно-финно-угорских взаимодействий представляется метод ретроспекции, особенно близкий археологам и лингвистам. Если с точки зрения этого метода посмотреть, например, на пути колонизационных потоков русских на Русский Север, а потом в Волго-Вятский регион, то точкой отсчета ассимиляции финно-угров и, таким образом, взаимосближения, скорее даже – взаимоперетекания, на мой взгляд, должна стать культура древнего Новгорода, уже на том этапе впитавшая в себя традиции полиэтничного в своем составе древнего населения новгородской земли¹¹. Новгородские переселенцы, таким образом, к моменту колонизации территории Русского Севера имели, если можно так выразиться, внутренний импульс для впитывания в себя финно-угорской культуры, причем это процесс нельзя считать односторонним.

Результаты ретроспективного анализа, наряду с методами классического типологического анализа, должны дать материал для последующих операций – внутренней и внешней реконструкции как славянской, так и финно-угорской культур.

Генетические, типологические, сравнительно-исторические разыскания помогут выявить механизмы заимствования (апперцепция, интерференция,

симвоз, сотворчество, синтез, односторонние влияния и т.д.). И только тогда будет возможно выявить зависимость использования той или иной формы от степени близости вступающих в контакт этносов и границ жанра. Все это уже осознается на новом уровне развития фольклористической теории. Другое дело – осуществление на практике.

Разумеется, в сегодняшнем положении дел в фольклористике России – и при обращении к фольклорно-этнографическому наследию русских, и при изучении национальных традиционных культур – обнаруживается немало сложнейших проблем. Это и нехватка кадров; и неисследованность проблем как частных, так и общих; и издержки советского периода фольклористики, когда на основе одного факта выстраивались целые схемы. Перспектива – в том, чтобы иметь репрезентативный материал, который можно было бы привлечь к сравнению в наиболее полном объеме. Насколько эта мечта осуществима в условиях современного финансового голода – сказать сложно.

Финно-угорский фольклор интересен для славянской культуры своей архаичностью, сохранением пластов, которые уже ушли из быта русского народа, или, возможно, были переосмыслены, введены в другой контекст, усложнены различными напластованиями и переплетениями.

Интересно, например, проследить разностадиальные элементы такого культурного явления, как ряженье. Выявление особенностей ряженья, картографирование связанных с традицией терминов является одним из ярких свидетельств расселения русских на Урале и в Поволжье. Современные исследователи русского ряженья на территории Прикамья, например, склонны видеть в упрощении театрализованного действия, характерной чертой которого в других регионах России является усложненность форм, тенденцию к разрушению¹². Отмеченная особенность, на наш взгляд, напрямую соотносится со спецификой ряженья финно-угорского населения региона. Мы не склонны видеть в приведенных деталях столь однозначно деволюционистскую тенденцию. Факты свидетельствуют о стадиальных явлениях в ряженье. Локальные варианты русской и финно-угорской традиционных культур дают возможность проследить эволюцию ряженья: от отдельных его составляющих до целостного феномена, от отдельных разыгрываемых сценок до театрализованного представления в контексте ряженья или независимо от него. По мере накопления фактов окажется возможным обращение к материалу для последующих обобщений, в том числе и с точки зрения этнических контактов.

Еще один небезынтересный пример. Среди чинов русской свадьбы в одной из локальных традиций на территории Удмуртии зафиксирован *вежливич*¹³. Он помогает тысяцкому, следит за порядком, за соблюдением не-

обходимых предписаний. Более о нем ничего неизвестно, и на сопредельных территориях этот персонаж не встречается. Оказалось, что диалектное слово *вежливый* в значении “колдун” сохранилось на территории Архангельской области, но употребляется в более сложном значении, как “знатливый”, “знающий”, то есть ведающий тайным знанием. При этом градация этого знания в народном сознании наделяет его белой магией, возвышает его над обладателем черной – колдуном. В самой этимологии народного термина “прочитывается” функция «вежливица» на свадьбе – защищать ее участников и особенно молодых от злого умысла или поступка, сознательного насыщения порчи. И это, по-видимому, первично для традиционной культуры, что доказывается распространением данного чина на свадьбе по всему Русскому Северу. “Знатливые” русских имеют много общего (и по названию, и по сути) со “знаткими” коми. Те и другие были искусны в гаданиях; только они могли отыскать украденный или пропавший предмет; их положено было приглашать на свадьбы в качестве сторожей¹⁴. В удмуртской культуре таким знанием обладали *туню*¹⁵, но, в отличие от русской и коми традиций, они не участвовали в свадебном ритуале.

В связи с этим стоит отметить также близость звучания основы русского термина *вежливич*, *вежливуй* со словами *вож/веж/вожо* в удмуртском и коми языках, где они обозначают духов воды, духов переходного времени¹⁶, в частности, зимних и летних святок (общепермское *veža* дут – табуированное, “переходное, святое/освященное время”). Это позволяет сделать предположение о двух возможных путях развития последнего термина в вышеозначенных финно-угорских языках. Исконное значение “переходного времени” (*вож* “перекресток”, *выж* “мост, переход”) семантически обогащается за счет восприятия почти адекватного по звучанию древнерусского *въжса* “знающий, сведущий”, имеющего параллели в индоевропейских языках¹⁷, и начинает бытовать со значением “святой, освященный” по отношению к переходному периоду от старого к новому году, возможно, не без влияния христианского термина “крещенье” (ср.: *вежай* – букв. “святой отец”, *вежсань* – “святая мать” у коми в значении “крестный”, “крестная”)¹⁸.

При выявлении русско-финно-угорских связей необходимо иметь в виду еще один важнейший аспект – связи с тюркским миром. Если говорить о Русском Севере – эти связи, как устанавливает С.И. Дмитриева, опосредованы самодийскими народами (ненцами, энцами, нганасанами), имеющими много общего с алтайскими тюрками¹⁹. Для Поволжья огромное значение имели прямые контакты финно-угров с ираноязычными соседями (аланами и хазарами), древними тюрками (Волжская Булгария), поздними тюрками (Казанское ханство) и т.д. вплоть до включения в состав Русского государства в XVI в. И до сих пор эти контакты продолжаются. Слож-

нейшие этногенетические процессы формирования народов, населяющих сегодня территорию Восточной Европы, особенно Поморья, Поволжья и Приуралья, прослеживаются во многих культурных терминах, например, таких как *шуликон/шуликоны*. Шуликонами на юге Архангельской области называют ряженых. С колонизационными потоками этот термин проник на Вятку, но здесь стал обозначать духов, выходящих из воды. Шуликоны/шуликаны – ряженые – олицетворяли их. Очевидно, что на Вятке, произошло вторичное переплетение с финно-угорской традицией: в коми и удмуртской традиции ряженые воспринимаются как духи, выходящие из воды: и те и другие назывались *вожко*.

Но чисто ли это финно-угорская традиция, или здесь возможно еще проникновение и другого компонента? Аналогична параллель в мифологии тюрок, где также имеются представления о шуликонах, которые выходят из воды. Д.К. Зеленин, исследуя данный феномен, сделал вывод о том, что представление об этих духах проникло в Сибирь с ее колонизацией²⁰. Какая из традиций (славянская, финно-угорская, тюркская) дала основу для представлений о водяных духах, выходящих из воды на святки и олицетворении их ряжеными, сказать однозначно трудно. Термин *шуликон* Д.К. Зеленин связывал с тюркскими языками, Н.И. Толстой возводил его этимологию к древне-славянскому *шуй* “левый, плохой, нечистый”²¹, но в самих представлениях мы склонны видеть или типологические закономерности восприятия духов и их связи с водой, или симбиоз представлений народов, этногенетические процессы которых проходили не просто в тесном контакте, но перетекали из одного состояния в другое (отатаривание, обrusение и т.д.)

На наш взгляд, при рассмотрении подобного типа этнокультурных взаимодействий уместна параллель с положением татар-кряшен. По языку они – татары, по вероисповеданию – христиане, по материальной культуре – финно-угры. У них бытует показательная для характеристики их национального самосознания пословица: “Бог для нас язык пожалел, а Аллах – веру”.

К положению дел с кругом понятий, связанных с ряжением, на наш взгляд, близка ситуация с термином *къла*. В русских говорах разных областей *къла* – опухоль, нарост. Удмуртское *къль* – обобщенное название болезни в разных локальных традициях. Коми *куль* – “нижний”, “темный” демиург, водяной, после христианизации также черт, дьявол, сатана. *Куль* в значении “злой дух” этимологи связывают еще с допермской (прафинно-угорской) эпохой: **kyl’*э – “дух нижнего мира, насылающего болезни”²². Корень термина в урало-алтайских параллелях по своей семантике древнее, он переплетает в себе понятия “дух,зывающий к жизни; рождающий/порождающий/перерождающий”. В этом семантическом ряду – обско-угорская *калтащ* (матерь-прапредительница), удмуртские *калдык-*

мумы, калтак (праматерь, прародительница), Кылдысин (Бог-Творец). Урало-алтайские семантические гнезда изоморфны индоевропейским в силу контактирования народов, говорящих на этих языках, а еще более – в силу закономерности порождения смыслов: от универсальных категорий до частностей, и наоборот. Для выявления таких закономерностей необходимо, как писал В.И. Абаев, “соотнесение фактов языка с фактами объективной действительности <...> Повторяемость семантических процессов есть лишь отражение повторяемости фактов реальной действительности. В самом деле, когда мы, например, в разных, не только родственных, но и неродственных языках находим филиацию значений “трава” – “лекарство” – “яд” (ср. рус. зелье), то объяснение этому надо искать не во внутренней лексико-семантической структуре языков, а в том историческом факте, что самые различные народы применяли травы в качестве лекарств и ядов”²³. Другой путь семантического изоморфизма ученый предлагает искать “в повторяемости процессов осознания и наречения, на связи языка и мышления”²⁴. Этимологии терминов, определяющих универсальные категории традиционной культуры, оказываются равнозначными в индоевропейских, финно-угорских, тюркских языках, часто обнаруживая так называемую ностратическую глубину (см., например, термины, связанные с традицией пения, игры, ритуального действия)²⁵.

Будущее – за накоплением сопоставимых баз данных.

Примечания

¹ Золотова Т.А. Методические и методологические аспекты проблемы межэтнических связей и взаимодействий (На материале традиционной культуры) // Финно-угроведение. 1999. № 2–3. С. 103.

² Там же. С. 104.

³ Дмитриева С.И. Русско-финно-угорские связи (по материалам севернорусского фольклора) // Русский фольклор. Т. XXVII: Межэтнические фольклорные связи. СПб.: Наука, 1993. С. 136–147; Традиционный фольклор Русского Севера // Русские. Кн. 3 / Автор-сост. С.И. Дмитриева. М., 1993 (Материалы к серии “Народы и культура”. Вып.VI).

⁴ Костюхин Е.А. Сказки и типология культурных контактов // Русский фольклор. Т. XXVII: Межэтнические фольклорные связи. СПб.: Наука, 1993. С. 3–13.

⁵ Золотова Т.А. Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи: Дис. ... д-ра филол. наук. Йошкар-Ола: Марийский гос. ун-т, 1998; Она же. Русские таусеневые песни Поволжья и их финно-угорские параллели // Традиционная культура: Науч. альманах. М., 2000. № 2. С. 62–66.

⁶ Иванова А.А. Этническое самосознание как фактор межэтнических культурных взаимодействий // Там же. С. 55–61.

- ⁷ Иванова А.А. и др. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье. Поморье. 1-й тем. вып. докл. семинара “Культурный ландшафт”. М., 1998.
- ⁸ Иванова А.А. Этническое самосознание... С. 55.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Цит. по: Золотова Т.А. Методические и методологические аспекты. С. 104.
- ¹¹ Яйленко В.П. Прибалтийско-финская микротопонимия этнографического образования в древнем Новгороде // Вопросы финно-угорской ономастики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1989. С. 130–140.
- ¹² Черных А.Н. Святочное ряженье у русских Прикамья (по материалам южных районов Пермской области) // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: Материалы науч. конф. (Международная летняя школа. 17–30 августа 2000). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001.
- ¹³ Стародубцева С.В. Русские свадебные обряды // Вестн. Удмуртского ун-та. 1999. № 3: Искусствоведение. С. 56.
- ¹⁴ Дмитриева С.И. Русско-финно-угорские связи... С. 138.
- ¹⁵ Владыкина Т.Г. Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энциклопедический словарь / Материалы российско-финского симпозиума (3–4 июня 2001 г.). Архангельск: Поморский гос. ун-т, 2002. С. 93–100.
- ¹⁶ Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970. С. 50; Плетнева И.Н. К семантике удмуртского *вожко* // Проблемы удмуртской и финно-угорской филологии // Межвуз. сб. науч. тр. Ижевск: Удмуртский гос. ун-т, 1999. С. 245–249; Миология Коми / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина. М.: ДИК, 1999. С. 104–105. (Энциклопедия уральских мифологий).
- ¹⁷ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I: А–Д. М.: Прогресс, 1964. С. 283, 285.
- ¹⁸ Миология Коми. С. 105–106.
- ¹⁹ Дмитриева С.И. Русско-финно-угорские связи... С. 145.
- ²⁰ Зеленин Д.К. Загадочные водяные демоны “шуликуны” у русских // Lud Slowienski. Krakow. 1930. Т. 1, 2. С. 220 (Цит. по: Дмитриева С. И. Русско-финно-угорские связи... С. 137).
- ²¹ Толстой Н.И. Шуликуны // Славянская мифология: Энцикл. словарь. М.: Эллис Лак, 1995. С. 394.
- ²² Миология коми. С. 218.
- ²³ Абаев В.И. Как русское уклад “сталь” помогло выяснить этимологию осетинского *ændon* “сталь” // Этимологические исследования по русскому языку. М., 1960. Вып. 1. С. 75.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. С. 41–61.

В.А. Бахтина
Москва, Россия

Духовный стих о Святом Феодоре Тироне (этнорегиональные трансформации)

Духовный стих о Феодоре Тироне, сюжетно соотносимый с апокрифическим его житием (называемом “Чудом о Феодоре”) относится к числу недостаточно изученных и даже загадочных текстов. Наличие в его сюжете (и в апокрифе) змееборческих мотивов, использование приемов эпической ретардации, гиперболы, многих былинных общих мест в описании снаряжения героя, боя, наличия самого героя-малолетки и т.д. соотносимо с поэтикой героических былин. В то же время обилие христианских черт – обращение за помощью к Богородице, Евангелию, четкое указание на обрядово-христианскую приуроченность текста (Феодорова суббота Великого поста) – ставит его в ряд с духовными стихами.

Ограничена территория бытования стиха – он не замечен на Украине, у южных славян (болгар, сербов, македонцев, хорватов), не известен западным славянам. Но и на Руси ареал его распространения определен. Б.М. Соколов, будучи студентом четвертого семестра I Московского университета в 1908 г. написал в семинаре М.Н. Сперанского реферат на тему: “Географическое распространение и источники русского былевого духовного стиха”¹. Относительно “Феодора Тирянина” он замечает: “Стих вообще редко употребляемый, записей его известно очень немного. Про Север России мы не имеем никаких сведений, так что говорить об общерусской распространенности стиха мы не можем. Во всяком случае, если стих и употребляется на Севере, то очень мало, а не то бы мы имели хоть несколько записей”. Борис Матвеевич относит его к Центральной России. К настоящему времени ситуация несколько изменилась, поскольку стали известны южно-русские казачьи стихи², а также эпические стихи, записанные на коми языке у коми старообрядцев в нескольких селах Усть-Куломского района³. Дополнились варианты, относящиеся к центрально-русскому региону (неопубликованные стихи из архива П. Бессонова) и Поволжья (полноценный эпический стих из архива Нижегородского университета, о чем нам сообщила К.Е. Корепова). Все эти данные – свидетельство бытования эпической традиции в центральных районах Руси и Поволжье.

Обратимся к коми-зырянским песням “Педор Кирон”. Имя главного героя прямо указывает на источник: русский стих о Федоре Тироне или апокри-

фическое его житие. Общим является и круг представленных персонажей: помимо Педора действующим лицом повествования предстает его матушка и верный товарищ и спутник – конь. Однако сюжет русского духовного стиха, состоящий из двух эпизодов – сражение Феодора с врагом, а также сражение его со змеем и освобождение плененной змеем матушки – в коми-зырянских текстах выглядит несколько иным. Змееборческий эпизод отсутствует, усиlena роль матери, которой дать сыну прощение и “благословление” перед битвой. Активная роль отводится коню и во время сражения, и после него. Наконец, в большинстве коми-зырянских вариантов Педор Кирон гибнет от полученных ран, и конь один возвращается домой, принося печальную весть родным. Возможно, на такой финал повлияло каноническое житие Феодора Тирона, христианского страстотерпца, принявшего мучительную смерть за веру.

Как видим, сюжет “Педора Кирона” имеет мало общего со своим источником. А.К. Микушев справедливо указывает, что здесь мы имеем пример возникновения в коми-зырянской среде самостоятельного эпического произведения на основе русского духовного стиха и былин. Вместе с тем, А.К. Микушев отмечает чрезвычайную близость художественных приемов этого произведения и коми устной поэзии вообще русскому, причем не только эпическому, фольклору, которая возникла при непрерывных и длительных культурных контактах. Исследователь отмечает, что “в эпических песнях о Педоре Кироне, о Кирьяне Варьяне, а также в вымском эпосе о юношемстителе, встречаем русские былинные, сказочные сюжетные ситуации, мотивы <...> русскую эпитетику, специфические художественные приемы”⁴.

Трудно согласиться с А.К. Микушевым в другом утверждении, что главной чертой коми-зырянского эпоса является “четко выраженный историзм образов, обилие исторических реалий, явная установка на достоверный факт”⁵. Довод Анатолия Константиновича основывается на том, что Педор Кирон бьется с “Йогра-яран” – это обобщенное название угро-самодийских племен, населявших берега Печоры и совершивших набеги на коми-зырян. Но “Йогра-яран” встречаются лишь в одном варианте – (19 (I)), в других враг никак не обозначен (II, III) или назван обобщенно-безымянно “вражеское войско” (19 (IV)), “чужие люди” (19 (V)), “злой ворог-супостат” (19 (VII)), в одном варианте – “татары” (19 (VI)), еще в одном – враг по сюжету отсутствует (19 (VIII)).

Собственно и этническая принадлежность Педора Кирона по вариантам не предстает единой или вовсе не обозначена. Он называется: “Русской земли защитник”, “добрый человек”, “богатырь” (19 (I)), просто “добрый человек” (19 (II)), “Русской земли держатель”, “Русский богатырь”, “добрый человек” (19 (III)), “Русской земли держатель” (19 (IV)), “Русской земли

держатель, могучий богатырь” (19 (V)), “Добрый человек, русской земли держатель, самый большой царь” (19 (VI)), “удалой парень Коми земли” (19 (VII)), “Русской земли держатель”, “богатырь” (19 (VIII)).

Коми песни о Педоре Кироне нельзя считать единым жанровым образованием. В большей части вариантов присутствуют определяющие героическую эстетику мотивы: сбор Педора на войну, описание сражения, героическая гибель. Но, скажем, вариант (19 (VII)) больше тяготеет к известному многим нарсам сюжету проводов сына на войну. В этом варианте утрачено имя героя, он становится “удалым парнем Коми земли”, помимо матери героя, введены и другие члены его семьи: отец, молодая жена. Внимание в песне акцентируется не столько на описании “большой войны”, сколько на содержании предсмертного письма, которое со слезами пишет раненый, реакции на него отца, матери, жены.

Вариант (19 (IV)) дает иную версию сюжета, проникнутую духом свободолюбия с элементами социального протеста. Педор Кирон, хотя и назван традиционно для данного сюжета “Русской земли держателем”, подчеркнуто лишен эпического размаха и гиперболизма. Он отказывается ехать на битву с князем (“Я в твои сани не сяду”), добирается, как охотник, на лыжах, после боя не берет княжеского вознаграждения, предпочитая полную свободу и независимость. Эта версия не завершается гибелю героя.

В варианте (19 (VII)) вообще отброшены все героико-эпические эпизоды и дана картина после битвы: погибающий от ран Педор Кирон в шатре над сырым дубом. В песне подробно гиперболически описываются попытки коня помочь своему хозяину: “Тридцать дней и тридцать ночей конь стоял там // землю до колен взрыл” – не сумел герой взобраться на него” – “три дня и три ночи прошли, так и не смог взобраться”. Эти безуспешные усилия утраиваются по мере того, как конь все ниже припадает к земле: “опустился на передние ноги”, “опустился на бок”.

Подробно описываются трудности и препятствия при возвращении коня домой, реакция родных на горестное известие, тонко передающая силу чувств каждого через описание явлений природы. Матушка: “плакала она, плакала, словно весеннее половодье”, отец: “плакал он, плакал – словно весенний ручей течет”, сестра: “плакала она, плакала – словно осенний дождь”, брат: “плакал он, плакал – словно осенний ручей”, “молодая жена”: “плакала она, плакала – словно весенняя роса”. Таким образом, песня скорее примыкает к лирическим сюжетам о гибели молодца в походе с психологически точной передачей чувств и самого героя, и его близких.

Все другие варианты, описывающие непосредственно сборы Педора в поход и само сражение, отмечены природно-мифологическими явлениями большой сюжетной значимости. Это сигналы-сообщения о предстоящей бит-

ве, в качестве которых могут выступать тучи, гром, дождь, два ворона, три ворона и три гуся, два, четыре и т.д. черных коней. Они отлились в особую формулу-примету коми эпоса: “позвали навстречу грому”. В некоторых вариантах эти природные информаторы приходят к герою во сне (19 (I, III, V, VI)).

Как в сказках, былинах, некоторых духовных стихах (например, “Алексей божий человек”) присутствуют и другие знаки беды, на которые Педор указывает своим близким и которые связаны с его судьбой. Свидетельствами его гибели на чужбине может быть заржавевшее золотое кольцо (19 (VI)), рев быка, блюдо, наполненное кровью (19 (V)), бряканье чашек-ложек (19 (I)).

В героико-эпических вариантах обязательно обращение Педора к матушке с просьбой о “прощенье-благословенье”, даже если герой, не получив его, все же отправляется на войну. И столь же непременным актом является посещение церкви, рассказ о сне или о предвестии собравшимся в церкви людям. Нередок распространенный фольклорный прием ретардации, когда увеличивается количество вестников (от двух до двенадцати) и число пар коней, готовых отвезти Педора на поле сражения.

Диалоги с конем и матерью во всех вариантах лирически окрашены и передают ощущение взволнованности и тревоги.

А.Н. Власов в статье “Устная традиция старообрядцев и формирование эпических форм коми фольклора” (в печати) считает, что образ Педора Кирона в песнях коми старообрядцев соединил в себе черты рекрута и молодца, умирающего на чужбине. И эти более близкие этническому сознанию коми образы определили и изменения в сюжете и семантические преобразования.

С этим можно согласиться, добавив, что тема умирающего на чужбине сына (в военное или мирное время) известна фольклору любого народа, и ее осмысление может быть отмечено общими поэтико-стилевыми приемами. Лирическая интерпретация ее может сосуществовать с былинными и сказочными мотивами.

Близость к стиху о Феодоре Тироне опосредованно проявляется через мощный мифо-космический природный слой, проникающий песни о Педоре Кироне, который А.К. Микушев, на наш взгляд, несколько узко, обозначил как “небесный”, астральный, и который, по нашему мнению, должен включать и образы говорящих птиц и коней, вестников и помощников героя. Вероятно, это та колдовская стихия, которой Феодор причастен уже тем, что только ему эти силы подвластны и которая в сознании народа, соединившись с образом Феодора, закрепилась в системе художественных мифо-поэтических приемов.

Обратимся к другой традиции бытования “Феодора Тирона” – в среде старообрядцев, осевших в Турции в период гонений за веру и возвращавшихся в Россию постепенно семьями, начиная с 1909 г. и кончая 1960-ми го-

дами. В 1946 году один полноценный текст “Федора Тыренина” записал от некрасовцев их исследователь Ф.В. Тумилевич. Остается только сожалеть, что в течение последующих десятилетий этот текст ни разу не был зафиксирован ни одним собирателем.

Записи А.Н. Иванова⁶, произведенные во второй половине 80-х годов XX века, свидетельствуют о широкой известности стиха в прошлом. В отличие от коми старообрядцев, некрасовцы сохранили сюжет, состоящий из следующих мотивов:

- 1) весть царю Константину о нападении “силушки жидовской”;
- 2) выступление “маловёнушка” Феодора Тыринина как защитника земли;
- 3) просьба к матери о благословлении;
- 4) снаряжение Феодора;
- 5) страх перед битвой (новый мотив, вероятно, попытка объяснить малый возраст героя);
- 6) поддержка Богородицы во время битвы;
- 7) мотив обилия крови жидовской;
- 8) похищение змеем матушки на реке, где она мыла коня;
- 9) моление Феодора, обращенное к силам природы;
- 10) спасение им матушки.

Не останавливаясь специально на анализе этих текстов, обращаю внимание на одну их особенность: в них, как и в песне о Педоре Кироне, значителен мифо-поэтический и заклинательно-обрядовый пласт, частично связанный с общеэпической традицией: послание, падающее с неба к ногам князя Константина в виде “струи огненной” или “письма-грамоты”, просьба Федора Тырянина дать ему “коня неезженыя”, “копно невладанного”, “Евангелью нечитаннаю”, способность Федора идти по морю как посуху (общее место во всех вариантах). Особенно ярко мифологически сакральный характер являются произносимые Федором заклинания-моления (на них обратил внимание А.Н. Иванов). Моления, всегда результативные, обращены не только и не столько к христианским святым, сколько к языческим стихиям, природным, космическим силам: к матушке сырой земле, дождю, ветрам, тучам.

Потянитя вы, а вы, ветры сильные,
Поднеситя вы тучи грозные!
А пойдитя вы, дожди, дожди сильные,
Намочитя вы крылушки бумажные!
Нехай будет: он, летучий, станет ползучий,
Да не будет (в) он о двенадцать голов, а об одной и т.п.

Только после заклинания Федор Тырянин убивает теперь уже ползучего змея Тугарина копьем.

А.Н. Иванов приводит бытующие среди некрасовцев свидетельства о наделенности Федора Тыринина особыми знаниями и способностями. Одна из исполнительниц А.М. Богачева таким образом прокомментировала текст духовного стиха: “Он, – говорят, – значит, защитник. Потому вот эту всю силу побил и пошел по морю как по суху, еще и как будто матерю взял и коня взял, а еще и Змея убил! Это он вот такой колдун, он всех заколдует и нас всех поест, – вот тады испужа-а-ались!”⁷.

А.Н. Иванов полагает, что эти представления – позднейшие привнесения, а переосмысление текста в казачьей среде связано с бытовлением духовного стиха.

Действительно, такая тенденция просматривается: например, матушка Федора идет на речку коня “обанивать”, Федор, получив весть о неприятеле, обращается к народу: “Ой, чаво жа мы будем делать та?”. Змей Тугаринин, похитив матушку, “полетел искать ягоды, // не калинован ягоды – малинован” и т.д.

Что же касается восприятия святого воина Феодора как наделенного особыми знаниями человека, то, по-видимому, это не бытовление его, а идущее от средневековья представление. Свидетельством тому могут служить пришедшие на Русь из Византии и дошедшие до наших дней амулеты-змеевики, или обереги, предохраняющие от болезней, порчи и пр. На некоторых из них было изображение Феодора Тирона, которое могло быть как на внешней (“святой”), так и на внутренней (оборотной) дьявольской стороне, пополняя ряд так называемых “святых дьяволов”⁸.

Представления о Феодоре Тироне как о человеке “знающем”, скорее всего, относились к исконным ипостасям этого образа, и в сообществе казаков-некрасовцев, не один век проживших в Турции, в среде не только иноязычной, иноэтнической, но и иноконфессиональной, они законсервировались и были принесены в Россию.

В системе народного православия складывалась особая традиция почитания святых, представленная в обрядах, легендах. Николай Чудотворец – покровитель и защитник всех тружеников на земле и на водах, Егорий – покровитель скотоводов и пастухов. У южных славян Тодор – покровитель коневодов, “конский пастух”. Какова же народная традиция почитания Феодора Тирона на Руси? К сожалению, достаточно обширными и убедительными материалами на этот счет мы пока в полном объеме не располагаем. Имеются лишь отдельные косвенные свидетельства его обережной функции, особенно в отношении женских болезней.

Таким образом, при всех различиях в сюжете, поэтико-стилевых средствах текстов о Феодоре, бытавших в коми этносе на Севере и среди некрасовцев на юге, в их образной системе сюжетообразующими становятся мифо-ритуальные действия и мотивы. Если коми старообрядцы, переосмыс-

лив сюжет, придали песне лирическое содержание, то духовный стих в среде некрасовцев сохранил величавую плавность, эпическую неторопливость, напевность литургического текста, что ощущается не только в музыкальном сопровождении текста, но и в его строфики, ритмической организации стиха.

Примечания

¹ Соколов Б. Географическое распространение и источники русского былевого духовного стиха // ГЛМ. Фольклорный архив. Ф. 27. Оп.1. Ед. хр. 6. Л. 1–35.

² Музыковедческий их анализ см.: Иванов А.М. “Феодор Тирон” в эпике казаков-некрасовцев // Сохранение и возрождение фольклорных традиций // Сб. науч. тр. Республ. центра русского фольклора. М., 1994. Вып. 4. Анатолий Николаевич любезно предоставил нам для ознакомления двенадцать вариантов, записанных им в 80-е гг. ХХ в. и хранящихся в его личном архиве, за что выражаем ему искреннюю признательность. Самая ранняя запись стиха в среде некрасовцев относится к середине 40-х гг. ХХ в. и принадлежит Ф.В. Тумилевичу. См.: Тумилевич Ф. В. Песни казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1947.

³ Из 11 записанных вариантов восемь опубликованы в двухязычном издании: Коми народный эпос / Вст. ст., перевод текстов, comment. А.К. Микушева. М., 1987. С. 324–343. См. раздел “Коми-зырянский эпос”. Все варианты стиха “Педор Кирон” значатся под № 19. В дальнейшем при ссылках на текст этого издания приводится общий номер всех текстов (№ 19) и номера соответствующих вариантов.

⁴ Коми народный эпос. С. 46.

⁵ Там же. С. 44.

⁶ Иванов А.М. Указ. соч.

⁷ Соколов Б. Указ. соч. С. 9.

⁸ См. Бахтина В.А. Феодор Тирон в письменно-устной традиции и иконографии // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Междунар. съезд славистов (Любляна, август 2003): Доклады российской делегации. М.: Наследие, 2003. С. 336–350.

Т.Г. Иванова
С.-Петербург, Россия

Мотив “отдай, чего дома не знаешь” в русском и удмуртском фольклоре

Речь пойдет об известном мотиве, являющемся зачином сказок на сюжет СУС 313 А (“Чудесное бегство”): мифологический персонаж хватает

за бороду путника, желающего напиться воды, и требует от него того, чего тот дома не знает; впоследствии оказывается, что путник посулил противнику своего только что родившегося сына, который и становится главным героем повествования¹.

Мифологические истоки этого нарративного мотива достаточно прозрачны: это представление о водяном божестве, от которого зависит жизнь человека. Водные персонажи в XVIII–XX вв. (период зафиксированных данных) были одинаково актуальны для традиционного сознания как русского, так и удмуртского народов. Русские, как известно, верят в водяного (водяник, водяной дедушко, водяной шут, водяной хозяин и др.) – мужского персонажа, имеющего разные наименования в различных регионах, но однотипного по своим функциям на всей территории расселения русского народа. Функции водяного хорошо описаны в нашей литературе². Водная природа прочитывается также в таких русских сезонных духах, как шуликуны (выходят из воды на землю в святочный период) и русалки (в троицко-семицкий период).

Удмуртская мифология фиксирует более сложную систему водных персонажей. Следы водного существа достаточно явственно просматриваются в древних зооморфных образах водяного быка и водяного коня. Антропоморфная система водных персонажей включает в себя представление о Вумумы (мать воды), Вумурте (водяной человек), Вукузё (хранитель воды), Вупери (водный дух) ("вү" – "вода"). Есть также сведения о Вумурт-кышно – женщине-вумурте, красивой или уродливой, с длинными волосами. Связь с водой наличествует и в образах Вожо – духов-страшилиц, появляющихся на земле в святки. Каждый из персонажей имеет свой "пучок" функций. Главным из них, близким по своему характеру к русскому водяному, в XIX в. у удмуртов являлся Вумурт³.

Не вызывает сомнений и этнографический субстрат мотива "Отдай, чего дома не знаешь". Это ритуалы жертвоприношения божеству, зафиксированные у обоих народов. Для русской традиции описания названных обрядов единичны (см., например, неоднократно анализируемый в исследовательской литературе весенний обряд жертвоприношения лошади водяному, зафиксированный И.П. Сахаровым)⁴. Более известны в русской традиции ритуальные действия рыбаков, для обеспечения удачи в промысле бросающих в воду хлеб, табак, монеты, первую пойманную рыбу и др. – осколки былого развитого обряда.

Семантически родственные обряды в удмуртской среде в XIX в. сохранились гораздо полнее, чем у русских. Н.Г. Первухин описывает ежегодные, жестко вписанные в календарь, общественные курбоны (моленья с жертвоприношением рыжего быка, барана, уток, блинов, кумышки), посвященные водному божеству. Во время весеннего праздника "э кэлян" ("про-

воды льда") дзэк-поп (выборный жрец) читал специальные молитвы, обращенные к рекам как персонифицированным стихиям ("Чепца и Пызеп матушки! Реки хлебородные! Своему народу пошлите вы легкий год и всяко-го счастья-довольства") и непосредственно к Вумурту ("Милую нашу скотину хорошенько переправляй через реки и вымоины, о Вумурт! Если ты будешь хорошо переправлять ее, если ты будешь смотреть за ней – и на твою долю тогда останется-достанется")⁵. Общественные моления, посвященные Вумурту, ежегодно проводились также по окончании сенокоса (между 15 и 20 июля) и поздней осенью перед замерзанием рек. Традиционные молитвы, направленные на удачный промысел, существовали и у рыбаков. Если говорить о типологических сопоставлениях в обрядовой системе русского и удмуртского народов, то можно отметить, что для удмуртов в XIX веке была характерна большая архаика.

Однако нас будет интересовать не мифолого-этнографический субстрат мотива "Отдай, чего дома не знаешь", а его нарративное (вербальное) воплощение. Если говорить конкретнее, в центре нашего внимания находится не проблема "обряд – сказка", методологические аспекты которой во многом решены в известной книге В.Я. Проппа "Исторические корни волшебной сказки", а проблема "мифологический рассказ / быличка – сказка". Очевидно, что мифолого-обрядовые представления преобразовывались в сказочный нарратив, пройдя ступень протосказки, многие черты которой дошли до наших дней в форме мифологического рассказа (былички). Ни у одного из народов мы не найдем текстовых примеров, которые продемонстрировали бы нам всю цепочку преобразований мифа в сказку. Совокупный же удмуртский и русский материал позволяет, на наш взгляд, проследить некоторые конкретные механизмы перехода мифологического начала в эстетическое.

На мировоззренческом уровне, как известно, миф и сказка различаются между собой категориями "вера" – "неверие". Ритуал и сопровождающие его фольклорные жанры манифестируют безусловную веру в водное божество и необходимость принесения ему в том или ином виде жертвы. Мифологический рассказ (быличка), имеющийся в традиции и русского и удмуртского народа, демонстрирует ту же веру. Зерном, из которого прорастает наш сказочный мотив, были нарративы, в которых описывается встреча человека с водяным божеством. Пример из удмуртского фольклора: "Случилось мне быть на ключе Ярдур. Я и не думал о привидениях вовсе и не желал видеть их, но Инмар показал: вдруг мне представился Вумурт сидящим у названного ключа и расчесывающим свои длинные волосы. Он был весь черный, страшный собой" (Верещагин. С. 68)⁶. В одном из русских текстов былички явственно прочитывается мифологема жертвоприношения

водяному: “Мельник перво дело сушит голову, чтобы мельница лучше работала, – человечью. Мельник старается, как-нибудь старается, чтобы была водяному человечья голова, чтобы человек под колесо попал и утонул” (Богатырев. С. 54’). В данном примере мы, собственно, имеем дело не с неким событием, а с вербальным изложением верования: чтобы мельница хорошо стояла, надо посулить хозяину воды человеческую жертву.

На основании этих верований в дальнейшем появлялись рассказы о том, как конкретный мельник или рыбак посушил конкретного человека водяно-му. Рассказы могли быть краткими, одноэпизодными или вырастали в достаточно развитое повествование, но при этом не теряли своей установки на достоверность излагаемого. Приведем один из русских текстов, записанных на Терском берегу Белого моря. Верbalное оформление текста свидетельствует о нарождающемся сомнении в рассказываемую историю (предварительные слова информантки: “Ну, чего рассказывать, каку <с>плетню...”), но в целом вера здесь доминирует: “Так вот в Пялицы было тоже, сказывать-то неохота, сидели на тони, ловили будто летом старик со старухой, и ребенок у них был, внучка. А у них в сети семга заскакала <...> они и поехали невод оттянуть, семгу посмотреть, а ночью дело было, ребенок у них один и остался спящий <...> Ушли. Ну, а вернулись, – и ребенка нету <...> Ну и в Пялицах у них была знающая, вроде колдунья, зналась с этой нечистой силой”. Далее в быличке знахарка указывает, где найти ребенка; дед, бабка и отец ребенка отправляются на болото, и отец девочки, преследуемый нечистой силой, уносит ее оттуда: “Отец, как будто был молодой да бойкой, и побежал. Прибежал, захватил ребенка и назад. Так туды-то бежал, болото-то летом как сухо, а обратно побежал, так болото волной, так волной и ходит. Только знахарка сказала уж, что ни будет – бежи, не овертывайся да не остаивайся. Он так и сделал, как велено. Бежали, бежали, да прямо на тоню прибежали, сели в карбас и в деревню поехали. А в деревню-то едут, а этот за кормой идет, нечистая сила, как зверь какой будто, торбается, идет...” Затем в быличке сообщается о дальнейшей судьбе спасенной девочки: “Так после эта старуха девку эту в монастырь возила, молебен служила там. Девка после в Мурманске замужем была, а теперь старухой в Пялицы вернулась, там живет. Вот поедешь, так спроси, тебе укажут ту старушку”. После этих слов, репрезентирующих абсолютную веру в рассказываемое, следует эпизод, объясняющий, почему девочка оказалась унесенной нечистой силой: “А это оттого произошло, что с их тони голова была отдана: до них кто-то на тони сидел, как будто колдун, так отдал голову того, кто на другой год сидеть будет, чтобы семга ему хорошо попадала. Ну, а большого взять не могут, так ребенка взяли” (Балашов. № 120. С. 358–359).

В данной быличке прочитываются хорошо известные сказочные мотивы: герой посулен мифологическому персонажу, согласно его договору с третьим лицом; герой унесен мифологическим существом в иной мир; родственник героя заручается помощью знающего человека; отправляется в иной мир, находит героя и, преследуемый мифологическим персонажем, бежит оттуда; вернувшись в наш мир герой проходит через лиминальное состояние (монастырь) и получает возможность пройти весь положенный жизненный путь (девочка выходит замуж).

Однако верbalное оформление текста свидетельствует о том, что перед нами не художественный, а чисто информационный текст. Помимо доминирования веры над неверием в рассказываемое, очень важным аспектом в разграничении художественного и информационного текста является композиция. Текст былички композиционно не выстроен. Эпизод с колдуном, который отдал “голову” с тони для того, чтобы здесь семга хорошо ловилась, хронологически предшествующий событиям, когда на тони пропала девочка, в нашем тексте дается в самом конце как объяснение прошедшему. Так же *post factum* даются слова знахарки, учащей отца девочки, как надо убегать с болота: “Бежи, не овертывайся да не остаивайся”. Данный текст является наглядным примером, иллюстрирующим известный тезис А.Н. Веселовского о том, что мотивы (мелкие повествовательные единицы) в сюжете (крупная единица) “снуются”. И до тех пор, пока они “снуются”, пока не выстраиваются в определенную, внутренне осознанную композицию, быличка будет оставаться быличкой и не перерастет в сказку. Композиционная выстроенность – это уже признак художественного текста.

Стройное композиционное построение мы находим в другом жанре – в волшебной сказке, причем самые архаичные варианты – в удмуртской традиции. Как отмечают исследователи, удмуртская сказка, по сравнению с русской, типологически более ранняя⁸. Мифологическое начало здесь выявляется гораздо ярче, чем в русской сказке. Удмуртская быличка и удмуртская сказка имеют один общий фактор, свидетельствующий о их генетических связях: это единая система персонажей. Вумурты, Нюлэсмурты, Лудмурты и другие языческие духи действуют как в быличках, так и в сказках. В русской традиции, как известно, система сказочных персонажей (Баба-Яга, Кащей, Змей, мужичок с ноготок и другие герои-антагонисты) практически не пересекается с системой героев быличек (леший, водяной, домовой, русалки и др.). Тем не менее есть один фактор, который безусловно переводит удмуртский нарратив из мифа (былички) в сказку: здесь налицо превосходство человека над мифологическим персонажем. Традиционная (классическая) быличка, как правило, рисует обратные отношения: человек пасует перед представителем иного мира.

Удмуртская версия сюжета 313 А сосредоточивается на двух основных мотивах: отец вынужден послать сына мифологическому персонажу (Вумурт, Вупери); мальчик бежит от мифологического персонажа. По-видимому, это наиболее архаичное зерно сюжета, которое, кстати, прочитывается и в приведенной выше русской беломорской быличке. Телеология изначального повествования – избавление героя от мифологического персонажа. В наиболее чистом виде эта схема представлена в следующем варианте: посланные сын и дочь вотяка унесены двенадцатикрылым Дау-пери к Вумурту; бык сажает детей на спину и, преследуемый Дау-пери, бежит с ними; дети спасаются (Смирнов. С. 38). Во втором удмуртском тексте схема несколько осложняется другими мотивами: посланный Вупери мальчик выбирает себе коня; получает от своих сестер собак-помощников; Вупери пытается убить героя, но собаки спасают его и убивают Вупери (Смирнов. С. 1–15) (ср. башкирский вариант из ЗП. № 108).

Как видим, композиция изложенных выше удмуртских вариантов сказки полностью соответствует той структуре функций, которые описаны В.Я. Проппом в его “Морфологии сказки”. Однако очевидно, что данная композиционная схема – это простейший (а следовательно, и древнейший) вариант сказочного типа 313 А. Свидетельства того, что мотивы “герой отдан отцом мифологическому персонажу” и “герой бежит/спасается от своего противника” изначальны для сказочного сюжета 313 А, мы находим и в некоторых вариантах русской сказки. Так, например, в тексте, началом которой служит сюжет СУС 222 В* (“Мышь и воробей”), герой, выкормивший раненого в войне птиц и зверей орла, получает от него заветный сундучок, нарушает запрет, на обратном пути открывает сундук и не может его закрыть; чтобы избавиться от напасти, он вынужден отдать “окаянному” то, чего дома не знает. Далее герой последовательно зашивает своего “посуленного” сына в шкуру собаки, барана и козла, и тем самым обманывает прилетевшего за сыном “лукавого”. Сын спасен, и конфликт на этом исчерпан (Афанасьев. Т. 2. № 221).

В другой, очень популярной, русской версии нашей сказки начало строится так: отец героя вынужден отдать то, чего дома не знает, своему противнику; его родившиеся сын и дочь с помощью разных животных бегут от антагониста (Садовников. № 11; Ончуков. № 128; Балашов. № 135 и др.) или получают от старика/ бабы-яги волшебные предметы, с помощью которых бегут от противника (Балашов. № 56; 95 и др.). В изложенных версиях, таким образом, телеология сказки та же, что и в рассмотренных выше удмуртских вариантах – избавление посланного героя от мифологического персонажа. Однако в целом телеология русской сказки многое сложнее, чем простое спасение человека от потусторонних сил.

Тенденцию к усложнению первоначальной сказочной схемы мы находим уже в удмуртской традиции. В варианте УНС № 34 доминирует иная, брачная, телеология: отданый Вумурту сын старика идет на реку; видит там двенадцать девушек-голубиц (учениц Вумурта); прячет одежду одной из них и заручается ее помощью (получает способность к превращениям); вместе с девушкой бежит, преследуемый другими голубицами; после ряда превращений возвращается в наш мир; нарушает запрет и забывает девушку, но затем все-таки женится именно на ней.

Развитие брачной телеологии путем наращивания к основному каркасу сюжета дополнительных мотивов (в том числе и сюжета СУС 222 В* “Мышь и воробей”) и появления образа девушки-птицы, помогающей герою выполнить трудные задания его противника, мы находим и во многих русских сказках (Афанасьев. Т. 2. № 219; 220; 224; 225; 226; Ончуков. № 60; ЗП. № 55; ЗВ. № 118; Соколовы. Кн. 1. № 66 и др.). Развитие сюжета возможно и в другом направлении, – выявляющем богатырскую природу героя. В одной из русских версий сказки наш сюжет контаминируется со сказочным типом 315 А (“Звериное молоко”): сбежавшие от противника “посуленные” брат и сестра поселяются в некоем месте; противник обольщает сестру и та, чтобы избавиться от брата, посылает его за звериным молоком; герой в этих поручениях проявляет богатырство и получает зверей-помощников; попытки сестры-изменщицы и антагониста избавиться от героя заканчиваются провалом, так как звери его выручают (Садовников. № 11; Балашов. № 56; 95; 135 и др.). Известны в русской традиции и иные, более редкие версии. Текст Ончукова (№ 128) главной героиней сказки делает девушку, посланную отцом водяному: она бежит от него с помощью козла; затем выходит замуж с условием заботиться о козле; рожает сына; Егибиха подменяет ее своей дочерью и превращает в утушку; дочь Егибихи велит зарезать козла; тот приходит на пруд и жалуется героине-утушке на свою судьбу; муж героини узнает правду. Как видим, в данном тексте изначальная схема “Отдай, чего дома не знаешь” и “Бегство от мифологического персонажа” наращивается сюжетом СУС 450 “Братец и сестрица”. Возможны и другие пути усложнения первоначальной схемы.

Таким образом, один из путей перерастания былички в сказку – это выстраивание “снуящихся” мотивов в стройную композицию, имеющую четкую завязку (герой отдан мифологическому существу), развитие действия (бежит от него) и развязку (спасен), а также дальнейшее развитие этой схемы, предполагающее разные версии – с брачной или богатырской телеологией для мужского персонажа; с сентиментальным мотивом невинно гонимой героини – для женского.

Несмотря на то, что в удмуртской фольклорной традиции мы уже находим вполне сложившуюся сказочную структуру с мотивом З13 А, вотяцкая сказка тем не менее не во всем соответствует русской сказке. Удельный вес архаики (мифологического начала) здесь явно выше, чем в русских аналогах; эстетическая же составляющая находится в зародышевом состоянии. Помимо всего прочего (вера / неверие; рыхлая композиция / стройная композиция), важным моментом в перерастании мифологического начала в эстетическое являются мотивировки поведения героев. Для мифологического сознания характерны четкие, прагматически объяснимые взаимоотношения персонажей своего и чужого миров и прямые мотивировки их поступков. С нарастанием же эстетического начала прагматика повествования отступает на задний план. В нарративе появляются вторичные, не совсем понятные мотивировки действий героев.

Рассмотрим удмуртскую и русскую сказки с точки зрения имеющихся в них мотивировок. В одном из удмуртских текстов читаем: “Один старик часто ходил на реку Валу рыбачить. Вот однажды из воды вылез старик Вумурт. – Ты моей рыбы много выловил. Вот сейчас ты вернешься домой, и кто у тебя родится, того через восемнадцать лет должен будешь привести ко мне, – сказал Вумурт” (УНС. № 34. С. 92). Здесь, как уже обращали внимание исследователи⁹, четко названа цель прихода героя на реку – рыбалка. Тем самым на мифологическом уровне понятно, почему Вумурт, водяное божество, хозяин рыбы, вступает в контакт с человеком. Требования Вумурта также не нуждаются в специальной расшифровке: так как он, Вумурт, дал герою много рыбы, то тот должен отдать божеству своего сына. Договорные отношения, обмен между своим и чужим миром – основа мифологического сознания.

Другой удмуртский сказочный текст дает пример следующей ступени накопления эстетического начала в повествовании: “У одного человека была беременная жена. Пошел он как-то в луга посмотреть лошадь, захотел пить, подошел к речке, прилег и начал пить. Вумурт ухватил его за бороду и не выпускает. “Пусти, – просит его человек, – возьми у меня, что хочешь”. – “Отдай мне Ганбуага – так отпущу”. – “Какого Ганбуага?” – “Разве не знаешь: твоя жена родит ребенка; вот и отдай мне его” (Смирнов. С. 38). Здесь герой уже лишается своей профессиональной маркировки: нигде не говорится о том, что он рыбак. Взаимоотношения его с рекой случайны – ему захотелось пить. Теряется и мотивировка поведения Вумурта – он требует ребенка, не объясняя, почему герой должен сделать это. Однако само требование выражено не иносказательно (“Отдай, чего дома не знаешь”), а прямо, что свидетельствует о достаточно пока еще жестких связях данного нарратива с мифолого-этнографическим субстратом.

В русской же сказке, как правило, мы имеем дело со вторичными мотивировками и формульным иносказанием. Приведем пример из одной из сказок сборника А.Н. Афанасьева: "За тридевять земель, в тридесятом царстве жил-был царь с царицею; детей у них не было. Поехал царь по чужим землям, по дальним сторонам; долгое время домой не бывал; на ту пору родила ему царица сына, Ивана-царевича, а царь про то и не ведает. Стал он держать путь в свое государство, стал подъезжать к своей земле, а день-то был жаркий-жаркий, солнце так и пекло! И напала на него жажда великая; что ни дать, только бы воды испить! Осмотрелся кругом и видит невдалеке большое озеро; подъехал к озеру, слез с коня, прилег на брюхо и давай глотать студеную воду. Пьет и не чует беды; а Царь морской ухватил его за бороду. "Пусти!" -- говорит царь. "Не пущу, не смей пить без моего ведома!" -- "Какой хочешь возьми откуп -- только отпусти!" -- "Давай то, чего дома не знаешь". Царь подумал-подумал -- чего он дома не знает? Кажись, все знает, все ему ведомо -- и согласился. Попробовал -- бороду никто не держит, встал с земли, сел на коня и поехал восвояси. Вот приезжает домой, царица встречает его с царевичем, такая радостная; а он как узнал про свое милое детище, так и залился горькими слезами. Рассказал царице, как и что с ним было, поплакали вместе, да ведь делать-то нечего, слезами дела не поправишь" (Афанасьев. Т. 2. С. 149–150. № 222).

Следующий аспект, на который мы хотели бы обратить внимание – это пространство, в котором действуют герои. Как известно, для мифологического рассказа (былички) характерно указание на конкретное место действия - соседний лес, болото, река, озеро и т.д. В беломорском тексте фигурирует деревня Пялицы и близлежащие к ней тони – места, хорошо известные рассказчице. Следы конкретики сохраняет и удмуртский текст, который уже трансформировался из жанра былички в сказку. Напомним, как начинается текст, приведенный нами выше: "Один старик часто ходил на реку Валу рыбачить". Река Вала – это реальная, знакомая рассказчику по хозяйственной деятельности река. Конкретный топоним придает нарративу установку на достоверность. Повествование же, где рисуется абстрактная река, придает рассказу характер условности и вымысла.

Изначальный водный маркер пространства сохраняется и во многих русских сказках (река, море, озеро, ключ, колодец). Но пространство само по себе в лучших сказочных вариантах неизмеримо усложняется. В приведенном выше афанасьевском тексте царь отправляется путешествовать "по чужим землям, по дальним сторонам". Река (озеро) на чужой стороне становится опасной, роковой для героя.

Фантазия (подчеркнем: не мифологическое сознание, pragmatичное по своей сути), а именно фантазия (то есть эстетический посыл) заставляет

фольклорную традицию варьировать пространственную характеристику анализируемого сказочного мотива. Так появляются варианты, в которых водный маркер отсутствует. В сказке из сборника Д.Н. Садовникова действие происходит в лесу, в котором запутал царь. Он стреляет в Волка Медный Лоб, тот угрожает его съесть и отпускает обмен на обещание отдать то, чего дома не знает (Садовников. № 11). В сказке известного сибирского сказочника Магая в аналогичную ситуацию попадает охотник, которому встретился Филин (Магай. № 4). Типологическая однородность представлений о хозяевах воды и леса позволяет в сказочном нарративе изначальному мотиву жертвоприношения водному божеству придать “лесные” черты.

Помимо водного и лесного пространства, русская сказка может рисовать и обжитое пространство. В одной из беломорских сказок герой задумал сработать башню, “чтобы зайти и не выйти”; эту башню берется построить некий человек, который требует за свой труд отдать, “чего дома не знаешь” (Балашов. № 56). Такого рода вариации рассматриваемого мотива, повторяясь, вторичны и рождаются в результате сложных пересечений различных мифологических представлений, прошедших, в свою очередь, этап эстетизации в своем коренном, изначальном виде.

Еще один аспект, по которому можно проследить нарастание эстетического начала в изначально мифологическом повествовании – это создание образов героев (мифологического персонажа и человека). В приведенном тексте русской былички с Терского берега Белого моря образ мифологического персонажа расплывчат. Он даже не назван по имени (“этот за коркой идет, нечистая сила”). Без сомнения, в подобного рода вербальном оформлении сказался страх людей произносить вслух имя представителя иного мира. Природа мифологического персонажа здесь не обозначена. Предполагается, что слушатель сам должен знать и понимать ее. Прорисовка образа, принадлежащего тому миру, в рассказе как бы не требуется в силу своей известности.

Художественное же пространство сказки, напротив, требует создания более или менее полновесного образа героя-антагониста. В удмуртском фольклоре противником человека всегда является персонаж, чья водная природа обозначена в его наименовании (Вумурт или Вупери); действие же всегда происходит на реке. Образ антагониста раскрывается и в последующих мотивах удмуртской сказки, не являющихся предметом нашего специального рассмотрения. Так, в сказке И.Н. Смирнова Вупери – людоед; он, желая съесть героя, превращается в огонь, в перину, а затем вступает в схватку с собаками героя.

В русской сказочной традиции мы обнаруживаем более сложное построение образа противника героя. Здесь имеются многочисленные вариан-

ты с водным типом героя-антагониста – Водяной (РГО. Вып. 1. С. 330–332), Морской царь (Афанасьев. № 222) и др. Однако не менее популярны и персонажи иного плана. Антагонист может быть по-прежнему связан с водной стихией, но именоваться по-другому, например, лешим (Верхнеленские сказки. С. 39–46). Для мифологического сознания, которое воспринимало иной мир как абсолютно реальный, pragmatically обусловленный, важно четкое разграничение водных, лесных, полевых и прочих хозяев иного мира, влияющего на хозяйственную деятельность человека. В фольклорном же повествовании, в котором нарастает эстетическая функция, подспудно рождается представление об условности, фантастичности иного мира. В повествовании теперь важно обозначить иномирную природу антагониста как таковую, но необязательно заботиться о “реальности” мифологического мира. Изначальный водный персонаж может смешиваться с многочисленными иными представителями того мира. Так, смешение с тотемическими представлениями рождает такие образы в нашем мотиве, как Филин (Магай. № 4. С. 53–63), Медведь (Чернышев. С. 163–169) или Волк Медный Лоб (Садовников. № 11. С. 67–72). С возобладанием христианского сознания иномирный персонаж получает имя “черг” или “сатана” (Красноярск. С. 101–103; Поимск. С. 55–59; ЗВ. № 118 и др.). Появляется тенденция к персонификации героя-антагониста. Он получает собственное имя: Поганое Чудо (Липец. С. 166–168), Токман Токманыч морской царь (ЗП. № 55. С. 257–264), Шумпало (РГО. Вып. 2. С. 381–391) и др.

В курсовом сочинении студентки Санкт-Петербургского университета Юлии Ероменко “Водяной персонаж в русских быличках и сказках” сделана небезуспешная, на наш взгляд, попытка проанализировать некоторые индивидуальные имена героя-антагониста. Имя Токман Токманович молодая исследовательница связывает с глаголом “токмачить” (“бить, колотить, толкать, толочь”)¹⁰, что соответствует агрессивной природе сказочного персонажа. Имя Шумпало, по ее мнению, может происходить от слова “шупел”, что означает “знахарь, колдун, ведун, чародей, волхв”.

Русская сказка в дальнейшем своем повествовании усложняет образ антагониста. Рядом с ним нередко появляются советчики-клеветники, которые и становятся главными недоброжелателями попавшего в иной мир человека. Мифолого-этнографический субстрат этих образов вполне объясним. В основе их лежат мифологические представления о наличии многочисленных помощников у персонажей, принадлежащих тому миру (ср. в русской традиции: “шутники”, “солдатики”, которые постоянно требуют у колдуна или ведьмы какой-либо работы). В сказке же эти персонажи позволяют создать довольно сложную гамму взаимоотношений между всеми действующими лицами. Морской царь нередко в силу того, что герой заручил-

ся поддержкой его дочери и стал его зятем, сам не проявляет враждебности к нему и даже окружает его уважением и почетом, но зависть слуг заставляет их искать способы избавиться от героя. Они-то с помощью Васьки Широкого Лба и придумывают трудные задачи, которые должен выполнить герой (ЗП. № 55).

Интересно проанализировать некоторые тенденции в создании образа героя-человека. В беломорской быличке в соответствии с “реальностью” событий, помимо нечистой силы, действуют дед и бабка унесенной нечистой силой девочки, ее отец, сама девочка и знахарка. Эти герои, действующие, как мы показали, в рамках вполне фольклорных мотивов, не во всем соответствуют той системе семиперсонажного повествования волшебной сказки, что описана В.Я. Проппом. Девочка (младший герой) оказывается абсолютно пассивной; настоящим героем становится ее отец, чего не знает сказка. На пути перерастания мифологического рассказа в сказку, по всей вероятности, в обязательном порядке должна была произойти идеализация младшего, обусловленная теми историческими законами, что раскрыты Е.М. Мелетинским в его монографии “Герой волшебной сказки. Происхождение образа”.

Сказочный текст для создания полновесного образа героя использует такие факторы, как социальная и психологическая характеристики, то есть те факторы, которые впоследствии будут играть решающую роль в литературном творчестве. Проследим некоторые тенденции в этой сфере. Очевидно, что герой-рыбак (рыбачащий) – это архаический вариант персонажа. Этот тип присутствует в приведенных выше русской быличке и в одной из удмуртских сказок, но в целом “рыбацкая” маркировка героя для сказки не обязательна. Для русской традиции она, например, не характерна. В русской сказке на месте рыбака может быть простой мужик или нередко – купец или царь. Социальный статус героя, таким образом, никак не предполагает его обязательных взаимоотношений с водным персонажем. Повышение же социального статуса персонажа (купец, барин, царь) в данном случае отражает установку повествования на вымысел. Русская быличка и удмуртская (архаичная) сказка полагают необходимым придать рассказу привычные, реалистические черты крестьянского мира. Русская волшебная сказка (типологически более поздняя), напротив, переключает повествование из знакомого крестьянского быта в желанный, идеализированный, условный мир социальных верхов.

Удмуртская сказка, как более архаичная, не знает психологической прорисовки поведения героев. Сказка не изображает нам переживаний героя в связи со случившимся. Для удмуртского повествования важны события сами по себе, а не сопровождающие их переживания героев. Русская же

сказка в ее лучших вариантах уже знает, как вербальными средствами, через жест, можно описать состояние персонажа: “Приехал он домой, глядит, а у него родился сын. Вот он сильно испугался, руки опустились, и сам не знает, чего будет делать” (ЗВ. № 118. С. 379). В этом русском тексте, записанном в Вятской губернии, переживания героя выражены не только напрямую (“испугался”), но и посредством жеста (“руки опустились”).

В пермском варианте те же переживания изображены другим точным, психологически выверенным жестом – узнав о сыне, купец хватает себя за бороду. Сама же, когда купец узнает о рождении сына, рисуется в сложном взаимодействии переживаний всех ее участников: радость жены, поджидающей мужа, сидя у окна; радость сына, кинувшегося бежать навстречу отцу; удивление купца при виде незнакомого ему мальчишки и его отчаяние, когда он понимает, кого посулил своему противнику. “Подъезжает к своему городу, заезжает в свою вулицу. Каһда доезжат до своею дворца, жена сидела под акошечком на улке са сваим сыном. Каһда мати увидала своёва мужа, кричит сваёму сыну: “Папаша едет!” И он кинулся бежать к ему. Мальчишко добегает. “Што ето за мальчишко бежит? Кучер остановись!” Принял ево и до своею дворца довёз. “Это у нас мальчик родился!” – говорит мати. Он себе за бородку схватил: “Ну, я отдал единственнова сына Токману Токманычу”. И сваей жене етова ничево не сказал” (ЗП. № 55. С. 257). См. также сложное в психологическом плане повествование в сказке сибирского сказочника Антона Чирошника (Кошкова) – Азадовский. 1932. Т. 2. № 36.

Наконец, последняя составляющая перерастания мифологического нарратива в сказочный, в котором доминирует эстетическое начало, это формульный стиль. Быличка формул практически не знает. Самый сложный тип художественно оформленного словосочетания, который зафиксирован в нашем беломорском тексте, – это удвоение глаголов, что должно показать интенсивность действия (“Ну, тут и хвать, инде хвать, и нету ребенка”; “Бежали, бежали, да прямо на тоню прибежали”). Быличка не знает ни инициальных, ни медиальных, ни финальных формул. Тем самым граница между обыденной речью и нарративом оказывается очень зыбкой, не выраженной.

Удмуртская сказка, архаичная по своей природе, уже включает в себя формулы, правда, художественно еще очень бедные по сравнению с русской сказочной традицией. Исследователи отмечают лапидарность и лаконичность как инициальных, так и финальных формул. Удмуртская сказка, в отличие от русской, не знает балагурно-шутливых формул¹¹. Ключевым словом в инициальной формуле является слово “один”. В текстах нашего сюжета формулы выглядят следующим образом: “Жил некогда один человек...”; “У одного человека...”; “Один старик часто ходил...”. В финале сказок иногда может возникнуть тема пира, которая, вероятно, почертнuta

из русской сказочной традиции. Более автохтонной, как нам кажется, является тема благодарности животным, спасшим героя от антагониста: “Отец мальчика от радости, что приехал сын благополучно, сварил сорок ведер пива, созвал гостей и сделал большой пир. На пир пришел и медведь. Целую неделю они пировали. После, когда гостей проводили, мальчик с собаками и медведем стал ходить на охоту, наловил множество зверей и сильно разбогател” (Смирнов. С. 14–15). Или же: “... а бык благополучно добежал с детьми до их родителей. Родители взяли его к себе на двор и стали кормить” (Смирнов. С. 38). Как видим, в финалах сказок можно усмотреть некое единство тем, но вряд ли такие концовки можно рассматривать как финальные формулы.

Формульное начало в русской сказочной традиции хорошо изучено¹² и не требует специальных доказательств. Сказки на сюжет СУС 313 А – не исключение в русском фольклоре. Инициальные формулы типа “В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем” (Балашов. № 95) или даже более скромные по своему вербальному оформлению “Жил-был царь с царицей” (Балашов. № 135) переключают сознание слушателей из обыденного мира в художественный мир сказки и одновременно подчеркивают фантастичность, вымыселность сказочного мира. Точно так же финальная формула типа “Стал туточка жить-поживать и добра наживать” (Балашов. № 57) возвращает слушателя в реальный мир.

Проанализированный нами русский и удмуртский материал лишь пунктирными линиями намечает те механизмы, которые переводят мифологическое начало в эстетическое. Подключение к данному комплексу нарративов других народов, без сомнения, поможет сделать нарисованную картину более полновесной и убедительной.

Примечания

¹ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

² См.: Власова М.Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 92–104; Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995. С. 95–114; Левкиевская Е.Е., Усачева В.В. Водяной // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т.1. С. 396–400.

³ Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Зап. имп. Рус. геогр. о-ва по отд. этнографии. Т. 14, вып. 3. СПб., 1889. С. 87–88; см. также переиздание: Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. / Под ред. В.М. Ванюшева. Ижевск, 1995–2002; Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Казань, 1921. Вып. 3. С. 126–128; Ванюшев В.М. Отражение культа воды в фольклоре и литературе удмуртов // Проблемы

эпической традиции удмуртского фольклора и литературы: Сб. статей. Устинов, 1986. С. 63–72; Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. К семантике и эволюции некоторых образов удмуртской мифологии и фольклора (в связи с проблемами этногенеза и эпической истории) // Проблема этногенеза удмуртов: Сб. статей. Устинов, 1987. С. 164–189; Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 75 и др.

⁴Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2, кн. 7. С. 21. Подробнее о трансформации обрядов жертвоприношения водному духу на русской почве см.: Криничная Н.А. На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе – “хозяине” воды. Петрозаводск, 1994 и др.

⁵Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 3: Следы языческой древности в образцах произведений устной народной поэзии вотяков (лирических и дидактических). Вятка, 1888. С. 24.

⁶Список сокращений для удмуртских текстов:

Верещагин – Верещагин Г. Образцы произведений устной словесности вотяков // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1897 год. Вятка, 1896.

Кралина – Сто сказок удмуртского народа / Сост. Н. Кралина. Ижевск, 1961.

Савельев – Удмуртские сказки / Лит. обр. В. Савельев. Ижевск, 1966.

Смирнов – Смирнов И.Н. Вотяки: Историко-этнографический очерк // Изв. Общ-ва археологии, истории и этнографии при имп. Казан. ун-те. Т. 8, вып. 2. Казань, 1890.

УНС – Удмуртские народные сказки / Сост. А. Каблуков; Вступ. ст. П. Яшина; Коммент. А. Западова. Ижевск, 1948.

Мы рассматриваем три сказочных текста на сюжет СУС 313 А: Смирнов. С. 1–15 (=УНС. № 27; Кралина. № 47); Смирнов. С. 38; УНС. № 34 (=Кралина. № 46; Савельев. С. 108–112).

⁷Список сокращений для русских текстов:

Азадовский – Русская сказка: Избранные мастера / Ред. и comment. М.К. Азадовского. Л., 1932. Т. 1–2.

Афанасьев – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. / Подгот. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1984–1986.

Балашов – Сказки Терского берега Белого моря / Подгот. Д.М. Балашов. Л., 1970.

Богатырев – Верования великоруссов Шенкурского уезда (Из летней экскурсии 1916 года) / Собр. и записал П.Г. Богатырев // Этногр. обозрение. 1916. № 3/4. С. 42–80.

Верхнеленские сказки – Верхнеленские сказки: Сборник М.К. Азадовского. Иркутск, 1938.

ЗВ – Великорусские сказки Вятской губернии. С приложением шести вотяцких сказок. Сборник Д.К. Зеленина / Подгот. Т.Г. Иванова. СПб., 2002.

ЗП – Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мещерякской. Сборник Д. К. Зеленина / Подгот. Т.Г. Иванова. СПб., 1997.

Красноярск – Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества по отделению этнографии. Красноярск, 1902. Вып. 1.

Липец – Рыбацкие песни и сказы / Подгот. текста Р. Липец. М., 1950.

Магай – Сказки Магая (Е.И. Сороковикова) / Записи Л. Элиасова и М. Азадовского. Л., 1940.

Ончуков – Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губернии): Сборник Н.Е. Ончука. СПб., 1908.

Поимск – Песни и сказки Поимского района / Ред. и предисл. В.М. Сидельникова; Сост. А.П. Анисимова. Пенза, 1948.

РГО – Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества / Подгот. А.М. Смирнов. СПб., 1917. Вып. 1–2 (Зап. Русского географического общества по отделению этнографии; Т. 44).

Садовников – Сказки и предания Самарского края / Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым. СПб., 1884.

Соколовы – Сказки и песни Белозерского края / Сборник Б. и Ю. Соколовых. СПб., 1999. Кн. 1–2.

Чернышев – Сказки и легенды пушкинских мест: Записи 1927–1929 гг. / Сост. В.И. Чернышев. М.; Л., 1950.

⁸См.: Яшин Д.А. Удмуртская народная сказка. Ижевск, 1965; Шушакова Г.Н. Удмуртская волшебная сказка: Автoref. дис. ... канд. филол. наук. М., 1990; Она же. Образы помощников героя удмуртской волшебной сказки // Специфика жанров удмуртского фольклора: Сб. статей. Ижевск, 1990. С. 14–21.

⁹Яшин Д.А. Указ. соч. С. 28–37.

¹⁰Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1999. Т. 4. С. 410.

¹¹Шушакова Г.Н. Указ. соч.

¹²Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. М., 1974.

Ю.А. Новиков
Вильнюс, Литва

Былины Прокопия Шуваева (опыт реконструкции репертуара эпического певца)

Исследователи русских былин обязаны великим собирателям прошлого не только фиксацией большого массива эпических песен, но и ценнейшими

внеклассовыми сведениями, касающимися характеристики локальных традиций, особенностей бытования былин, исполнительской манеры сказителей, истоков их репертуаров и т.д. Особенно богат такими материалами сборник Александра Дмитриевича Григорьева “Архангельские былины и исторические песни”¹. В нем есть и ставшие обязательными в русских научных изданиях обстоятельный вступительные статьи собирателя, и биографические очерки исполнителей, причем впервые в практике фольклористов-филологов столь большое внимание было уделено характеристике былинных напевов (*голосов*). Удачными новациями Григорьева следует признать приложенную к третьему тому подробнейшую карту всего европейского Севера России; обзоры вариантов былин и исторических песен с попыткой выделения разных редакций сюжетов; нотные записи многих старин; “Краткие дневники” трех его поездок по Архангельской губернии²; сведения об эпических песнях, которые он по разным причинам не зафиксировал; о тех певцах, которые были в отлучке или отказались сотрудничать с собирателем. Более того, Григорьев опубликовал все добытые им сведения о бытении эпических песен за пределами обследованных им регионов с указанием фамилий сказителей, мест их жительства, а во многих случаях – и известных им сюжетов или хотя бы имен главных героев. Отдавая дань своим лингвистическим интересам, собиратель “делал при случае также записи диалектических черт разных деревень северного края” (в том числе из Олонецкой и Вологодской губерний), однако полевые тетради вместе с частью восковых валиков, на которых были зафиксированы эпические напевы, были утрачены после ограбления его варшавской квартиры (*Григ.*, 1, с. 7, 28). Таким образом, по разнообразию и почти исчерпывающей полноте внеклассовых данных “Архангельские былины и исторические песни” можно считать эталонным изданием в истории отечественной науки³.

Тема данной статьи “подсказана” А.Д. Григорьевым. Он продолжил традицию П.Н. Рыбникова и А.Ф. Гильфердинга, познакомивших любителей народной поэзии не только с творчеством выдающихся сказителей современности, но и с их давно умершими наставниками – Ильей Елустафьевым, Игнатием Андреевым, Кононом с Зяблых Нив и др. В своей статье “Кулойский и Мезенский края и былинная традиция в них” Григорьев подчеркивал: “Некоторые старины, записанные в большом числе вариантов, представляют несколько редакций и типов в зависимости от места их происхождения и учителей их певцов <...> по ним можно было бы восстановить репертуар некоторых прежних известных певцов, например, Прони, т.е. Прокопия Шуваева из Нижи; Мардария из Кузьмина Городка” (*Григ.*, 2, с. 31) (здесь и далее выделено нами. – Ю.Н.). Попытаемся хотя

бы в первом приближении решить эту задачу по отношению к кулойскому сказителю П. Шуваеву.

Реконструкция незафиксированного собирателями репертуара эпического певца требует предельной осмотрительности и осторожности в выводах, поскольку сведения сказителей об источниках их старин не всегда соответствуют действительности. В первую очередь, это относится к утверждениям об усвоении былин от захожих людей или на стороне. Некоторые исполнители, эпическое знание которых в значительной мере восходит к книге, утаивали этот факт от собирателей, называя имена своих мнимых учителей (И. Касьянов из Заонежья, Аграфена и Марфа Крюковы с Зимнегого берега, Т. Кузьмин с Печоры, пудожане А. Пашкова и Н. Кигачев и др.). Иногда действовал своеобразный “гипноз авторитетов” – сомнительные или заведомо недостоверные сведения об источниках отдельных старин сообщали из желания связать их с творчеством прославленных сказителей старшего поколения (А. Сарафанова и П.И. Рябинин-Андреев из Заонежья)⁴, поэтому внеконтекстовые данные, при всей их важности, нельзя абсолютизировать, они нуждаются в тщательной текстологической проверке.

В случае с П. Шуваевым эта задача облегчается наличием большого количества контрольного материала. От пяти кулойских и четырех мезенских певцов А.Д. Григорьев записал от одной до шести былин, которые они возводили к репертуару знаменитого *Прони*, как его называли земляки; пять сюжетов зафиксированы по 2–3 раза. Шестнадцать предложенных ему “шуваевских” старин собиратель по разным причинам не записал, более десяти сказители уже забыли или просто слышали их от Прони. П. Нечаев из деревни Сояна хорошо знал братьев Шуваевых, Николая и Прокопия, но своим учителем считал первого из них. Он спел Григорьеву четыре былины, еще девять слышал, но не запомнил.

Столь широкая известность сказителя из Нижи во многом связана с особенностями бытования эпической поэзии на северо-востоке Архангельской губернии. Работавшие здесь собиратели подчеркивали исключительно важную роль промыслов в обучении сказительскому мастерству, широком распространении наиболее удачных версий и редакций эпических сюжетов. Хозяйственная деятельность и промысловый календарь поморов подробно описаны А.Д. Григорьевым (*Григ*, 2, с. 14–19). Даже летом они выкраивали по несколько недель для ловли семги и камбалы, охоты на белух. (По этой причине собиратель в июне–августе 1901 г. разминулся со многими людьми, пользовавшимися славой хороших старинщиков.) А ранней весной, осенью и зимой взрослые мужчины почти все время проводили в путях, вдали от родных деревень. Мезенцы и кулояне отправлялись бить тюленей в восточную часть Абрамовского (Мезенского) берега, на Зимний

берег, остров Моржовец, западное побережье Канина полуострова. Но самым привлекательным издавна считался путь на Кеды (северо-западная часть Абрамовского берега – напротив острова Моржовец, к северу от села Койда). В иные годы здесь собирались до тысячи промысловиков из разных регионов – от Зимнего берега до верховий Кулоя и средней Мезени.

Постоянство промысловых маршрутов, многомесячное общение долгими зимними вечерами, длительные перерывы в работе из-за капризов погоды создавали на редкость благоприятные условия для культивирования эпической поэзии. В этих краях былины довольно часто исполняли вдвоем или хором (*Григ.*, 2, с. 30, 249, 343; 3, с. 113, 253, 344 и др.); по словам куляйнина И.Д. Сычова, “на подлёдной ловле пело человек 10 вместе про “Ваську-пьяницу” (*Григ.*, 2, с. 299). Десятки раз подтягивая признанному мастеру, молодые поморы постепенно овладевали напевами, техникой сказительского мастерства, усваивали эпические стереотипы, секреты построения стиха и сюжетосложения. Обобщая свои наблюдения, А.Д. Григорьев подчеркивал: “Благодаря пению старин во время путей, когда собирается много мужчин, у хороших знатоков старин оказывается много учеников, как, например, у Прокопия Шуваева <...> о котором еще и теперь живет слава по всему Кулою и Мезени” (*Григ.*, 2, с. 30). Собиратель отметил еще одно немаловажное обстоятельство: “Большая часть времени путей приходится на Великий пост, когда петь песни нельзя и можно петь только старины” (*Григ.*, 2, с. 29).

С братьями Шуваевыми рыбаки и зверобои наверняка встречались и в их родной деревне. Через Нижу проходили маршруты, ведущие ко всем традиционным местам промысла, кроме Зимнего берега; здесь останавливались на ночлег пешеходы, всадники и лыжники, здесь пережидали встречные ветры карбасы и лодки куляян и мезенцев. Николай Шуваев тоже был известен как знаток эпической поэзии. По свидетельству П. Нечаева, он в течение целой недели пел купцам Серебрениковым “в ночь по несколько старин (до 5–6) <...> и каждую ночь пел всё новые старины” (*Григ.*, 2, с. 249). Говоря о своих учителях, мезенцы и куляне нередко называли обоих братьев, но судя по количеству упоминаний в сборнике Григорьева, Проня заметно превосходил Николая. Дальний родственник знаменитых братьев С. Шуваев утверждал, что сын Прони Федор и сын Николая Афанасий “также хорошо знают старины (может быть, и не по одному десятку)”. Собирателю не удалось проверить достоверность этой информации, поскольку оба они были в отлучке (*Григ.*, 2, с. 473). П. Нечаев рассказал о младшем брате Шуваевых, Ваньке, который якобы “знал лучше Миколы и Прони” (*Григ.*, 2, с. 249). Последнее свидетельство не вызывает доверия. Вряд ли сказитель с таким огромным репертуаром да еще и живущий “на бойком

месте” мог не привлечь внимания земляков; между тем даже имя Ивана Шуваева в сборнике Григорьева больше не фигурирует. Ср. единичное и тоже весьма сомнительное заявление Прелухина из Долгощелья о том, что его отец Федор Афанасьевич “знает <...> около 50 старин” (*Григ.*, 2, с. 33).

Жители соседних районов общались не только на промыслах. Встречались они и во время престольных праздников, на свадьбах (вторая жена Прони была родом из деревни Ручьи на Зимнем берегу), на ярмарках (Н. Шуваев демонстрировал свое искусство купцам Серебрениковым на Пинежской ярмарке), в старообрядческих скитах (чаще других упоминается Ануфриевский скит на полпути от нижнего Кулоя до Зимнего берега). В последние десятилетия XIX века “зонами повышенной контактности” стали один пинежский и два мезенских лесозавода, куда многие приходили на заработки издалека. Григорьев записал былины В.П. Аникеева на Русановском заводе в устье Мезени (*Григ.*, 3, с. 233). Кулояне часть срубленного леса тянули вверх по реке, в Пинегу, а часть сплавляли к устью, откуда пароход буксировал бревна на мезенские заводы.

В свете приведенных фактов не приходится удивляться тому, что жители северо-восточных регионов интенсивно обменивались эпическими песнями и другими фольклорными произведениями; А.В. Марков даже склонен был считать их единым “Задвинским” былинным районом¹. Один из лучших золотицких сказителей Г. Крюков часть своих старин перенял у мезенских покручников, приходивших на Зимний берег; а некоторые выучил на Кедах, где сам работал у мезенских хозяев. На восточные “корни” ряда своих былин указывали и другие золотицкие певцы (*Марк.*, с. 1001). Еще больше свидетельств такого рода в сборнике Григорьева: мезенцы учились сказительскому искусству у кулоян, кулояне – у мезенцев (*Григ.*, 2, с. 323; 3, с. 204–205 и др.).

В таких условиях формировался эпический репертуар Прокопия Шуваева, совершенствовалось его исполнительское мастерство, сильно повлиявшее впоследствии на творчество многих певцов младшего поколения. По словам П. Широкого из Долгощелья, сам Проня научился былинам у мезенского старика Ивана Мухи из деревни Жукова Гора; имя этого сказителя было известно и на Зимнем берегу (*Григ.*, 2, подстрочное примечание на с. 432). Не исключено, что и сам Проня был родом с Мезени. Опираясь на рассказы местных жителей, А.Д. Григорьев писал, что деревня Нижка “основалась сравнительно недавно. Теперь в ней 15 дворов <...> 60 лет тому назад здесь было всего 2 двора”. Первоначальники Нижки – Безбородовы с Мудьюги (в 30–40 километрах севернее Архангельска), Карасевы из Востокурья на Северной Двине и Шуваевы, выходцы из села Лампожня в низовьях Мезени (*Григ.*, 2, с. 456). Характерно, что от представителей

первых двух фамилий, переселившихся из “небылинных мест”, собиратель ничего не записал. О возрасте Прони точных сведений нет. Его второй жене, Фекле Константиновне, в 1901 году было 48 лет, она овдовела за шесть лет до приезда Григорьева в Нижу. Среди учеников Шуваева преобладали люди, которым было за 60, а трём – от 82 до 89 лет. Поскольку на Севере не принято было в молодые годы претендовать на роль сказителя “первой руки”, а Прокопий Шуваев давно пользовался такой репутацией, логично предположить, что он был намного старше своей жены.

Упоминание (к тому же единственное) Ивана Мухи в качестве учителя П. Шуваева не означает, что все его былины восходят именно к этому источнику. Репертуары крупных сказителей, как правило, формировались на протяжении не одного десятилетия, они перенимали эпические сюжеты у 3-4 мастеров старшего поколения (Т. Рябинин и Г. Якушов из Прионежья, Г. Крюков с Зимнего берега, печорец И. Осташов и др.), а мезенец Е. Расолов назвал Григорьеву имена восьми своих учителей (правда, одну из былин он слышал сразу от двух певцов) (*Григ.*, 3, с. 265). Нет никаких оснований считать Проню исключением из этого правила. Даже заслужив славу признанного старинника, он наверняка не только сам пел былины, но и слушал других, не оставаясь равнодушным к услышанному. История отечественной науки знает не один пример усвоения новых сюжетов или их версий 60–70-летними сказителями (Т. Рябинин, Ф. Конашков, И. Фофанов).

Результаты сопоставительного анализа текстов позволяют с высокой степенью вероятности считать входившими в репертуар П. Шуваева целый ряд эпических песен, записанных от его преемников. Прежде всего, это касается былины “Дюк Степанович”. Тексты И. Нечаева и Ф. Шуваевой (№ 263, 302), а также П. Широкого, считавшего своими учителями братьев Шуваевых (№ 295), настолько близки по композиции и стилю, набору оригинальных и редких деталей, что их генетическое родство не вызывает сомнений⁶. К ним примыкает вариант Е. Садкова (№ 230); поэтому не исключено, что лучший кулойский сказитель, найденный А.Д. Григорьевым, общался с Прокопием Шуваевым. Старину о Дюке “знал плохо или слышал только” С. Шуваев, племянник Прокопия и Николая, обязаный им своим эпическим репертуаром (*Григ.*, 2, с. 473).

Немного сложнее ситуация с былиной “Добрыня и Алеша”. Она записана от Ф. Шуваевой (№ 301), П. Широкого (№ 294), считавшего своими наставниками братьев Шуваевых, и М. Нечаева (№ 247) – сына и ученика упоминавшегося выше И. Нечаева. Несмотря на незначительное варьирование оригинальных элементов, во всех трех текстах достаточно четко просматривается единство первоисточника. Наибольшим своеобразием отличается былина Ф. Шуваевой, в которой рассказ о неудавшейся женитьбе

Алеши Поповича соединен с сюжетом “Добрыня и змей”. Комментируя данный текст, мы склонны были видеть в этом индивидуальную новацию певицы – у двух других учеников Прони ее нет, хотя в северо-восточных регионах Русского Севера такая комбинация обычна (*Григ.*, 2, с. 531). Привлечение мезенских записей позволяет внести корректизы: контаминация сюжетов, скорее всего, восходит к прототексту, то есть к варианту Прокопия Шуваева. Еще один его ученик Л. Прокопьев предлагал Григорьеву старину “Купанье Добрыни, бой со Змеем” и “Неудавшаяся женитьба Алеши Поповича” (*Григ.*, 3, с. 440), но собиратель не стал откладывать свой отъезд из деревни (его уже ждала запряженная двуколка). Былину “Добрыня и Алеша” “знал плохо или слышал только” племянник братьев-сказителей из Нижи С. Шуваев. На Проню, как на своего учителя, ссылался еще один мезенский певец Е. Табуев, однако его вариант (№ 305) ничего общего с рассмотренными выше не имеет и генетически связан с книгой⁷.

Сюжет “Илья Муромец и Соловей-Разбойник” зафиксирован в двух вариантах. Т. Широкой связывал эту свою старину (№ 285) с именем Прокопия Шуваева, четко отделяя от другой, которую он выучил у односельчанина (*Григ.*, 2, с. 365), а П. Широкой назвал своими учителями братьев Шуваевых (*Григ.*, 2, с. 432). Принадлежность этих текстов к одному былинному изводу не вызывает сомнений; некоторые оригинальные черты роднят их с записями с Зимнего берега. Другие кулойские варианты заметно отличаются – в них нарушена традиционная последовательность событий (Илья сначала побеждает и берет в плен Соловья-Разбойника, а потом вместе с ним освобождает осажденный врагами русский город). Напрашивается вывод, что данный сюжет входил в репертуар Прони и именно в такой его модификации. Хорошо знал эту старину и С. Шуваев (*Григ.*, 2, с. 473).

Былина “Дунай-сват” записана от двух кулойских и одного мезенского певца, связывавших свое эпическое знание со сказителем из Нижи. Их сопоставление затрудняется отсутствием ярко выраженных локальных редакций сюжета. Судя поитетковым данным, наиболее вероятны “шуваевские” корни варианта Л. Прокопьева (№ 384 – Мезень), однако в нем много отступлений от традиции, индивидуальных привнесений, “размывающих” контуры прототекста. Во всяком случае, с былинами Трофима и Павла Широких из Долгощелья (№ 284, 298) нет принципиально важных сходений. А вот тексты обоих кулойских певцов и примыкающий к ним вариант их односельчанина В. Буторина (№ 282), вероятнее всего, восходят к одному источнику. Т. Широкой не сообщил, от кого он усвоил эту былину; его земляк считал своим учителем братьев Шуваевых, но А.Д. Григорьев отметил: “кажется, он кое-что перенял и у своего отца” (*Григ.*, 2, с. 432). Поэтому связывать их варианты с творчеством Прони можно только пред-

положительно. Косвенным подтверждением того, что “Дунай-сват” входил в репертуар П. Шуваева, служит свидетельство еще одного его преемника, А. Петрова. Этую старину он “знал раньше, но теперь позабыл” (*Григ.*, 3, с. 74).

Все три варианта былины “*Илья Муромец и Сокольник*”, записанные от возможных преемников П. Шуваева, принадлежат к единой для северо-восточных регионов версии сюжета, но в деталях повествования заметно расходятся. Если даже они генетически связаны со стариной Прони, то в дальнейшем испытали сильное влияние местной традиции. Вариант П. Широкого (№ 299) вплоть до мельчайших деталей сведен с текстом Я. Попова (№ 288); былина А. Петрова (№ 320) примыкает к варианту В. Тяросова (№ 308), причем это не единственный пример близости эпических песен обоих сказителей из Долгощелья; начало былины Е. Бешенкина (№ 396) в деталях повествования повторяет старину Е. Рассолова (№ 364). Во всех трех случаях земляки указанных сказителей не сообщили точных данных об источниках своих вариантов “*Ильи и Сокольника*”. Связывать эти расхождения с частичным забвением исполнителями прототекста вряд ли правомерно: в текстах Широкого, Петрова и Бешенкина по-разному, но в традиционном духе, оформлены некоторые типовые эпизоды. Особенно заметны разночтения в предыстории Сокольника и в заключительной части произведения.

Сюжет “*Данила Ловчанин*” представлен вариантом П. Широкого из Долгощелья (№ 296). В деталях повествования в нем обнаруживается ряд схождений с былиной его односельчанина А. Вишнякова (№ 292). Последний, правда, считал своим учителем отца П. Широкого – *Микифора Шингарёва* (*Григ.*, 2, с. 415). Но поскольку во всем кулойском регионе бытowała оригинальная версия сюжета (с благополучной для главного героя развязкой), вполне возможно, что к ее созданию был причастен и сказитель из Нижи. К тому же он почти наверняка не раз общался с отцом П. Широкого на промыслах (Нижя расположена всего в 50 верстах от Долгощелья).

Старина “*Михайло Данилович*” записана от мезенца Л. Прокопьева, считавшего Проню своим наставником (№ 385). Принадлежит она к единой для всего Архангельского края редакции сюжета; некоторые оригинальные подробности роднят ее с кулойскими текстами. Очевидно, в репертуар П. Шуваева входила и былина “*Иван Годинович*”. Вариант, пропетый его женой (№ 300), содержит ряд редких деталей и формул, отсутствующих у других кулойских сказителей. Предлагал эту старину и племянник Прони, С. Шуваев, но Григорьев не стал еще раз фиксировать уже известную ему редакцию сюжета (*Григ.*, 2, с. 473). Зато редкую в северо-восточных районах былину “*Три поездки Ильи Муромца*” собира-

тель от него записал (№ 304). В тексте немало оригинальных формул и постоянных эпитетов, но заметны и признаки забвения традиционной сюжетной схемы (третья поездка богатыря в сущности дублирует вторую). Впрочем, эту старину и в местах активного ее бытования (Пудога, Кенозеро) редко допевали до конца.

Популярную в Архангельско-Беломорском крае былину “*Василий Игнатьевич и Батыга*” (“*Васька-пьяница*”) знала Фекла, жена П. Шуваева; текст собирателем не записан (*Григ.*, 2, с. 457); по словам П. Широкого, эту старину “он слышал у других” и переписал в тетрадь (*Григ.*, 2, с. 432). Был ли в числе “других” Проня, Григорьев не уточнил. От возможного преемника шуваевской традиции А. Петрова “*Василий-пьяница*” записан (№ 319), однако его вариант очень близок к текстам других мезенских певцов; в фонограф Петров пел вместе с Андреем и Ильей Тяросовыми (*Григ.*, 3, с. 626–627). Возводить старину Петрова к шуваевской можно лишь в том случае, если Тяросовы тоже были учениками Прони, а они указывали иные истоки своего эпического багажа (*Григ.*, 3, с. 113, 153).

По словам А.Д. Григорьева, жена Прокопия Шуваева Фекла “слыхала много, а поет мало, да и то не совсем хорошо” (*Григ.*, 2, с. 457). По этой причине собиратель не стал от нее записывать некоторые эпические песни, в том числе и былину “*Добрыня и Златыгорка*”. Скорее всего, имеется в виду неудачный поединок Добрыни с богатыршей, который лучшие певцы Зимнего берега (Г. Крюков, Ф. Пономарев) включали в сюжет “Камское побоище” (*Марк.*, № 81, 94); знал всю эту старину и В. Чекалев, от которого А.В. Марков записал лишь ее начало (*Марк.*, с. 794; № 104). Без риска ошибиться можно включить в репертуар сказителя из Нижки былину “*Садко*”, хотя она и не была записана от его преемников. Как утверждал П. Широкой, эта старина была в его тетради, упоминавшейся выше. Хорошо знал ее С. Шуваев (*Григ.*, 2, с. 473), нетвердо – Ф. Шуваева (*Григ.*, 2, с. 457). Прослушав пересказ Степана Шуваева, Григорьев отметил большое сходство с вариантом Е. Садкова из Немнюги (№ 263) – еще одно свидетельство возможных контактов этого певца с Проней. Слышал эту былину и С. Поташов (*Григ.*, 3, с. 227). Ф. Шуваева усвоила от мужа былину “*Михаило Потык*” (текст собирателем не записан); другие ученики нижского сказителя этот сюжет не упоминали.

Старина “*Бой Добрыни с Дунаем*”, записанная от А. Петрова (№ 321), – типичный образец мезенской редакции сюжета, по ряду важных параметров отличающейся от записей с Кулоя. Но ее в таком виде могли знать и Шуваевы, выходцы с низовий Мезени. Этую былину предлагал пропеть племянник Прони С. Шуваев (*Григ.*, 2, с. 473). По свидетельству А.Д. Григорьева, Е. Табуев “умеет рассказывать <...> о том, как отвозили дани Батею

Батеевичу, о чём он слыхал от Прони” (*Григ.*, 3, с. 8). Очевидно, речь идет о сюжете “Добрыня и Василий Казимирович” – Батеем Батеевичем назван иноземный царь в обоих мезенских вариантах этой былины (№ 352, 358). К сожалению, осталась незафиксированной старина “Сорок калик со каликою”, входившая в репертуары Ф. Шуваевой (*Григ.*, 2, с. 457) и П. Широкого (*Григ.*, 2, с. 432); раньше ее знал, но забыл и А. Петров (*Григ.*, 3, с. 74).

Судя по всему, тема защиты Киева от вражеского нашествия разрабатывалась П. Шуваевым не в одной-двух, а в нескольких эпических песнях (ср. репертуары Т. Рябинина и Г. Якушова из Прионежья, Г. Крюкова с Зимнего берега, Ф. Чуркиной с Печоры и др.). Былину “Камское побоище” (“Гибель богатырей”) слышали А. Поташов и П. Широкой (*Григ.*, 3, с. 227; 2, с. 432), она записана от С. Шуваева (№ 303) и Е. Бешенкина (№ 394). Старина племянника Прони по ряду признаков примыкает к золотицой редакции сюжета; текст Бешенкина с традицией Зимнего берега не имеет ничего общего и завершается гибеллю Ильи Муромца, что вообще не свойственно записям из северо-восточных регионов. Видимо, этот вариант напрямую не связан с творческим наследием Прокопия Шуваева. От ученика Прони С. Поташова записана былина “Мамаево побоище” (№ 348), слышала ее от мужа и Фекла Шуваева (*Григ.*, 2, с. 457). Такое название местной версии сюжета “Илья Муромец и Калин-царь” было известно еще одному мезенскому певцу А. Мартынову (*Олёксе Малому*) (*Григ.*, 3, подстрочное примечание 2 на с. 561). Но в отличие от варианта Мартынова у Поташова нет контаминации с сюжетом “Камское побоище” – как отмечалось выше, его он слышал как самостоятельное произведение. В тексте немало необычных для мезенско-кулойской традиции элементов. Вражеское войско возглавляет *Скурлавец* (ср. с печорскими вариантами “Василия Игнатьевича и Батыги”, в которых доминирует имя *Скурла*), татарское нашествие отражают Добрыня, *Окольник* и Алеша Попович; Илья Муромец вообще не упоминается; естественно, нет и мотива его заточения в погреба. Возможно, это связано с тем, что в репертуаре Прони была еще одна версия данного сюжета – “Илья в погребе”. Ее знали Фекла и Степан Шуваевы, но оба текста остались не записанными (*Григ.*, 2, с. 457, 473).

На наш взгляд, есть достаточно веские основания полагать, что перечисленные выше двадцать эпических песен (две версии былины типа “Илья и Калин” и 18 других сюжетов) входили в репертуар Прокопия Шуваева. Это подтверждается анализом генеалогического соотношения вариантов, аналогичными по содержанию сведениями, идущими из разных источников. Особую ценность имеют свидетельства Феклы и Степана Шуваевых – жены и племянника нижского сказителя. Еще семь старин можно включ-

чать в репертуар Прони лишь с существенными оговорками, поскольку данные об их генетических корнях отрывочны и недостаточно убедительны. Былина “*Илья Муромец и Идолище*” записана в Дорогой Горе от А. Петрова (№ 323), который определенно связывал с именем Шуваева только одну свою эпическую песню; некоторые его варианты близки к записям от сказителей Тяросовых из того же села. Эта старина значится в перечне произведений, переписанных в тетрадь П. Широким (он слышал их “у других”). Тот же Петров пропел Григорьеву контаминированную былину, в которой соединены сюжеты “*Василий Буслаев и новгородцы*” и “*Поездка Василия Буслаева в Иерусалим*” (№ 322). Оригинальные детали и формулы роднят ее с вариантом В. Тяросова (№ 307). Другие преемники Прони не упоминали песни о новгородском удальце. Но безоговорочно исключать их из “подтверждаемого” внеtekстовыми данными списка былин Шуваева тоже нет оснований.

Еще более проблематично доказать наличие в репертуаре сказителя из Нижки сюжета “*Ставр Годинович*”. К концу XIX века он был практически забыт и на Кулое, и на Мезени. Тот факт, что Е. Табуев “умеет рассказывать про Ставра Годиновича” (*Григ.*, 3, с. 8) – недостаточно веский аргумент. Былину “*Козарин*” раньше знал С. Поташов (*Григ.*, 3, с. 227). Артемий Петров утверждал, что “он знал раньше, но теперь позабыл” старину “*Бутыга*”, “который приезжает на кораблях; хотя здесь действует также Васька-пьяница, но мне говорили, что это – особая старина, отличная от старины “*Васька-пьяница и Кудреванко-царь*”, что Васька-пьяница не раз мог оборонять Киев” (*Григ.*, 3, с. 74). Видимо, имеется в виду особая редакция былины о татарском нашествии, подобная той, что зафиксирована в Архангельском уезде (нашествие возглавляет *Батый царь, сын Батыевич*, татары прибывают в Киев на кораблях⁸). Наконец, в тетради П. Широкого была старина “*о Касьяне*, который рвал опутины шелковые, но его ослепили” (*Григ.*, 2, с.432). Что это за сюжет, судить трудно. Определенно можно утверждать лишь одно – это не былина “*Сорок калик*”, ибо в ней нет богатырских поединков, временного плenения героя и т.д.; к тому же в местной редакции сюжета, в отличие от записей из Прионежья и Кенозерско-Каргопольского края, *атаманом* калик является *Михайло Михайлович*, Касьян лишь изредка упоминается в числе его спутников.

Таким образом, реконструированный репертуар Прокопия Шуваева из Нижки мог включать двадцать семь эпических песен. Подчеркнем, что речь идет только о былинах. Исторические песни, баллады и скоморошины А.Д. Григорьев записывал попутно, не всегда отмечая их в биографических очерках сказителей, что затрудняет текстологический анализ этих произведений.

Примечания

¹ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. СПб., 2002. Т. 1; СПб., 2003. Т. 2-3. В дальнейшем ссылки на сборник Григорьева (*Григ.*) будут даваться в тексте с указанием тома и страницы.

² “Дневник путешествия” собирателя опубликован в первом томе второго и четвертого издания “Онежских былин” А.Ф. Гильфердинга, но составлен он П.Т. Гильтербандтом на основе указанных в рукописях календарных дат и мест записи каждого текста. См.: Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Изд. 4. М.; Л., 1949–1951. Т. 1. С. 85–87.

³ Большинство таких материалов, собранных во время третьей, самой продолжительной и продуктивной поездки собирателя на Кулой и Мезень, были опубликованы во втором томе сборника, напечатанном в эмиграции и долгое время остававшемся практически недоступным для русских исследователей. Благодаря переизданию “Архангельских былин” в 2002–2003 гг. (*Григ.*) они включены в активный научный оборот.

⁴ Подробнее об этих и других фактах такого рода см.: Новиков Ю.А. Сказители и былинная традиция. СПб., 2000. С. 104–106, 143–147; *Он же*. Былина и книга: Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. СПб., 2001. 19 № 14; 33 № 15; 38 № 11 и др.

‘Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова. 2002. С. 1001. В дальнейшем ссылки на сборник Маркова (*Марк.*) будут даваться в тексте с указанием страницы и номера варианта.

‘Здесь и далее будут обобщены результаты наших текстологических наблюдений, представленные в примечаниях к былинным текстам в последнем издании сборника Григорьева (*Григ.*, 2, с. 517–532; 3, с. 649–672). В них содержится аргументация генетического родства или существенных отличий конкретных вариантов, воспроизвести которую в полном объеме не позволяет размер данной статьи.

⁷ Новиков Ю.А. Указ. соч. С. 277–279.

⁸ Песни, собранные П.В. Киреевским. М., 1860–1864. Вып. 4. С. 38.

Ю.И. Смирнов
Москва, Россия

Добрыня Рязанич

Записывая тексты с упоминанием рязанского происхождения Добрыни Никитича, собиратели не пытались заполучить у исполнителей какие-либо

дополнительные сведения об этом. Толкователи текстов, чаще менее свидетельные, чем даже собиратели, ограничивались беглыми замечаниями о таком курьезе, как рязанское происхождение былинного Добрыни: ведь им, толкователям, в отличие от сказителей, было доподлинно известно о том, что исторический Добрыня был дядей киевского князя Владимира I Святославича. Масштаб рязанского феномена до сих пор, как ни странно, оставался нераскрытым. Чтобы оценить масштаб явления, нужно, как и в любых других случаях, просмотреть все основные сборники былин и извлечь из них необходимые факты. Мы сделали это по старым, почти исключительно дореволюционным записям, не требующим дополнительных разъяснений по поводу сугубо личных домыслов певцов.

О рязанском происхождении Добрыни в пределах фольклорных источников, пожалуй, впервые упоминается в “Сказании о киевских богатырях, как ходили во Царьград...”. В нем богатыри уже находятся в Киеве и состоят на службе у князя Владимира. Иными словами, “киевизация” уже стала непреложным фактом и подлинной истиной, а эпическая иерархия признается как действительно существовавшая. Однако при назывании богатырей к их именам порой добавляются прозвища, открывающие их отнюдь не киевское происхождение. Первым в перечислении богатырей уже назван Илья Муромец, вторым – Добрыня Никитич. Отчества для Добрыни, казалось бы, достаточно, и тем не менее в последующем Добрыня награждается еще эпитетом: «Говорит Добрыня Резанович: “Почто ты, Никита Каравецов, ходил во Царьград?”»¹ Для создателей “Сказания” эпитеты Муромец, Резанович и Каравецов несомненно были значимыми. Каравеев – стариный город несколько к востоку от всем известного Брянска, в XIV в. он был даже центром одноименного и довольно крупного княжества, за владение которым между Москвой и Литвой велась долгая борьба, при Иване III завершившаяся присоединением Каравеевского княжества к Московскому государству. Каравеевом, Рязанью и Муромом в “Сказании” представлен бассейн р. Оки, Поочье. Выходцам из Поочья отведены в нем важные роли. Этого не могли бы придумать в местах к западу или к северу от Москвы хотя бы потому, что там хватало своих героев. Выходцам из Поочья могли отдавать предпочтения сами жители тех мест либо тоже выходцы из Поочья, уже не эпические, а настоящие, почему-либо оказавшиеся в ином kraю и сплотившиеся как земляки.

Цитированный список “Сказания” датируют второй половиной XVII в. Он нередко переходил из рук в руки. Судя по записям разных владельцев, он обретался в Белозерском и Череповецком уездах Вологодчины с конца петровской эпохи и почти до воцарения Николая I. Его, разумеется, занесли туда откуда-то с юга.

В другом списке “Сказания о киевских богатырях”, датированном по бумаге 80-ми гг. XVII в., в той же фразе Добрыня также величаем Резановичем, а калика Никита уже утратил прозвище². В списке “Сказания”, обретавшимся в XVIII в. у посадского человека г. Углича, Добрыня дважды назван Рязанцем¹. В прочих списках “Сказания”, датированных все тем же XVIII в., это прозвище Добрыни отсутствует: тем, кто переписывал “Сказание” для последующего многоразового чтения, уже было довольно знать, что Добрыня – это богатырь, состоящий на службе у киевского князя Владимира. Происхождение героя перестало быть значимым. Более важной признавалась его принадлежность к общерусскому кругу киевских богатырей, где по спискам “Сказания” Добрыня неизменно занимал второе место после Ильи Муромца.

“Сказание о киевских богатырях” не относится к числу произведений, в которых Добрыня выступает в качестве главного героя. И если даже в нем упоминается о рязанском происхождении Добрыни, то можно быть уверенными в том, что наряду со “Сказанием” несомненно бытовали произведения, где в роли главного героя Добрыня должен быть назван рязанцем по происхождению.

Подтверждение этому находим в одной из былин сборника Кирши Данилова, составленного, судя по бумаге, в 80-х гг. XVIII в. Составители сборника дали ей пространное название “Добрыня купался – змей унес” (“Добрыня и змей”). Ее начало вполне определенно:

Доселева Рязань – она селом слыла,
А ныне Рязань слывает городом.
А жил во Рязани тут богатой гость,
А гостя-то звали Никитою.
Живучи-то, Никита состарелся,
Состарелся – переставился.
После веку ево долгова
Осталось житье-бытье-богатство,
Осталась его матера жена
Амелфа Тимофеевна,
Осталось чадо милое,
Как молоды Добрыньюшка Никитич млад⁴.

После победы над змеем и спасения тетушки Добрыня возвращается к матери, однако ее “дома не годилося”. Мать Добрыни вдруг оказывается у князя Владимира⁵. До этого утверждения слушатель мог быть убежден в том, что события происходят в Рязани и вблизи нее. Имя же князя, у которого вдруг “сидит” мать Добрыни, мгновенно переносит былинное действие

в Киев. Но Киев в этой былине не упоминается ни разу, а предполагать ближнее с Рязанью соседство князя Владимира нет оснований. Киев и Рязань отнюдь не близкие места. Из одного города в другой ни перенестись в мгновение ока, ни дойти быстро пешком. Очевидна неувязка между начальной частью и концовкой былины, чего не скажешь о двух других былинах этого сборника, где Добрыне принадлежит главная роль.

В былине “Три года Добрынушка стольничал” (“Добрыня и Маринка”) место былинного действия определено уже в первом стихе: “В стольном во городе во Киеве” (КД, № 9, с. 86). В былине “Добрыня чудь покорил” (“Добрыня и Алеша”) утверждается то же самое: “В стольном городе в Киеве”⁶. Для этих двух былин киевизация места действия – несомненно эпический факт. В обеих этих былинах мать Добрыни названа Афимьей Александровной, тогда как в былине с рязанским местом действия мать величается Омельфой Тимофеевной. Один и тот же, вполне памятливый сказитель не позволил бы себе по-разному называть мать Добрыни и помещать родной дом Добрыни то в Рязани, то в Киеве. Былины “Добрыня и Маринка” и “Добрыня и Алеша” в сборнике Кирши Данилова, очевидно, принадлежат к иной местной традиции в лице одного или двух исполнителей, нежели былина “Добрыня и змей” с рязанским местом действия, где упоминание князя Владимира в самом конце, наверное, было добавлено уже редакторами сборника с целью хотя бы таким образом увязать этот текст о Добрыне с двумя другими, помещенными в первой части сборника. Исполнитель этой былины не сам придумал зачин о рязанских корнях Добрыни, однако подтверждения мысли о традиционности зачина нашлись спустя многие десятилетия и даже позже в разных былинах и разных местах их бытования.

Былину “Добрыня и змея (змей)” с зачином о рязанской родине Добрыни находили на Русском Севере. Так на Пинеге было услышано:

Доселе Рязань слободой слыла,
Ешше ионь Рязань славным городом.
Що во том Рязани славном городе
Был-жил Микитушка Романовицъ.
5 У того же у Микиты у Романовици
Родилосе да цядо милоё...⁸

Отчество отца Добрыни, очевидно, было позаимствовано у Никиты Романовича, частого и традиционного персонажа песен и сказок об Иване Грозном⁹. С этим отчеством отец Добрыни упоминается не только в былине “Добрыня и змея (змей)”. В ее же пределах рязанской названа родина Добрыни еще на Кулое¹⁰, на нижней Мезени¹¹ и на средней Печоре¹².

На средней Мезени Рязань в зачине заменялась: в одном случае – городом Романовом, очевидно, исходя из отчества отца Добрыни¹³, в другом – Киевом, привычным из-за бытования других былин и потому логически вполне уместным¹⁴.

Порой, пренебрегая упоминанием Рязани, жители Русского Севера совсем отказывались назвать родину Добрыни. Они начинали петь былину сразу со стихов об отце Добрыни, как это наблюдалось на Кулое в контаминированной былине с начальным сюжетом о бое Добрыни со змеей:

А-й жил-был Микигушка, богат человек,
А-й не старился Микитушка – представился¹⁵.

Такое же начало имеется в контаминированном тексте, записанном на Терском берегу Белого моря, где, впрочем, Добрыня заменен иным персонажем – Оксенышком¹⁶.

Как нетрудно заметить, варианты былины “Добрыня и змей (змей)” с зачином о рязанской родине Добрыни фиксировались на Русском Севере в восточной его части. Исключение составляет лишь одна запись этой былины, сделанная в д. Федосеево, рядом с Кандалакшой, в северной части Карельского берега Белого моря¹⁷. Сличение этой записи с вариантами восточной части Русского Севера показывают, что былина с рязанским зачином попала на Карельский берег из восточной части русского Севера, чему не следует удивляться, так как поморы разных мест постоянно встречались на промыслах и, естественно, обменивались фольклорным репертуаром.

В Сибири былину “Добрыня и змей (змей)с записывали исключительно в старожильских районах, но рязанский ее зачин в чистом виде там редок. Наиболее полно этот зачин подан известным сказителем Л.Г. Тупицыным, жителем деревни близ Барнаула (Алтай):

Доселева Рязань селом слыла,
А нынече Рязань слывет городом.
И жил во Рязане богатый гость,
Что по имени Никита сын Романович,
5 Девяносто лет жил Никита, не старился¹⁸.

Далее зачин у певца прерван обширной вставкой, идущей от былины “Данило Игнатьевич и его сын Михайло”: состарившись, Никита вдруг спохватывается и едет в Киев к князю Владимиру. Оказывается, Никита служил князю и теперь оставляет Киев и князя на свое чадо Добрыню, которому от рода три года¹⁹. Так с помощью вставки-перенесения певец сумел вполне логично связать Рязань и Киев, родину Добрыни и его отца с мес-

том их службы. И лишь после описания поездки Никиты в Киев сказитель пропел завершение зчина:

Остается у Никиты житье-бытье,
Остается у Никиты все богачество,
65 Остается у Никиты молодая жена,
Молода Амельфа Тимофеевна,
Остается у Никиты чадо милое –
Молодой Добрыня Никитьевич,
Молодой Добрыня семи годов²⁰.

По меняющемуся возрасту Добрыни (в год поездки отца ему три года, в год смерти отца – ему семь лет) можно узнать, что Тупицын позволил Никите прожить еще четыре года после поездки в Киев и назначил Добрыне совершить свой первый подвиг в возрасте семи лет, чему не следует изумляться, ибо, для сравнения, в былинах южных славян на Балканах бой со змеихой, запершей дороги, было назначено вести новорожденному мальчику.

Судя по другим сибирским вариантам былины, интерес носителей текста к рязанскому происхождению Добрыни пропадал. На средней Ангаре Рязань заменена Казанью, очевидно, более знакомым названием²¹. На Ильме, верхней Лене, Индигирке и Колыме исполнители начинали текст сразу со слов, представляющих отца Добрыни²², то есть с зчиня типа севернорусского “Жил-был Никита...”ы Поскольку все эти варианты – производные от общей версии, притом идущие от форм, бытовавших в восточной части Русского Севера, то можно достаточно уверенно полагать, что сибирские исполнители опускали упоминание Рязани, название, ставшее им вчуже. Лишь однажды на Индигирке записью был отмечен зчин с упоминанием Рязани (был записан, к сожалению, именно один зчин в силу неопытности записывателя):

Давно же в [!] Рязани городом славе,
Еще нынче в Рязани село стоит,
Еще жил-то в Рязани богатый гость Микита, Новотор-земле
У Микиты было чадо милое спорожденное
5 Да честна вдова Омельфа Тимофеевна...²³

Помимо Рязани, в тексте неожиданно появляется еще упоминание Новотор-земли. Оно, разумеется, привнесено. Однако на Индигирке оно было известно не одному человеку. В 1928 г. зчин былины о Добрыне и змеице прозвучал так:

Еще в те времена первоначальные
Жил Микита в Новотор-земле,

Жил Микита девяносто лет,
Состарился Микита – переставился.
5 Оставалось у Микиты сё житье-бытье, сё богачество
Оставалась у Микиты молода жена Мельха Тимофеевна
Во бладых летах Добриня Микитич...²⁴

Запись 1946 г. от другого, самого признанного на Индигирке исполнителя подтверждала такое звучание:

Жил-то Микита девяносто лет (в) Новотор-земле,
Состарился Микита, переставился.
Оставалось у Микиты вше жичко-бычко и вше богачество
Оставалась у Микиты молода жена,
5 Чесна вдова Амелфа Тимофеевна,
Во бладых летах – Добринюшка Микитов блад...²⁵

Упоминание Новотор-земли, следовательно, становилось обычным. Записыватели ограничивались механической записью текстов. Поэтому мы уже не узнаем, сами ли русские старожилы Индигирки почему-то вставили в текст упоминание Новотор-земли или какой-то человек, побывав или поселившись там, занес туда некий фольклорный текст, не обязательно именно былину “Добриня и змей (змей)” с упоминанием Новотор-земли, позже принятой индигирцами как традиционное место эпического действия.

Новоторами или новоторжцами по сей день называют себя жители Торжка. Судя по письменным источникам, изначально на протяжении XII в. это поселение называлось Новым Торгом. С конца XII в. оно именовалось и Торжком. Двойное название поселения сохранялось и позже, отразившись в самоназвании жителей. До конца 50-х гг. XX в. районцентр официально назывался Торжком, а район назывался по-старому Новоторжским²⁶.

Для того, чтобы вставить в былину упоминание Нового Торга, ставшего на Индигирке Новотор-землей, нужно было быть его уроженцем или по меньшей мере хорошо знать его местоположение, некогда весьма значимое в отношениях между Господином Великим Новгородом и низовскими княжествами. В XX в., а скорее всего и ранее, какое-либо знание о Новом Торге у индигирцев отсутствовало. Названия Киева, Рязани, Нового Торга или какого-то другого города в европейской части страны, насколько нам известно и по собственным впечатлениям, ни о чем не говорили индигирцам. Они могли повторять эти названия вслед за своими предшественниками, могли переносить из текста в текст, разумеется, неуместно, но содержательная или историческая значимость этих названий для них оставалась совершенно неизвестной. Как знать, ни прервясь естественная преемственность в бытovanии эпических песен, индигирцы, быть может, окончательно

прикрепили бы Добрыню к Новотор-земле и в наше время принимались бы уверять очередных собирателей в том, что родина Добрыни – именно Новотор-земля.

Былину сбой Добрыни с Ильей Муромцем²⁷ записывали исключительно в восточной части Русского Севера²⁸, при этом рязанский зачин предваряет повествование в большинстве записанных ее вариантов. Этого зачина былины придерживались на Зимнем берегу Белого моря²⁹, на Пинеге³⁰, на Кулое³¹, на Мезени³². Крестьянин М.П. Локтев с р. Немнюги, притока Кулоя, пропел на запись:

А й доселева Резанюшка слободой слыла,
Уш ноньце Резань да словёт городом.
А во той-де во Рязани да во Великою
Уш жил-то был да всё торговой гость,
5 Уш на имя Микитушка Романович.
А-й живучи-де Микитушка престарилса,
Да престарилса, да Микитушка преставилса³³.

У певца традиционно описываются первые подвиги юного Добрыни. Слава о них дошла до Мурома, до старого казака Ильи Муромца. Тот решает убедиться в действительности славы Добрыни, едет в Рязань и по дороге:

90 Да умом бы своим да он бы размышлял:
– Да доселева бы Резань да слободой слыла,
Отчего же ноньче словёт она городом?³³

И певец, в отличие от всех других исполнителей этой былины, дал свой ответ на вопрос, которым задался Илья Муромец. У него Илья, подъехав к Рязани, с “шоломя окатиста” видит:

Хорошо-де Резанюшка да изукрашона,
120 Красным золотом Резанюшка да испосажона
Скатным жемцигом она бы да всё искрашона³⁴.

Это описание Рязани уникально, поэтому можно только предполагать, что оно имелось уже в изначальном тексте былины и сохранилось для потомков по стечению обстоятельств.

Известная певица Зимнего берега А.М. Крюкова, не слишком задумываясь, прибавила к упоминанию Рязани еще два названия:

Во Рязани-то было, славном городи,
Да во Муроми, во Качарови,
Там ведь жил-то Никита сын Иванович,
Ище жил-то князь, князь пребогатой был.³⁵

Другая известная сказительница, пинежанка М.Д. Кривополенова заменила Рязань Киевом³⁶. У нее оба героя проживают уже в Киеве, однако певица в киевизации не пошла дальше. У нее Илья традиционно приезжает к дому Добрыни и столь же традиционно встречается с Добрыней в чистом поле. Почти одинаковое описание поединка в этой былине и в былине “Илья Муромец и его сын” позволило певице отождествить Добрыню с сыном Ильи Муромца. В самом конце былины певица устами Омыльфы Тимофеевны вдруг объявляет Добрыне о том, что Илья Муромец – его батюшка, между тем ранее, передавая разговор Ильи с матерью Добрыни, певица ни единым словом не намекнула на любовную связь персонажей. Версия М.Д. Кривополеновой – производная от обеих названных былин, контаминация в духе киевизации.

В другом пинежском варианте былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”³⁷ упоминание Рязани снято. Текст начинается сразу со знакомого стиха: “Еще жил-был Микита Романович”. Пренебрежение к месту действия, разумеется, относится к поздним проявлениям бытования эпоса.

Особняком стоит текст, неуклюже озаглавленный собирателем как “Никита Романович, рождение и детство Добрыни”³⁸. Он записан на средней Печоре. Его зачин – все тот же рязанский:

Кабы прежде Резань да слободой слыла,
Кабы ноньче Резань да славен город стал.
А прославилась Резань да добрым молодцом,
Кабы тем же Микитушкой Романовым³⁹.

Певец А.В. Вокуев воспроизвел элементы первой части былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” и даже разбавил их своими подробностями вроде наречения Никиты Романовича добрым молодцом. Судя по тексту, певец был памятливым и обладал сказительскими способностями. Тем удивительнее, что у его текста нет продолжения. По существу Вокуев превратил первую часть былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” в самостоятельное произведение. Совершил ли он это по своей воле или при помощи собирателя, узнать уже не придется. Собиратель Ончуков, как известно, зачастую избегал записывать былины полностью, поэтому вполне вероятно, что и в этом случае он довольствовался записью только первой части былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”.

В большинстве вариантов этой былины Илья из Мурома приезжает к Добрыне. О Киеве нет и упоминания, – киевизация проникает в былину поздно, по-видимому, буквально на глазах у собирателей. Илья и Добрыня, следовательно, осознаются как местные герои. Замысел создателей былины, очевидно, сводился к тому, чтобы противопоставить этих героев и померять их в богатырстве.

Очевидно также, что замысел противопоставить уже известного Илью Муромца юному Добрыне, по возрасту совсем ребенку, возник на Рязанщине. Муромцам, убежденным в совершенном превосходстве Ильи, этот замысел просто не мог бы прийти в голову. Он мог бы зародиться только в рязанской среде, для чего должны были существовать некие основания. Этими основаниями могли быть уже бытовавшие эпические песни об Илье и Добрыне и слитая с ними вера в действительное существование этих героев в каком-то прошлом Поочья, отдаленном или даже недавнем. Из числа произведений, дошедших до времени их собирания, можно назвать только былины “Илья Муромец и Соловей-разбойник” и “Добрыня и змей (змей)”. Даже их вполне достаточно для возникновения мысли о противопоставлении героев разных мест. Ко времени возникновения замысла муромцы должны были напрочь привязать Илью к своей родине и, что не менее важно, должны были убедить жителей иных мест, включая, конечно же, рязанцев, в том, что Илья – исконный муромец, прославивший себя победой над Соловьем-разбойником. К этому же времени рязанцы, в свою очередь, должны были с помощью нескольких реалий привязать к себе юного змееборца, при этом настойчивое по вариантам утверждение того, что отец Добрыни – “богатой гость”, пожалуй, свидетельствует о городском происхождении самих создателей рязанской версии былины “Добрыня и змей (змей)” и былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” и о их нацеленности на исполнение этих песен прежде всего в городской среде.

За замыслом противопоставить уже признанных былинных героев, наверное, кроется какое-то, увы, утраченное знание о ревнивом соперничестве Мурома и Рязани. Муромское княжество, как известно, было присоединено Москвой в 20-е гг. XV в., Рязанское – столетием позже, при Иване III. В этот промежуток времени Рязань еще могла кичиться перед Муромом, какие-то рязанцы еще могли подыскивать для себя доводы в пользу превосходства Рязани над Муромом. В это время для подтверждения доводов о превосходстве, по-видимому, и зародился замысел свести в поединке совсем ребенка рязанича с прославленным муромцем. В сложенной эпической песне рязанич, конечно же, одолевает муромца, что вполне листило патриотизму рязанцев.

Появление эпического Добрыни Рязанича было замечено и даже принято какой-то частью жителей средней полосы Московского государства. Подтверждением этому служат упоминания о Добрыне Рязаниче в некоторых летописях XV–XVI вв., того же времени, о котором здесь говорилось ранее. Добрыню Рязанича называли участником Липицкой битвы 1216 г. и (или) героем (“храбром”), погибшим на Калке в 1225 г.⁴⁰, – в обоих случаях его упоминали вторым, после Александра Поповича. Это, конечно, не означает, что Добрыня Рязанич действительно участвовал в тех кровавых бит-

вах. За прикреплением Добрыни Рязанича к битвам первой четверти XIII в. скрывалось твердое убеждение людей, вносявших имя эпического героя в летописи, скрывалось даже не убеждение, а вера в то, что он действительно некогда существовал. Для собственной убежденности этим людям нужно было найти время, точки в историческом времени, события, многим хорошо известные и не вызывающие никаких сомнений. И вместе с тем прикрепление Добрыни Рязанича к этим событиям должно было быть непроверяемым, поэтому его нужно было связать с достаточно давними событиями. Люди, вписавшие имя Добрыни Рязанича в летописи, удачно подобрали для него время, события и сотоварища в лице Александра Поповича. Имя ростовского героя к тому времени, наверное, было общепризнанным. В летописях его привязывали к разным событиям в диапазоне XI–XIII вв. Присоединение Добрыни Рязанича к Александру Поповичу превращало рязанца в героя, равного общепризнанному. Имя ростовского героя служило лучшим подтверждением якобы действительного существования Добрыни Рязанича, но упоминание Добрыни в летописях было недолгим. Внимание к нему летописцев оказалось вспышкой.

Память о Добрыне Рязаниче сохранялась фольклорной традицией, правда, не на самой Рязанщине, где, как и во многих других местах, целенаправленного поиска эпических песен не проводилось. Тексты сохраняли рязанские выходцы. Пока трудно сказать, какие события заставили неизвестное число рязанцев покинуть родные пределы и обрести новую родину в восточной части Русского Севера. На протяжении XVI–XVII вв. в средней полосе России происходило много событий, кровавых и трагичных, когда спасением могло быть и бегство в дальние края. Могли быть, разумеется, и принудительные высылки, и направления по службе. Как бы там ни было, но только рязанцы могли унести на север собственную версию былины “Добрыня и змей (змей)” и былину “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”. Обосновавшись на новом месте, по всей видимости, в поречьях Пинеги, Кулоя и Мезени, рязанцы упрямо распевали былины о своем Добрыне и истово передавали их из поколения в поколение. Рязанцы, наверное, довольно скоро перемешались с выходцами из других мест России, но при этом свою убежденность в рязанском происхождении былинного Добрыни они сумели передать и другим людям, благодаря чему тексты о нем получили заметное распространение от Поморья на западе до Печоры на востоке, а затем уже выходцами из восточной части Русского Севера уносились на Урал и далее в Сибирь.

В восточной части Русского Севера рязанский зacin стал традиционным для многих произведений. Певцы иногда переносили его в былину “Бой Добрыни с Дунаем” – все там же, на Кулое⁴¹ и на средней Мезени:

Ишише прежде Резань да слободой сlyла,
 Ишише нонъце Резань да словёт славным городом.
 Ишише был-жил Мекитушка – состарилса,
 И как состарился Мекитушка – преставилса⁴³.

Перенесение зачина наблюдается преимущественно по записям былин на Мезени. Перенося зачин, певцы предпочитали заменить упоминание Рязани другим названием, вероятно, более привычным или знакомым. В былине “Добриня и Маринка” Рязань заменена Черниговом⁴⁴ или Киевом⁴⁵. В былине “Добриня и Алеша” произошло то же самое: Рязань заменена Черниговом⁴⁶ или Киевом⁴⁷. Еще в одном варианте былины “Добриня и Алеша” вместо Рязани пропеваются даже два названия – Казань и Киев⁴⁸, что говорит о неуверенности певца и его неумении пользоваться названиями эпических городов. Этого мезенского певца превзошел печорец Н.П. Шальков. У него былина “Садко” начинается с редкостного соединения реалий, перенесенных из разных былин:

Как прежде Казань да слободой была,
 Ишэ нынъце Казань да Новым городом.
 Как во той во Казани, в Новом городе,
 У Левонтея-попа, отца Ростовского
 5 Кабы было ле пированье-столованье...⁴⁹

На нижней Мезени рязанским зачином открывается другая новгородская былина – о Василии Буслаевиче⁵⁰. Тот же случай отмечен на средней Печоре, причем певец Д.К. Дуркин пошел еще дальше и приписал основание Рязани новгородскому герою:

Преж Резань да слободой была,
 А теперь Резань да славной город стал.
 Почему это Резань прославилась?
 Потому Резань это прославилась,
 5 Что хорошо она изпостроилась.
 Хто был в городе строителем,
 Хто был управителем?
 Управителем был Василий сын Буслаевич,
 Построил Резань да славным городом⁵¹.

Невзирая на рязанский зачин и другие детали, бытование былины “Бой Добрини с Ильей Муромцем” исключительно в восточной части Русского Севера может побудить думать, что ее сложили именно там. Между тем на Дону в нескольких местах знали контаминированную песню о Добрине,

в которой замечаются следы былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”. Начало песни знакомо:

Как и жил-то был Микита, не богатый человек,
Не богатый он жил, не убогий слыл.
Как таперича Микитушка състарился,
Он състарился, Микита переставился.
5 Оставалась у Микити вся житьё его бытьё,
Вся житьё его бытьё, вся именьица.
А ещё-то оставалась,
Молода его жена (да) с малой дётишшею,
С малой дётишшею сы Добрынишкою⁵².

То же начало имеется в других вариантах песни⁵³. Это, наверное, объясняется тем, что на рубеже XIX–XX вв. казаки чурались своего рязанского и подобного происхождения, а потому могли убирать из текста упоминание Рязани или других мест средней полосы России. Подтверждение этому случайно и походя замечено собирателем А.М. Листопадовым. Без указания мест фиксации и без привязки к определенному варианту он выделил “вариант зачина” этой контаминированной песни. Оказывается, донские казаки придумали действительно свой зачин, третья строфа которого звучала примечательно:

Не в Казани, не в Рязани,
В славной Астрахани, –
Там и жил-то был Микита,
Не богатый человек...⁵⁴

Казакам, следовательно, был известен рязанский зачин. Отталкиваясь от него, они и создали свой.

В одном из донских вариантов, как и в северорусских записях былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”, мать Добрыни названа Анельфой Тимофеевной⁵⁵. В донских вариантах песни так же, как и на Русском Севере, нет упоминания Киева, хотя казаки знали Киев как эпический центр и старательно называли его в некоторых других своих песнях с былинными сюжетами.

В песне казаки достаточно подробно описали обучение Добрыни воинскому делу, что естественно для носителей песни. Вместе с тем эта часть песни схожа с начальной частью былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”, а это позволяет полагать: казаки сохранили описание воинского обучения Добрыни, т.к. это было близко их собственному образу жизни.

Далее, едва обучившись, юный Добрыня выезжает в чистое поле, где почти тотчас встречает старичка (“старинку”). Если бы это был безымянный путник или даже калика перехожий, исполняющий роль чудесного помощника (подсказчика, мудрого советчика), это вполне укладывалось бы в традиционные рамки, правда, иных эпических произведений, но в донской песне старичок наречен Ильей Муровцем. После этого наречения, казалось бы, следовало бы ожидать поединка, как в севернорусской былине, Однако его нет. Вместо поединка Добрыня сразу набрасывается на Илью с вопросом, где находится жилище Маринки, – такой ход повествования, ранее ничем не обоснованный, алогичен. Казаки определенно пренебрегли логикой. Внешне пренебрежение вызвано необходимостью увязать первую часть песни с сюжетом “Добрыня и Маринка”.

В традиционных вариантах былины “Добрыня и Маринка” переход от начальной части к основной осуществлен без осложнений: мать предупреждает Добрыню об опасности оказаться близ жилища Маринки, Добрыня поступает вопреки предупреждению, чем и предопределены основные события былины. Мотивированное начало этого рода – несомненно традиционное и очень давнее. Сын (дочь) действует вопреки предупреждению матери, – такой переход к основной части повествования нередок во многих фольклорных произведениях, и не только в русских, но и в других славянских, причем в южнославянских эпических песнях он часто просто неизменен. В донской же контаминации песне о Добрыне традиционное предупреждение матери снято. О Маринке Добрыне вместо матери рассказывает Илья Муровец. Очевидна замена, эволюционный сдвиг. Казаки отказались от традиционной роли матери явно для того, чтобы показать встречу Добрыни с Ильей Муровцем. Они знали, что встреча юного Добрыни со старым казаком была. Об этом их знании говорит и переработанный ими зчин со словами “Не в Казани, не в Рязани”. Иначе говоря, они знали былину “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”, но уже не хотели признавать даже мысль о поединке почитаемых героев: героям должно сражаться не друг с другом, а с настоящими врагами. Казаки отталкивались от былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” и заменили ее мирной встречей богатырей. Так произошла двойная замена прежних традиционных частей текста, предупреждения матери Добрыни и поединка Добрыни с Ильей.

Эта контаминация песня о Добрыне бытowała не только на Дону. Ее вариант однажды нашли даже среди оренбургских казаков, что свидетельствует как о довольно широком распространении песни в казачьей среде, так и о связях между казаками Дона и Оренбуржья. В оренбургском варианте место действия стало общепринятым:

Во славном во городе во Киеве
 Жил-был старой старичок
 По имени старинушка Микитушка.
 Живши-бывши состарился и преставился.
 5 Оставалось у Микитушки все житье-бытье и все именыце,
 И весь ширский его двор со подворьицем,
 Оставалась у Микитушки молода его жена с малым выношем⁵⁶.

Старичок предстает перед Добрыней безымянным. Киевизация оренбургского варианта и безымянность старичка безусловно относятся к признакам последующего эволюционного изменения по сравнению с донскими записями этой контаминированной песни.

В иной форме отголосок знания былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” обнаружился у астраханских казаков. В одной записи, оставляющей впечатление цельности, рассказывается о том, как мать, родив Добрыню, убаюкивает его в колыбели, предвещает ему умение “коником владать” и из ружья стрелять и предупреждает:

Ты поедешь, мой сыночек, во поле гулять,
 Не наезживай на старого Илью Муромца⁵⁷.

Добрыня спрашивает, как ему узнать Илью Муромца. Мать говорит, что Ильюшеньку можно узнать по шубеночке, описание которой сюда перенесено явно из былины “Илья Муромец и разбойники”. Ответом матери текст завершается. В целом текст можно принять за начало пространной эпической песни типа тех, какие находили в восточной части Русского Севера: в них, по сходству встречи и поединка, сливались вместе былины “Илья Муромец и его сын” и “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”, – иными словами, в них Добрыня признавался сыном Ильи.

Другой астраханский текст состоит из произвольно соединенных отрывков разных былин о Добрыне. В нем уже в первом стихе определено место действия: “Как во славном городе Киеве”. Затем отмечено начальное время: “во киевску (!) заутреню” молода вдова (!) Амелфа Тимофеевна породила Добрыню. Укачивая его в колыбели, она

Ласковым словечком приговаривала:
 – Ты, баю-баю, дитя малое,
 Когда будешь на возрасте,
 Будешь конем владать, юни седлать,
 Поедешь во чистое поле казаковать,
 Не наезживай в поле на старого, на малого (!)⁵⁸.

Этими словами начальная часть песни резко обрывается. Сразу после них напоминается о другом герое:

Не старый ли в поле казак шатается,
Зашатался, загулялся
Храбрый славный казак Илья Муромец⁵⁹.

В этих стихах можно почувствовать напоминание о некоей встрече Добрыни с Ильей, на что намекает и приведенная ранее астраханская запись.

А далее в тексте появляется другой отрывок – Добрыня просит у матери благословения, получает его и женится. За этим отрывком следуют заключительные стихи, близкие казакам: “на восьмой день” свадебного пира Добрынюшке приказ пришел “выезжать на заставу богатырскую, чтоб сменил казака Илью Муромца”. Здесь опознается измененный мотив из другой былины, в которой Добрыня просит у матери благословения ехать искать названого брата Илью Муромца.

При всей скучности и отрывочности казачьих песен, они все же свидетельствуют о первоначальном бытовании былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” в средней полосе России, откуда ее и разносили по разным порубежьям государства.

Примерно в 60-х гг. XIX в. известный драматург А.Н. Островский записал странноватую былину в Коломне, старинном городе, стоящем на полпути между Москвой и Рязанью. Былина содержит всего 18 стихов. В ней утверждается, что из славного Царя-града выехал сильный славный богатырь Добрыня, он хвалится-выхваляется Киев “мимоходом” взять, и при этом:

5 А Илью Муромца, Ильюху в ногах его стопчу,
А российского (!) князя Владимира – мечом голову срублю!⁶⁰

Узнав об этом, Илья начинает седлать коня. Описание седлания заняло 7 стихов, т.е. почти половину текста. Сразу после седлания коня следуют скупые заключительные стихи:

И поехал Илья Муромец во чистое поле,
Он встречает, Илья Муромец, Добрыню-богатыря
И предал его, Добрынюшку, злой смерти⁶¹.

Нет оснований подозревать драматурга в подделке текста. По месту выезда и по похвальбе видно, что Добрыня выступает тут в роли этнического / эпического противника, – оттого и Илья поступает с ним, как с врагом. Но роль этнического противника по определению, традиционно никак не могла быть присуща Добрыне. В этом отношении коломенская былина уникальна. Очевидно здесь произошла подмена.

Коломенская былина более всего похожа на очень стяженный вариант былины “Илья Муромец и его сын”. В данном случае сыном Ильи, видимо, считался Добрыня, как это фиксировалось в восточной части Русского Севера, где былины “Илья Муромец и его сын” и “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” некоторыми певцами сливались в единый текст. Это желание певцов отождествить Добрыню с сыном Ильи Муромца чаще замечалось на Кулое⁶², причем, в отличие от собственно былины “Илья Муромец и его сын”, в этой версии былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” поединок непременно заканчивался мирным исходом.

Севернорусские певцы четко различали персонажей по этнической принадлежности. Если они признавали героев русскими, то не доводили поединок между ними до убийства кого-либо из них. Они строго придерживались неписанной нормы: герои, призванные этнически своими, не могут убивать друг друга. Создатели и исполнители былин, разумеется, знали, что в действительности русские убивали и убивают друг друга, и тем настойчивее они противопоставляли эпическую норму действительности. Поэтому у них поединок Добрыни и Ильи нередко завершался братанием⁶³, как бы ни нелепо выглядело это братание между ребенком Добрыней и старым казаком Ильей Муромцем. Коломенский исполнитель отверг неписаную норму. У него, быть может, имелись какие-то резоны, если не считать, что имя Добрыни ни о чем ему не говорило.

Вариантов коломенской былины не найдено, отчего, если не теряться в догадках, ее рассмотрение видится невозможным. Между тем по соседству с Коломной, где-то в Рязанской губернии была записана антитеза коломенскому тексту: едучи, старый, под которым все подразумевают Илью Муромца, своей храбростью выхваляется:

5 – Не лучит мне Бог в Царе граде быть?
Вот я турочек всех повырублю,
А турчаночек во полон возьму!⁶⁴

Такая похвальба не характерна для любого русского богатыря, тем более для Ильи Муромца. Она – антитеза традиционной похвальбе или угрозе этнического / эпического противника и, конечно, возникла только на позднем этапе эволюции русского эпоса. Упоминание Царьграда в связи с турками несомненно указывает на то, что антитеза сложилась не ранее XVIII в., насыщенного русско-турецкими войнами.

В рязанском тексте антитеза не получила подкрепления или опровержения. Сразу после похвальбы старый сталкивается не с турками, а с разбойниками, – следует сюжет былины “Илья Муромец и разбойники”. Подлинное продолжение здесь, надо думать, почему-то опущено и вместо него

подставлен рассказ о встрече старого с разбойниками. Бытование текстов с подлинным продолжением антитезы обнаружилось только в Сибири, в 40-х гг. XIX в. в Барнауле и в начале XX в. в Омске⁶⁵.

В сибирских вариантах после похвальбы старого казака Ильи Муромца тотчас навстречу появляется “молодой турок”⁶⁶ или “богатырь-турок”⁶⁷. “Молодой турок”, поздоровавшись, корит: “Что ты, Илюша, рано похваляешься?” “Богатырь-турок” не здоровается и действует без слов. Как это обычно для начала описания былинных поединков, персонажи разъезжаются. Тут опущено хотя бы одно слово “съехались” для фиксации встречной скачки. Описание поединка предельно сжато: “Приразъехались они, приударились”⁶⁸; “Приразъехались, приударились”⁶⁹. Певцам было важнее сказать, кто как бьет копьем: турок бьет острым концом копья, Илья – тупым концом, явно не из желания убить противника. Не говорится, удалось ли турку хотя бы зацепить Илью. Исполнители, надо полагать, не допускали и мысли об этом. Поединок у них превратился в быструю сшибку: Илья выбил турка из седла. Омский певец завершил текст несколькими словами о падении турка наземь, оставив слушателей гадать о дальнейшей судьбе турка. Барнаульский певец этим не удовлетворился. У него Илья поддевает упавшего турка тупым же концом копья, несет по чистому полю и бросает во сине море.

Ясно, что сначала должно было существовать произведение типа коломенской былины, в котором из Царьграда выезжает этнический / эпический противник с вариацией традиционной похвальбы или угрозы. Зная такой текст, создатели антитезы отталкивались от него. Они, наверное, рассуждали примерно так: если из Царьграда выезжал некто с угрозой “нашим”, то почему бы, предупреждая подобные выезды впередь, от “нас” не может выехать герой, да еще такой, как всем известный старый казак Илья Муромец? Напомним, что именно с целью предупредить нападение на Киев в “Сказании о киевских богатырях” речь идет о хождении богатырей в Царьград, без ведома и разрешения князя Владимира. В этом отношении перекличка былины со “Сказанием” очевидна.

В речи выехавшего из Царьграда противника – в тексте типа коломенской былины – звучат прямые угрозы Илье Муромцу и князю Владимиру. Создатели антитезы не знали равнозначных фигур с турецкой стороны, да и вряд ли хотели это знать. Им было достаточно упоминания турок и турчанок в краткой речи Ильи Муромца. Намерение Ильи они обусловили вопросом “Не лучит ли Бог...?”. В нем слышится не только упование на высшую силу. За этим вопросом скрываются рассуждения самих создателей былины: вот если из Царьграда турки пойдут на “нас”, тогда придется с ними воевать, тогда, буде “лучит” Господь Бог, доведется и в Царьграде быть.

Создатели текста позволили Илье думать только о том, чтобы “в Цареграде быть”, а не о том, чтобы Царьград выжечь и на пепел пустить, как это грозит учинить с Киевом тот или иной противник.

Коломенскую былину и ее антитезу связывают: упоминание Царьграда, как места, где засел действительный или возможный враг; довольно симметричные угрозы персонажей; предотвращение угрозы через поединок. Поскольку в антитезе противником Ильи Муромца выступает турок, то при таких узловых совпадениях обоих произведений можно с достаточной уверенностью полагать, что в коломенской былине Илья Муромец первоначально противостоял не Добрыня, а турок. Подмена произошла, наверное, не без какого-то знания исполнителем былин типа “Илья Муромец и его сын” и “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”.

Итак, самые ранние упоминания о Добрыне Рязаниче встречаются на страницах некоторых летописей XV–XVI вв. Добрыню Рязанича или Рязанца знали создатели “Сказания о киевских богатырях, како ходили во Царьград…”, судя по спискам второй половины XVII в. Впервые былину о Добрыне с рязанским зачином открыли на Урале во второй половине XVIII в. Почти столетие спустя еще былину о нем с тем же зачином записали на Алтае. Несколько десятилетиями позже в разных местах восточной части Русского Севера, от Поморья до Печоры, обнаружилось прочное бытование былин с рязанскими реалиями “Добрыня и змей (змей)” и “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”. Выходцы из восточной части Русского Севера унесли в Сибирь рязанскую версию былины “Добрыня и змей (змей)”. Следы бытования былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” замечаются в эпической традиции донских, астраханских и оренбургских казаков. На вероятное бытование былины “Бой Добрыни с Ильей Муромцем” намекает запись уникального текста в Коломне, близ Рязанщины.

Собранные вместе крупицы упоминаний и записи эпических песен позволяют утверждать, что образ Добрыни Рязанича сложился примерно пять веков назад и сохранялся в фольклорной традиции разных мест. Явственнее этот образ представлен в былинах “Добрыня и змей (змей)” и “Бой Добрыни с Ильей Муромцем”.

Примечания

¹ Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / Подгот. А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.С. Скрипиль. М; Л., 1960. № 32. С. 152.

² Там же. № 33. С. 155.

³ Там же. № 34. С. 157–158.

⁴ Древние российские стихотворения, собранные Киршою Даниловым / Подгот. А.А. Горелов, Е.И. Якубовская. СПб., 2000. № 48. С. 297.

⁵ Там же. С. 300.⁶ Там же. № 9. С. 86.⁷ Там же. № 21. С. 181.⁸ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899 – 1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа / Под ред. А.А. Горелова. СПб., 2002. Т. I. № 87. С. 281.⁹ Добриня Никитич и Алеша Попович / Подгот. Ю.И. Смирнов, В.Т. Смалицкий. М., 1974. С. 376.¹⁰ Архангельские былины... Т. II. № 228, 301.¹¹ Там же. Т. III. № 342.¹² Печорские былины / Зап. Н.Е. Ончуков. СПб., 1904. № 59.¹³ Архангельские былины... Т. III. № 408.¹⁴ Там же. № 370.¹⁵ Там же. Т. II. № 213. С. 43.¹⁶ Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 г. А.В. Марковым, А.Л. Масловым и Б.А. Богословским. Часть вторая: Терский берег Белого моря. М., 1908. № 26.¹⁷ Марков А.В. Из истории русского былого эпоса. Вып. II. М., 1907. С. 45–48.¹⁸ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Подгот. Ю.И. Смирнова, Т.С. Шенталинской; Под ред. Б.Н. Путилова. Новосибирск, 1991. № 9. С. 62.¹⁹ Там же. С. 62–63.²⁰ Там же. С. 64.²¹ Там же. № 10.²² Там же. № 11, 12, 14, 17, 19.²³ Там же. № 16. С. 79.²⁴ Там же. № 13. С. 74.²⁵ Там же. № 15. С. 77–78.²⁶ Малыгин П.Д. Древний Торжок. Калинин, 1990. С. 17, 23–24.²⁷ Добриня Никитич и Алеша Попович...²⁸ Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н.С. Тихонравова, В.Ф. Миллера. М., 1894. № 15; Материалы, собранные в Архангельской губернии... Часть вторая. № 11; Марков А.В. Указ. соч. № 71, 108.²⁹ Архангельские былины... Т. I. № 129.³⁰ Там же. Т. II. № 229, 235, 254, 266.³¹ Там же. Т. III. № 391.³² Там же. Т. II. № 229. С. 141.³³ Там же. С. 143; см. также Русские былины... № 15.³⁴ Архангельские былины... Т. II. С. 144.³⁵ Марков А.В. Указ. соч. № 46. С. 230.³⁶ Архангельские былины... Т. I. № 113.

- ³⁷ Там же. № 186.
- ³⁸ Печорские былины. № 63.
- ³⁹ Там же. С. 258.
- ⁴⁰ Добрыня Никитич и Алеша Попович. С. 340–341.
- ⁴¹ Архангельские былины. Т. II. № 226, 281, 286.
- ⁴² Там же. Т. III. № 412.
- ⁴³ Там же. С. 538.
- ⁴⁴ Там же. № 359.
- ⁴⁵ Там же. № 379.
- ⁴⁶ Там же. № 361.
- ⁴⁷ Там же. № 371.
- ⁴⁸ Там же. № 353.
- ⁴⁹ Печорские былины. № 75. С. 301
- ⁵⁰ Архангельские былины. Т. III. № 307, 322.
- ⁵¹ Печорские былины. № 48. С. 204.
- ⁵² Листопадов А.М. Песни донских казаков. Т. I, ч. I / Под ред. Г. Сердюченко. М., 1901. № 20. С. 106.
- ⁵³ Там же. № 21; Харламов В. Былины из Донской области / Этнограф. обозр. 1902. № 2. С. 131–133.
- ⁵⁴ Былины новой и недавней записи / Под ред. В.Ф. Миллера... М., 1908. № 22.
- ⁵⁵ Там же. С. 111.
- ⁵⁶ Там же. № 20.
- ⁵⁷ Песни оренбургских казаков. Собрал сотник А.И. Мякутин. Т. II. Оренбург, 1904. С. 12; Былины новой и недавней записи. № 25. С. 48.
- ⁵⁸ Былины и песни астраханских казаков. Для однородного хора собрал и на ноты положил А.А. Догадин. Астрахань, 1911. Вып. I. № 6. С. 4.
- ⁵⁹ Там же. № 5. С. 3.
- ⁶⁰ Там же. С. 4.
- ⁶¹ Былины новой и недавней записи. № 20. С. 35.
- ⁶² Там же. С. 36.
- ⁶³ См., например: Архангельские былины. Т. II. № 213, 254, 266.
- ⁶⁴ Русские былины... № 15; Материалы, собранные в Архангельской губернии... Часть первая. Зимний берег Белого моря. Волость Зимняя Золотица. М., 1905. № 11; Марков А.В. Указ. соч. № 71, 108; Архангельские былины. Т. I. № 129, 150; Т. II. № 229, 235; Т. III. № 351 и др.
- ⁶⁵ Песни, собранные П.В. Киреевским. Вып. I. М., 1860. С. 15.
- ⁶⁶ Русская эпическая поэзия... № 81, 82.
- ⁶⁷ Там же. № 81.
- ⁶⁸ Там же. № 82.
- ⁶⁹ Там же. № 81.
- ⁷⁰ Там же. № 82.

Устная история – новая парадигма в финской фольклористике

Исследовательские и полевые работы по фольклору, регулярно проводившиеся в Финляндии до конца 1950-х гг., приняли научный характер несколькими десятилетиями раньше. В фиксируемых текстах делался акцент на запись традиционной деревенской культуры. Собирательская и исследовательская деятельность в Финляндии начались в XIX столетии с изучения древней эпической поэзии и заклинательного фольклора, несколько позже стали записываться сказки, затем объектом интереса становятся различные жанры несказочной повествовательной прозы.

В середине 1950-х гг. среди некоторых фольклористов появляется идея профессионального переключения опыта исследователей предшествующих поколений на материалы Фольклорного Архива Финского Литературного Общества. Многие влиятельные представители архивов решают, что собирание традиционного фольклора в ближайшем будущем сойдет на нет, и только исследовательская деятельность останется востребованной. Тем не мене, в 1960-е гг. взгляды исследователей меняются, и, возможно, предпосылки к этому возникли в докладе, который был представлен только что назначенным в то время профессором фольклористики университета города Хельсинки Матти Кууси на его инаугурации в 1959 г. Один из главных тезисов доклада раскрыл мысль о том, что существование устного народного творчества бесконечно, так как современная народная культура имеет прямые аналогии с традиционным прединдустриальным фольклором².

Другой предпосылкой к пересмотру традиционных взглядов на развитие фольклористики стало изучение религиозных верований ингрийских финнов, в частности – духов-хранителей². Данное исследование, основанное на функциональном подходе к изучению традиционной культуры, предложило рассматривать изучение фольклора как части мировой культуры с учетом важности контекстуальной информации. В то же время это явилось отстранением от принципов старой историко-географической школы, которая доминировала в финской фольклористике.

В начале 1960-х гг. среди молодого поколения фольклористов возникает готовность принятия новых методов сокращения и изучения устной традиции.

В 1965 г. в Вёйри (Финляндия) молодые ученые стран Скандинавии проводят семинар по проблемам собирания фольклора. Работа семинара обозначает переход к новому направлению в полевой практике, на которое оказали влияние некоторые тенденции американской фольклористики. В частности, объектом интереса становятся исполнители (носители традиции), акт исполнения, проблематика его фиксации и семиотичность фольклора³.

Неизбежное технологическое, социальное и культурное развитие общества постепенно затрудняют запись традиционного фольклора в чистом виде (с учетом таких его свойств, как устность, анонимность, коллективность, каноничность)⁴ как материала для архивов и как предмета изучения. Нарративы и песенная традиция, которые фиксировались раньше не так часто, в настоящее время забываются, а их исполнители стареют. Таким образом, подобного рода тенденция – постепенное умирание традиционного фольклора – заставила исследователей и собирателей обратиться к контекстуальной информации. Как следствие этих процессов, на звуконосители стала фиксироваться логически оформленная история жизни респондента. Различные стороны прошлой традиционной культуры были записаны по воспоминаниям рассказчиков. В отдельных случаях в ходе записи попутно фиксировался фольклорный материал. В итоге новая методика собирания, посредством аудиозаписи постепенно, но кардинально изменила взгляд на полевую практику. Стало возможным записывать не только фольклорные тексты, но и целое повествование, вести полноценный разговор. Интервьюер мог теперь не беспокоиться о том, что не успел записать главное в повествовании⁵.

Новая научная парадигма, которая появляется в середине 1960-х, берет свои истоки в следующих областях научных знаний: американской фольклористике и культурной антропологии, социальных науках и некоторых направлениях в этнографии. В центре внимания исследователей становится личность исполнителя как носителя традиции (Юха Пенттиайнен “Мировоззрение Марины Такало”)⁶. Марина Такало была безграмотной женщиной с Севера Русской Карелии. Она эмигрировала в Финляндию в начале 1920-х гг. Ю. Пенттиайнен опрашивал ее несколько раз в 1960-е годы, используя при этом новый метод глубокого интервьюирования. От текстового материала он обратился к личности носителя традиции. Данное направление Пенттиайнен характеризовал как “религиозно-антропологическое”.

К концу 1960-х было найдено новое направление в сборе материалов для фольклорных архивов – запись коллективной памяти. Появляется новый концепт – “данные памяти”, который с этого времени отождествляется с устной историей. Впервые запись коллективной памяти была осуществлена в 1965–1966 годах, это касалось воспоминаний о Финской гражданской

войне 1918 г. Затем в 1969 г., была произведена запись коллективной памяти рабочих на лесозаготовках. Данное направление в сабиании фольклора становится популярным в 1970-е. Различные социальные группы и организации стремятся к сотрудничеству с Архивами. Их задачей стала фиксация своей собственной традиции и издание сборников с тематическими каталогами.

Тем не менее, собранные материалы выглядели странно в глазах фольклористов. Различного рода “персональные рассказы” и воспоминания не соответствовали сложившейся жанровой классификации, в них отсутствовали традиционные фольклорные дефиниции “коллективность”, “анонимность” и т.д. Несмотря на то, что были собраны материалы качественно новые, должного внимания фольклористов они не удостоились. В 1974 г. в Финляндии выходит книга Ханну Лаунонена “Фольклор сегодня”, которая представила новые явления в фольклористике, а не только исследование устной истории (например, фольклор рабочих)⁷. В начале 1980-х упоминания об устной истории в изданиях, которые курирует Скандинавский Конгресс Этнологии и Фольклористики, остаются все еще незначительными⁸.

Исследователи первой волны сабиания, занимавшиеся устной историей сосредоточили свое внимание на записи профессиональных групп и исторических событий, таких как гражданская война и эмиграция с той части территории Карелии, которая была отдана Советскому Союзу во время Второй мировой войны. Собранные в этот период материалы могут быть рассмотрены как устная история, так как они представляют собой коллективный опыт, несмотря на то, что формально большую часть записей составили мемораты и фабулаты. Со временем роль личности исполнителя в устной истории становится все более очевидной. Появляются мемораты и автобиографии, раскрывающие образ исполнителя в экстраординарных случаях, его бытовой опыт. Это могли быть и семейная история, и рассказ безработного.

Теоретическое осмысление “нового материала” начинается в 1980-е годы, и одной из первых работ в этой области становится исследование Леи Виртанен, которая занималась “персональными рассказами”⁹. Данное обстоятельство несколько парадоксально, так как Л. Виртанен являлась одним из сильнейших критиков сабирательской политики архивов. В своей работе она использовала концепт “хроникат”, который впервые был введен С.У. Вон Сидоу¹⁰. Понятие “хроникат” исследовательница рассматривала как аналогичное термину “меморат”, который традиционно использовался в исследованиях по народным верованиям. Под меморатом обычно понимается рассказ об историческом событии, основанном на личном опыте. Еще одно определение, которое употребляла Л. Виртанен – “джокулат” (шутли-

вый рассказ). Это тексты, где от первого лица идет повествование о каком-либо забавном, смешном событии. Тем не менее приведенные термины в то время не получили широкого распространения в научных кругах.

Позже некоторые исследователи, анализируя накопленные архивами материалы, пришли к выводу, что рамки созиания несказочной прозы постепенно расширяются. Наряду с древней аграрной культурой стали записываться и другие традиции. В данном случае понятие “традиция” приобретает более широкое значение, под нею понимается “историческая память” или реминисценции о событиях прошлого и настоящего. Основной задачей становится документирование различных сторон повседневной жизни “вчера” и “сегодня”, отбираются сведения, связанные с проблемами, которых не касалась официальная статистика: бытовые нарративы о классовой борьбе, о несбытиях надеждах людей и др.¹¹ Прототипом подобного рода деятельности стали древние описания быта деревни XIX в., которые были оценены исследователями¹² как уникальные документы. Тем не менее, изменения, прошедшие в созиательской политике архивов, носили все-таки больше спонтанный характер, чем осознанный.

Важным шагом в формировании новой политики созиания явилось обращение к традиционной культуре рабочих. По некоторым причинам, в том числе и идеологическим, на протяжении долгого времени исследователи и созиатели игнорировали фольклор рабочих¹³. В 1960-е годы происходят резкие изменения в общественной идеологии. Постепенно традиционная культура рабочих получает признание у большей части исследователей.

В Швеции обращение к традиционной культуре рабочих происходит в 1940-е, в Норвегии – в 1950-е годы, в Финляндии – в конце 1950-х годов. Представленная хронология показывает, что исследования в этой области отличались большей активностью в странах Скандинавии, чем в Финляндии, где одним из первых в подобных изысканиях стал Илмар Талве, профессор этнологии университета города Турку. В 1959 г. он начал запись “исторической памяти” финских рабочих¹⁴.

Активная запись и документация устной истории трудящихся начинается в 1960 г. с момента появления “Отдела исторической памяти рабочих”, чьей целью было документирование повседневной жизни пролетариата: условий труда, организации досуга и т.д. К концу 1960-х собранные материалы составили пятьдесят тысяч страниц, в записи которых приняло участие порядка трех тысяч информантов. Лучшие материалы были изданы в виде антологии устной истории рабочих¹⁵.

Со временем документация традиционной культуры рабочих возлагается на архивы. Первые значительные шаги в этом направлении были осуществлены в 1965–1966 гг. в отношении воспоминаний о Финской гражданской

войне 1918 года и в 1966 году в записи быта и традиций рабочих на лесозаготовках. Далее фиксации подвергаются воспоминания как различных профессиональных групп, так и отдельных групп, пользующихся социальной поддержкой (например, пациенты туберкулезных диспансеров). Следуя экономическому и общественному развитию, пролетариат, как сложившийся социальный класс со своей культурой, оказался на грани исчезновения; его представители либо интегрировали в новые социальные структуры, либо наоборот. Собранные в настоящее время воспоминания о прошлом и настоящем обнаруживают бесклассовый характер, большая часть городского населения современной Финляндии идентифицирует себя как средний класс. Таким образом, фольклор пролетариата разделил судьбу фольклора аграрной культуры.

Подобного рода процессы, как правило, приводят к расширению значений понятия “традиция”. Практически все воспоминания в устной или письменной форме могут быть рассмотрены как традиция в социальном дискурсе и ее отдельных группах: профессиональных, региональных и т.д., представляющих свою собственную традицию. Данное обстоятельство актуализирует одно из значений “традиция”, которое относит ее к любому социокультурному феномену. В широком смысле – отождествляет ее с понятием “культура”.

Устная история начинает свое развитие со Второй мировой войны и является международно-признанной исторической дисциплиной¹⁶. В 1980-е гг. финские фольклористы и историки и разворачивают международную полемику, несмотря на то, что идеи, выдвинутые в книге Яна Вэнсина “Устная традиция” (1965)¹⁷, уже обратили на себя внимание в начале 1970-х гг., вскрыв новые отношения сотрудничества между социологами, фольклористами, историками и этнологами, которые возникают в конце 1970-х гг., так как устная история обнаруживает свой уникальный междисциплинарный характер на стыке фольклора и истории, фольклора и социологии. В начале 1980-х гг. происходит изменение научной системы в финской социологии от количественного подхода и марксистской теории к качественному исследованию нарративного материала. В 1978 г. Дж.-П. Рус изучил биографии финнов, опираясь на коллективную самозапись в письменной форме¹⁸.

Первоначально “персональными рассказами” в коллекциях архивов интересовались социологи. В 1993 г. директор архива еще мог официально заявить, что “истории о самом себе” представляют интерес для исследователей, которым не важна проблема аутентичности их как традиции, тем самым намекая на различие интересов социологов и фольклористов¹⁹.

В последние два десятилетия в финской фольклористике могут быть выделены три разные, но не взаимоисключающие точки зрения на “персо-

нальные рассказы” как источниковоедческий материал. Первая точка зрения, “рефлексивная”, основана на информативной стороне процесса диалогического интервью и концентрирует внимание на том, как люди моделируют свою жизнь, идентифицируют себя. Вторая точка зрения может быть охарактеризована как “перформанс”. Исследователи, придерживающиеся ее, сосредотачивают свое внимание на процессе исполнения нарративов, их ситуативной приуроченности. Третья точка зрения – “устная история”, рассматривает “персональные повествования” в контексте традиционной культуры.

Одна из фундаментальных работ, рассматривающих диалогические отношения информанта и исследователя – докторская диссертация Лауры Аро “Я в деревне”, где рассматриваются позиции участников интервью, “наведение мостов” между “Я” и “Другой”. Основной корпус текстов, анализируемых в диссертации, определен автором как “идентификационные нарративы”, что практически тождественно автобиографической истории. Название работы сознательно двусмысленно, так как всегда есть два “Я”: исследователь, посетивший деревню, и рассказчики, живущие там долгое время. Идентификация каждого исполнителя формируется в процессе интервью, но рассказ не принадлежит кому-то одному из участников процесса, а является совместно созданным продуктом. Исследование Лауры Аро испытало влияние культурно-антропологического направления, ею были применены методы нарратологии и дискурсного анализа²⁰.

Серьезным исследованием “перформанса” можно считать работу Анники Кайволы-Бергенхой “Нарратив и повествовательный процесс. Репертуар Юхо Оксанена”. Она сосредоточила внимание на акте исполнения. Исследовательница несколько раз прослушивала любимые истории Юхо Оксанена, после чего производился нарратологический анализ каждого из вариантов. А. Кайвала-Бергенхой обнаружила, что общие и идиосинкритические признаки, кристаллизованные в мемуарах Оксанена, тесно связаны с формами, существующими в традиционном фольклоре²¹.

Различие между исполнителями, с которыми работали А. Кайвала-Бергенхой и Л. Аро, заключается в типе рассказов, которые они сообщают. Повествования Юхо Оксанена содержат ссылки на различные интересные события локального сообщества, не обязательно его собственной жизни; рассказы записанные Аро, несомненно, автобиографичны.

Диссертация Юллы-Майи Пелтонен “Воспоминания о гражданской войне. Изучение образования повествовательной традиции финского рабочего класса после 1918 г.”²² – одна из немногих работ, которые сформировали направление “устная история”. Основной корпус текстов в исследовании Ю.-М. Пелтонен составили рассказы об ужасах гражданской войны, по за-

вершении которой в течение нескольких десятилетий считалось, что достоверная история войны была представлена в официальных воспоминаниях сторонников Белого движения. Повествования красных были сохранены в устной традиции, в них часто прослеживается попытка нейтрализации и одностороннего показа войны.

Ю.-М. Пелтонен проанализировала рассказы в тематической перспективе и исторической мотивации. Исследовательница сравнила свой материал с традиционными историческими легендами и пришла к выводу, что существуют определенные сходства между военными рассказами и традиционным фольклором. Функциональный анализ рассказов показал, что истории о зверствах, рассказанные сторонниками Белого движения, соответствуют рассказам пропаганды, которые были использованы как оправдание для применения жестоких мер белыми в течение войны и после нее. Основное функциональное назначение рассказов красных – сохранить свою версию истории, мысленно отомстить белым посредством виртуального наказания за совершение различных зверств. Последнее достигается повествованием о несчастных судьбах людей, их страхах перед репрессиями, психической и моральной неустойчивости как следствии Белого террора.

Исследование формирования социальной группы лесорубов в Финской культуре Юрки Пёйси (1997)²³ – еще один хороший пример использования возможностей, которые предоставляет “новый материал” и подходы к его изучению. Целью работы стал анализ, проведенный на материале фольклора и устной истории, представлений о категории лесоруба в диахронии, ее дифференциации среди населения финской деревни. Источниковой базой исследования стали архивные данные, собранные в результате коллективной самозаписи в 1969 г.

Парадигматические изменения в сибиряцкой и исследовательской деятельности вызвали к жизни новые концепты: “данные памяти” (= устная история), “историческая память”, “персональное повествование”, “воспоминание”, “биография”, “бытовой рассказ”, “фабулат”, “меморат”, “слух”, “хроникат”, “джокулат”. Некоторые из приведенных понятий имеют фиксированное и общепринятое значение, но многие, оттого что употреблены в своих частных смыслах, выглядят весьма неопределенно. До сих пор исследователи-фольклористы не пришли к единому мнению в их употреблении²⁴.

“Действительность социальна”, – девиз новой ориентации в современной фольклористике и культурологических исследованиях в целом. Ее сформировали онтологические и эпистемологические взгляды конструктивизма, согласно которым фиксируемый в интервью материал объясняет самого информанта. Здесь нельзя не вспомнить идентификационные нарративы, которыми занимается Лаура Аро, биографии и автобиографии.

Новая парадигма в финской фольклористике начинает развиваться с 1960-х равно как процесс сознательный, ориентирующийся на идеи американской культурной антропологии, так и стихийный, являющийся неизбежным следствием естественного развития культуры в современном мире. Первоначально новая ориентация стала популярной в полевой практике архивов, и прошло достаточно много времени, прежде чем фольклористика оказалась готовой принять “новый материал” как перспективный источник для исследований. В настоящее время собирание и изучение “устной истории” главное направление в финской фольклористике. Происшедший в современных культурологических и социальных исследованиях “нarrативный сдвиг” обнаруживает всю важность обретения фольклористикой “новой парадигмы”²⁵.

Примечания

¹ Virtanen L. Suomalainen kansanperinne. Helsinki, 1988. P. 23.

² Honko L. Geisterglaube in Ingermanland I. FF Communications 185. Helsinki, 1962.

³ Fältarbetet. Synpunkter på etno-folkloristisk fältforskning. Helsingfors, 1968.

⁴ Virtanen L. Op. cit. P. 22.

⁵ Abrahams R. The past in presence: An overview of folkloristics in the late 20th century. – Folklore processed in honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992 / Ed. by R. Kvideland et al. Studia Fennica Folkloristica 1. Helsinki, 1992. P. 48.

⁶ Pentikäinen J. Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus. Helsinki, 1971.

⁷ Hako M. Työväenkulttuuri. – Folklore tänään / Ed. by Launonen, Hannu & Mäkinen, Kirsti. Helsinki, 1974.

⁸ Hodne B. Commentary. – Trends in Nordic Tradition Research, 1983. P. 171.

⁹ Virtanen L. Henkilökohtainen kerronta. – Kertomusperinne. Kirjoituksia proosaperintein lajeista ja tutkimuksesta, 1982.

¹⁰ Kuusi M. Kronikaateista. – Kertojat ja kuulijat. Kalevalaseuran vuosikirja 60. Helsinki, 1980.

¹¹ Jauhainen M. 1987: Harkkohytistä terästehtaaseen. Masuuni- ja sulattoperinne Kansanrunousarkiston keruukohteena. – Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran jäsenlehti 2, 1987. P. 17.

¹² Raussi E. Virolahden kansanelämää 1840-luvulla. Ed. Sulo Haltonen. Helsinki, 1966.

¹³ Hakkamies P. Ponjatiye “narod” i istorija predmeta fol’kloristiki v Finljanidii. – Etnična istorija narodiv Jevropy. Isoryko-etnologični doslidžennja i nacional’na ideja. Zbirnyk naukovyh prac’. Vypusk 9. Kyjiv, 2001.

¹⁴ Talve I. Teollisuustyövän työ- ja elämänoloista ennen I maailmansotaa. – Työväenliike kultuuritekijänä / Ed. Matti Hako. Helsinki, 1969.

¹⁵ Huhtanen H. Työvän muistitiedon keruu. – Työväenliike kultuuritekijänä / Ed. Matti Hako. Helsinki, 1969.

¹⁶ Thompson P. The Voice of the Past. Oral History. Oxford, 1978. P. 53–59.

¹⁷ Vansina J. Oral tradition: a study in historical methodology. London, 1965.

- ¹⁸ Roos J.-P. Suomalainen elämä. Tutkimus tavallisten suomalaisten elämäkerroista. Helsinki, 1987.
- ¹⁹ Trends in Nordic Tradition Research / Ed. Lauri Honko and Pekka Laaksonen. Studia Fennica 27. Helsinki, 1983. P. 6.
- ²⁰ Aro L. Minä kylässä. Identiteettikertomus haastattelututkimuksen folklorena. Helsinki, 1996. P. 343–352.
- ²¹ Kaivola-Bregenhoj A. Narrative and Narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling. FF Communications 261. Helsinki, 1996.
- ²² Peltonen U.-M. Punakapinan muistot. Tutkimus työvään muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen. Helsinki, 1996.
- ²³ Pöysä J. 1997: Jätkän synty. Tutkimus sosiaalisen kategorian muotoutumisesta suomalaisessa kulttuurissa ja itäsuomalaisessa metsätyöperinteessä. Helsinki, 1997.
- ²⁴ Aro L. Minä kylässä. Identiteettikertomus haastattelututkimuksen folklorena. Helsinki, 1996; Ukkonen T. Menneisyyden tulkinta kertomalla. Muistelupuhe oman historian ja kokemuskertomusten tuottamisprosessina. Helsinki, 2000; Degh L. Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration. FF Communications 255. Helsinki, 1995. P. 73–75.
- ²⁵ Heikkinen Tarinan mahti – Narratiivisuuden teemoja ja muunnelmia. – Tiedepoliitika. 2000. № 4. P. 48.

М.Л. Лурье, И.А. Разумова
С.-Петербург, Апатиты, Россия

Структура исторической памяти в устных нарративах и высказываниях жителей двух коми-ненецких поселков Ненецкого автономного округа

В июле–августе 2002 г. в составе комплексной экспедиции Государственной полярной академии в Большеземельской тундре авторы этой статьи работали в двух населенных пунктах сельского типа, административно подчиненных Ненецкому автономному округу, – поселках Харута и Хорей-Вер, расположенных соответственно на реках Адзъва и Колва. Оба поселка как относительно крупные населенные пункты существуют с 1930-х гг., тогда как первые оседлые семьи появились здесь в период 1890–1910-х гг. Современная этнокультурная ситуация в поселках в значительной степени определяется особенностями заселения и освоения данной территории. Северные коми (ижемские оленеводы) стали частично обитать на одной тер-

ритории с ненцами во второй половине XIX века. История межэтнических контактов в обследованных поселках выстраивалась как тесное культурное взаимодействие колывинских ненцев и ижемских коми. Последние активно осваивали берега крупных рек Большеземельской тундры с конца XIX века. На протяжении столетия активно заключались смешанные браки. Таким образом, историко-культурная динамика межэтнических контактов на данной территории может быть определена как движение от ситуации культурно-хозяйственного симбиоза двух этносов к их почти полной обобщенной ассимиляции. Со второй половины XX века, в связи с особенностями государственной национальной политики того времени и активизацией промышленного освоения Большеземельской тундры, повлекшего за собой приток специалистов из городов, к сложившейся этнокультурной ситуации добавилась третья, русская составляющая, до этого времени выраженная весьма слабо.

Предметом нашего исследования является историко-культурная память сельского сообщества и его отдельных семей. По мнению специалистов в области устной истории, воспоминания людей – это неотъемлемая составляющая понятия “идентичность”. Мемораты не носят случайный характер, но являются частью определенным образом организованного набора воспоминаний, который служит для создания необходимого образа рассказчика⁴. Если же речь идет о коллективной, а не сугубо “автобиографической” истории, то создается, в первую очередь, образ места и локального сообщества. В настоящее время на материале многих устных и письменных традиций доказано, что исторический нарратив ориентируется на восприятие пространства и его ценностную стратификацию.

Исследование структуры исторической памяти в устных нарративах и высказываниях местных жителей носит заведомо междисциплинарный характер. В частности, неизбежно и органично сопряжение фольклористической и социологической проблематики, поскольку функционирование и значение нарративов обусловлены, как минимум, двумя обстоятельствами социального характера: 1) нарративы используются для осмыслиения опыта прошлого и придания ему значений; 2) они представляют собой наиболее удобный ресурс коммуникации².

Детализация прошлого (селективность коллективной памяти), выстраивание последовательности событий (абсолютная и относительная хронология, периодизация) определяются, по А. Портелли, тремя функциями воспоминаний (меморатов): 1) символической (центральный символ объединяет остальные и находит для них собственные символически адекватные контексты); 2) психологической (осуществляется психологическая адаптация к событию и контексту); 3) формальной (событие сдвигается так, что-

бы адекватно маркировать время; большинство жизненных историй связано с определенным периодом)³.

Из этих положений мы, главным образом, и исходили при анализе материала. Кроме того, в свете поставленной задачи обретают актуальность также вопросы, связанные со спецификой соотношения типа текста с характером репрезентации исторического знания. В частности, мы опирались на идею Э. Бенвениста о различии повествований, рассказываемых “как история” и “как дискурс”. В первом случае события, которые имели место в некоторый момент времени, репрезентируются безотносительно к рассказчику. Во втором случае рассказчик уделяет внимание собственно рассказыванию, ощущает аудиторию и пытается определенным образом на нее воздействовать.

Существует несколько временных моделей, коррелирующих с этносоциальными и культурно-историческими параметрами самосознания сообщества. В нашем случае, в частности, можно утверждать, что конструирование истории происходит с ориентацией на разные шкалы времени:

- 1) макроисторическую («общенациональную», в частности, «школьную», официальную ее версию);
- 2) этническую;
- 3) локальную;
- 4) семейно-биографическую.

При этом необходимо отметить, что “макроистория” отнюдь не всегда соответствует “этнической истории” (это очевидно, в первую очередь, при изучении культуры и исторической памяти нетитульных этносов) и “локальной”; кроме того, на любую временную шкалу накладывается “семейно-биографическое” измерение, что можно считать вполне доказанным, благодаря исследованиям в рамках биографического метода.

Представляется, что специфика того или иного сообщества (или субъекта-носителя культурного опыта) и его идентичность связаны с тем, в каком соотношении находятся эти временные модели, какая является ведущей, какие очевидно отступают на периферию. Кроме того, всегда есть временная модель, соответствующая референту и репрезентирующая его “житие” по традиционной нарративной схеме (начиная с этиологического сюжета). На каждой из отмеченных шкал можно отметить измеримые параметры: глубину абсолютной и оперативной памяти сообщества (индивида), показатели событийности, периодизацию и др.

Поскольку нас интересовала в первую очередь этнолокальная идентичность, связанная со степенью и характером означивания прошлого, вопросы (проекций которых всегда оказывается текст) ориентировались на историю местности.

Прежде всего, отметим, что локальная память обследованных сообществ закономерно оказывается тесно связанной с семейной. Это – следствие относительной молодости поселений, при которой граница оперативной памяти родственной группы соответствует границе памяти локальной. История семьи начинается с переселения, и оно прямо или косвенно ассоциируется с первопоселением, поскольку глубина исторической памяти ограничена историей места. Соответственно, единственный сюжетно оформленный нарратив – предание о заселении места. Он существует либо в рамках семейной традиции (“автобиографические” нарративы), либо со ссылкой на семью потомков первопоселенцев (“биографические”).

В этом смысле чрезвычайно показательны основанные на устной семейной традиции предания о первопоселенцах (Каневы в Харуте, Паньковы и Беляевы в Хорей-Вере), записанные нами от их прямых потомков и воспроизводящие одну и ту же схему: не имеющий достаточного пространства для деятельности на родине, изжемский коми с семьей переезжает в дикое место, отстраивается, заводит хозяйство, взрослые дети вступают в браки и отделяются, вокруг начинают селиться другие семьи, и к 1920–1930-м годам возникает самостоятельный небольшой поселок:

Отец хорошо подробно рассказывал. Дед, вот, вернулся со службы. Его где-то двадцать пять лет, его не было. Вернулся со службы. Не мог добиться ни своей земли, которая у него была, и дома, тыкался-мыкался два года, ничего не мог добиться и вот сюда переселился. В Ижме тесно. Вот. И дед, значит вот, который поселился, раньше лет на двадцать, тоже из-за того, что у них было много братьев. Наследство все поделили, вроде уже и мало достается, вот он, как лютый охотник, он уже проявил в Ижме себя, переселился сюда. Вот единственная причина. И вот, то, что поселения, вот, в разброс, значит вот, за километров десять, двадцать, сорок поселение от поселения, это очень даже было рационально. Действительно, угодья, не мешали друг другу. И для рыбной ловли, и для охоты (В.К., пос. Харута).

Локальными типами предания являются и сюжет о первопоселенце и его роде (представленный в приведенном тексте и закономерно перерастающий в дальнейшее повествование о значении рода и его представителей в истории местности), и сюжет о двух первопоселенцах и их семьях, организованный семантикой конфликта/контакта. Приведем две иллюстрации преданий второго типа, записанных от потомков конфликтовавших семей.

1. <Когда примерно это было, в какие годы?>

– *Ой-да, знаю дак... В двадцать девятые или какие... Раньше, раньше... Двадцать седьмой?... Раньше ещё.*

<А известно, кто были первые поселенцы?>

– Известно, все тогда. Дедушка тут у меня первым был. Паньков. Потом Беляевы пришли сюда, по-моему. Они начали ссориться. Беляевы – за речкой. Их затопило. Они перестроили дом куда-то сюда. И два дома, две тропинки – и война: вообще зимой друг к другу не ходили (А.П., пос. Хорей-Вер);

2. <У вас и родители здесь жили?>

– Дедушка, бабушка, отец, мать. Третье, четвертое или пятое поколение, все здесь <...> Дедушка не первый. Были другие ещё. Дедушка приехал, уже два дома было.

<Как дедушку звали?>

– Василий Федорович Беляев. Дедушка-то приехал, тут кто были, но они. Ну, раньше всяко было, да и сейчас, как говорят, российские переезжают куда-то или из Чечни, типа беженцев, я не знаю. Их плохо встречают. Дедушку тоже встретили немножко холодно, можно сказать. Почему? Потому что он говорил: “Куда мне? Куда можно построиться, раз вы тут уже находитесь? Укажите, где мне можно построить дом?” Ему показали на другом берегу. Что дедушка, дедушка решительный человек был, построил два. Но он не знал одного, видимо, что, как говорится, ну, природа или как... река. Не знал реки, видимо. Ну, дедушка построился. Весна наступала, дедушку залило. Вода поднялась из берегов. Дедушка, видимо, немножко... С бабушкой добро забрали, переехали сюда. Вот у нас старый дом-то стоял, не то что старый, наш дом. Второй дом-то стоял на берегу реки наверху (С.Б., пос. Хорей-Вер).

Таким образом, формирование этиологического локального текста происходит посредством интериоризации сельским сообществом семейного предания. Приведенные выше тексты записаны от прямых потомков первопоселенцев, однако и другие жители на вопрос о возникновении поселений воспроизводили те же сюжеты.

Можно сказать, что этническая составляющая локального текста также частично транспонируется в производственную и семейную. С точки зрения этнического мировосприятия, преобладает эсхатологическая модель, связанная с разрушением традиционных систем жизнеобеспечения. При этом для коми органичен, скорее, адаптивный ее вариант – с акцентом на стратегиях выживания:

– <...> Никто здесь не думает о том, чтобы создать дополнительную рабочую силу, рабочие места для людей. Никто не думает. Вот так существуем.

<А как Вы думаете, перспективы у Харуты какие-то есть?>

— Можно. Но я не буду говорить, что в каком-то крупном плане возможно. Но, например, тот же цех можно было содержать и можно её и развить дальше так, что оно окупало бы себя и давало бы ещё и доход колхозу. Содержали же у нас сорок пять — сорок семь дойных коров. И было у нас в частном пользование восемь коров, а сейчас три осталось. Не привыкли. Захотели жить так же, как американцы, а работать — как русские. Вот. Так что вот можно. Значит, вот животноводство, и тоже говорят не выгодно. Конечно, не выгодно, если так вести хозяйство. А если вот предположим, пусть даже не сорок семь, не сорок пять, — хотя бы двадцать. Молока здесь не хватало бы всё равно, но если тебе жалко молоко, ну, делай ты масло. Сбывай масло. В Харуте не возьмут, в Инте возьмут, можно ведь. Могла бы и мясом, и молоком, маслом могла бы обеспечивать бы себя сама и даже сбывать, но работать надо. Работать. Обленились. Вот. И причём сейчас молодёжь-то, ну, которые лет тридцать, в расцвете так сказать сил, говорят: “Хм, сейчас мы так не будем работать, как вы”. Не хотят. И руководства нет (В.К., пос. Харута).

Для ненцев, подвергшихся ассимиляции, в большей степени характерна сугубо эсхатологическая модель времени. Заметим, что подобный когнитивный контекст сопутствует, скорее, не утрате идентичности, а ее переживанию. Это связано с тем, что процесс разрушения системы жизнеобеспечения и вытеснения этнической культуры происходил фактически на протяжении жизни двух-трех — не более поколений. И, что еще более важно, переживанию этничности способствует некоторое увеличение “символического капитала” ненцев под влиянием внешних, политических обстоятельств. Так, в последние годы, в связи с экономическими привилегиями, которыми пользуется в округе ненецкое население, ненецкая этническая составляющая стала более востребованной и престижной, что, в свою очередь, привело к повышению этнической рефлексии и создало конфликтогенную ситуацию.

В целом же, для большинства поселкового населения Большеземельской тундры характерна рефлексия собственной этнической гетерогенности, вследствие чего этническая шкала исторического времени отступает на последний план. Приведем два фрагмента наших интервью.

1.<Ваш дедушка, вот он, с Мезени, он был русский, дедушка тот?>

— Коми, коми был, коми он был.

<И бабушка коми?>

— А бабушка — ненка, ненцы. <...> И отец у меня, вот, тоже по бабской-то, он как ненецкий считался, считался (Л.Х., пос. Хорей-Вер).

2. <А священные места бывали в тундре? Такие святые, куда приходили молиться?>

— А у нас и нет. В Хорей-Вере нету вообще. У нас вообще какие-то они. Наши нет. Эти здесь хорейверские ненцы-коми, они даже то ли коми, то ли ненцы, ну, просто они. Просто, вот, то ли русские, то ли коми (А.К., пос. Хорей-Вер).

Значимость семейно-династического текста в структуре исторического метанarrатива рассматриваемого сообщества определяется тем, что в целом для оленеводческих поселений характерна бригадно-клановая структура сельского социума. Особый авторитет имеют коренные оленеводческие фамилии. Отдельные фамильные наименования имеют знаковый характер для всего обширного региона, на котором, как уже было сказано, более или менее компактно проживают коми или совместно коми и ненцы. Самые известные фамилии, семьи носителей которых живут в обследованных нами поселках Харута и Хорей-Вер, — Каневы, Рочевы, Хатанзейские, Лагейские, Тэйборей, Валей и некоторые другие. Представители этих фамилий, включая молодое поколение, осознают свою укорененность на данной территории, нередко относят своих предков к первопоселенцам края. Описание оленеводческого быта прародителей присутствует во всех рассказах об истории семей. Традиционные занятия и умения определяют качества предков как культурных героев, представляют основу их жизненного проекта и династической культурной преемственности в целом. Эта когнитивная схема определяет прагматику и структуру семейно-биографических нарративов, ассоциированных, в свою очередь, с локальной историей:

— И соревнования устраивали на оленах, а щас ничего. Гонки. У нас бабушка всех опередила <...> На упряжске, у неё же... На этих, которых сама р“остила. Бугор аж на спине, до того упитанные. Болезнь-то её сронила. Если не болеет, она бы, конечно, ещё бы, ещё бы ездила, ещё столько бы работала бы. Так она ведь не отставала от молодёжи. Она их гоняла, они её боялись. Не то, что бы боялись, что она умела... как сказать слово... Надо сделать, надо ехать, надо всё. Она только посмотрит, они всё понимали. Она не то, что как-то боялись чтоб. Они знают, что о-о, бабушка должна приехать, например, если она в посёлке. Они и уборку сделают, и всё, всё, всё... и чтоб только бабушка была довольна. Чё она, у неё такой возраст, она по идее могла и дома сидеть внуков нянчить.

<До скольки она лет ездила?>

— Ой, где-то до семидесяти шести, по-моему. Да, семьдесят пять ей было, она ещё ездила два раза. Потом чё-то у неё с рукой было. Лежала. Потом опять снова поехала. Дак она весной, говорим: “Не езжай”, — говорю, — “Ну, ребята чего?! Помрёшь, дак все равно как-то они будут жить”. Нет. Она. Весна начнётся и всё — у неё эти котомки... <...> “Ну,

чё, бабушка, опять собралась что ли?!" Говорит: "Ну, а как ребята без меня-то". Всё у неё болело, сама лежит уже, полтора года лежала она. И всё до последнего она лежит, и всё – в каком месте они находятся, да как олени, всё душа болела. Сейчас же в посёлок некоторые приедут без заботные попить и всё. Вышли и забыли про всё (Н.А., пос. Харута).

Подобные рассказы имеют значение прецедентных текстов в нарративах о прошлом и настоящем. В устных текстах о прошлом семей обращает на себя внимание совмещение различных оценок: идеализации оленеводческого быта (преимущественно в высказываниях людей старшего возраста) сопутствует описание его "суроности", тяжелых условий, касающихся, прежде всего, женщин и детей (в рассказах представителей среднего поколения). Обе оценки, воспринятые от старших, совмещаются в рассуждениях молодых информантов. Так, после замечаний о том, что "раньше были большие стада оленей, и предки жили зажиточно", "чум – самое универсальное средство сохранения тепла и жилья", "лепешки на оленьей крови – это самое вкусное, что может быть, и вообще оленья кровь – это очень полезно для здоровья" и т.п., – собеседники нередко переходят к тому, что "труднее всего было очень маленьким детям – до года. Женщины рожали в очень суровых условиях: зимой в чуме, а летом на улице. И потом о мальчиках заботились не сами родители, а его (мальчика) старшие сестры и братья" и т.п. (из высказываний жителей шестнадцати-восемнадцати лет). Вполне типично то, что людьми молодого и среднего возраста, адаптированными к условиям оседлого поселкового быта и отчасти – к городским реалиям, многие элементы непроизводственной сферы оленеводческой культуры воспринимаются в качестве "пережиточных" (этнографических, дистанцированных во времени), неприемлемых, с точки зрения современного нормативного существования человека. Данная оценка характерна для человека, принадлежащего к культуре городского типа с ее разделением на "труд" и "досуг". Для представителей традиционной культуры не типично ни такое восприятие жизненного ритма, ни отношение к жизнеобеспечивающей деятельности как к работе, т.е. вынужденной необходимости:

– Ненцы не осознают того, не только ненцы – и коми, и русские, которые вот в оленеводстве. Они не осознают того, что они живут-то вообще-то в экстремальных условиях. В экстремальных, там же, знаете, они месяцами [не моются]. Ну, моются иногда в чуме так это: разогреют воду так это, умоются, потрут друг друга – всё. Это одно. С другой стороны, вот, особенно весной и осенью, когда и дождь, и снег, и всё сырь, и ничего нигде не просушишь. Одежда вся сырая и не просыхает. И в чуме прохладно, и на улице хлещет и дождь, и снег, вот. А они как будто и ничего, потому что это повседневная. Они это

как будто не замечают. А на это я обратил внимание ещё в детские годы. На самом деле, вот, мы-то ещё живём в посёлке в домике, укромся и ладно, пурга или там дождь, а они ведь на самом деле. Понимаете, что значит каждый день сырья одежда, и не просушишь, и холодно. Ко всему привыкли.

<Может, это как-то передаётся уже по крови?>

– Безусловно. Безусловно, это всё передаётся. Привычка с детских лет, с молоком матери привычка эта впитана. Они воспринимают это как должное. Даже не должное, об этом даже не задумываются. Вот так живут (В.К., пос. Харута).

Вместе с тем тексты “о прошлом и настоящем” выстраиваются в соответствии с общим известным каноном, по которому время разделяется на “досоветское”, “советское” и “настоящее” с более или менее типовыми оценочными характеристиками.

Вот, и знаете, в конце XIX – начале XX века оленей в Большеземелье было ничуть не меньше, чем в самые процветающие годы Советской власти в 70-е годы, ничуть не меньше. Вот здесь в нашей местности.

<Сейчас поголовье сокращается?>

– О-ой, почти в три раза.

<Почему?>

– Почему? Советская власть уничтожила тех, которые умели работать. А сейчас остались те, которые не умеют и не знают. Не умеют и не понимают. Я откровенно говорю. Честное слово, не умеют. Вот в нашей деревне я могу двух назвать только, которые могли бы самостоятельно вести хозяйство – это Василий Павлович и Иван Егорович. Вот. Больше нет, но они стары.

В целом же, соотнесение с событийной шкалой общей истории не выражено в данном регионе или, по крайней мере, специфично для подобного типа поселений циркумполярного ареала, в частности, потому что ключевые моменты национальной истории, формирующие вехи массовой исторической памяти сельских жителей, – война и коллективизация – мало актуальны для местного населения. Актуальны “оседание”, или собственно становление поселков, и “укрупнение”. Они и составляют рубежные вехи в структуре времени сельских сообществ. Проиллюстрируем сказанное отрывками из бесед с местными жителями.

1. <Вы здесь с рождения?>

– *Не, в Хоседе родился. Хоседы-то не стало, сюда все переехали.*

<А почему Хоседы не стало?>

– *Районный центр был. Хм. Ликвидировали тоже, наверное, из-за завоза. Речка-то маленькая. Было же всё на баржах. Летом, т.е. вес-*

ной завозили. Там райком комсомола, райком партии был, милиция там, Большененецкая тундра, своя газета была... Ликвидировали... Всё это, когда объединяли-то все посёлки. Всё вместе соединилось.

<Всё в Харуту?>

– Всё в Харуту.

<До этого меньше была Харута?>

– Угу. Мы приехали, вот этих домов, рядов не было. Только вот до сюда, до магазина. Тут уже лес был. Тех, на верху посёлка тоже не было. Всё расширилось потом. Это в 57-ом, вот только вот мы приехали. Старая Харута была вот там где, внизу-то. Один дом, два дома щас не знаю есть. А раньше посёлочек был (Н. Т., пос. Харута).

2. Дедушка, видимо, тоже в оленеводство ездил, а когда раскулачили людей-то, дак они вот разъехались своими маленькими стадами. Ну вот их по двести, по триста голов тут, может, поменьше было. Ну и разъехались потом, вот так они и останавливали... остановились тут, видимо, здесь песцов было хорошо, рыба хорошо ловилась, ну вот и тут избушки построили небольшие, а потом уже домики построили, семья стала прибавляться. Домики построили. Вот так они<...>

Коми и ненцы, так, как у нас сейчас всё смешалось, все смешалось, да. Ну потом уже вот, подольше-подольше, и оленеводы появились, потом колхозы появились у нас. Это оленеводческие колхозы были <...> Я два года была здесь, немножко коровки даже это, сначала это десять коровок, потом побольше, пока дак объединились, в пятьдесят втором году, в пятьдесят втором году, в начале <...> Да у нас во время войны еще чума были, у нас в пятьдесят шестом году только стали завозить эти стандартные домики-то, новые совсем. Так-то у нас образовалось (Л.Х., пос. Хорей-Вер).

Таким образом, история выстраивается на основе следующих доминант: актуализируется сюжет раскулачивания как “рассеяния” людей и их поселения (“оседания”), а впоследствии укрупнения поселков как “собирания”.

Единственная актуализация общей истории возникает в краеведческом тексте – феномене, до сих пор практически не исследованном. В одном из поселков (Харута) есть историк-профессионал, бывший учитель истории и директор местной школы, много лет посвятивший изучению истории поселка, автор опубликованной книги “Харута” и нескольких пока неизданных краеведческих рукописей – Валериан Константинович Канев. Одновременно он является прямым потомком первопоселенца Харуты. Его устные нарративы, записанные нами в ходе нескольких интервью, не только отличаются более четкой структурированностью и литературностью дискурса, но и – что особенно важно в интересующем нас ракурсе – аккумулируют в себе

историческое знание всех типов и уровней: локальное, общее, этническое, семейно-биографическое:

1. – Но знаете, вот в глубокой старости, вот *XVIII век*, если скажем, или начало *XIX*, очень много оленеводов были оленеводами постолько, поскольку охотничали. Понимаете. Пушнина была дорогой и вот они не столько оленей содержали, сколько охотничали и рыбачили. А потом вот, это сбывали купцам, а купцы ездили... А очень большие стада, вот промышленного что ли уже воспроизводства, это ижемцы занимались. Ненцы не настолько Среди ненцев богатых оленеводов было мало. Вот. А ижемцы имели иногда, вот тот же Рочев, родные у них, пять стадов. В этих пяти стадах работники работали, Рочевы. На родителей Рочевых. Ненцы, вот, ну, потомки у них здесь некоторые. Некоторые в других местах, некоторые. Потом вот, по рассказам отца, Яксарь Александр Герасимович, у него предки тоже имели, не знаю два или три стада, тоже богатые были. А так в основном, больше всего ижемцы были богатыми. Вот, и знаете, в конце *XIX – начале XX века* оленей в Большеземелье было ничуть не меньше, чем самые процветающие годы советской власти в 1970-е годы, ничуть не меньше. Вот здесь в нашей местности (В. Канев, пос. Харута).

2. – Я уже говорил, он (отец) родился в Санкт-Петербурге. Дед мой служил двадцать лет, а пять лет работал в Сестрорецком оружейном заводе. Там женился. Вот Вера Андреевна из Финляндии – моя бабушка родная. Вот. А потом они приехали в Ижму. Он, по происхождению, мой дед, ижмовец. Из Коми – ижмовец. Ну, вот приехали, а потом, значит, вот когда моему отцу было уже пять лет, перебрались сюда, в Харуту. В Харуту – это 1892 год. Ну, в книжке написано. И вот он (отец) здесь вырос, всех знает, всё знал.

<А чем он занимался сам?>

– Он? Сам рыбак-охотник. Здесь как вырос. Чем и занимались всё население. Вот. После службы уже революция. Ну, как все примкнули тоже, значит, к социал-демократии. Вот. Это ещё в 910 году. Вот. ... Там организовали советскую власть Его пригласили туда, а он имел документ на руках – “Сочувствующий большевикам”. Такое было у него удостоверение – “Сочувствующий большевикам”. Он ещё не большевик, а “сочувствующий большевикам”. ... Между прочим, потом Сергей Константинович Минин в 917 году после Февральской революции ему и дал документ. Вот, значит, “Сочувствующий большевикам”. И отпустил его на Печору, на родину. Вот приехал сюда. Очень интересное событие, конечно, – поездка за хлебом в Полянино. Ну, голодали же население. Вот в двадцатые годы там. Да в восемнадцатом

году снабжение было перебито. Перебито в каком смысле. Ну, это купцов, значит, потихонечку убрали старинных. Советская власть не любила их. А сама Советская власть тоже не могла снабжать как следует. И в восемнадцатом году в Петруне такая ситуация создалась, что стали есть, ну по-кому называют "ярцо" – это болотный мох. Перемалывали там... там с разными вещами значит, с травой какой-то там, вплоть до опилков. И из них пекли хлеб. Люди стали пухнуть, многие заболевали и умирали. Вот. Ну и зимой, значит, где-то там после Нового года, кажется 18 года, вот из Петруни снарядили экспедицию. Экспедицию, вот, за хлебом. На оленях, вот. Да, там была земская управа. И земская управа уже сменила, значит, волостное правление. Это как Советская власть. Вот. Ну поехали. И вот отец, как-то он еще догадался, кроме документа от Советской власти оформить документ и старой власти. Поскольку неизвестно было, какая власть за Уралом. Вот. Вот это ему и помогло. Если бы они приехали с документом только Советской власти, то хлеба не привезли бы и, наверное, их бы тоже... Оказалось, там Белая власть. Ну вот таким образом они получили хлеб и привезли в Петрунь. До весны, значит вот, население продержалось на этом хлебе. То, что привезли. Вот такая, такой случай (В. Канев, пос. Харута).

В рассказах односельчан сам В.К. Канев предстает едва ли не главным персонажем местной истории. Варианты изложенных им сюжетов мы записывали от харутинцев разного возраста, включая молодых. Приведем фрагмент интервью с восемнадцатилетней харутинкой.

– Скоро будут ремонтировать сцену, ступеньки у входа, – к этому, к стодесятилею Харуты. Но это не точно, сто десять лет или девяносто лет, потому что в Сыктывкаре, в каком-то историческом документе первое упоминание о Харуте было в 1908 году, а если в 1908, то тогда в 2008 ему будет 100 лет. А Валериан Константиныч говорит, утверждает, что Харуте в этом году 110 лет. И, в общем, еще точно не ясен вопрос, будут ли справлять стодесятилетие Харуте.

<А столетие справляли?>

– А не ясно, когда первое упоминание о Харуте. Потому что предки Валерьяна Константиныча были первооснователями этого поселка. И это ижемские рыбаки, оленеводы... Нет, не оленеводы, – рыбаки. Или даже купцы... Они, в общем, приехали сюда на больших лодках, построили сначала баню, потом сарай, постепенно от Ю-Вома Харута расползлась по этой части поселка (А. Х., пос. Харута).

Рассказчик с полным основанием ссылается на известного и уважаемого земляка как на главное действующее лицо истории поселка и носителя

авторитетного и истинного исторического знания, равноценного институциализованным его формам (учебнику, документу и т.п.). В целом для сельского сообщества характерно разграничение категорий "история" и "прошлое" (в этом мы солидаризуемся с наблюдением М. Хаккарайнен, сделанном на материале Приладожской Карелии). На просьбу рассказать о прошлом информанты достаточно легко воспроизводят тексты о "раньше" и "теперь" или тексты, связанные с семейно-биографическим опытом (а чаще совмещающие эти аспекты). Что же касается вопросов об истории села, то за ответом на них, скорее всего, посоветуют обратиться к знатоку, специалисту, учителю и т.п. Собственно история оказывается экспертным знанием, носителями которого являются посвященные лица.

Примечания

¹ Vansina J. Oral tradition as history. Wisconsin, 1985. P. 8.

² Johnstone B. Stories, community and place: narratives from middle America. USA, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1990. P. 5.

³ Portelli A. The Death of Luigi Trastulli, and other stories: form and meaning in oral history. N.-Y., 1991. P. 26.

Н.В. Дранникова
Архангельск, Россия

Образ жителя Севера в анекдотах*

В данной статье рассматриваются проблемы прозвищной нарративации, имеющей различные проявления. Речевой стереотип выступает не как за конченный дискурс, а как его потенциальность⁶, реализуемая в нарративе. Прозвищный нарратив имеет свои сюжеты и героев. Коллективные прозвища (далее – КП), существующие в виде лексемы, могут встречаться в различных жанрах фольклора, а тексты, в состав которых они входят, образуют отдельную область традиционной культуры. Предметом нашего исследования являются тексты, ставшие знаковыми для местных сообществ, что способствует становлению и поддержанию идентичности этих локальных групп. Они составляют дискурс прозвище/характеристика локальной группы населения. Референт нарратива вполне понятен только определен-

ной группе – его коммуникативная функция реализуется в соседних местных сообществах. Широкое распространение получает только тот текст, чей денотат известен каждому представителю группы.

В последнее время в науке объектом анализа все чаще становятся интерактивные свойства коммуникации (социально значимые параметры, ситуации общения и т.д.). При анализе интересующих нас нарративов мы использовали как жанровый, так и дискурсивный подходы. К изучению фольклорного дискурса обращались различные исследователи².

В прозвищных нарративах широко используются традиционные мотивы комической прозы. При этом наблюдается двусторонний процесс: 1) либо анекдот разворачивается из уже имеющегося прозвища, 2) либо уже существующее прозвище прикрепляется к определенному сюжетному типу. Одна и та же речевая ситуация может порождать и номинативы, и фольклорные тексты. Н.П. Андреев в “Указателе сказочных сюжетов по системе Аарне” выделил раздел “О пошехонцах”³. Ю. Кшижановский в «Систематическом построении “Польская народная сказка”» озаглавил соответствующий раздел “Анекдоты о глупых соседях” (гнездовцах, мазурах, тушковянах), а также о представителях других этносов – русинах, полешуках⁴, венграх и т.д.⁵ В “Сравнительном указателе сюжетов. Восточнославянская сказка” (далее – СУС) его составители выделили раздел “О глупцах и простаках (пошехонцах)” (СУС 1200–1349). В русской литературе первым упомянул пошехонцев М.Д. Чулков, затем – В.С. Березайский⁶. Впоследствии анекдоты о пошехонцах неоднократно переиздавались и дополнялись новыми сюжетами⁷. Образы пошехонцев в анекдотах, по нашему мнению, появились под влиянием литературы. В народной традиции глупцами являются не пошехонцы, а представители местных микрогрупп. В 1955 году от сказочника А.И. Кривцова в деревне Гаютино Пошехонского района Ярославской области была сделана запись сказки “Про двух портных пошехонов”, в которой действуют умные пошехонцы⁸.

В народной комической прозе были свои глупцы (вятские, олонецкие, архангельские и т.п.). В анекдотах происходит варьирование локального атрибута персонажей в текстах, построенных по традиционным схемам. Использование локального обозначения, по нашему мнению, связано с реальными социальными отношениями, что тоже является знаком, как и “пошехонцы”, но с большей приближенностью к реальному опыту.

В интересующих нас анекдотах преобладают сюжетные типы “О глупцах и простаках (пошехонцах)”, “О дураках”, реже встречаются “О хитрых и ловких людях”. Этнический / субэтнический образ раскрывается в произведениях комической прозы, относящихся по своему содержанию к этнническим.

Различные КП имеют различные сюжетопорождающие возможности, например, большими обладает присловье *толоконники*. Так называли жителей городов Каргополя (Арх.), Вологды и Вятки, Калязина (Твер.), Углича (Яросл.). На территориях Русского Севера и Северо-Запада России был наиболее распространен сюжет о том, как представители различных местных сообществ “Варят кашу (толокно) в проруби” (СУС 1260). Популярность данного мотива во многом связана с тем, что толокно долго употреблялось в пищу в определенных местностях. Анекдот найден нами в трех вариантах: в первом из них глупцы в дороге “варят обед” и затем, не дождавшись его, прыгают в реку Вятку (Вят. фол., с. 9–10). Во втором – после того как кашевар развел толокно в Волге, а ложки едоков оказались пустыми, они уверяют, что толокно съел водяной (Дилакторский, 1894). В третьем – чтобы выяснить, почему толокно не густеет (*хряснет*), каргополы прыгают в прорубь вслед за поваром (Фил. зап., с. 67). Широкое распространение анекдота свидетельствует как о хозяйственной общности указанных территорий, так и об общности когнитивных стереотипов, которые привели к возникновению этих произведений. В XX веке прозвище *толоконники* получило более реалистическое объяснение, его происхождение исполнители мотивируют тем, что вологжане когда-то посыпали толокном дорогу из-за того, что было очень скользко (д. Костюнинская, Вожег, Вол., М.В. Корюкова, 1928).

Некоторые анекдотичные сюжеты появляются в результате нарратизации паремий. В отношении КП *толоконники* нами отмечена не только нарративная, но и паремиологическая стереотипия. В словаре В.И. Даля приводится поговорка о том, что вологжане *толокном Волгу замесили* (Даль, т. 2, с. 32). Само прозвище, возможно, содержит в себе отголоски обряда кормления воды⁹, который был распространен в этих местах.

КП объясняются с помощью анекдотов о глупцах. К “бродячим” сюжетам комической прозы, в которой действуют жители различных микрореалов, относится тип 1287 (Не могут сосчитаться: каждый считающий пропускает себя). Он реализуется на уровне различных сюжетов. Жителей деревни Хаврогоры (Холм.) называли *бессчётыми*, деревни Кузаранды (Медв., Кар.) – *девятыми людьми*. Оба прозвища являются смысловой доминантой группы анекдотов “О глупцах и простаках (пошехонцах)”. Общефольклорные сюжеты приспособливались к местной истории. Мотивация прозвища в динамике могла меняться от анекдотичной до более “прозаической”. Проиллюстрируем этот процесс на примере присловья *бессчёты(e)*. В нашем распоряжении имеется семь его вариантов¹⁰. Хронологический диапазон их записи составляет около ста двадцати лет. В словаре А.Н. Подвысоцкого, опубликованном в 1885 году, приводится следующий текст:

“Бурею опрокинуло карбас, ча которм они (жители д. Хаврогоры, Холм. – Н. Д.) переправлялись через Двину, и когда уцелевшие стали их искать, то хотя всех их плыло сорок человек, из реки вытащили уже пятьдесят утопленников, но они уверждали, что еще не всех досчитались”.

В современной записи анекдота, сделанной в 2003 году, хаврогорцы тонут по вине безногого перевозчика Николая Маркова. В лодку садится сорок человек, а на другой берег переплывает всего тридцать девять. Личность и исчезновение одного из них оказываются покрыты тайной. Анекдот наполняется конкретным содержанием, в тексте просматривается тенденция к его превращению в рассказ. В то же время появление в нем фигуры безногого перевозчика позволяет включить его образ в систему традиционных представлений, где “чужие” наделялись телесными аномалиями.

В другой записи, как и предыдущая относящейся к началу XXI века, вместо хаврогорцев в реке утонули коровы. Сюжетная ситуация с утонувшими коровами, которые также оказались “бессчтными”, но уже по другой причине – из реки выловили гораздо больше трупов, чем утонуло коров на самом деле. В современном варианте текст дополняется рационалистическими объяснениями:

“Бессчтные Хаврогоры” назывались так потому, что у них утонули коровы. А когда коров выловили, их оказалось больше, потому что ниже по течению уносило трупы других коров, которые тонули раньше. Поэтому точно не знали, сколько утонуло коров. Вот жителей Хаврогор и назвали “бессчтные Хаврогоры”.

(Архангельск, И.К. Помазкина, 1985)

Географические объекты, фамилии, различного рода реалии, упоминающиеся в текстах, являются аргументами, подтверждающими истинность изложения. В анекдоте появляются “прозаические” подробности и географические объекты, например: хаврогорцы едут в лодке на праздник в село Емецкое и т.п. С течением времени произошла бытовизация КП, а само оно получило более реалистические мотивации: было огромное количество деревень, поэтому возникло прозвище¹¹ (Архангельск, Ю. Гельфанд, 1983) или выращивали много пшеницы, поэтому и “бессчтны” (Архангельск, Л. Маслова, 1982). В парадигму вариантов анекдота входит еще один сюжет – «хаврогорцы запутались в подсчетах мешков с мукой, и поэтому стали называться “бессчтными”». В анекдотах упоминается, что антропоним возник в соседней деревне Пингише. Между двумя этими деревнями существовала конкуренция, которая происходила из-за того, что в Пингише была плохая земля (урожай были низкими и, кроме репы, ничего не вырастало), а в Хаврогорах – хорошая, и урожай были высокими. Широкое распространение коллективных именований микрогрупп, прожива-

ющих в Хаврогорах и Пингише (см. далее), позволяет утверждать, что здесь находился один из исторических центров Подвилья. Данный сюжет повторяется на территориях различных регионов и встречается в Карелии. Его модификацию представляет собой анекдот о происхождении КП *девяты(е) люди*, которым называли жителей деревень Кузаранда (Медв., Кар.) и Суйсарь (Кар.). Первый его вариант был опубликован в 1863 году К.М. Петровым¹². Еще один текст в 1898 году обнародовал Г.И. Куликовский.

Современная запись анекдота была сделана в начале 1980-х годов Л.П. Михайловой. Его содержание уже редуцировано: жители деревни Суйсарь пересчитывают не себя, а свои шапки (Михайлова, с. 69). Числительное *девятый* имеет значение *насмешки*¹³: *девята(я) кость от задницы, девята(я) вода на киселе*, что означает “*дальняя родня*” (с. Карпогоры, Пин., В.Н. Рухлов, 1960). Мы полагаем, что еще одним значением атрибута *девятый* является *удаленность*.

Как правило, в таких анекдотах соседи совершают неправильные поступки, их действия лишены логики. Они сеют соль, тащат на крышу корову, пытаются доить кур, вгоняют лошадь в хомут и т.д. В корпус сюжетов “О дураках” входит сюжетный тип –1698*С (Мужицкое поздравление). Рассмотрим особенности его бытования в Архангельской и Вятской областях и Карелии. Жители села Долгощелье Мезенского района (Арх.) получили прозвище *турки*. Именование *турки* довольно часто встречается в прозвищном ономастиконе Северо-Запада России. Любой экзоэтноним служит обозначением инородного, неправильного, некультурного. В нашей коллекции в нескольких вариантах представлены объяснения его происхождения¹⁴:

В Долгощелье ехал архиерей. Народ встречал его на берегу, а один мужик на лодке поплыл навстречу. Лодка перевернулась, и мужик стал тонуть. Толпа народа это увидела, и кричит одна половина: “Да здравствует!”; другая – “Спасай, тонет!” Архиерей послушал и сказал: “Ну, и турки!”¹⁵

(г. Мезень, М. Терентьев, 1982)

В анекдоте содержится травестизм: в некоторых вариантах вместо священника приезжают цыгане, царский воевода, губернатор, родственник царя, князь или К.Е. Ворошилов, когда-то отбывавший здесь ссылку. В текстах с упоминанием царского родственника правомерно видеть “глухое” воспоминание о Великом князе Владимире (дяде Николая II), который командовал Санкт-Петербургским военным округом и, действительно, совершил поездку в Поморье в 1884 году. КП *турки*, как и другие иноэтнические антропонимы, связано с категорией “иного”, потустороннего. Поведение жителей Долгощелья, которые нарушают установленные нормы поведения, соответ-

ствует восприятию “чужого” в народной культуре. Ситуация приезда значительной персоны носит инвертированный характер. Вместо торжественной встречи сельчане ведут себя как во время трагического происшествия. В некоторых вариантах рассказа, пока все жители были на берегу, их дома разграбили цыгане, вызвавшие эти дополнительную суматоху. Встреча приобрела фарсовый характер.

Жанровые границы в повествовательном фольклоре очень зыбки. Анекдот о долгощельских турках в одной из записей приобретает черты социально-утопической легенды о дальних землях и обретении идеала (с. Койда, Мез., Д. Малыгина, 1985)¹⁶. Согласно ей, местный житель мечтал увидеть Турцию, но его мечте не суждено было осуществиться, и он в дальнейшем основал деревню Турцию, которую впоследствии переименовали в Долгощелье, а ее жители получили прозвище *турки*. К дискурсивным особенностям текста относятся комментарии исполнителя: “*Кто знает, что ему в голову взбрело*”.

Ситуация ошибочного узнавания/неузнавания персонажа является типичной для комической прозы. В соседних с Архангельской областью регионах сюжетному типу “Мужицкое поздравление” близки тексты о происхождении КП *молотниковские турки* (Вят.) и *Кулмукса-звонари* (Кар.). В них за турок принимают катальщиков валенок, когда-то ходивших по деревням с целью заработка (Вят. фол., с. 14), или же во время русско-турецкой войны их путают с артелью рабочих, возвращавшихся с завода (Зеленин, Путеводитель, с. 152–153; Вят. фол., с. 11). В анекдотах этого типа преобладает мнимая логика событий и поведения персонажей. Жители Кулмуксы торжественно ждали к церковной службе *батюшку*, поэтому при виде первых появившихся саней начали звонить в колокола, но вместо “уважаемого гостя” в санях оказался цыган (Михайлова, с. 70–71). *Звонарь* – человек, звонящий в колокола, в народной речи – пустозвон, болтун. В прозвище слились оба эти значения.

Ситуация неожиданного появления какой-нибудь значительной персоны или большой группы людей, вызывающей своим появлением путаницу, оказывается широко распространенной в нарративах, являющихся знаковыми для различных микрогрупп. Сюжетную модификацию СУС-1698*С представляет собой текст, объясняющий происхождение коллективного именования жителей деревни Плёсо (Холм.) японцы¹⁷. Он объединяет в себе жанровые признаки анекдота и предания. Время его возникновения относится исполнительницей к периоду гражданской войны (при этом имелась в виду русско-японская война 1905 года. – Н. Д.).

Деревню Плёсо (Хаврогоры) прозвали Японией. Еще в годы Гражданской войны это случилось. Какой-то раз заметил мужичок боль-

шое количество людей, поднимающихся на угор, сразу заметил – не здешние. А ведь война была, поднял панику: “Японцы, японцы наступают!” (а в это время было много интервентов), люди поверили: не было у них ни газет тогда, ни радио. Всей деревней бросились защищать свои дома, детей: кто с косой, кто с лопатой, кто с граблями, у кого и ружье! Вышли – ждут боя. Вдруг смотрят: а это никакие не японцы, а наши русские, красногвардейцы то есть! С тех пор и зовут Плёсо Японией.

(Архангельск, Г.П. Опокина, 1932)

Коллективная историко-культурная память является неотъемлемой частью локальной идентичности. Анекдот содержит факты местной истории. В нем упоминаются оккупировавшие Русский Север в 1918–1920 годах интервенты, лагеря которых располагались на территории бывшего Холмогорского уезда, столкновения оккупантов с войсками Красной армии, местом действия является угор – обрывистый берег реки Северная Двина.

В анекдотах происходит постоянная путаница, смешиваются различные ассоциативные ряды. Point анекдота о глухих/глухом, относящихся к сюжетным типам 1698, основан на паронимической аттракции. Содержащаяся в них языковая игра является средством осмеяния соседнего сообщества и эксплицирует их глупость как основную групповую черту.

Жителей села Сояна называют “глухарями”. А называют так потому, что много лет назад приехал в это село один барин. Окликнул он близко проходящего мужика. А тот ему: “Чаво? Чаво? Чаво?” “Поди сюда!” – кричит барин. “Чаво вам?”. “Поди сюда, дурень!” – крикнул барин.

“Кого приведи?” – ответил мужик. “А, поди ты отсель, глухарь ты этакий”, – буркнул барин. Сел он обратно в сани и поехал, крикнув напоследок: “Вот и живите глухарями, света Божьего не видя”¹⁸.

(с. Койда, Мез., Е.М. Малыгина, 1930)

Кульминация рассказа включает в себя разговор барина с местным мужиком. Она строится на каламбуре – смешении слов *поди* (иди) и *приведи*. Анекдот имеет неожиданную концовку, в которой барин дает прозвище местному сообществу. В анекдоте переплетаются два мотива: “Не понимают друг друга из-за глухоты” и “Комические ответы насмешника (мужика) простаку (глупому барину)” (№ 1702 С*).

Образ места создается в фольклоре в первую очередь. В фольклорном тексте реализуются когнитивные стереотипы. В приведенном тексте присутствуют знаки, репрезентирующие локальную идентичность: сообщество, получившее прозвище, живет в глухом лесу, деревня расположена на реке Сояне – притоке Кулоя, о пренебрежительном отношении к микрогруппам, проживающим по притокам, мы писали в других главах. Контакты этих со-

обществ с другими местными социумами были весьма ограничены, что и наложило отпечаток на его содержание.

Представители локальных групп выступают в анекдотах неловкими и беспомощными. Они постоянно совершают нелепые поступки. Любители *мяста/теста* заонежане всегда берут его с собой в ведре – *квашонке*. Однажды она проваливается сквозь сани и начинает мешать их движению. Но вместо того, чтобы вынуть *квашонку*, заонежане начинают “понукать лошадь”, а потом делают вывод, что они наехали на пень (Куликовский, с. 123). К анекдотам “О глупцах и простаках” восходит один из вариантов объяснений КП *тестянники*. Он заключается в том, что заонежане в озере *рубили кадушку с тестом* (НКТК). Заонежским *тестянникам* близки пинежские *мусённики* (д. Каскомень, Пин.). Они, как и заонежане, всегда брали с собой в дорогу туес с *мусёнкой* (кашой из ячменя). Но, в отличие от заонежан, каскоменцы были не только “глупыми”, но и жадными. В роли мифологического трикстера, из-за действий которого возникло прозвище, в анекдоте выступает местный старик. Находясь в другой деревне в гостях, он варит для себя *мусёнку*, а ее остатки забирает с собой (с. Сура, Пин., А.И. Дорофеева, 1913).

Сакральное в анекдотах меняется местами с профанным. Молитва, которая должна быть обращена к Богу, посвящается лесной кокоре. Жители города Котельнича (Вят.) во время половодье приняли плывущее по реке дерево за чудовище и начали молиться ему, чтобы оно не встало поперек реки (Зеленин, НП, с. 76; Зеленин, Путеводитель, с. 152). В публикации А. Можаровского молитва включена непосредственно в текст: “*Липовая кокора! моли Бога о нас*”¹⁹.

Еще одним из наиболее распространенных сюжетных типов прозвищной комической прозы является 1699 (О неправильном произношении). К нему относятся тексты о зырянах, пустозёрах, устьцилемах и карелах, опубликованные в книге Н.Е. Ончукова (№ 23–25, 214). В архиве Поморского государственного университета указанный тип представлен текстом, объясняющим происхождение прозвища жителей острова Моржовца (Мез.), расположенному в Белом море²⁰.

Недалеко от деревни Койды находится в самом Белом море остров Моржовец, который тридцать два километра в длину и десять километров в ширину. Мало людей там живет, но люди и им прозвище дали – “морыками” зовут. А прозвище это произошло потому, что жил там раньше старичок, который не мог выговаривать слово “морж”, да и не пытался. Как пойдет он за морошкой, лень его одолеет, и выйдет он на бережок, ведёрко поставит и кричит: “Морыки, морыки, сюда плывите да морошку в ведёрко соберите!”. Говорят, полуумный

он был. С тех пор немногочисленное население этого острова называют "морыками".

(с. Койда, Мез., Е.М. Малыгина, 1930)

Анекдот содержит в себе местные реалии: его действие происходит на острове, который расположен в Белом море, на нем растет северная ягода морошка, указывается, что население острова немногочисленно. В содержании анекдота важную роль играет сказочный мотив "разговор человека с животными". Он напоминает сказку "По щучьему велению" (СУС 675). Этнопсихологическим стереотипом, связываемым с локальной микрогруппой, проживающей на Моржевце, выступает лень.

Одни из сюжетов анекдота были популярны и широко распространены в различных регионах России, другие явились редкими. Редким можно считать сюжет о жителях деревни Евсино Каргопольского района, записанный фольклорной экспедицией РГГУ²¹. Сюжетообразующую роль в нем играет ситуация смехового обнажения, имеющая характер инвективы, когда с целью оскорблении противника ему показываются половые органы. Анекдот передает представления соседних сообществ о глупости местных жителей. Приведенный выше текст лишь отдаленно взаимодействует с сюжетным типом 1262 (Глупец мысленно грешит с попадьей, стоя на другом берегу реки), но ни в коем случае не повторяет его.

К выделенной группе анекдотов примыкают сюжеты об "инородцах" (представителях других этносов). Они, как и предыдущие, относятся к сюжетному полю номеров СУС 1200–1349 "О глупцах и простаках (пошехонцах)". Некоторые из них помещены в раздел "Разные дополнения к анекдотам"²². Впервые они были выделены А.Н. Афанасьевым²³. В сборнике сказок он опубликовал тексты о *москалях* (№ 454, 461, 469–475, 478), *панах поляках* (№ 468, 467, 479), *хохле* (№ 521), *жидах* и представителях других этносов. Е.А. Чудинский назвал подобные тексты *побасенками*²⁴.

В публикациях Е.А. Чудинского и Н.Е. Ончукова имеются тексты о *зырянах*²⁵ и *карелях*. Один из них (о кареле) не был опубликован Н.Е. Ончуковым из-за его неприличности²⁶. "Инородцы" в них не понимают обычных явлений, их поступки аналогичны. В анекдотах активно используется имитация речи этнически "чужих". Представители других этносов говорят о себе в среднем роде (*одно*) или во множественном числе (*ми*). Этноним *карел* также употребляется ими в среднем роде – *корело*²⁷, в их именованиях используются фамильярные формы – *кареляк*, *корело*, что усиливает представление об их "глупости". Я.И. Гин высказал мнение о том, что в текстах сказок встречается колебание рода персонажей²⁸. Он отмечал, что колебания рода присущи персонажам "чужого мира", антагонистам. Представители чужого этноса в народной культуре ассоциировались с колдунами.

Для корпуса анекдотов об инородцах является типичным мотив “непонимание инородцами самых обычных явлений и предметов”. В “Филологических записках” за 1901 год был опубликован анекдот о русском путешественнике, передвигающемся в обществе карел, СУС – 2220** <Человек неправильно понимает либо не рассыпал слова собеседника> :

Один путешественник странствовал в обществе корел, утомившись переездом через озёра, спросил, скоро ли доберутся. В ответ на это “корел” ответил: “Скоро, бачка, скоро – большая половина проехали, а эта половина гораздо поменьше”²⁹.

(Фил. зап., с. 64)

Карел не может объяснить, какое расстояние он проехал. Ему не понятен смысл слова “половина”. Она, по его мнению, может быть *большая* и *меньшая*. Глупость “инородцев” в анекдотах может принимать гиперболические формы. В тексте № 26 из сборника Н.Е. Ончукова СУС 2073* (Год такой) заключается насмешка над зырянами, проживающими в селе Усть-Ижма (Коми). Его сюжет содержит диалог, в котором один из зырян объясняет появление в деревне большого числа беременных “неудачным” годом. В книгу был помещен еще один “зырянский” анекдот – “Зырянская вера” (Ончуков, № 30)³⁰. “Инородец” нарушает христианские заповеди: во время ледохода он из чувства страха начинает угрожать святым Николаю, за что и получает возмездие – его дом пробивает льдина. В анекдоте сталкиваются два контекста: один связан с набожностью пустозёр, второй – с их хитростью и жадностью. Их пересечение создает дополнительный комический эффект. В символическом плане действия зырянина соотносятся со сферой “иного”, “потустороннего”; а в реальном – с глупостью и недостаточной сообразительностью. Как уже отмечалось, повествовательный фольклор отличается жанровой диффузией. Кульминация анекдота (разрушение дома) вызывает ассоциации с легендой сюжетным мотивом “наказание за непочтание”.

В шутливых рассказах русские высмеивают лень карел. Их ограниченность подчеркивается имитацией их речи: произнесение шипящих вместо свистящих звуков: “Эхе-хе. Шкоро ли шуббота-то, хоть бы в байну сходить” (Ончуков, № 214). Звукоподражание – один из способов, характеризующих представителей “иного” мира. Отклонение от норм речевого поведения – важная отличительная черта мифологических персонажей³¹. Этот прием часто используется для характеристики представителей соседних микрогрупп и других этносов. Глупость зырянина подчеркивается его речью, коверкающей русское произношение (Ончуков, № 23). Усердно молясь иконе Богородицы, он из-за своего рвения нечаянно сжигает ее. Это же значение имеет известная русская пословица: “Заставь дурака молиться – лоб расшибёт”.

В народной традиции существуют анекдоты и с противоположным содержанием, в которых сами “инородцы” высмеиваются русских, – “Зыряне смеются над устьцилёмами” (Ончуков, № 25). Они передразнивают особенности их речи – тянут как русское население Печоры гласные звуки (*Парфентей –е – й, а Парфент – е – й! / – Чего – о? / – Куда пое-х-ал? / – В Пинег – у. / Пошто – ле – е? – На база – а – р. / Купи мне икон – у. / – Какую – ю? / А Миколу – у)*); и их набожность, вероятно, связанную с сильным распространением на Печоре старообрядчества. Значительная часть русского населения данного ареала была потомками защитников старой веры, бежавших из центральных губерний от преследования³². Анекдот был записан от зырянина-ижемца Ю.П. Канева³³, занимавшегося торговлей и часто бывавшего в Москве и Петербурге. Его вид деятельности способствовал расширению кругозора, что позволило ему в культурном отношении подняться над русским населением Печоры. От других “инородцев” зыряне отличались предприимчивостью и более высоким уровнем развития, они “служили посредниками в торговых сношениях запада с Сибирью, Туркестаном, Персией и даже Индостаном. Торговые пути, пролегавшие через Уральские горы, до сих пор известны под именем “зырянских дорог”³⁴. Этим можно объяснить нетипичность для прозвищного дискурса восприятия русских зырянами.

Сами русские, находясь в иноэтнической среде, продолжали высмеивать своих соотечественников – “Устьцилёмы над пустозерцами смеются” (Ончуков, № 24). Вышучиванию подвергались хитрость и жадность последних. Соперничество между Усть-Цильмой и Пустозерском могло происходить из-за рыбных и звериных угодий. Пустозёры были богаче устьцилёмов, так как имели больше угодий, расположенных по Печоре, Большеземельской и Малоземельской тундрям.

Одни и те же сюжеты были распространены в различных регионах Европейского Севера России. Устойчивые мотивы о глупцах прикреплялись не только к самому Пошехонью, но и к соседним с Ярославской областями – Архангельской, Вятской, Вологодской, Карелии. В сказочной прозе известны анекдоты о том, как глупцы “носят солнечный свет в мешках (решетах, корытах): в дом без окон” СУС 1245. Аналогичный сюжет используется в качестве характеристики жителей городов Кадники (Вол.) – “Кадниковцы – в бочонок солнышко ловили” (Дилакторский) и Рязани, которые тоже “мешком солнышко ловили” (Даль, т. 2, с. 461). В книге иеромонаха Леонида “История церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иеромонахи”³⁵ содержалось свидетельство о существовании обряда “загонять солнце под Петров день”. Присловья содержат в себе отголоски этого обряда. А.Л. Топорков, анализируя формулу севернорусских причита-

цы стреляют из ружья” восходит выражение “Вятские мужики зарядили трубу и выстрелили в сторону Турции” (Архангельск, Л.В. Мельникова, 1953).

Гораздо реже в нарративах местное сообщество является умным и образительным⁴⁴:

Целегора (Мез.) – рекоставы. Однажды долго река не вставала. А сено за рекой, как-то надо везти его скотине, которая была голодной. Догадались веревку протянули над самой водой да шугу остановили, и русло замёрзло⁴⁵.

(с. Дорогорское, Мез., А.Е. Тярасова, 1920)

Целегора – ледоставы. Мужики связали красны кушаки и хотели поставить ими реку. И поставили.

(д. Жердь, Мез., А. А. Чикина, 1956)

В приведенном выше анекдоте локальная микрогруппа предстает в виде демиурга, своими руками создающего культурные объекты. Его сюжет и оценка сообщества, заключенная в нем, не являются типичными для корпуса исследуемых нами текстов. В нем преобладают “глупые” и “ленивые” соседи. Тексты о трудолюбивых и изобретательных героях являются самохарактеристиками и возникают обычно внутри группы, к которой они относятся.

Как мы уже неоднократно отмечали, анекдотичные мотивы прозвищного фольклора имеют тенденцию перехода в реалистические объяснения. Одна из современных мотиваций приведенного выше присловья восходит к особенностям местного ландшафта: река напротив деревни Целегоры “встаёт раньше, чем в других деревнях” (Архангельск, А.И. Ермолинская, 1954).

Реальное событие, некогда имевшее место в жизни локальной микрогруппы, может фольклоризоваться. Анекдотичный случай произошел в селе Строевское Устьянского района (Арх.). Во время паводка баня одного из его жителей оказалась принесена водой в огород одинокой женщины.

Да ходит одна байка, связанная с разливом рек. На самом деле может это было. Мужик баню новую построил, сезон бани не отстояла. Разлив внезапно начался, за ночь вода сильно поднялась, баню и смыло, унесло течением, далеко унесло, в соседнюю деревню. И осталась баня в огороде бабы одной. А баба одинокая была – тяжело в хозяйстве. И бани, главное, своей не было: к соседям просилась мыться. А тут утром во двор выходит, и баня стоит. Говорят, даже судились эти двое тогда. Баба не хотела баню отдавать.

*Хотя может быть байки это всё. Но с тех пор мужика “поплавком” звали, а потом и всё село так. Много ведь ещё чего-то у людей поносило*⁴⁶.

(с. Строевское, Уст., П.И. Сысоев, 1949)

Сюжет анекдота, как и предыдущий, не является типичным для прозвищного фольклора. Он относится к группе “Счастье по случаю” (1640–1674).

Мы отмечаем, что некоторые из сюжетов, находящихся в нашей коллекции, оказались не внесены в “Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка” или же только условно близки сюжетному типу, помещенному в СУС, например: о том, как жители одной деревни поставили реку своими поясами (веревками); о бане, приплывшей по воде в огород; о смеховом обнажении представителя локальной микрогруппы перед жителями другой деревни с целью оскорблении последних и др.

Обобщим наши наблюдения. Стереотипия, как известно, может быть: а) речевой, б) когнитивной. При этом когнитивные стереотипы реализованы только в речи или невербальных акциях, но при этом для каждой локальной традиции существуют свои региональные особенности восприятия соседей. Соотношение общей и локальной типизации является одним из интересующих нас вопросов. Прозвищные нарративы репрезентируют те же когнитивные стереотипы, что и вся сфера прозвищного фольклора. Локальные микрогруппы осознают свое групповое единство. Оно выражается в выборе ими своего КП, например: *мамоны*, *заугольники*, *бессчётные* и др. Свое единство сообщества осознают через противопоставление соседним группам. Они указывают на формы восприятия других (соседей), свойственные локальным сообществам: насмешку, презрение, опасение и др. Группе свойственно преувеличивать свои достоинства и преуменьшать их у других. Стереотип – упрощенный, эмоциональный образ какой-либо локальной группы. Стереотипным является восприятие соседей как разбойников и воров, как глупцов и простаков. В отношении своего сообщества действуют такие стереотипы, как ум и трудолюбие.

Некоторые общефольклорные сюжеты получили местную привязку. Прозвищные анекдоты содержат в себе типичные мотивы комической прозы: “О глупцах и простаках (пошехонцах)”, “О дураках”, реже среди них встречаются – “О хитрых и ловких людях”, которые в то же время представляют их оригинальные местные версии. На территории Северо-Западного региона России наиболее распространенными оказались следующие сюжетные типы: “Мужицкое поздравление” (–1698*С), “О неправильном произношении” СУС 1699, “О глупцах и простаках (пошехонцах)” СУС 1200–1349. Среди последних широкое бытование получил сюжет о том, как глупцы “Варят кашу (толокно) в проруби” СУС 1260, “Не могут сосчитаться: каждый считающий пропускает себя” СУС 1287 и др.

КП обладают различными сюжетными возможностями. Одни из них “разворачиваются” в тексты или прикрепляются к общефольклорным сюжетам, другие существуют в виде номинатива. Частотным мотивом яв-

ляется прикрепление прозвища вначале к одному человеку, а затем переход его на всю локальную микрогруппу.

Условные сокращения

Арх. – Архангельская губерния/область

Даль – Пословицы русского народа: Сб. В. Даля в 3 т. М.: Русск. кн., 1993.

Дылакторский, 1894 – *Дылакторский П.* Прозвища жителей некоторых городов Вологодской губернии // Вологодский иллюстрированный календарь. Вологда, 1894.

Вожег. – Вожегодский район Вологодской области

Вят. фол. – Вятский фольклор. Котельнич, 1998

Медв. – Медвежьегорский район Карелии

Мез. – Мезенский уезд/район

Карп. – Карелия

Твер. – Тверская губерния/область

Фил. зап. – *В.И.* Народные присловья о городах и племенах Олонецкого края // Филологические записки. Воронеж, 1901. Вып. 1-2. С. 61-71.

Холм. – Холмогорский уезд/район

Яросл. – Ярославская губерния /область

Примечания

¹ Сандомирская И. Стереотип как суждение vs стереотип как нарратив // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии: Тез. конф. М., 1995. С. 108.

² Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор. Верования. Тексты. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 44–83; Смальников С.Н. Фольклорный текст и дискурс // Текст. Культура. Социум. Вологда: Русь, 2000. С. 32–51.

³ Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

⁴ Имеются в виду полешуки – жители украинско-белорусского Полесья.

⁵ Krzyzanowski I. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. T. II. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1963.

⁶ Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI–XVIII века) / Вступ. ст., подгот. текста и comment. Н.В. Новикова. Л., 1971. С. 36; Молдавский Д.М. Василий Березайский и его “Аnekdoty древних пошехонцев” // Русская сатирическая сказка в записях середины XIX – начала XX в. / Подгот. текста, ст. и comment. Д.М. Молдавского. М.; Л., 1995. С. 236–245.

⁷ Похождения пошехонцев, вновь составленные по народному преданию и другим источникам М. Евстигнеевым. М., 1873; Анекдоты или похождения старых пошехонцев. Изд 3-е. СПб., 1898.

⁸ Песни и сказки Ярославской области / Под ред. Э.В. Померанцевой. Ярославль, 1958. № 23. С. 90–96. Запись была сделана Ю.И. Смирновым.

⁹ Впервые такое предположение было высказано Е.Л. Березович (г. Екатеринбург). Обряду “кормления” воды посвящена статья Ю.И. Смирнова “Кормление воды” // Литература Сибири. Памяти Александра Бадмаевича Соктоева. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. С. 1–13.

¹⁰ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 8, 30, 113, 151, 197, 212, 206, 221, 245.

¹¹ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 8.

¹² Петров К.М. Присловья Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1863. № 33.

¹³ Михайлова Л.П. Фараоны, девятые люди и другие жители Карелии // Родные сердцу имена (Ономастика Карелии). Петрозаводск, 1993. С. 69–70 (далее – Михайлова).

¹⁴ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 5, 7, 71, 84, 122, 125, 132, 199, 207, 233, 249, 265, 284, 291, 309.

¹⁵ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 5.

¹⁶ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 199.

¹⁷ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 197.

¹⁸ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 210.

¹⁹ Можаровский А. Из жизни крестьянских детей Казанской губернии. Казань, 1882. Приложение: Присловья городам Вятской губернии. С. 93–94.

²⁰ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 210.

²¹ Трофимов А. Присловья: Материалы Каргопольской экспедиции РГТУ // Живая старина. 1997. № 3. С. 56.

²² Там же. С. 380–392.

²³ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах / Подгот. Л.Г. Бараг, Н.В. Новиков. М.: Наука, 1984–1985 (Литературные памятники).

²⁴ Северные сказки: Сб. Н.Е. Ончукова: В 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1998. Кн. 1. С. 10 (далее – Ончуков); Чудинский Е. Русские народные сказки, прибаутки и побасенки. М., 1864.

²⁵ Зыряне – коми.

²⁶ Северные сказки. Кн. 1. С. 34.

²⁷ Чудинский Е. Указ. соч. С. 139.

²⁸ Гин Я.И. Из наблюдений над грамматической категорией рода в русской народной сказке // Гин Я.И. Проблемы поэтики грамматических категорий: Избр. работы. СПб., 1996. С. 9–25; Он же. Поэтика грамматического рода. Петрозаводск, 1992. С. 142.

²⁹ В. И. Народные присловья о городах и племенах Олонецкого края // Филол. записки. Воронеж, 1901. Вып. 1–2.

³⁰ Северные сказки. Кн. 1. № 26.

³¹ Виноградова Л.Н. Как распознать чужого среди своих // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре: Studies in Slavic Folklore and Folk Culture. Berkeley Slavic Specialities, Oakland, California. Вып. 1. 1997. С. 53–62; Белова О.В. “Другие” и “чужие”: представления об этнических соседях в славянской народной культуре // Признаковое пространство культуры. М.: Индрик, 2002. С. 71–85.

³² Жилинский А.А. Крайний Север Европейской России. Архангельская губерния. Пг., 1919. С. 189.

³³ Ижемцы – этнографическая группа народа коми, проживавшая по Средней Печоре. А.А. Жилинский пишет о том, что в Ижме “сосредоточены почти все капиталисты Печорского края”, “отсюда ведется торговля по всему Печорскому краю и поддерживаются коммерческие сношения с Москвой и Петербургом”. См.: Жилинский А.А. Указ. соч. С. 189.

³⁴ Там же.

³⁵ Цит. по: Зеленин Д.К. Великорусские народные присловья как материал для этнографии // Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901–1913. М.: Индрик, 1994. С. 38–58. Леонид, иеромонах. История церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи. Калуга, 1876.

³⁶ Топорков А.Л. Почему решетом свету наношено// Русская речь. 1985. № 1. С. 121–123.

³⁷ Текст передан канд. истор. наук, ведущим научным сотрудником ИЯЛИ РАН (г. Петрозаводск) К.К. Логиновым.

³⁸ Сандромирская И. Книга о Родине. Вена, 2001. С. 49.

³⁹ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 50, 77, 85, 172, 181, 319.

⁴⁰ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 50.

⁴¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М.: Индрик, 1994. Т. 2; Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М.: Терра, 1996.

⁴² ЛАД (зап. в 1979 в д. Погорелец, Мезенский р-н, от А.Ф. Ушаковой, 1930).

⁴³ В книге Д.С. Лихачева, А.М. Панченко, Н.В. Понырко “Смех в Древней Руси” (Л.: Наука, 1984. С. 284). приводится следующий текст: “Покупала по четыри денецики, продавала по два грошики. Барыша куча кучей, а денег ни копеечки”.

⁴⁴ Тексты о рекоставах см.: ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 2, 33, 91, 130, 280, 298, 302, 313.

⁴⁵ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 302.

⁴⁶ ФА ПГУ: Ф. 30. Л. 336.

С.М. Лойтер
Петрозаводск, Россия

Роль краеведов Карелии (Олонецкой губернии) в истории фольклористики*

Известно, какое место в истории русской фольклористики занимает фольклор, записанный на территории Карелии (бывшей Олонецкой губернии) в

XIX–XX веках. На этом материале, по словам М.К. Азадовского, “создавалась, в сущности говоря, … русская наука о фольклоре”¹, которую невозможно представить без собраний текстов П.Н. Рыбникова, А.Ф. Гильфердинга, Е.В. Барсова, Н.Е. Ончукова, А.М. Астаховой, братьев Ю.М. и Б.М. Соколовых и многих других. Зато почти неизвестны имена краеведов-подвижников, которые первыми обратили внимание на богатую устно-поэтическую традицию Олонецкой губернии, инициировали деятельность фольклористов-ученых и параллельно вели непрерывную собирательскую работу. В первой трети XIX века фольклорное краеведение Олонецкой губернии предварило академическую фольклористику, а в последующее время оно ее дополняло и обогащало.

Привычным, многократно тиражируемым было представление о том, что у истоков фольклористики Карелии стояли ссыльные². Действительно, и Федор Глинка, и Святослав Раевский, и петрашевец Александр Баласагло – люди гуманитарно образованные – сразу же обратились либо в своем творчестве, либо в служебных делах к главному духовному богатству Олонецкого края – его народной традиционной культуре.

Огромную роль в развитии краеведческого движения сыграла начавшая выходить в 1838 г. в Петрозаводске газета “Олонецкие губернские ведомости”(ОГВ), редактором неофициального отдела которой стал С.А. Раевский, друг М.Ю. Лермонтова, сосланный за распространение его стихотворения “На смерть поэта”. В Прибавлениях к ОГВ за 1838 г. (№ 12, 13, 19, 21) он опубликовал свою статью “О простонародной литературе. О собирании русских народных песен, стихов, пословиц и т.д.”³ С этого времени печатание фольклорных записей, рассказов о носителях народной словесности стало традицией. В 1847 г., уже спустя много лет после отъезда С.А. Раевского, газета вновь обратилась к своим читателям с просьбой собирать и присыпать “народные обычай, сказки, песни, преданья, поверья, суеверия, приметы, пословицы, поговорки, загадки” и приложила к обращению Программу собирательства⁴. Как показывает вся дальнейшая история ОГВ, главными корреспондентами и авторами публикаций этого рода были учителя Олонецкой губернии. Они же становились редакторами неофициального отдела газеты.

Важную роль в обращении учителей к фольклору сыграл директор (с 1852 по 1864 гг.) Петрозаводской губернской гимназии Федор Никитич Фортунатов. Знаток и большой почитатель народной поэзии, он сделал использование краеведческих материалов в преподавании главным направлением деятельности вверенного ему учебного заведения. Благодаря Ф.Н. Фортунатову гимназия собирала в своих стенах учителей-краеведов⁵.

Один из первых среди них – Федор Иванович Дозе, “старший учитель русской словесности” (он же “рассматривающий неофициальную часть”

ОГВ). На службу в Олонецкую губернию его пригласил Ф.Н. Фортунатов, который знал Ф.И. Дозе по совместной учебе в Вологодской гимназии и Санкт-Петербургском университете и вполне мог на него положиться. Не буду подробно останавливаться на фольклористической деятельности Ф.И. Дозе⁶, приведу лишь слова редактора второго издания “Песен, собранных П.Н. Рыбниковым” А.Е. Грузинского: “Дозе принес неоценимую пользу, натолкнув других на труд. Дозе, а не П.Н. Рыбников, пробудил дремавшую Олонецкую губернию”⁷.

Особого разговора заслуживает краеведческая и фольклористическая деятельность Константина Михайловича Петрова (1836–1898). Уроженец Лодейного Поля (которое входило тогда в Олонецкую губернию), он в 1855 году окончил Петрозаводскую губернскую гимназию, когда ее директором был Ф.Н. Фортунатов, а учителем русской словесности Ф.И. Дозе. О нем К.М. Петров позднее писал: “Дозе любил свой предмет преподавания, любил учеников своих и многих из них направил на путь изучения края во многих отношениях”⁸. Начав учительствовать в Вытегорском училище (1855–1860), К.М. Петров сразу же обратился к краеведению. Его первая краеведческая публикация “Список местных слов Олонецкого края, не вошедших в областной словарь АН” появилась в ОГВ в 1856 г., за ней последовал целый ряд материалов по этнографии и истории Вытегорского края⁹. В 1861 г. К.М. Петров приглашен Ф.Н. Фортунатовым в Олонецкую губернскую гимназию учителем русского языка, где с отъездом Ф.И. Дозе краеведческое направление в обучении гимназистов было ослаблено. Позднее он стал преподавателем русского языка и в Мариинской женской гимназии Петрозаводска.

Учитель русского языка и истории мужской и женской гимназий, действительный член Олонецкого губернского статистического комитета, К.М. Петров становится постоянным автором ОГВ, где публикуются его фольклористические и этнографические материалы. Он занимается краеведческой библиографией, становится летописцем и библиографом газеты ОГВ, создав Указатели к ней за 1838–1880 гг. (Петрозаводск, 1871; 1876; 1880). Параллельно его статьи печатают “Памятные книжки Олонецкой губернии”, Писцовая книжка, “Олонецкие сборники”. Отдельным изданием выходит книга по родиноведению, допущенная в качестве пособия для учителей и учеников Олонецкой гимназии, – “Краткое описание Олонецкой губернии” (Петрозаводск, 1887). Статьи и материалы К.М. Петрова издают столичные журналы – “Северный вестник”, “Сын Отечества”, “Луч” (А.О. Ишимовой), “Учитель”; газета “Русский дневник” (П.И. Мельникова-Печерского). К.М. Петров – “выдающийся краевед”¹⁰, “всесело принадлежащий Олонецкой губернии”, автор более 50 работ в разных сферах краеведения – отмечен в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрана¹¹.

Остановлюсь только на деятельности К.М. Петрова-фольклориста, поскольку она не была предметом специального рассмотрения. Один из первых олонецких краеведов, в переломный для истории России период 1860–1870-х гг. он ощутил обостренный интерес русского общества к современному состоянию народа, его роли в истории и обратился к народной исторической и несказочной прозе. Его записи и публикации “Народных преданий Олонецкой губернии” стоят у истоков изучения этого жанра русского фольклора¹². В одной из них – “Панское озеро” – развивается “сусанинская” тема: крестьянин, “имени которого не помнят”, завел польских панов в место, получившее название “Панское” (1860, № 1). В других выясняется происхождение названий *Валдневский приход, поселение Коньрево, Таратайки, Залазные, деревня Козаринская* (1863, № 50). К.М. Петрову принадлежат этнографические материалы, содержащие записи мифологических рассказов (о черте, мертвцах, кикиморе, колдунах) и заговоров, включенные впоследствии в научные сборники¹³.

В эти же годы ОГВ публикуют записанные К.М. Петровым “Заплачки и причитания”, “Похоронки и поминки”, “Болезни простого народа”, “Присловья Олонецкой губернии”¹⁴. Описывая похороны и приводя заплачки (дочери по отцу, сестры по брату, матери по дочери и сыну), Петров высказывает целый ряд важных наблюдений, касающихся импровизационного характера причитаний. Он определяет причитания как жанр исключительно женской поэзии: “Замечательно, что нет ни одного причитанья, в котором действующим лицом был бы мужчина; причитания можно назвать видом народной поэзии, развивааемым исключительно женщинами <...> народ наш любит повторять и передает из рода в род эти минутные создания народного женского гения”¹⁵. Интересно, что именно К.М. Петров обратил внимание Е.В. Барсова на причитания, ставшие для него в дальнейшем главным жанром¹⁶.

В очень плодотворном для К.М. Петрова 1863 г. ОГВ помещают записанную им в Вытегре коллекцию загадок – 62 текста с отгадками. В немальшом введении лапидарно и одновременно точно сказано об этих “устных памятниках родного слова”: “Это первобытная естественная философия народа, заманчивая по своей простоте...”¹⁷ Значение этой публикации позволяет оценить вышедший в 1876 г. и ставший классическим в нашей фольклористике сборник Д.Н. Садовникова “Загадки русского народа”. В предисловии к первому изданию Д.Н. Садовников, характеризуя географию сборника, вобравшего в себя загадки из 25 губерний, перечисляет материалы, которыми он пользовался как составитель. Среди них ОГВ за 1863 г. Поскольку каждый текст в собрании Д.Н. Садовникова регионально обозначен, легко определить, что 51 текст – из коллекции К.М. Петрова.

Одно из “открытий” К.М. Петрова связано с детским фольклором. Это его публикация “Детские игры в Олонецкой губернии” в журнале “Учитель”¹⁸. Сохранилась ее авторизованная рукопись, написанная четким, как тогда принято было, учительским почерком: на 22 страницах содержится небольшая преамбула и затем описание 20 игр, за которыми следует: “Записал учитель К. Петров. 1863. г. Петрозаводск”¹⁹. В уже упомянутом предварении к играм Петров объясняет побудительные мотивы своего обращения к детскому фольклору: “В № 24 журнала “Учитель” за 1861 год была помещена статья д-ра Гейфельдера о детских играх. В ней автор рассказал о том, какое значение имеют эти игры для воспитателей и воспитания, и коснулся отчасти их происхождения. Эта, надо сказать, передовая статья в нашей педагогической литературе о детских играх вызывает невольно на то, чтобы и другие обратили внимание на забавы детей. Желая быть сколько-нибудь полезным в общем деле, я представляю несколько игр, записанных в городе Петрозаводске, а со временем надеюсь дополнить этот сборник”²⁰. Представляя творческую натуру К.М. Петрова, легко понять, почему он, молодой учитель, имеющий каждодневно перед собой детскую аудиторию, а следовательно, и армию рассказчиков, не мог остаться безучастным к началу изучения детского быта и фольклора в России. В 1880–1890-е гг. ОГВ дают целую серию публикаций записей детского фольклора: учителей Д.И. Лебедева, П.И. Певина, а также известного этнографа, лингвиста уроженца Олонецкой губернии Г.И. Куликовского “Детские игры в Обонежье, Петрозаводском уезде и в других местах Олонецкой губернии”²¹. Тогда в первом номере созданного советом Русского Географического общества (в его составе академики А.Н. Веселовский, Л.Н. Майков, А.Н. Пыпин и др.) журнала “Живая старина” печатаются “Детские игры Олонецкой губернии”, записанные К.М. Петровым²². Этой публикацией журнал отдавал дань первому собирателю детского фольклора Олонецкой губернии, стоявшего у истоков еще не получившей самостоятельности отрасли народного творчества.

Отдельная страница в деятельности К.М. Петрова-фольклориста – былинное ведение, к которому он обратился не без влияния П.Н. Рыбникова. С Рыбниковым он много общался по службе в статистическом комитете. Публикация “Рахта Рагнозерский и Микула Селянинович” появилась впервые в ОГВ, затем ее поместил “Олонецкий сборник” и журнал “Старая и новая Россия”²³. Описывая свои впечатления от встреч на Водлозере в Пудожском уезде со сказителями Алексеем Ивановым и Тимофеем Брызгуновым (они не были известны ни Рыбникову, ни Гильфердингу), спевшими былины про Соловья Будимировича и Илью Муромца и Соловья Разбойника, К.М. Петров заключает: “Я только в первый раз оценил всю прелесть

былины, чарующее действие ее напева, красоту и неподдельность ее... Время и обстоятельства мне не позволили записать" сразу²⁴. Зато, проезжая через Рагнозеро и "припомнив" былину о Рахте Рагнозерском, записанную А.Ф. Гильфердингом на Пудожье от П.А. Калинина²⁵, он сказал об этом своему ямщику Иванову и тем вызвал в его памяти слышанное "от своего деда" предание о Рахте Рагнозерском, которое и записал. Заканчивается эта часть публикации К.М. Петрова очень важным выводом: "Надо заметить, что Рахта Рагнозерский – единственный местный богатырь, о котором сложились былины"²⁶.

Немаловажное обстоятельство: названные записи (А.Ф. Гильфердинга и К.М. Петрова) – единственные, оставшиеся от XIX века. Все последующие принадлежат веку XX²⁷. Записи о Рахте Рагнозерском К.М. Петрова исследователь эпоса, академик, председатель Русского Географического Общества Л.Н. Майков нашел ценными для суждений о позднем происхождении былины, в которой, по его мнению, "возведение физической силы в идеал объясняется местными условиями". Об этом он писал в статье, явившейся откликом на публикацию К.М. Петрова – "представителя тех новых деятельности сил", что продолжают дело известных собирателей. "Между тем как П.Н. Рыбников, открывший там (в Олонецкой губернии. – С.Л.) драгоценный родник народного творчества, и Е.В. Барсов, также не мало потрудившийся над собиранием его памятников, покинули Заонежье, а А.Ф. Гильфердинг сошел в могилу <...> нашелся еще один почтенный местный деятель, который обратил внимание на тот же предмет. Мы говорим о К.М. Петрове"²⁸. Как указывает Т.Г. Иванова, записи былин К.М. Петрова и пересланные им записи учителя К. Маклионова из Вытегорского уезда Олонецкой губернии Л.Н. Майков сделал предметом своей статьи и публикации в "Русском филологическом вестнике" (Варшава, 1885)²⁹.

Остановлюсь на еще одной замечательной личности в фольклорном краеведении Олонецкой губернии конца XIX – начала XX века – учителе словесности Петрозаводской Мариинской гимназии Павле Тимофеевиче Виноградове, сыгравшем огромную роль в судьбе двух выдающихся сказителей – Ирины Федосовой и Ивана Трофимовича Рябинина, представителя второго поколения знаменитой династии Рябининых³⁰. Местная хроника ОГВ позволяет представить, какое место в преподавании словесности П.Т. Виноградов отводил фольклору. Он ввел в практику приглашение сказителей в гимназию. В своей заметке "Пение былин в мужской и женской гимназиях" П.Т. Виноградов рассказывает о том, что 12 марта 1892 г. ему, как он пишет, "преподавателю словесности мужской и женской гимназии удалось доставить ученикам и ученицам возможность послушать певца былин. В обеих гимназиях пел былины крестьянин Петрозаводского уезда

деревни Гарницы Иван Трофимович Рябинин”³¹. “Выдающимся” назван публичный акт в зале мужской губернской гимназии 18 августа 1894 г., когда после традиционного отчета директора за 1893/1894 учебный год и выступления хора И. Т. Рябинин пропел былину “Добрыня и Змей”, а “преподаватель гимназии П. Т. Виноградов произнес речь, служившую предисловием к былине”³².

В 1894 г. произошла встреча П. Т. Виноградова с И. А. Федосовой. Это событие исследователь творчества И. А. Федосовой К. В. Чистов считает не менее знаменательным, чем встречу ее с Е. В. Барсовым³³. Благодаря П. Т. Виноградову к И. А. Федосовой пришла настоящая слава. Начались ее выступления в Петрозаводске, Петербурге, Москве, Казани, на Всероссийской выставке 1896 г. в Нижнем Новгороде. Их неизменным организатором, сопровождающим и предваряющим вступительным словом появление И. А. Федосовой на сцене был П. Т. Виноградов. Сообщая об очередном выступлении И. А. Федосовой, ОГВ писали: “Нельзя не упомянуть о том, что Федосова сделалась известна в России благодаря П. Т. Виноградову. Если бы Павел Тимофеевич Виноградов не принял участия в судьбе Федосовой, то она, наверное, осталась бы безвестна для образованного мира и окончила бы свою незавидную жизнь в нужде, как и многие талантливые люди, которых судьба не балует”³⁴. Г. И. Куликовский в статье “Олонецкая народная поэтесса Ирина Федосова в Москве”, передавая свои впечатления от выступления вопленицы в Политехническом музее, цитирует речь академика В. Ф. Миллера, открывавшего заседание этнографического отделения Географического общества и не преминувшего отметить, чем “мы обязаны Виноградову”³⁵.

Не менее значительна деятельность П. Т. Виноградова, связанная с И. Т. Рябининым. “Чтобы возбудить интерес к русской эпической поэзии и познакомить с одним из лучших хранителей былинной традиции Олонецкого края”, сделавшимся “российской знаменитостью”³⁶, Виноградов предпринял целую череду поездок с Рябининым: сначала в Петербург (в 1893 г. по приглашению Географического общества; две в марте 1902 г., когда И. Т. Рябинин выступал в Мраморном зале Зимнего дворца); в 1894 г. в Москву, когда профессора консерватории записывали напевы былин, а сам рапсод был назван “лучшим сказителем нашего времени” и удостоен бронзовой медали; в 1902 г. в Одессу и Киев. Уже после отъезда из Петрозаводска П. Т. Виноградов написал книгу “Сказитель И. Т. Рябинин и моя с ним поездка”³⁷. Это книга – хроника зарубежных выступлений Рябина и одновременно книга-очерк о Рябинине-сказителе и человеке.

Говоря о вкладе П. Т. Виноградова в фольклористику, необходимо отметить, что он был одним из тех, кто ввел в традицию публичные выступле-

ния сказителей. Благодаря ему И.А. Федосову и И.Т. Рябинина узнали писатели, композиторы, музыканты, сделавшие от них записи текстов и напевов.

Не касаюсь собирательской деятельности П.Т. Виноградова, хотя есть косвенные свидетельства о том, что, обезжая Заонежье, он сам записывал былины и поощрял к этому местных учителей (“беседовал с учителями и возбуждал интерес к народному творчеству”, – вспоминал кузаандский учитель Ф.И. Прохоров³⁸). Записи Виноградова не были опубликованы, а след их исчез. Однако эта деятельность нашла отклик в работе учителей Заонежья, для которых собирание фольклора стало уважаемым и достойным занятием.

Фигур такого масштаба, как К.М. Петров и П.Т. Виноградов, фольклорное краеведение XIX века в Олонецкой губернии не знает. Судьба же фольклорного краеведения Карелии в XX веке, с которым связана деятельность нескольких сельских подвижников, – особая и преимущественно трагическая страница.

Условные сокращения

Архив Кар НЦ РАН – архив Карельского Научного Центра РАН.

ОГВ – Олонецкие губернские ведомости.

Примечания

¹ Азадовский М.К. Материалы 1 съезда писателей К-ФССР // На рубеже (ж.). Петрозаводск. 1941. № 1–2. С. 56–58.

² Базанов В.Г. Народная словесность Карелии. Петрозаводск, 1947; Базанов В.Г. Поэзия русского Севера. Петрозаводск, 1981.

³ Раевский С. О простонародной литературе // ОГВ. 1838. 8 окт., № 40. Прибавление. № 12. С. 82–83; 15 окт., № 41. Прибавление. № 13. С. 87–89; 26 нояб., № 47. Прибавление. № 19. С. 113–116; 17 дек., № 50. Прибавление. № 21. С. 121–122.

⁴ ОГВ. 1847. 19 июня.

⁵ О Ф.Н. Фортунатове имеется большая литература. Назову последние публикации: Кошелев В. Вологодские давности: Литературно-краеведческие давности. – Архангельск, 1985; Паиков А.М. Фортунатов и изучение краеведения в учебных заведениях Олонецкой губернии во второй половине XIX в. // Традиция образования в Карелии. Петрозаводск, 1995. С. 54–56.

⁶ Ей посвящена работа: Лойтер С.М. У истоков фольклористики Карелии // Русская историческая филология. Проблемы и перспективы: Докл. Всерос. науч. конф. памяти Н.А. Мещерского. Петрозаводск, 2001. С. 395–400.

⁷ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. А.Е. Грузинского. М., 1909. Т. 1. С. XIV–XV.

⁸ Петров К.М. Провинциальные статистики и писатели // Северный вестник. 1887. № 4. С. 82–86.

- ⁹ Пашков А. М. К.М. Петров – исследователь Вытегорского края // Вытегра: Краеведческий альманах. Вып. 1. Вологда, 1997. С. 351–389. См. также его работу: Пашков А.М. Петров как историк Олонецкой гимназии // Север. 1993. № 6.
- ¹⁰ Григорьев В. Биографический словарь. Петрозаводск, 1973. С. 176.
- ¹¹ Энциклопедический словарь / Сост. Брокгауз Ф.А. и Ефрон И.А. СПб., 1898. Т. 23. С. 462.
- ¹² ОГВ. 1860. № 1, 2, 27, 28; 1863. № 50.
- ¹³ ОГВ. 1861. № 11, 12, 28; 1863. № 13–16, 29, 33, 48–49. См.: Северные предания: Беломорско-Обонежский регион / Подгот. текстов, вступ. ст., примеч. Н.А. Криничной. Л., 1978. № 115; Русские заговоры Карелии / Сост., вступ. ст., примеч. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- ¹⁴ ОГВ. 1863. № 3, 4, 15, 16, 33, 48, 49.
- ¹⁵ ОГВ. 1863. № 6.
- ¹⁶ Е.В. Барсов до встречи с Ириной Федосовой (1867) записывал и публиковал разные жанры фольклора.
- ¹⁷ ОГВ. 1881. № 71; 1888. № 73, 74; 1891. № 85.
- ¹⁸ Учитель. 1863. № 5, 8, 15, 16, 22.
- ¹⁹ Архив КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Колл. 63. Ед. хр. 25.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ ОГВ. 1881. № 71; 1888. № 73, 74; 1891. № 85.
- ²² Живая старина. Вып. 1. СПб., 1890. Отд. IV. С. 1–9.
- ²³ ОГВ. 1875. № 81; Олонецкий сборник. Вып. 1. Отд. II. Петрозаводск, 1875–1876; Старая и новая Россия. 1876. № 6.
- ²⁴ ОГВ. 1875. № 81.
- ²⁵ Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. – М.; Л., 1949. Т. 1. № 11.
- ²⁶ ОГВ. 1875. № 81. С. 908.
- ²⁷ Онежские былины: Летописи / Подгот. текста и примеч. В.И. Чичерова; Подбор. былин и науч. ред. Ю.М. Соколова. Л., 1948. № 32, 194, 197, 202; Былины Пудожского края / Подгот. текста и примеч. Г.Н. Париловой, А.Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941. № 41, 42; Чистов К.В. Былина “Рахта Рагнозерский” и предание о Рахке из Рагнозера // Славянская филология. М., 1958. Т. III. С. 358–388; Смирнов Ю.И. Предание о Рахте Рагнозерском (АА97) по новым данным // Русский фольклор. Вып. XIII. Л., 1972. С. 40–53.
- ²⁸ Майков Л. Новые данные о русском эпосе из Заонежья // ОГВ. 1876. № 10; Олонецкий сборник. Вып. 2. Петрозаводск, 1886. С. 3–10.
- ²⁹ Иванова Т.Г. “Малые” очаги северорусской былинной традиции: Исслед. и тексты. СПб., 2001. С. 114, 150.
- ³⁰ К сожалению, имеющиеся в моем распоряжении материалы не содержат никаких биографических сведений. Известно лишь, что умер П.Т. Виноградов в годы Гражданской войны в Ростове-на-Дону.

³¹ ОГВ. 1892. № 22.

³² ОГВ. 1894. № 64.

³³ Чистов К.В. Ирина Андреевна Федосова. Петрозаводск, 1980. С. 48–58; Чистов К.В. Воспоминания о воспоминаниях // Живая старина. 1999. № 4. С. 36–38.

³⁴ ОГВ. 1896. № 18.

³⁵ ОГВ. 1896. № 4.

³⁶ ОГВ. 1894. № 64.

³⁷ Виноградов П.Т. Сказитель И. Т. Рябинин и моя с ним поездка. Томск, 1906. 24 с.

³⁸ Воспоминания об И.А. Федосовой учителя Ф.И. Прохорова см.: Чистов К.В. Народная поэтесса И.А. Федосова. Петрозаводск, 1955. С. 362.

А.В. Кулагина
Москва, Россия

Легенда о граде Китеже в свете экспедиционных записей XX – начала XXI веков*

Местонахождение загадочного града Китежа, открывавшего свои врата только праведникам, народная молва связывает с озером Светлояр, расположенным недалеко от села Владимирское Воскресенского района Нижегородской области. По разным версиям, Китеж находится на дне озера или на берегу, где он либо стоит невидимым, либо скрыт под холмами.

Комплексный характер легенды о граде Китеже, взятой во всем многообразии вариантов, всегда требовал привлечения устных и письменных источников, данных топонимики, этнографии, археологии. В настоящее время библиография легенды насчитывает более двухсот наименований и включает в себя труды философов, историков, этнографов, фольклористов, литературоведов, лингвистов. Во второй половине XX века эта тема привлекла еще и географов, геологов, гидрогеологов, биологов и химиков¹.

Установлено, что легенда формировалась на стыке двух традиций – устной и письменной. Л.М. Воронцова в своей кандидатской диссертации “Исторические основы китежской легенды” выделила четыре группы источников легенды².

Исторические корни легенды восходят к событиям времен монголо-татарского нашествия (начало XIII века). Этот период жизни легенды, не за-

фиксированный в письменных источниках, отразился в народных преданиях о вражеских нашествиях на Нижегородские земли на протяжении XIII–XVI веков. Они использовались в “Летописце о убиении”, который был создан в середине XVII века в связи с канонизацией владимирского князя Георгия Всеволодовича. Дата “убиения” великого князя (4 февраля 1747 года) заимствуется из Святцев 1646 года издания. Культ Георгия Всеволодовича, как отмечает Л.М. Воронцова, используется автором “Летописца о убиении” для создания и распространения нового культа – почитания Светлоярского озера с градом Китежем на его берегу³.

Название Китеж (восходящее к древнему финно-угорскому топониму озера) переносится на название города, образ которого создается в период активного освоения волжского левобережья во второй половине XVII века. Основание города приписывается князю Георгию Всеволодовичу, а прообразом града Китежа послужили старообрядческие “невидимые” скиты и монастыри. Так, по мнению историков, в письменной традиции было положено начало легенде об основании и исчезновении города, которая впоследствии получила название “Легенда о граде Китеже”.

Важное значение имел выход в свет книги историка древнерусской литературы В.Л. Комаровича “Китежская легенда”, в которой были выделены составные части “Книги глаголемой летописец” и установлено, что не сохранившийся ее первоисточник был составлен в конце XVIII века в старообрядческой секте “бегунов-безденежников”⁴. В.Л. Комарович полагал, что князь Георгий – лицо собирательное, соединившее в себе черты нескольких лиц, живших в разное время. Кроме того, он предложил свое решение вопроса о поселении, история которого легла в основу легенды: это Кидекша – село, расположеннное недалеко от Суздаля. Именно это название В.Л. Комарович связывал с древними названиями “Китеж”, “Кидеш”, означавшими покинутое языческое требище. После разорения ордынцами Кидекши она перестала существовать как город. В своих размышлениях о версиях китежской легенды В.Л. Комарович опирался и на собственные записи устных текстов, сделанные им во время экспедиций 1925–1926 годов на Светлояр, указывая на влияние языческих поминальных обрядов, особенностей местного ландшафта (изобилие озер) и преобладание “бродячих” сюжетов о “превалищах” и “чудесных спасениях”.

В 1930 году на Светлояр из Москвы отправляется антирелигиозно-фольклорная экспедиция, организованная Государственной академией искусствоведения, Центральным антирелигиозным музеем и Институтом по изучению национальностей СССР (Ленинград). В работе также приняли участие сотрудники Нижегородского краевого музея (фольклористы, этнографы, антирелигиозники, художники, киноработники). Члены экспедиции собирали

материалы “по обрядности и словесному творчеству, относящиеся к почитаемому озеру Светлояр и к горам на берегу озера”⁵. Во время празднества, совершающегося ежегодно на берегах “святого озера”, они вели разъяснительную антирелигиозную работу. Участники экспедиции записали шестнадцать рассказов, связанных со Светлояром, десятки сказок, сотни песен и частушек, сделали зарисовки и фотографии, сняли кинофильм (фольклорные записи хранятся в Государственном литературном музее).

В послевоенные годы собирательская деятельность велась здесь еще активнее. В 1959 году на Светлояре и в радиусе 45–50 километров от него работала экспедиция, организованная издательством “Большая советская энциклопедия” (далее - БСЭ) и Горьковским историко-архитектурным музеем-заповедником (наряду с научными сотрудниками в экспедицию были включены спортсмены центрального Морского клуба, имевшие специальные приспособления для плавания под водой). Во время второй экспедиции 1959 года археологам удалось найти в селе Городищи Ворского района остатки древнерусской крепости XIII–XIV веков. Горьковский историк И.А. Кирьянов высказал предположение, что эта крепость могла служить убежищем для населения во время вражеских нашествий и что именно она явилась прообразом града Китежа⁶. В это же время (1959 г.) поисками сведений о Китеже и Светлояре занимались сотрудники Института этнографии АН СССР В.Н. Басилов и Н.Н. Велецкая. В.Н. Басилов, разделяя точку зрения В.Л. Комаровича, полагал, что назначение китежской легенды состоит в пропаганде невидимого града. Он считал, что культ Светлояра возник в конце XVII в. в среде раскольников, а первоначальная легенда о Ките-же не связывалась с озером. Значительно позже в нее включился мотив “провалища”⁷.

В 1960 году в Воскресенском районе состоялась повторная экспедиция издательства БСЭ. Спортсмены-подводники смогли уточнить глубину Светлояра, особенности рельефа дна, состояние животного и растительного мира. Исследователи сделали вывод о ледниковом происхождении озера и вторичном провале, произшедшем некоторое время спустя, “о чем говорят большая глубина озера, воронкообразный рельеф дна, деревья на дне”. Участниками экспедиции было установлено, что на дне озера “никакого города-провалища нет”⁸. Обратившись к письменным памятникам китежского цикла, они пришли к выводу о новгородско-псковской основе легенды и выделили ведущий мотив, выражавший идею патриотической борьбы с иноземными врагами (что, по их мнению, подтверждается фактами колонизации новгородцами Средней Волги в X–XIII вв., а также событиями, связанными с нашествием Батыя). Наряду с этим учёные выявили и другой (социально-утопический) аспект – обретение социального идеала⁹.

Длительное исследование китежской легенды привело ученых к мысли о необходимости комплексного подхода к ее анализу. В 1968–1970 годах на Светлояре работала экспедиция, организованная “Литературной газетой”, в состав которой входили историки, фольклористы, биологи, гидрологи, ака-валангисты¹⁰. Председателем комиссии “Литературной газеты” стал А.М. Сахаров, доцент исторического факультета МГУ, а членами комиссии – научный сотрудник Института археологии Т.И. Макарова, историк А.С. Орлов, гидролог Д.А. Козловский, геолог В.И. Никишин, географ Д.Д. Квасов, журналист М. Баринов. В составе комиссии были и фольклористы – Н.И. Савушкина и три ее ученицы, студентки Е. Богданова, М. Юхневич, Н. Юдина (1968 г.). В окрестностях Светлояра фольклористы собрали триста пятьдесят рассказов (свидетельств) о Ките же и об озере, причем почти каждый из них содержал утверждение о каких-то необыкновенных свойствах его воды.

Историк А.С. Орлов полагает, что Светлояр был религиозным центром, хотя официальная православная церковь категорически отвергает причастность озера к числу “святых” мест. Наблюдения нашей экспедиции 2003 года свидетельствуют о том, что ежегодно 6 июля, в день празднования иконы Владимирской Божьей Матери, вокруг озера проходит крестный ход, и паломники, а также некоторые отдыхающие на озере падают на колени, стараясь, чтобы икону пронесли над ними для очищения от грехов. А.С. Орлов считает, что своеобразные особенности ритуала поклонения Светлояру имеют значительно более древние корни, чем эпоха раскола церкви. Это наводит на мысль о древних культовых обрядах поклонения воде, холмам, деревьям, восходящим к языческим временам.

Экспедиции под эгидой “Литературной газеты” были продолжены в 1969 году (6–14 сентября) и 1970 году (9–16 сентября). На этот раз в состав фольклорной группы под руководством Н.И. Савушкиной вошли студентки Л. Блинкова, Р. Бородыко, И. Одинцова. Целью поездок было продолжение сбора материала для изучения китежской легенды в системе других местных легенд, исторических преданий и быличек. Собиратели работали в деревнях на территории Воскресенского района Нижегородской области, расположенных вокруг озер Светлояр (Владимирское, Топан, Быдрей, Рассадино, Орловка, Гришенино, Зимарка), Нестиары (Нестиары, Рогово, Хохловка или Заозерье), Озерко¹¹ (Озерское, Нахратово, Кузнецово, Марфино, Якшиха). За две экспедиции был записан шестьсот тридцать один текст несказочной прозы, в том числе рассказов о “провалищах” на озерах Светлояр, Нестиары, Озерское – сто пятнадцать плюс сорок девять, о необыкновенных свойствах этих озер – сто тридцать шесть плюс шестьдесят; о чудесных случаях, происходивших на их берегах, – тридцать девять; о чудесных

ключиках (Кибелеке, Нифонтовом) – восемьдесят четыре плюс двадцать три; местных исторических преданий (о татарских нашествиях, ратной трофе, Степане Разине, кладах и т.д.) – шестьдесят; быличек (разных) – двадцать шесть; местных легенд (разных) – двадцать два; топонимических и прочих сведений – семнадцать. Следовательно, всего в трех экспедициях было записано около тысячи рассказов и свидетельств, причем представлены все три типа несказочной прозы: слухи и толки, мемораты, фабулаты.

В результате трех экспедиций фольклористами под руководством Н.И. Савушкиной были сделаны важные наблюдения, касающиеся вариантов рассказов, известных в изложении П.И. Мельникова-Печерского, М.М. Пришвина, А.М. Горького и др. Обнаружены и новообразования, которые по преимуществу посвящены загадочному происхождению озера, целебным свойствам его воды, обитанию в нем особенных рыб, чудовищ и т.д. Следует отметить, что творческая фантазия местного населения обращена сейчас не к граду Китежу, а к самому Светлояру, к его загадочным, еще не объясненным наукой свойствам. Идея приобщения к “сокровенному граду” не волнует даже специально приходящих сюда богомольцев.

Что же касается исторических частей легенды, то о них, как отметила Н.И. Савушкина, можно судить лишь предположительно. По ее мнению, живая память народа охватывает период примерно полуторавековой давности (наиболее ранние свидетельства были записаны от 90-летних жителей, ссылавшихся на рассказы дедов как очевидцев). Это рассказы о помешике, захотевшем спустить озеро; о монашках, живших на берегу; о религиозных диспутах; о ярмарке. Отсутствие свидетельств о купальской или иной обрядности и ее пережитках подтверждает правильность критики В.Н. Басиловым первой главы исследования В.Л. Комаровича о генезисе светлоярского культа. Историческая память народа, как считает Н.И. Савушкина, оперирует в основном фактами “Китежского летописца”, который называют “летописью” или просто “книгой”. Характерно, что в качестве достоверного источника называют и роман П.И. Мельникова-Печерского “В лесах”, и очерк В.Г. Короленко “На Светлояре”.

Наблюдения Н.И. Савушкиной были подтверждены результатами фольклорных экспедиций Нижегородского университета 1974, 1975 и 1982 годов¹².

Материалы по китежской легенде, хранящиеся в личном архиве Н.И. Савушкиной, а ныне в архиве кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ, представляют собой пять папок. Первая – подборка “Китеж в литературе” (прозе и поэзии); вторая – газетные и журнальные статьи о Китеже; третья и четвертая – материалы экспедиций (тексты на карточках); пятая – машинописные копии статей

Н.И. Савушкиной и ее соавторов¹³. Имеются также экземпляры “Литературной газеты” 1968 года (№ 32 за 7 августа, № 37 за 11 сентября, № 39 за 25 сентября, № 48 за 27 ноября); 1970 года (№ 11 за 11 марта, № 40 за 30 сентября); 1971 года (№ 2 за 6 января) и отдельные оттиски с информацией о результатах экспедиций 1968 и 1969 годов¹⁴.

Летом 2003 года по следам Н.И. Савушкиной была направлена фольклорная экспедиция филологического факультета МГУ под руководством А.В. Кулагиной. Группа в составе девятнадцати человек работала на территории Поветлужья в Воскресенском районе Нижегородской области. Было обследовано семь сельсоветов (Владимирский, Нестиарский, Нахранцовский, Елдежский, Воздвиженский, Староустинский, Благовещенский). Работа велась по фольклору Поветлужья¹⁵ и по китежской легенде. В рамках последнего исследования использовался следующий вопросник.

1. Существовал ли град Китеж?
2. Что Вы слышали о нем?
3. Кто и когда его построил, где он находился, как выглядел, кто в нем жил, чем занимались обитатели?
4. Где он находится сейчас, что стало с жителями?
5. Есть ли те, кто слышал звон или видел какие-либо здания, кресты и пр.?
6. Чем знаменито озеро Светлояр, как оно образовалось?
7. Стоит Китеж на берегах озера или находится под водой?
8. Обладает ли вода целебными свойствами?
9. Живут ли в воде Светлояра какие-либо существа?
10. Как совершается обползание (обход) озера и помогает ли это?
11. Как это надо делать, с какими молитвами, остановками, какие действия совершались на этих остановках и как они назывались?
12. Для чего совершается крестный ход вокруг озера и сколько кругов делается?
13. Делается ли обход со свечами?
14. Сколько кругов надо сделать вокруг озера?
15. Чем знаменит ключик, как его называют? (Кибелек)
16. Почему град называется “Китеж”, а озеро – “Светлояр”?
17. Где находятся три могилы, кто там погребен?
18. Что о них рассказывают, что там делают (молитвы, просьбы, благодарности)?
19. Какие чудеса там происходят?
20. Почему именно так называются церкви (Владимирская, Казанская)?
21. Что и как праздновали на озере до революции, при Советской власти, сейчас?
22. Когда начали в озере купаться со спиртным?

23. Когда и как разрушали (закрывали) церкви?
24. Какие помните экспедиции на Светлояр?
25. Как попал на берег Светлояра камень со стопой Богородицы?
26. Слышали ли что-нибудь о Батыевой тропе?
27. Слышали ли что-нибудь о трех соснах?
28. Где они находятся (находились)?

Всего было записано свыше восьми тысяч произведений разных жанров, в том числе шестьсот восемьдесят три текста легенд, преданий, быличек, поверий и разнообразных сведений, связанных с Китежем и Светлояром: о необыкновенных свойствах и особенностях строения озер Светлояр, Нестиары, Озерское (относительно Озерского появилось много рассказов об утонувших в нем, т.е. озеро постепенно начинает выполнять функцию "гиблого места"); о том, что озера сообщаются между собой, с Волгой и даже с Байкалом; что в озере живут необыкновенные рыбы; что озеро не допускает водолазов (в том числе рассказы о поседевшем водолазе); о необыкновенных свойствах воды Светлояра (вода исцеляет от болезней, приносит успокоение, не портится); о необыкновенных свойствах трав в озере и вокруг него (в числе прочих записан рассказ о траве против раздоров в семье, ее кладут у иконы). Приводились рассказы о паломничестве (обход или обползание по обету или для исцеления от недугов, неприятностей): "Обещание давала: когда я родила, я очень тяжело дочку эту свою родила, самую первую дочку, я очень тяжело. И дала обещание, что вот только разродиться мне, я вокруг озера обползаю, и я ползала, один раз вокруг озера, коленочки у меня до сих пор, наверное, были темные, коленочки-те ободрали все, ну, поджили. Вот, давала обещание... Много ползло в то время, много..." (зап. от жительницы д. Топан, 1933 г.р., отказавшейся назвать имя). Зафиксированы записи о святых местах вокруг Светлояра и их целебных свойствах (кибелецкий ключик, святые могилки и земля из них, святые кресты, святые сосны, камень со стопой Богородицы): "А вот еще есть в километре примерно от озера в сторону есть Кибелецкий ключик. Так. Это было давно. Пришел на наши земли с войной Хан Батый. В наших местах сражение с ним вышло. Вроде как здесь город стоял, а они его хотели захватить, и пришлось русским ратникам обороняться. Говорят, решил им помочь сам Георгий Победоносец. Выехал он на коне, татар воевать, а места у нас болотистые, конь его провалился, стал падать, пробил копытом ямку, тут же вода потекла. Ключик получился, Кибелец, на том месте сейчас сруб поставлен, чистая вода в том роднике, вкусная и целебная. Почему именно Кибелецом назвали – сказать не могу" (с. Владимирское, А.Е. Кузнецова, 1958 г.р., урож. с. Владимирское).

"Богородица выходила из часовни, встала на камень, и там осталася след"(д. Пузеево, А.А. Двойниковой, 1930 г.р.).

С Китежем связаны записанные нами рассказы о постройке "града", нашестьвии Батыя (в одном из вариантов – Улан-Батора), который преследует князя Юрия: *"Это самая древняя легенда. Ее сложили в те языческие времена племена, которые жили в здешних лесах за много веков до нас. Немало богов и лесных духов окружало древнего человека, и всех он боялся, старался задобрить, поклонялся им, приносил жертвы. Больше всего боялись люди далекого прошлого богини леса и лесного зверя Якутку. Где конь ее огромный ударял копытом, там земля проваливалась, образовывались ямы. В наших заволжских лесах в глухих местах жило в селении гордое, независимое племя, которое забыло про Якутку, и та, разгневавшись, напустила на жителей селения своего коня. Конь бил в землю копытом, все провалилось и заполнилось подземной водой. Так и возник на месте, где жило это племя, озеро Светлояр. А название его тоже очень древнее: в нем соединилось два слова – "светлый", что значит добрый, и "яр", это Ярило, языческий бог. То есть получается, Светлояр – это добродобрый бог <...> Это событие относится к 13 веку. Князь Георгий Всеволодович очень любил путешествовать. Однажды, путешествуя, он задумал на Волге построить город, ныне Городец. И построил, и назвал его Малым Китежем. Путешествуя дальше по заволжским лесам, на реке Люнде он находит более красивое место и решает здесь тоже построить город и называет его Большим Китежем. В это время началось монгольско-татарское нашествие. В сражении против врагов участвовал и князь Георгий Всеволодович. Первая битва Георгия Всеволодовича с недругами произошла у Малого Китежа. Она для Георгия Всеволодовича была неудачной. Его дружина потерпела поражение, и он бежал в лесистую часть своего удельного княжества, в Большой Китеж, чтобы собирать там новые войска и опять вступить в бой. Во время битвы татары взяли в плен одного дружиинника князя, Гришку Кутерьму, и начали его пытать, мучить, чтобы он показал дорогу в Большой Китеж, где прячется князь. И он показал им дорогу. В городе скоро узнали о приближении вражеских войск, все ценности припрятали в церкви и монастырях. Князь Георгий Всеволодович вновь вступил в бой, в этот раз вместе с дружиною враги убили и самого князя. Победив дружиину князя, враги устремились к Большому Китежу. Но тут перед их глазами происходит чудо. Город проваливается в землю, постепенно исчезает из глаз, и глубокий провал наполняется водой, а церкви и монастыри скрываются под земляными холмами. Так враги город найти и не смогли"(с. Владимирское, А.Е. Кузнецова, 1958 г.р.).*

Сохранились рассказы о чудесном спасении Китежа (проваливается и образуется озеро; скрывается под землей; под холмами); о том, что Китеж существует; о видениях (кресты, звон, свет, молитвы, купола храмов): *«А насчет Светлоляра – люди слышали и колокольный звон, вот наши батюшка, отец Андрей, с отцом Дмитрием, он слышал колокольный звон на этом Светлоляре, то есть они прогуливались по озеру и услышали колокольный звон. Потом вернулись на деревню и спросили:*

– Кто звонил?

– Никто не звонил. (Они днем слышали.)

<...> Тетя Зина, моя знакомая, старожилка этого озера, во Владимирском живет, она видела утром, рано утром, когда обходила круг озера. Видела, как будто град Китеж поднялся с озера. Видела ворота, видела церкви, все это видела. И крест на себя накладывала, когда рассказывала, и “честное слово, – говорит, – видела!” И прям показала, на каком месте это все было. Цыганова, тетя Зина Цыганова” (д. Асташиха, Ф.Н. Синотов, 1974 г.р.).

Рассказывалось и о возможности общения с жителями Китежа: “...Ходили, на горе сидели, молились, молились. И вот <...> из-под этой горы, иль откуда брался, вдруг появлялся старичик. Даже предлагал горшки глиняные, вот <...> и исчезал внезапно” (записано в д. Быдрий от Здоровой Надежды Викторовны, 1924 г.р.).

О возможности побывать в Китеже или уйти туда навсегда повествовалось, например, так: “*А еще такая легенда есть, короче, там это. Короче, пацан собирал грибы, там какой-то мальчишка. Вышли там эти, старцы града Китежа и сказали, что “айда с нами, ну, в град Китеж, там тебе будет хорошо житься”.* Он так обрадовался, сказал: “*Погодите маленько, я сейчас схожу, попрощаюсь с родителями, со всеми там, и приду*”. Пока он бегал, потом прибежал уж на то место, где они там, ну, его дожидались, а там уже их нет. Там уже их не было. *А они вроде того, что он, что он приведет других каких-нибудь людей, и они скрылись*” (с. Владимирское, В.А. Суханов, 1990 г.р.).

Наша работа в сельсоветах показала: чем дальше от Светлоляра, тем меньшей информацией располагают сельские жители. В результате экспедицией были выявлены практически все мотивы, входящие в состав устных рассказов о Светлоляре и Китеже и отмеченные Н.И. Савушкиной. Светлоляр в наши дни – своеобразный религиозный центр, куда стекаются паломники разных конфессий (и православные, и староверы, и сотрудники Международного центра космического разума, и кришнайты, и “перихи” (последователи учения Периха) и т.д.). Наличие сакрального комплекса – озера, родника, холмов, деревьев, камней – позволяет поддержать мнение

историка А.С. Орлова о древности культовых обрядов, восходящих к языческим временам. И хотя православная церковь долго отвергала причастность озера к числу “святых” мест, наши наблюдения позволяют судить о том, что процесс сближения с православием происходит (отлучены от озера язычники, празднующие Купалу: их действия сейчас происходят на берегу реки Люнды; на холме построена новая часовня; в день Купалы на Светлояре отмечается праздник иконы Владимирской Божьей Матери; после службы в церкви крестный ход обходит озеро и т.д.). При обходе озера по обету читают как канонические молитвы, так и обращенные к Святым грам, святым соборам, подводным святым: “Святые горы, святые соборы, святые люди, землей покрыты, водой залиты, молите Бога о нас!”

Летом 2004 года мы планируем продолжить работу в Воскресенском районе Нижегородской области.

Примечания

¹ На страницах газеты “Аргументы и факты” (№ 9, 2003 г.) была опубликована статья “Тайна озера Светлояр”, рассказывающая об экспедиции Санкт-Петербургского Института озероведения. В ходе ее работы было установлено, что озеру 11 тыс. лет, что чистота воды в нем объясняется множеством ключей, а лечебные свойства – наличием большого количества сероводорода.

² Воронцова Л.М. Исторические основы китежской легенды: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1991.

³ Там же. С. 17.

⁴ Комарович В.Л. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М., 1936.

⁵ Невский А. Работа светлоярской экспедиции // Сов. этнография. 1931. № 1-2. С. 172.

⁶ Кирьянов И.А. Старинные крепости Нижегородского Поволжья. Горький, 1961.

⁷ Басилов В.Н. О происхождении культа невидимого града Китежа (монастыря) у озера Светлояр // Вопр. истории религии и атеизма. Вып. XII. М., 1964. С. 150–170.

⁸ Шестаков В.П., Шохин К.В. Сказание о невидимом граде Китеже // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 5. С. 86.

⁹ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977; Он же. Народная социальная утопия в России. XIX век. Москва, 1978.

¹⁰ Подробнее об этом см.: Литературная газета. 1968. 11 сентября; 27 ноября; 1971. 6 января.

¹¹ Устойчивого гидронима в местной традиции не обнаружено.

¹² Град Китеж / Сост. В.Н. Морохин. Горький, 1985.

¹³ Савушкина Н.И. Китеж – быль или сказка? Легенды и факты // Наука и религия. 1969. № 6. С. 61–65; Она же. Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // Русский фольклор. 1972. Т. XIII. М.; Л, 1972. С. 58–76; Савушкина Н.И., Богданова Е.Ю.,

Юдина Н.Б., Юхневич М.Ю. Новые записи легенды о граде Китеже // Вестник МГУ. Сер. 8: Филология. 1969. № 3. С. 78–83; Блинкова Л.А., Бородько Р.Г., Одинцова И.И., Савушкина Н.И. Китежская легенда и несказочная проза Заволжья // Сов. этнография. 1973. № 4. С. 113–122.

¹⁴ Савушкина Н.И. Комплексная экспедиция на Светлояре // Русский фольклор. М.; Л., 1970. Т. XII: Из истории русской народной поэзии. С. 270–271; *Она же*. Горьковская область: Результаты экспедиций 1969 г. // Русский фольклор. М.; Л., 1972. Т. XIII. С. 273.

¹⁵ Кулагина А.В., Ковпик В.А., Родионова А.А. Вопросник по собиранию фольклора Поветлужья // Полевые вопросы и исследовательские программы для собирания фольклора. М., 1999. С. 4–30.

Т.С. Канева
Сыктывкар, Россия

К проблеме изучения поэтики песенного фольклора*

Интенсивное накопление и обобщение фактов духовной культуры в последние десятилетия сделало очевидной задачу их систематизированного описания, создания различных картотек, сводов, словарей, компьютерных баз данных. Некоторые результаты такой работы уже получили широкое признание и стали авторитетными справочно-аналитическими источниками для большого круга специалистов – исследователей традиционной народной культуры и словесности¹. Объектом особого внимания в них является слово как единица фольклорного текста и как «“ячейка” поэтической мысли» (по выражению В.М. Гацака)². Хотя первые шаги в изучении семантики фольклорного слова были сделаны еще русскими учеными XIX века (Ф.И. Буслаевым, А.А. Потебней, А.Н. Веселовским и др.), это направление остается одним из самых актуальных и в настоящее время. Одну из задач подобных исследований можно сформулировать словами А.Т. Хроленко: «создание лексикографических “портретов” всех слов, использованных в народнопоэтическом тексте»³. Решение этой задачи невозможно без анализа художественно-определительных, формульных и прочих словосочетаний, поскольку – как выразил эту общепризнанную идею А.Т. Хроленко – «вся сконцентрированная в слове семантико-поэтическая информация не-

пременно проявляется в связях слова с другими словами, с конкретным текстом и с фольклорным контекстом в целом”⁴.

Приведем некоторые наблюдения, связанные с интересом к художественному развертыванию фольклорного текста с более или менее устойчивой структурой и средствами выражения, к каковым принадлежат песни, в различных локальных вариантах. Речь пойдет о вариативности подробностей изложения (Ю.А. Новиков) конкретного песенного сюжета, с одной стороны, и о возможных путях выявления местной специфики песенных традиций, с другой.

Изучение локальных особенностей песенной традиции предполагает ее последовательную характеристику на разных уровнях⁵. Когда выявлен репертуар (жанровый и сюжетно-тематический состав), сделана попытка определить соположение текстов в местном “культурном пространстве” (в пределах календарного круга, в свадебной обрядности, в сценарии игровых собраний), предстоит более глубокое проникновение в корпус песенных текстов традиции. Имеется в виду исследование их поэтики на основе анализа художественных слагаемых – слов и словосочетаний, из которых складываются формульные выражения, мотивы, сюжетные ситуации и песенный текст в целом.

Задача представления “поэтического инвентаря” песенной традиции может быть решена путем создания картотеки художественных единиц, в которой учитываются сочетания знаменательных слов в пределах ближайших контекстных связей (структурно-семантических элементов или мотивов). Полученная таким образом картотека дает возможность детально рассмотреть все составляющие песенного текста в контексте возможных связей, а также систематизировать слова по алфавитному или по какому-либо другому принципу. Например, песенная строка “По-за городу гуляет царев сын” представлена на четырех карточках соответственно для четырех ключевых слов: “город”, “гулять”, “царев”, “сын”:

По-за городу гуляет царев сын...

По-за городу гуляет царев сын...

По-за городу гуляет царев сын...

По-за городу гуляет царев сын...⁶

По мере накопления вариантов реализации каждого из ключевых слов складывается сопоставительный ряд, к примеру:

<i>По-за городу</i>	<i>гуляет</i>	<i>царев сын...</i>
---------------------	---------------	---------------------

<i>Вдоль было по травоньке, по муравке</i>	<i>тут ходит-гуляет</i>	<i>удалой молодчик...</i>
--	-------------------------	---------------------------

<i>Я поеду в нов Китай-город</i>	<i>гуляти...</i>
----------------------------------	------------------

<i>Не в саду девки</i>	<i>гуляли,</i>	<i>цветы рвали-собирали...</i>
------------------------	----------------	--------------------------------

<i>В саду Настасья</i>	<i>гуляла,</i>	<i>венки вила с городами...</i>
------------------------	----------------	---------------------------------

<i>Гуляй, гуляй,</i>	<i>гуляй, гуленек...</i>
----------------------	--------------------------

<i>и т.п.</i>

Анализ такого ряда может быть направлен и на собственно набор художественных слагаемых песенного текста (хотя этому может отвечать и словник), и на выявление и характеристику их частотности, позиционности, валентности. В такой картотеке наглядно представлен диапазон сочетаемости, наличие синонимичных и редких художественных единиц в рамках сопоставляемого контекста. Кроме того, полученный подобным образом репертуар поэтических единиц может стать базовым для характеристики отдельных песенных образов и тем⁷.

Однако картотека сама по себе не позволит судить о местной специфике поэтического инвентаря конкретной песенной традиции. К достижению этой цели может приблизить сравнение репертуара художественных единиц, выявленных на материале разных традиций.

Чем шире сопоставляемый материал (и в географическом, и в жанровом отношении), тем легче выделить общефольклорные (этнические) и региональные или узколокальные единицы поэтического текста.

Небезынтересными представляются результаты анализа поэтического инвентаря отдельного песенного сюжета, в ходе которого могут быть обозначены как устойчивые, так и варьируемые, а также редкие художественные составляющие. Базу словаря песенного сюжета должен составить максимально полный (максимально доступный) корпус локальных вариантов сюжета. Конечно, круг источников, по сути, является беспредельным, так как число научных, а также научно-популярных публикаций текстов народных песен вряд ли поддается точному определению – они постоянно растут. Кроме того, известно, что даже имеющиеся публикации не отражают всей полноты сюжетного фонда русских народных песен, поскольку какая-то его часть (и, вероятно, немалая) существует в виде полевых записей, рассредоточенных в архивах и частных собраниях и нередко не имеющих даже систематизированных описаний. В связи с этим заведомо приходится признавать известную относительность результатов подобных изысканий. Тем не менее, это не снимает самой возможности исследований и накопления данных в этом направлении.

В качестве примера представим отдельные характеристики поэтического инвентаря песенного сюжета, условно обозначенного как “молодец с корабля посыпает стрелу в девицу”⁸. “Сюжетное ядро” составляют следующие мотивы: “река течет из-под камня”, “суденышко плывет по реке” (включая мотивы “люди на корабле” – “на суденышке немножко людей...”; “проходка молодца”), “приговор молодца стреле” и “объект поисков”⁹. Эти структурно-семантические элементы достаточно стабильны. Они присутствуют практически во всех выявленных вариантах и характеризуются четкой последовательностью. В числе факультативных элементов (они

обычно предшествуют основным) можно отметить мотивы “тропинка к девушке / вдове”, “гостицы / подарки”, “корение молодца вдовой / девушкой”, “двор молодца”.

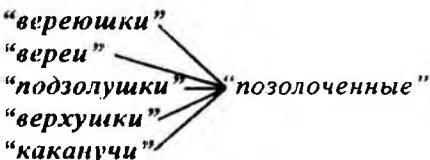
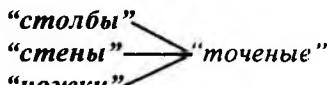
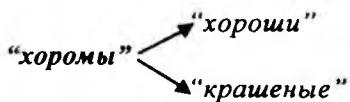
Итак, обратим внимание на реализацию некоторых образов и мотивов этого сюжета. В зачинном фрагменте “М прокладывает дорожку к F” субъект действия обозначается в вариантах как “детинка”, “детинушка”, “детинушка удалый молодец”, “добрый молодец”, “непростой / холостой парень”:

детинка	
детинушка	
детинушка	удалый
	Молодой
	Добрый
непростой	МОЛОДЕЦ
холостой	ПАРЕНЬ

Топтание молодцем травы и цветов, «торжение» тропинки передается в следующих сочетаниях:

<i>Травоньку-муравоньку</i>	<i>Примял</i>	
	<i>Истоптал</i>	
<i>Лазоревы цветочки</i>	<i>Сошибал</i>	
<i>Дорожку / дороженьку</i>	<i>торнил</i>	<i>торил / проторнил</i>
<i>Тропинку</i>		

К числу наиболее варьируемых в выявленных текстах можно отнести, например, именование *молодца* в “корении” (он называется “колыбой”, “голымбой”, “голыжной”, “голытьбой”, “голубой”). Разнообразные “пучки” варьирующихся элементов наблюдаются в описании “двора”:





Наиболее стабильными практически во всех имеющихся вариантах рассматриваемого сюжета являются словосочетания в пределах формульного мотива “река из-под камешка”: “*Из-под камешка быстра речка течет / бежит*” (в единичных текстах отмечен вариант “*из-под подворотенки...*” и варианты с наименованиями реки: “*мати Талица-река*”). В описании проходки молодца по кораблю в большинстве вариантов встречается глагол “*похаживает*”, по количественным показателям к нему приближается глагол “*погуливает*”, в отдельных вариантах встречаются слова “*поступывает*”, “*спохваливает*”. Подобный ряд наблюдений за разнообразными воплощениями поэтических единиц, “пучками отношений”, можно продолжать.

Отметим еще один срез характеристики “поэтического инвентаря” песенного сюжета. Набор слов и формульных словосочетаний каждого отдельного локального варианта может быть рассмотрен с двух позиций: в соотношении со всеми остальными вариантами (поэтический инвентарь данного сюжета), с одной стороны, и, с другой стороны, с корпусом текстов данной традиции (местный поэтический инвентарь). В последнем случае особое внимание стоит уделить не только внутриканровым сопоставлениям, но и межканровым, в пределах текстов, составляющих корпус местного песенно-музыкального фольклора. Это поможет определить слой художественных единиц, показательных для словаря местной традиции.

Так, например, для усть-цилемского варианта данного сюжета¹¹ были отмечены следующие отличия¹². Сочетание из зacinной строки “*тропинку торни*” (“*не ты ле, детинка, тропинку торнил, не ты ле, детинка, ко вдовке ходил...*”) в контексте словаря данного сюжета является редким (наиболее близко ему сочетание “*дороженька торна*” из котельнического варианта), а в картотеке поэтических сочетаний усть-цилемских песен оно встречается еще раз – в песне “*Не велят Маше за реченьку ходить*”. К редким же словосочетаниям, имеющимся только в усть-цилемском варианте, относятся обозначения “*людей*”, при которых корят молодца: “*при компаньюше голыжной называшь*” (в вариантах из других мест-

ностей: “*при людях / своем (моем) брате / при родной сестре... ”*); в корпусе усть-цилемских песен вариант слова “компаньюша” встречается еще в одном игровом сюжете в этом же значении: “*Это вся наша компания весела*”. Именование молодца “голыжной” в усть-цилемской припевке также не имеет точных совпадений по другим текстам, где молодец называется “голытьбой”, “голыйбой”, “голымбой”, “колыбой” или “голубой”. В описании двора только усть-цилемский вариант дает сочетание “*ножки точены*”, практически во всех остальных текстах ему соответствует “*столбы точены*”. Выражение “*ножки точены*” отмечено еще в одной усть-цилемской песне (“*Ехали ребята из нова города*”: “...*столик колочу да ножки точены да позолоченные*”). Формульное слово-сочетание “*подворотенка чистого серебра*” относится к редким в пределах словаря сюжета (выявлены в усть-цилемском и мезенском вариантах), наиболее близкое ему – “*подворотенка серебряная*” (мяксинский и ленский варианты). Примечательно, что в усть-цилемских песнях сочетание “*чисто серебро*” выявлено лишь в одном тексте – в исторической песне “*Нам не дорого ваше злато чисто серебро*”. Еще одна редкая художественная единица из “верbalного состава” данного сюжета – обозначение водного средства как “*корабличек*” (в усть-цилемском и мезенском вариантах)¹³, более употребительным в других вариантах является слово “*суденышко*”. Отметим, что слово “*корабль*” является наиболее предпочтительным в усть-цилемских песенно-музыкальных текстах, включая былины. Обращает на себя внимание также и достаточно близкое сходство описания “*пути стрелы*” в рассмотренном песенном сюжете и былинах Усть-Цильмы.

Уже эти немногочисленные примеры позволяют заключить, что накопление и упорядочение данных к “портретам” фольклорных сюжетов представляется лишь как часть широкомасштабной работы по описанию поэтического словаря фольклорной системы в целом. Безусловно, чем более четко систематизированным и широким (в смысле географического охвата фольклорных культур – от точечных традиций до национальных) будет сопоставляемый материал, тем четче будет просматриваться специфика художественного воплощения фольклорных текстов в пределах отдельных сюжетов, жанров, местных традиций.

Примечания

¹ Имеются в виду труды исследовательских коллективов ИМЛИ (Алиева А.И., Астафьева Л.А., Гацак В.М. (руководитель работы), Кирдан Б.П., Пухов И.В. Опыт системно-аналитического исследования исторической поэтики народных песен // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977. С. 42–105; Гацак В.М. Поэтика эпического

историзма во времени // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980. С. 8–47), Института славяноведения (Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. В 5 т. Т. 1. М., 1995; Т. 2. М., 1999), курских лингвофольклористов (серия “Фольклорная лексикография”; *Бобунова М.А., Хроленко А.Т.* Словарь языка русского фольклора. Лексика былинных текстов. Вып. 1. Курск, 2000), работы С.Е. Никитиной и др.

² Гацак В.М. Художественные константы в поэтических традициях народов // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. С. 27.

³ Хроленко А.Т. Как и зачем “допрашивают” фольклорное слово // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия: Тез. конф. М., 1998. С. 49.

⁴ Там же.

⁵ См., например: Смирнов Ю.И. Местные традиции: уровни опознания местного // Локальные традиции и жанровые формы фольклора. Кемерово, 1992. С. 3.

⁶ Разумеется, в карточке указывается источник текста.

⁷ Так, анализ сочетаний с глаголом “гулять” и производных от него слов в песенно-игровом фольклоре Усть-Цильмы позволил проследить реализацию темы гуляния, обнаружить некоторые закономерности в структуре “хороводного текста” данной традиции и его семантические доминанты. См.: Канева Т.С. Тема “гуляния” в усть-цилемском песенно-игровом фольклоре (к вопросу о логике хороводного текста). В печати.

⁸ Картотека “поэтического инвентаря” данного сюжета и ее характеристика выполнена в рамках дипломного проекта: Бересневич В.В. Песенный сюжет *Молодец с корабля* посыпает стрелу: характеристика поэтического инвентаря: Дипломная работа / Науч. рук. Т.С. Канева. Сыктывкар: Кафедра фольклора и истории книги СыктГУ, 2002.

⁹ См., например: Песни Печоры / Изд. подгот. Н.П. Колпакова, Ф.В. Соколов, Б.М. Добровольский. М.; Л., 1963. № 301, 326, 376; Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н.П. Колпакова, Б.М. Добровольский, В.В. Митрофанова, В.В. Коргузалов. Л., 1967. № 154; Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973. № 208 и др.

¹⁰ А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / Подгот. текстов и comment. З.Н. Бильчук, А.Н. Власова, А.Н. Захарова, Т.С. Каневой. СПб., 1992. № 33.

¹¹ Отчасти повторим некоторые положения, ранее сформулированные в статье: Канева Т.С. Поэтический “инвентарь” песенного сюжета в контексте местной традиции // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 4. М., 2002. С. 25–32.

¹² Другим редким словом в этом ряду является “насадничек” из карпогорского варианта.

Детство в зеркале языка и фольклора Карелии*

Изучение истории детства предполагает многодисциплинарный подход, использование данных и методов смежных с историей дисциплин – социологии, психологии, этнографии, этнолингвистики, фольклористики. Обращение к фольклору, народной лексике в историко-этнографическом контексте, анализ словесного плана культуры весьма продуктивны, например, при изучении содержания детства, его периодов, общих принципов народной педагогики. В таком случае народные термины оказываются своего рода “путеводителями” в широкий семантический пласт, отражая этноспецифические представления о детстве. В данном исследовании, обращенном к периоду конца XIX – начала XX вв., наряду с публикациями фольклора различных жанров, воспоминаниями, используются и карельско-русские словари (ливвиковского и собственно-карельского наречий), в которых представлены различные речевые формулы, “образцы речи”, демонстрирующие варианты употребления того или иного слова.

В карельской традиционной культуре детство понимается как первая ступень в ходе последовательного изменения социального статуса в процессе жизненного пути. Загадка, аналогичная русской, фиксирует основные этапы жизни: “Утром на четырех ногах, днем на двух, вечером на трех” (“Huomenekšella nellällä jalalla, päivällä kahella jalalla, ilalla kolmella jalalla” – сев. кар.)¹. Пора детства, детство (*lapsus* – сев. кар., *lapsusaigu* – ливв.) начиналось с момента рождения человека, а его верхний предел хотя и варьировался в отдельных районах от 13 до 16 лет, все же чаще упоминается рубеж в 15 лет. К этому возрасту дети были обучены всем крестьянским работам. На праздники в другую деревню начинали ходить также, как правило, с 15 лет².

Появление первенца в карельской семье было радостным событием, что отражено, например, в тексте пестушки “Туру-туру, пастушок” (“Turu-turu, paimone”)³:

<p>Дитя родится – песня родится, Дитя родится – радость родится. Для радости в лесу кукушка и маленький сынок в семье.</p>

<p>Lapši šyndyy – laulu šyndyy. Lapši šyndyy – ilo šyndyy. Ilona kägöne mečässä, pikkupoiga pereheessä.</p>
--

Бездетность, также как и слишком большое количество детей, переживалась как несчастье. В карельском Обонежье, например, существовал запрет обходить вокруг стола, когда за ним сидит много людей (“а то детей слишком много будет”)⁴. В северной Карелии во избежание привлечения в семью, накрывая на стол, нельзя было кладь лишнюю ложку⁵. Запрещалось также качать пустую люльку (к пополнению в семье), а во многих случаях – называть конкретное число детей. Если детей в семье было много, то полагалось “считать” их следующим образом: “Детей от лавки (у фасадной стены) до порога” (“Lapsii on laučasta (peräpenkistä) kynnykseh suah”) или “Детей в семье, как зубов у рыбы” (“Lasta on rereheššä kuin kalan hammašta”)⁶. Нормой считалось количество от 3–4 до 5–7 детей в семье.

Рождение ребенка вне брака расценивалось как большой грех и было редким явлением. О таких детях говорили: “из-под ног добытый ребенок, под кустом найденный” (“jalalta suatu lapši, katajikon alta löyvetty” – сев.-кар.)⁷. Рождение внебрачного ребенка обязывало женщину всю последующую жизнь раскаиваться в содеянном. Для искупления греха к общепринятым двухдневному посту на неделе (в среду и пятницу) добавлялся еще понедельник, грешница отказывалась от потребления чая и кофе, воздержание от которых у карелов, при их пристрастии к этим напиткам, считалось своего рода подвигом⁸.

Желание иметь сына и предпочтение, отдаваемое сыну перед дочерью, подчеркнуты в фольклоре: “хоть и некрасивый, да петушок (мальчик), хоть красивая, но курочка (девочка)” (“hoš’ kurju da kukki, hot’ kawnis da kana” – ливв.)⁹. Дочь, которая после замужества должна была покинуть родительский дом, по сравнению с сыном-кормильцем оценивалась лишь как “половина” его. Это сопоставление по линии “дочь–сын” представлено, например, в словах колыбельной песни: “Баю-баю, дочка-детка, [стоишь] половиночку сыночка!” (“Tuuti, tuuti, tyttölasta, maksoit puolen poikalasta!”)¹⁰.

После рождения сына престиж замужней женщины возрастал. Задача вырастить сына, вывести его “в люди” для многих отцов и матерей была связана с надеждой обеспечить свою старость: “Чью люльку качаешь, того и корочку жуешь” (“Kenen hurgoidu hurgutat, sengii kan’n’oidu puret” – ливв.)¹¹. Эти родительские ожидания и надежды проявляются в разнообразных жанрах фольклора. Например, жена, оплакивая умершего мужа, причитает, перечисляя все обрушившиеся на ее плечи заботы по уходу за детьми до того возраста, когда “...начнут возвращаться с больших заработков и со славных заработков мои [мной] в люльке баюканые...” (“...konža ruvetaa šuartnan hyvil’ da šualist’öil’ dä šuartnan kualelomaa, turbeil’da dai tulot’yöhyzil’dä, miun tuuvittamaizeni”) (ср.-кар.)¹².

Вместе с тем в произведениях фольклора, где осмысливаются отношения между родителями и детьми, с оттенком сожаления выражается убежденность в том, что родителям не приходится рассчитывать на полную взаимность со стороны детей ни в любви, ни в заботе (например, сказка “Ворона и птенцы”¹³, пословица “Сердце матери [мать думает о] – в дитяти, а у дитяти – в [о] камнях да пнях” (“Muamon vacca on lapšissa, lapšien kivessä ja kannošša”¹⁴ –ср.-кар.).

Представления о детях и выделение этапов детства выразились в карельской возрастной терминологии, народной лексике. Ребенок, дети, детское население – lapsiluatu (сев.-кар.)¹⁵, маленький ребенок – pikkaraine lapsi (ливв.), малолетний – alaigäine, vähäigäine (ливв.)¹⁶, малютка, дитято – lapsukkaini, lapšukkaine (сев.-кар.)¹⁷. Как и в русской традиционной культуре, новорожденный, младенец и ребенок (до 5–7 лет) имели названия, не дифференцирующие пол и характеризующие их физический рост и соответствующее поведение. Новорожденный ребенок – “vastesuadu lapsi”. По отношению к младенцу наиболее общим, характеризующим физиологическую стадию, является термин “грудной ребенок”: n’än’n’iniekkulapsi (ливв.)¹⁸. Имеется целый ряд терминов, детализирующих эту или передающих другие особенности данного возраста: imiilapsi (ливв.) – сосунок, сосущий; kabalolapsi – запеленатый; üsküniekkulapsi – прижатый к груди, т.е. сидящий на руках, еще не умеющий ходить¹⁹; kätytniekka (сев.-кар.); kätkydniekku (ливв.) – ребенок-люлечник²⁰.

В повседневном лексиконе и в фольклоре широко использовались *метафорические замены* терминов “ребенок”, “дети”. Характерной особенностью народно-поэтической терминологии, относящейся к детям, являются названия, происходящие от природных понятий и явлений, подчеркивающие близость этой возрастной стадии к природному миру. Маленьких детей называли cäkki (ливв.) – воробей, воробышек²¹, девочку – kana – курочка, мальчика – kukki – петушок²². Почеркивая родство, родители называли детей vezane (ливв.²³) или taimenut – отросточек, росточек²⁴. Крепких, здоровых детей сравнивали с репкой: “Ребенок здоров как репка” (“Lapsi on terveh ku nagris” – ливв.)²⁵. В ритуальном оплакивании умерших детей в причтаниях по отношению к сыну употреблялись метафорические замены: kalane – рыбка, отмена – яблоко, kazl’ane – камышинка. Относящиеся по основной семантике скорее к девушкам брачного возраста метафорические замены: lindu (-ine) – птица (пташечка), alli – утка-морянка, soitka – утка-чернеть (нырок), suarva – выдра – могли применяться и к малолетним девочкам, особенно первое из них²⁶.

Понятие “ilonaigu” (ливв.) – “пора забав” относится в большей мере к детскому возрасту (lapsiigä) до 5–7 лет²⁷. В этот период труд детей ис-

пользовался в минимальном объеме. Отсутствие социальных обязанностей ребенка в этот период, а также необходимость заботы, опеки – все это объясняет смысл карельской загадки: “Кто самый большой господин на свете?” (“Mi on tumanpiäl kaikkein suurin herra?” – сев.-кар.)²⁸. Социализация в этот период осуществляется в основном через игру, фольклор, общение с родителями и сверстниками и направлена на усвоение традиций и норм семьи и сельской общины.

Семилетний возраст – рубеж в психическом и социальном развитии индивида. До семи лет к поступкам ребенка относились снисходительно. По этому поводу бытowała поговорка: “У ребенка и ум ребячий” (“Lapsei on lapsen mieli” – ливв.). О взрослом человеке, ведущем себя по-детски, говорили: “hukuštaw: inf. hukuštua” (ливв.) (ср. hukkuine – глупыш, несмышленыш)²⁹. Пересечение 7-летнего рубежа, “вхождение” в разум, приобретение ребенком более или менее устойчивого характера – все это служило основанием для увеличения требований по выполнению им новых социальных ролей. Дети становились ответственными за свое социальное поведение. По данным социолингвистики именно к этому возрасту (в 6 лет) заканчивается усвоение базовой структуры родного языка³⁰.

Биологическим маркером данного рубежа можно считать обновление зубов, с которыми связаны народные представления о жизненной силе³¹. Выпавшие молочные зубы необходимо было выбросить за печку с приговором: “Мышке – дерьмо, мне – золото” (“Hiirel šittua, minul kuldua” – ливв.). Поскольку в традиционном мировоззрении мышь олицетворяет хтоническую природу, то получение от нее новых, настоящих (твердых) зубов означало “доделывание” ребенка и признание его человеком³².

Школьный возраст синхронизируется с так называемым периодом отцовства или “второго детства” (иногда его называют поздним детством). По данным современной науки биологический возраст “второго детства” продолжается у мальчиков с 7 до 12 лет, у девочек – с 8 до 11 лет³³. В карельском языке этому возрастному периоду соответствуют термины “brihaččipe” (ливв.) – мальчик, паренек, “brihakulu” (ливв.) – парнишка-недоросток, “peijžlapsi” (ливв.) – девочка³⁴. Показательно, что в воспоминаниях данный возраст далеко не всегда фиксируется хронологически.

У карелов, как и у многих других народов, именно при вступлении в возрастной слой “второго детства” менялся комплекс ролей, расширялся круг обязанностей в семье. В это время родители обычно передавали, а дети принимали на себя ответственность за младших детей, уход за животными и другие домашние обязанности. Девочки начинали помогать в приготовлении пищи, учились прядь, вышивать, ухаживать за скотом. Мальчики заготовляли и разделяли дрова, учились мастерить охотничьи и рыболов-

ловные снасти. В то же время возрастали родительские обязанности по обеспечению потребностей ребенка в одежде и обуви, в заботе о его будущем: “Дети растут и горя прибавляется” (“*Lapset kazvetah dai gor’at kazvetah*” – ливв.)³⁵.

Первым духовным наставником ребенка была бабушка или мать. Они передавали детям свои духовные знания, учили молиться. Первая информация о Христе часто сопровождалась обращением к иконе, которая на детском языке обозначалась словом “*bowdzoi*” (ливв.) – “боженька”³⁶. Детей приучали бережно относиться к хлебу, считавшемуся даром божиим. Взрослые предостерегали детей, чтобы те не роняли на пол даже крошки хлеба, потому что “падение крошки слышно до самого неба”³⁷. Случайно уроненный кусок тут же поднимали и съедали со словами: “Господи, благослови. Божья ладонь снизу” (“*Hospoti plahoslovi. Jumalan kämmen alla*”). В Южной Карелии кусок прикладывали ко лбу и просили прощения у Святого Ильи: “Прости, Святой Илья” (“*Prosti, Pyhä Ilja*”)³⁸.

Садясь за обеденный стол, – каждый на свое строго определенное место – дети, как и взрослые, не забывали перекреститься. Все ели из одной деревянной или глиняной миски, соблюдая абсолютную тишину. Если во время чаепития полагался сахар, детям не разрешалось его брать самим, отец давал каждому по кусочку. По требованиям семейного этикета за столом следовало вести себя “красиво”³⁹. Сидя за столом нельзя было даже качать ногой – говорили, что качаешь люльку черта. Не разрешалось задевать ножки стола, класть ногу на ногу⁴⁰. Детей приучали быть неприхотливыми к еде, не привередничать. Маленькому ребенку говорили: “Господи, благослови: пищу в рот; ума в голову” (“*Hospodi blahestoi: suurus suuh, mieli peäh*”). Пословицы наставляли: “Не будь важнее еды! Ешь то, что есть, что подали!” (“*Elä ole šiurembi šiurušta! Syö midä on, midä edeh pandih!*”); “Съешь весь суп – завтра будет вёдро” (“*Pidäy rokka loppie, niin lieu huomena pouda*”). Капризного ребенка, отказывавшегося есть, с иронией предупреждали: – “Губа толстая, живот тонкий” (“*Huuli pakšu, nin vattša hoikka*”)⁴¹. Закончив трапезу, вновь подходили к иконам и крестились, благодарили за еду.

Наказания детей в карельской семье умеренные. При неповиновении или проступке ребенка старшие старались ограничиваться словесным осуждением, грозным взглядом, реже – окриком. Особо авторитетным было мнение отца, его слово, что нашло отражение в загадке “Что тверже твердого?” (слово отца) (“*Mi on kovista kovin?*”)⁴². Эмоциональный тонус отношения родителей к детям менялся по мере роста ребенка: от мягкого все-прощения в раннем детстве до требовательной строгости в отрочестве. Чем старше ребенок, тем больше была вероятность того, что его накажут. Непослушных детей могли наказать шлепком, легким ударом прутиком,

“вичкой” (“kuwlemattomii lapsii viccaželgi kebjitetäh” (ливв.) – “непослушных детей и прутиком наказывают”⁴³). Н. Камкин, побывавший в северной Карелии в конце XIX в. писал в связи с этим: “В случае ошибки или вины со стороны кого-либо из младших членов, он [глава дома – *О.И.*] выслушивает всегда резоны оправдания спокойно и сдержанно и относится к провинившемуся со снисходительной справедливостью; такая мера взыскания за вину, как побои, употребляется чрезвычайно редко, только при самом сильном гневе, которого карелы благодаря своему спокойному характеру умеют избегать. Взыскания ограничиваются обыкновенно более или менее строгим выговором при всей семье, а иногда и при чужих”⁴⁴.

Родительское проклятье, адресованное кому-либо из детей, считалось большим грехом и по представлениям карельского крестьянина вело к неминуемой страшной расплате – похищению детей водяным, лесовиком или другим “raha” — представителем нечистой силы или лишению ребенка рассудка, — тоже в результате вмешательства “raha”. Поэтому даже в состоянии сильного гнева старались избегать выражений “унеси тебя леший”, “леший тебя возьми”⁴⁵ (“Ottāš hot’ meccū sinun” – ливв.).

Важнейшим средством воспитания было словесное поощрение, одобрение какого-либо положительного поступка, пусть даже незначительного достижения. В северной Карелии говорили: “Похвалой воспитываем ребенка” (“Kiitannällä kašvatamme lašta”)⁴⁶. Ласка была признанным средством воспитания, что нашло отражение в присловье: “Почаще ласкать – послушнее будет” (“Puaksumbah armastella – kädevembi rodiew” – ливв.)⁴⁷. В карельском языке понятие “родительская любовь” и “ласка” обозначаются единым понятием – “armo” или “armoine” (ливв.)⁴⁸. Внутренняя форма слова “сирота”, образованного при помощи лишильного суффикса: “armoittoi, gen.: armottoman”⁴⁹ – означает человека, и особенно ребенка (armoittoi lapsi), лишенного ласки. Данное слово является языковой, а не фольклорно-поэтической метафорой⁵⁰. Однако пословицы в фольклоре поясняют эту метафору: “Умрет отец – полусирота (половина ласки пропадет), а мать умрет – круглый сирота (вся ласка пропадет)” (“Tualto kuollow – puoli armuo, tauno kuollow – kai armot kavotah” – ливв.)⁵¹. По всей видимости психическое здоровье, общительность, неагgressивность, свойственные карелам в зрелом возрасте, являлись следствием семейного воспитания, сочетающего требовательность и мягкость, стремления родителей избегать сурового наказания.

Речевые формулы, различные термины и, тем более, произведения фольклора, существенно расширяют исследовательское поле при изучении истории детства. Эти материалы позволяют представить духовную атмосферу, в которой воспитывался ребенок, понять отношение взрослых к детям, характер преемственности в традиционной семье. Присловья, пословицы, произ-

ведения детского фольклора непосредственно “участвовали” в воспитании подрастающих поколений, а заключенный в них опыт многих поколений, нравственные ценности являлись объектом социального наследования.

Примечания

¹ Лавонен Н.А. Карельская народная загадка. Л., 1977. С. 68.

² Фонограммархив Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН. К. 3518 (Воспоминания А.Г. Акимовой (Бокаревой), урож. с. Виданы; запись И.И. Ивановой, В.П. Мироновой, расшифровка В.П. Мироновой); Конкка А.П. Традиционные сельские праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в. Л., 1980. С. 97.

³ Устная поэзия тунгудских карел / Подгот. А.С. Степанова. Петрозаводск, 2000. С. 122 (№ 65).

⁴ Лавонен Н.А. Стол в верованиях карелов. Петрозаводск, 2000. С. 120; Логинов К.К. Этнографическое описание села Суйсарь // Село Суйсарь: история, быт, культура. Петрозаводск, 1997. С. 140.

⁵ Лавонен Н.А. Стол в верованиях карелов. С. 126.

⁶ Там же. С. 137; Логинов К.К. Указ. соч. С. 140.

⁷ Федотова В.П., Бойко Т.П. Собственно карельские говоры Карелии: Словарь. Т. I. Рукопись.

⁸ Оленев И.В. Карельский край и его будущее в связи с постройкою Мурманской железной дороги. Гельсингфорс, 1917. С. 94.

⁹ Макаров Г.Н. Словарь карельского языка (ливвиковский диалект). Петрозаводск, 1990. С. 130.

¹⁰ Карельский фольклор: Хрестоматия / Подгот. Н.А. Лавонен. Петрозаводск, 1992. С. 147.

¹¹ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 79.

¹² Степанова А.С. Частная поэзия... С. 137.

¹³ Карельские народные сказки: Южная Карелия / Ред. В.Я. Евсеев. Л., 1967. С. 490–491.

¹⁴ “Aukaisen sanaisen arkun”: Хрестоматия по карельскому фольклору для учащихся школ Карельской АССР / Подгот. А.С. Степанова. Петрозаводск, 1991. С. 204.

¹⁵ Федотова В.П., Бойко Т.П. Указ. соч.

¹⁶ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 19, 444.

¹⁷ Федотова В.П., Бойко Т.П. Указ. соч.

¹⁸ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 239.

¹⁹ Там же. С. 95, 114, 450.

²⁰ Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 48.

²¹ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 41.

²² Там же. С. 130.

²³ Ср.: Там же. С. 425.

²⁴ Там же. С. 373.

²⁵ Там же. С. 222.

²⁶ Степанова А.С. Карельские плачи: Специфика жанра. Петрозаводск, 2003. С. 29.

²⁷ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 94, 179.

²⁸ Карельские народные загадки / Подгот. Н.А. Лавонен. Петрозаводск, 1982. С. 42.

²⁹ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 76.

³⁰ Бочаров В.В. Антропология возраста. СПб., 2000. С. 38.

³¹ См., например: Грызак Н.Е., Разумова И.А. К представлениям о человеке и животном (по северно-русским верованиям и сказке) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 46–60.

³² Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы: Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – начало XX вв.). Сыктывкар, 2002. С. 186.

³³ См.: Бочаров В.В. Указ. соч. С. 42–43.

³⁴ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 28, 396.

³⁵ Там же. С. 128.

³⁶ Там же. С. 28.

³⁷ Vuoristo V. Ikävä omia maita: Muisteluksia vanhasta Vienan Karjalasta. Helsinki, 1983. S. 71.

³⁸ Лавонен Н.А. Стол в верованиях карелов. С. 132 – 133.

³⁹ Там же. С. 132–133, 136; Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Porvoo – Helsinki, 1958. S. 207; Vuoristo V. Ikävä omia maita. S. 71.

⁴⁰ Лавонен Н.А. Стол в верованиях карелов. С. 131.

⁴¹ Там же. С. 136–139.

⁴² Карельские народные загадки. С. 46.

⁴³ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 130.

⁴⁴ Камкин Н. Архангельские карелы. Этнографический очерк // Древняя и новая Россия. 1880. № 4. С. 664.

⁴⁵ Лесков Н. Представления кореляков о нечистой силе // Живая старина. 1893. Вып. 3. С. 416 – 418.

⁴⁶ Федотова В.П., Бойко Т.П. Указ. соч.

⁴⁷ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 21.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 22.

⁵⁰ В ливвицких диалектах карельского языка слово “*otboi*” маркировано как архаизм (см.: Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 245), в отличие от общеупотребительного “*artmoitoi*”, тогда как в близкородственном финском языке именно слово “огро” маркировано нейтрально в ряду синонимов, включая фольклорно-поэтические, будучи общеупотребительным.

⁵¹ Макаров Г.Н. Указ. соч. С. 22.

Оценка устойчивости и вариации в исследованиях эпоса славянских народов

Возможно, самой большой дилеммой в истории изучения русского эпоса является вопрос: как получилось, что при анализе зачастую одних и тех же поэтических традиций и даже репертуара одних и тех же исполнителей различные исследователи приходят к прямо противоположным результатам?

Исследования, рассматривающие воссоздание былин при исполнении, можно разделить на две большие группы: подчеркивающие нововторчество непосредственно при исполнении и подчеркивающие определяемое традицией повторение, а также попытки примирить, синтезировать эти две крайности. Одни считают, что певцы слагали песни вновь и вновь непосредственно при исполнении, другие подчеркивают фиксированную устойчивость традиции, дословное повторение раз за разом, передающееся от поколения к поколению. Между этими двумя полюсами помещается множество толкований: высказываются соображения о “личном почине” отдельных исполнителей и целых исполнительских школах, о различной мере устойчивости и импровизации в разных по сюжету или жанру песнях, о различии поэтических традиций народов и разных территорий в проявлениях закономерностей репродуцирования, исполнительские манеры классифицируются по отношению к вариации. В истории изучения русских былин явно просматриваются аналогии с исследованиями рун калевальской метрики¹. Различные интерпретации вытекают из различий между диахронным и синхронным подходами, в оценке вариации расходятся текстологический и контекстуальный подход, в одних трактовках подчеркивается индивидуальность, в других – коллективизм². Столь различные представления, конечно же, вряд ли бы оказались возможны, если бы сам исследуемый материал так или иначе не давал оснований для них.

Еще в 1922 г. С.М. Абакумов представил результаты исследования, которые оказываются в некоторой мере сопоставимы с утверждениями “устно-формульной” школы. Сопоставив между собой тексты сказителей, перенявших свои былины от одного и того же учителя, Абакумов пришел к выводу, что сказители былин запечатлевают в своем сознании лишь основную схему былины. Зато каждое новое исполнение является собой результат

творчества самого сказителя. Исполняя свою былину вновь и вновь, певец украшает, дополняет эту схему, используя хранящиеся в своей памяти типовые ситуации, общие детали эпического повествования, устойчивые описания и эпические имена³. Среди русских исследователей послереволюционных десятилетий сюжетно-композиционную схему считал главной для репродукции былин Ю.М. Соколов⁴. Данное представление можно сопоставить с результатами исследований автора⁵: сказитель держит в памяти сюжетный каркас эпической песни (макроструктуру) и “функциональную суперструктуру”, на основе которых он воспроизводит сказание с помощью варьирующихся от исполнения к исполнению музыкального сопровождения и поэтических приемов.

Американская исследовательница Патриция Арант и датский фольклорист Оле Вестерхольт, вдохновленные работой Альберта Лорда “The Singer of Tales” (“Сказитель”)⁶, опубликовали независимо друг от друга (и не будучи знакомы с выводами Абакумова) свои исследования о технике создания былин. Анализируя репертуар Т.Г. Рябинина, Арант обнаруживает не только приспособленные к метрической схеме формулы с фиксированным набором слов, но и образуемые ими субSTITУЦИОННЫЕ системы, которые она и называет (следуя Лорду) “формульными системами”. Метрическая форма, а также лексическая и синтаксическая повторяемость связывают, например, следующие содержащие окончание стиха формулы в одну парадигму (или, пользуясь термином Пэрри: “систему”): “Во сыру землю, / во тёмну орду, / во белы руки, / во чисто поле, / во сыром дубу, / во божью церковь, / во Пучай-реке”.

Арант полагает, что “формула” и “формульное выражение”, являющиеся, по ее мнению, основными составляющими былинной композиции, используемой сказителями былин, отвечают скорее метрическим, чем стилистическим и эстетическим требованиям. По-моему, это, мягко говоря, механистическое представление. Сравнив отдельные фрагменты в повторных записях одной и той же былины, а также повторяющиеся в разных былинах одинаковые по содержанию отрывки, она заключает, что техника былинного сказителя опирается скорее на новое и новое творческое воссоздание (recomposition), чем на точное повторение запечатленного в памяти (memorizing)⁸. Несмотря на то, что Арант точно подмечает в своем исследовании многочисленные новые моменты, ее работа оставляет впечатление попытки механически приспособить к русской традиции – причем в упрощенно виде – теоретическую схему, созданную Лордом на основе собранного им южнославянского и древнегреческого материала.

Вестерхольт в своей работе рассматривал предмет исследования в более широких рамках. Он осмыслил достижения русских школ былиноведе-

ния, соотнес южнославянскую и русскую традиции, привлек к анализу записи и от других сказителей былин (в дополнение к репертуару Т.Г. Рябинина, рассмотренному Арант) и остановился на различиях, связанных с “компетенцией” (мастерством) сказителей. Вестерхольт настойчиво подчеркивал значение устно-формульной композиционной техники для былинного творчества, но отметил, что формульная организация русского эпоса производит впечатление более стереотипной, фиксированной, чем южнославянский материал (в работе Вестерхольта – материал мусульманских гусляров). В отличие от южнославянского материала, для былин не характерно синтаксическое видоизменение стиха, и параллельные “основные мысли” (Пэрри) – содержание строк – находят выражение с помощью одних и тех же языковых элементов⁹. Все же важно подчеркнуть, что приводимые Вестерхольтом южнославянские примеры содержатся в записях от мусульманских сказителей, исполнявших эпос “обширных форм”, а не в сходных с русской былинной традицией более коротких эпических песнях, исполнявшихся сербскими сказителями-христианами. Как показывает проделанный Вестерхольтом анализ, та же относительно большая фиксированность русской традиции заметна и при сопоставлении более объемных композиционных элементов – “тем”. Но все-таки и в русском эпосе “темы”, согласно Вестерхольту, остаются гибкими, изменчивыми композиционными средствами¹⁰.

Большой заслугой Вестерхольта является сопоставительный анализ в общей сложности десяти вариантов одного эпического сюжета – былины о Дунае, записанных от шести разных сказителей. Эти исполнители “переняли” былины, во всяком случае большей частью, от одного известного сказителя – Ильи Елустафьева, почему их и принято относить к единой заонежской “школе”¹¹. Сама исследовательская идея вплоть до сказителей и наименований “сказительских школ”, возможно, испытала влияние Чичерова, чья опубликованная в 1982 г. работа “Школы сказителей Заонежья” была подготовлена еще в сороковые годы. Вестерхольт сосредоточил свое внимание на следующих используемых сказителем возможностях варьирования, которыми он пользовался, исходя из индивидуальных предпочтений: 1) чередовать описательные элементы; 2) варьировать в некоторой степени количество главных действующих лиц и их имена; 3) добавлять или исключать эпизоды; 4) по-разному мотивировать описываемые действия; 5) менять психологические объяснения описываемых событий.

При сравнении южнославянской и русской традиции Вестерхольт обнаружил, что в рамках обеих традиций основные черты сюжетного строя сохраняются неизменными. В мусульманской традиции Боснии шкала находящихся в распоряжении сказителя варьирующихся элементов оказывается гораздо шире, чем в русской традиции. В зависимости от степени

одаренности, привычек и манеры исполнения сказитель может: 1) повторять тему или серию тем чаще или реже; 2) менять орнаментацию, добавляя описательные фрагменты; 3) изменять последовательность эпизодов (в толковании Вестерхольта – “тем”); 4) исключать некоторые из них или 5) заменять одну тему другой; 6) менять состав главных действующих лиц или 7) видоизменять их действия и поведение. Хотя отправные точки концепции Вестерхольта тесно связаны с формульной теорией Пэрри / Лорда, его трактовка поднимается над раболепным следованием ей (присущим П. Арант). Он сумел разглядеть различия в использовании формульной техники между эпосами разных народов, как то русской и боснийской. В его работе акцент сделан и на индивидуальных различиях в использовании композиционной техники. В этом его подход перекликается с концепциями некоторых русских исследователей, прежде всего В. Чичерова и П.Д. Ухова. Однако последние не выдвигали теорий о новотворчестве непосредственно в ходе исполнения былин, а, напротив, выделяли индивидуальные версии в былинной традиции.

В.И. Чичеров сопоставлял “сказительские школы” Заонежья на основе наблюдения явного сходства в вариантах сказителей, которые переняли свои былины у одного и того же учителя. Из учеников уже упомянутого Елустафьева лишь внук сказителя Т. Евлев смог сохранить основное содержание былин, их “тексты”, хотя и неполно во многих деталях и с пробелами. Другой ученик, К.И. Романов, смог воспроизвести сюжетный каркас версий своего учителя (Чичеров пользуется термином “схема”), а Трофим Григорьевич Рябинин создал творчески усовершенствованные версии, правда, сумев сохранить основной каркас сюжета. Т.Г. Рябинин опирался на наследие многих мастеров, но сформировал на их основе свою индивидуальную творческую манеру. Он не сохранял тексты неизменными, заученными наизусть, а непрерывно варьировал их¹².

Согласно П.Д. Ухову, у каждого сказителя складывается собственный, выкристаллизовавшийся запас типизированных элементов. Они настолько отличаются от соответствующих формул других сказителей, что анализируя их, можно установить принадлежность варианта тому или другому сказителю. Многократно повторяясь, эти элементы приобретают настолько фиксированную форму, что они воспроизводятся почти дословно в разных былинных темах. Особенно интересно замечание Ухова, что, усваивая новую по сюжету песню, сказитель заменяет необычные для себя элементы более знакомыми, присоединяя за счет “операции замещения” новый материал к числу привычных элементов¹³.

Приверженцы мнения о вариационной технике воссоздания былин временами подвергались в русской фольклористике резкой критике. Оппонен-

ты исходили из представления о коллективности фольклора. Решительным приверженцем идеи коллективизма выступал в своих ранних трудах В.П. Аникин, убежденный, что народная традиция является в конечном итоге результатом творчества прошлых поколений. Способы выражения и система поэтических средств в фольклоре являются на каждой стадии развития традиции общими для всех носителей традиции. Каждый индивидуум, участвующий в процессе создания традиции, действует согласно общей коллективной традиции¹⁴. Вспомним, что и В.Я. Пропп подчеркивал, что создание эпических стихов является не единичным событием, а процессом. Каждая былина, запечатлев все столетия, в течение которых она складывалась, отшлифовывалась и совершенствовалась, выражает в первую очередь тот период общественного развития, во время которого она родилась¹⁵. Из этого подчеркивания историзма и коллективности творческого процесса в фольклоре во многом вытекает и критика разработанного Пэрри и Лордом устно-формульного подхода.

Опыт переоценки устно-формульного подхода представил на XIX съезде славистов В.М. Гацак, подчеркивавший значение преемственности в сохранении эпической поэзии. Былины передаются от учителя к ученику, а тем самым – от поколения к поколению. Гацак считает “поэтическую грамматику” Лорда автоматической системой, каковой является грамматика, оценивая ее как существующий потенциально, но не генеративный фактор вновь и вновь осуществляемого эпическими певцами созидания поэтических целостностей. Наблюдаемое в былинах большое количество лексических повторений есть окончательный результат развития¹⁶. По мнению В.М. Гацака, наилучшим опровержения крайностей формульной теории являются собрания вариантов былин, записанных соответственно в XIX и XX веках. По ним можно видеть, что тексты сохранялись от поколения к поколению почти неизменными. В подкрепление своих утверждений Гацак приводит процентные цифры, которые убедительно доказывают, что былинная традиция лишь незначительно видоизменяется от исполнения к исполнению, даже если сравнивать между собой варианты разных сказителей. То же самое наблюдается и в украинской, и в южнославянской поэтической традициях¹⁷. Интересно, что один из приводимых В.М. Гацаком примеров почерпнут из репертуара Т.Г. Рябинина – того самого сказителя, на материале чьих вариантов Арант приспособливает “формульный” подход к изучению русской традиции. Гацак разбирает в качестве примера былину “Вольга и Микула”, которая была троекратно записана от Т.Г. Рябинина разными собирателями (варианты содержат соответственно 166, 170 и 176 строк). Сравнение этих записей демонстрирует, что 32 строки совершенно идентичны, а еще 106 – почти идентичны по словарному составу¹⁸.

В свете рассмотренных принципиальных расхождений в исследовательских интерпретациях представляется необходимым разграничить проявления синхронной и диахронной вариаций в былинах. Русский былинный эпос все же не оправданно характеризовать, пользуясь критически заостренным термином К.В. Чистова, как нечто “суперстабильное”. Предостережение Чистова представляется очень уместным: необходимо остегаться обеих крайностей: и представления о застывшей устойчивости, и приписывания былинам безграничного варьирования. Традиция есть “органическое сочетание стабильности и вариативности”¹⁹. Приводимый В.М. Гацаком пример из былины Т.Г. Рябинина при всей их бесспорной традиционности демонстрирует обилие синхронной вариации (в “почти идентичных” стихах) и тем самым не отрицает варьирования при исполнении²⁰. Разумеется, необходимо отметить, что формы словесного воплощения традиционных образов, формулы, метафорическая изобразительность и связи метонимического уровня внутри поэтического материала отражают процесс постепенной шлифовки, именно так, как Гацак и представляет. Представляется, что на зрели предпосылки для синтеза выводов, сделанных приверженцами устоно-формульной школы и сторонников преемственности этнопоэтической традиции²¹.

Это можно показать на примере синоптического сопоставления одного эпизода из двух повторных записей былины “Илья Муромец и Соловей-разбойник” от одного и того же сказителя – Т.Г. Рябинина. Одну из записей сделал в начале 1860-х годов П.Н. Рыбников, а другую – спустя 10 лет, в 1871 г. А.Ф. Гильфердинг²². Совпадающие в вариантах формулы расположены в одном ряду, а различающиеся в разных рядах:

Запись Рыбникова

А Владимир-князь вышел
со Божьей церкви,
От той от обеденки Христосъский

Запись Гильфердинга

Ай Владимир-князь он вышел
со Божёй церкви,

Он пришел в полату белокаменну,
во столовую свою во горенку,
оны сели есть да пить да хлеба кушати,
хлеба кушати да пообедати.

Садился он за столики дубовые,
за тыя за скамеечки окольные,
ести ествушек сахарных
пити питьичев медвяных.

Все строки, составляющие фрагмент, повторяются в остальном репертуаре сказителя, а также в вариантах других сказителей той же области. Макроструктура отрывка – одна и та же, но формулы варьируются!

Как устанавливают эпосоведы, опирающиеся в своих концептуальных построениях на широкий сравнительный материал, мера вариативности различна для эпических произведений в зависимости от сложившегося в каждой из этнических традиций объема.

В.М. Гацак различает эпос “малых форм”, под которым понимается эпическая поэзия большинства славянских народов, карело-финский эпос, дошедшая до нас в письменном виде “Старшая Эдда” и т.д., и “эпос обширных форм” – эпос, который охватывает как поэтические традиции алтайских народов, так и сказания боснийских гусятров-мусульман. Первому типу “склонность к сочинительству”, за единичными исключениями, не свойственна, тогда как для второго варьирование, импровизация естественны²³.

Мы можем видеть, что как представитель устно-формульной школы (У. Вестерхольт), так и противник ее применения в ортодоксальном (по Лорду) виде (В.М. Гацак) солидарно признают явное различие между композиционной техникой сочинения в русской традиции (и многих других славянских традициях) и традицией мусульманских сказителей Боснии-Герцеговины. Краеугольные камни теории Лорда о сложении былин непосредственно при исполнении основываются именно на последней, поэтому суждение о соблюдении универсальных законов сложения эпической песни непосредственно при исполнении нуждается в пересмотре.

Использование устной формульной техники и слагание эпических песен при исполнении (*composition in performance*) в разных поэтических культурах представлены по-разному. Русские былины, так же как и собранный Вуком Караджичем эпос сербских христиан, относятся, как правило, к более стабильным. Юнацкие песни боснийских мусульманских гусятров, а также, например, эпосы многочисленных монгольских и тюркских народов характеризуются сильным проявлением вариации.

Вообще, карело-финские песенные руны (руны “калевальской метрики”), как и русские эпические песни, являются обычно относительно короткими, если сравнить их, например, с содержащими многие тысячи строк вариантами некоторых боснийских и подавляющего большинства тюркских и монгольских сказаний. В юнославянском и монгольском эпосах есть требующие подтверждения примеры того, что версии некоторых циклических сказаний, записанные через различные промежутки времени, напоминают друг друга лишь по главному сюжету. Менее крупные составляющие варьируются значительно.

Альберт Б. Лорд сам подчеркивал, что представления о воссоздании устного эпоса сложились у него на материале сравнительно обширных сказаний (он не анализировал под этим углом зрения сравнительно короткие баллады)¹⁵. Из этого вытекает допущение, что к карело-финскому эпосу калевальской метрики, так же как к былинам и юнацким песням сербских хри-

стиан, применимо высказанное Лордом предположение о фиксированности композиции. То есть получается, что чем короче эпические песни, тем более они стабильны?

Разделение на эпосы “малых” и “обширных” форм не объясняет того, что в творческой манере различных сказителей, принадлежащих к одной традиции, наблюдаются явные различия. Достаточно вспомнить приводимый Чичеровым пример с тремя былинными певцами, которые переняли свои былины у одного и того же учителя, но различия в исполненных ими вариантах оказались значительными. Мы можем выделить среди сказителей тип “хранителя”, который повторяет былины как довольно фиксированное целое, и “творца-обновителя”, который склонен к несколько более вольной и индивидуальной композиционной манере, и, наконец, весьма свободно импровизирующих и комбинирующих “составителей”, которые создают совершенно новые переплетения из все же сохраняющихся довольно стабильными поэтическими конструкций, присущих данной локальной традиции. Между этими категориями сказителей нет, естественно, четких границ. Грань между относительно точно повторяющими унаследованное произведение сказителями и произвольно объединяющими материал из разных контекстов “путниками” довольно неустойчива²⁵. Более четкую картину разработала А.М. Астахова, которая классифицировала северорусских былинных сказителей на три группы по степени использования импровизации²⁶. Сказители первой категории исполняют свои былины совершенно в том же (или почти в том же) виде, в котором они их переняли, поскольку, по мнению Астаховой, им присуще сильное стремление повторить былины в форме, унаследованной у предыдущих поколений. Такая исполнительская манера требует необычайно хорошей памяти, которая делала бы возможным не только детальный пересказ сюжета, но и почти дословное повторение текста. Сказители второй категории используют фиксированную общую конструкцию как основу воссоздания былин и наполняют эту конструкцию фиксированными стереотипными стихотворными отрывками (*loci communes*). Чаще всего такое образуемое общей конструкцией и повторяющимися стихотворными отрывками сочетание кристаллизуется у каждого сказителя в относительно неизменное целое так, что от исполнения к исполнению не наблюдается значительных вариаций. Небольшие вариации все же имеют место. К третьей группе относятся импровизаторы, которые создают при новом исполнении явно отличающиеся друг от друга варианты своих былин, фактически слагают свои былины каждый раз заново.

Вестерхольт, рассматривая первую (по Астаховой) категорию, предложил, что стремящиеся к дословному повторению сказители – это новое явление, которое связано с ростом грамотности. Он считал, что стремящи-

еся к дословному повторению “хранители”, к тому же владевшие грамотой, теряли контакт с аутентичной устной традицией. По Вестерхольту, грамотный сказитель неизбежно стремится заучить, заложить дословно в память свои формулировки. Фиксированность достигает пределов тождественности. Вестерхольт акцентировал тот факт, что, например, основатель известной династии сказителей Рябининых – Т.Г. Рябинин был неграмотен, но продолжатели его традиций из числа потомков были грамотны²⁷. Астахова же относила всех представителей более поздних поколений Рябининых ко второй группе, а основателя династии – к первой. Это может служить подтверждением тому, что грамотность и возможность использования ранее записанных текстов, действительно, влияет на то, как сказитель осознает понятие фиксированности. На примере рябининской династии сказителей можно проследить многие стадии – от творчески созидающего былин на основе традиционных средств неграмотного Т.Г. Рябинина до грамотного П. Рябинина-Андреева с его склонностью к точному повторению традиционных былин, который, кроме того, самолично записывал свои былины. Однако он же слагал новины о новых героях советского времени.

Грамотность, тем не менее, не всегда является решающим фактором в судьбе продуцирования эпической традиции. Скорее она может быть одним из звеньев причинной цепи, которая в конце концов вынуждает эпическую традицию уступить дорогу более новым явлениям культуры. Но во многих случаях грамотность присутствует, когда эпическая традиция вполне жизнеспособна. В первой части публикации Лорда записанных Йэрри сербо-хорватских юнацких песен упоминается о молодом сказителе Мурате Куртажиче из Нового Пазара, который перенял свои былины от отца, деда и других сказителей. Невзирая на сведения о том, что он был грамотен и учил былины также из книг, создатели устно-формульной теории признают: «Мурат – хороший сказитель, несмотря на свою “книжную” основу»²⁸.

Казалось бы, исследования русского былинного эпоса говорят о том, что наиболее типичным способом создания былин был способ, близкий ко второй, по Астаховой, категории. Подчеркнем здесь, что стремление сказителей к созданию относительно фиксированных, неизменных версий не означает, что эти версии хранились в памяти в форме дословно заученных совокупностей (*memorized*). Сравнение обширного, зафиксированного от многих сказителей русского материала показывает, что при неоднократных исполнениях обычно имеют место небольшие вариации, и не только в словах и их порядке, но и в формулах и описательных элементах. В частности, Чичеров, обнаруживая, что репертуар анализируемых им сказителей ясно указывает на принадлежность к “школе” определенного мастера, подчеркивал (как раз на примере репертуара Т.Г. Рябинина) способность к варь-

ированию и стремление к созданию индивидуальных версий²⁹. Формульная техника может лежать в основе устно-поэтической традиции (в представленном выше широком смысле), даже если у сказителей складывались версии, сохраняющиеся в относительно неизменном виде.

Третья, по Астаховой, категория сказителей – импровизаторы – интересна прежде всего тем, что она дает материал для сравнения со способом сложения былин у боснийских мусульман (вспомним аналогию Арант). Наиболее известными северорусскими представителями импровизационного способа сложения былин были М.С. Крюкова и П. Щеголёнок. Оба они были способны составлять цепочки строк, отличающиеся от привычных для этой локальной традиции моделей. Астахова отметила, что Крюкова при двух последовательных исполнениях былины про Добрыню и Алешу создала два варианта заключительной части былины. В них, правда, использовались установившиеся формулы, обычные для данной локальной традиции, но при каждом из двух исполнений варианты были столь различны, что лишь несколько строк близко напоминали друг друга³⁰.

Похожий разброс в оценках, вплоть до постулирования дословного повторения и, наоборот, безбрежной импровизации наблюдается и в истории интерпретации карело-финских рун калевальской метрики. Суммируемые нами наблюдения былинодевов – как российских, так и зарубежных – соответствуют той картине, которая сложилась на основе анализа финского эпоса “калевальской метрики”, предпринятого нами на ижорско-ингерманландском материале³¹. Хотя в различных поэтических традициях есть существенные различия как в структуре стиха, так и в деталях композиционных средств, основные принципы устного воссоздания народно-песенных эпосов являются однонаправленными. Так что имеются все основания полагать, что воссоздание былин представляет собой творческий процесс, регулируемый традиционной системой репродукции, а не повторением древних устойчивых образцов.

Примечания

¹ См.: *Harvilahri L. Kertovan runon keinot: Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Helsinki, SKST 522, 1992; Idem. *The Ingrian Epic Poem and Its Models // Songs beyond the Kalevala: Transformations of Oral Poetry / Ed. by Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo / Studia Fennica Folkloristica*, 2. Helsinki, 1994, p. 91–112.

² Ср.: *Vesterholt O.: Tradition and individuality*. Copenhagen, 1973. P. 12–13; *Astakhova A.M. Былины: Итоги и проблемы изучения*. М.; Л., 1966. С. 50.

³ Абакумов С.М. Насколько прочен текст былины // Новое дело. Т. 3. Казань. С. 55 и далее.

⁴ Соколов Ю.М.. Сказители. М., 1924. С. 68.

⁵ *Harvilahri L. Kertovan runon keinot*. S. 88.

- ⁶ *Lord Albert B. The Singer of Tales.* Cambridge, 1960. В научном переводе на русский язык книга вышла в свет под ред. Б.Н. Путилова: *Лорд А.Б. Сказитель* / Пер. с англ. и комм. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона. М., 1994.
- ⁷ *Arant Patricie. Formulaic style and the Russian bylina* - Edgerton, W.B. (ed.). Indiana Slavic Studies, Volume IV. The Hague – Paris, 1967. P. 25–35, esp p. 34.
- ⁸ *Ibid.* P. 40–45.
- ⁹ *Vesterholt O.* Op.cit. P. 25–35, 37, 38–39.
- ¹⁰ *Ibid.* P. 44–45
- ¹¹ *Ibid.* P. 48–76.
- ¹² Чичеров В.И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982. С. 39, 52–54.
- ¹³ Ухов П.Д. Типические места как средство паспортизации былин // Русский фольклор: материалы и исследования. Т. II. М.; Л., 1957. С. 130–152.
- ¹⁴ Аникин В.П. Коллективность как сущность творческого процесса в фольклоре // Русский фольклор: материалы и исследования. Т. V. М.; Л., 1960. С. 10–13.
- ¹⁵ *Propp V. Я.* Русский героический эпос. Л., 1955. С. 18–26.
- ¹⁶ Гацак В.М. Основы устной эпической поэтики славян // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: XIX междунар. съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1983. С. 194.
- ¹⁷ Гацак В.М. Указ. соч. С. 185–187.
- ¹⁸ Там же. С. 185.
- ¹⁹ Чистов К.В. Вариантность как проблема теории фольклора // Interetnicke vzt'ahy vo folklore karpatskej oblasti. Bratislava, 1980. С. 22
- ²⁰ *Harvilahti L.* Bylinat. Venäläistä kertomarunoutta. Helsinki, 1985. S. 106–120.
- ²¹ Foley J. M. The theory of oral composition. Bloomington & Indianapolis, 1988; *Idem.* Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic. Bloomington & Indianapolis, 1991.
- ²² Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Том I. М., 1909. С. 15; Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года (1873). 2-е изд.: СПб., 1894. С. 11.
- ²³ Гацак В.М. Указ. соч. С. 190–195, ссылка 4.
- ²⁴ *Lord Albert B. The Singer of Tales.* 7th printing. New York 1976. P. 99.
- ²⁵ Kuusi M. Maria Luukan laulut ja loistut. Mikkeli, 1983. S. 181–184.
- ²⁶ Астахова А.М. Былины Севера. Т. I. М.; Л., 1938. С. 70–84.
- ²⁷ *Vesterholt O.* Op. cit. P. 77–78; cp.: *Finnegan R.* What is oral literature anyway? // B. Stoltz – R. Shannon (eds.): Oral literature and the formula. Ann Arbor, 1976.
- ²⁸ Parry M. (coll.) & Lord A.B. (ed. and transl.). Serbo-Croatian heroic songs. V. I. Cambridge and Belgrade, 1954. P. 55.
- ²⁹ Чичеров В.И. Указ. соч.
- ³⁰ Астахова А.М. Беломорская сказительница М.С. Крюкова // Сов. фольклор. 1939. № 6. С. 186.
- ³¹ См.: Харвилахти Л. Поэтика эпической традиции: аспекты преемственности и воссоздания народными певцами (на материале русского, ингерманландского и алтайского эпоса). М., 1998.

Мифология. Всевования. Обряды

И. Ю. Винокурова
Петрозаводск, Россия

Конь и потусторонний мир в традиционных представлениях вепсов (опыт сравнительно-исторической реконструкции)

В статье рассматриваются вепсские традиционные представления о коне, соотносящие этот концепт с концептом потустороннего мира, которые выявляются в результате изучения различных фольклорных текстов и этнографических данных. При этом учитывается многоплановая историческая ретроспектива: социально-хозяйственная, этнокультурная, межэтническая.

По мнению многих ученых, доместикация лошадей произошла в южно-русских степях Восточной Европы среди племен индо-иранского происхождения примерно во второй половине 4-го тысячелетия до н.э. Отсюда домашние лошади в течение 3–2-го тысячелетий до н.э. расселились во всей Азии, Южной и Западной Европе¹. Вместе с лошадью по всему миру распространились (правда, с некоторым запаздыванием) сходные мифологические представления об этом животном и связанные с ним обряды. В период раннего средневековья у многих народов было распространено сопогребение коня с человеком, что можно считать обрядом индо-иранского происхождения. Широкое использование коня в заупокойном культе объясняется рядом причин. Во-первых, среди оседлых этносов древности, подвергавшихся частым набегам кочевых народов-всадников, лошадь первоначально могла восприниматься только как зловещее животное, несущее смерть и другие несчастья². Во-вторых, это животное было связано с землей (в мифологии являющейся одним из воплощений иного мира) и различными перемещениями в пространстве (что интерпретировалось мифологическим сознанием как способность перемещаться из мира живых в мир мертвых и обратно).

В X–XII веках различные формы сопогребения коня с человеком были известны и у вепси, хотя они и не превратились в массовое явление³. Одна из форм – погребение с кремированными человеческими останками отдельных костей коня и других животных. Такому погребению, видимо, предшествовали заклание лошади вместе с другими домашними животными и поедание конины на тризне в честь умершего всеми участниками похорон.

Затем кремированный труп и куски мяса животных, а также бытовой инвентарь, помещали в курган. Таким образом, в основе этого обряда лежала вера в загробную жизнь, которая рассматривалась как копия земной жизни с ее потребностями. При этом лошадь выполняла роль жертвы умершему, призванной обеспечить его пищей и транспортом на том свете. Кроме того, из этого обряда следует, что конина входила в пищевой рацион древних вепсов.

Погребения целых лошадей были обнаружены в трех приоятских курганах⁴. Один из них – Карлуха-17 (Х–XII века), по мнению Л.А. Голубевой, – курган с типично вепсским обрядом трупосожжения и инвентарем⁵. В восточной половине кургана находился скелет лошади, лежавшей на левом боку, с ориентацией черепа на юго-запад. На скелете находились подвергшиеся коррозии железные остатки сбруи. Подобные захоронения взнузданных коней были распространены у многих средневековых этносов, в частности, у древних литовцев⁶ и тюркоязычных племен Центральной Азии. Видимо, их сходство объяснялось широким индо-иранским влиянием. С.П. Нестеров, исследовавший эти обряды у тюрков, пришел к выводу, что “роль лошади, погребенной вместе с человеком, заключается в доставке умершего на тот свет. Для этого лошадь была полностью экипирована”. Назначение лошади как перевозчика умершего в иной мир доказывается и ее ориентировкой в могиле, указывающей на местонахождение страны мертвых⁷. Однако у каждого народа существовали свои представления о расположении мира мертвых. Влияние на ориентировку оказывали и местные топографические условия. В таком случае, если мы рассмотрим расположение скелета лошади из кургана Карлуха-17 с привязкой к местности, то окажется, что ориентация черепа животного и течения реки Оять (на юго-запад) совпадают. Как свидетельствуют некоторые обряды и заговоры вепсов, внизу по течению реки находился мир мертвых. Подобные представления имели место и у других финно-угорских народов (обских угров, удмуртов)⁸. В другом приоятском кургане – Шангеничи-лес-5, датированным Х–XI веками, скелет лошади находился в его западной половине и был ориентирован в направлении север-юг⁹. Вполне возможно, что такая ориентация – головой на север – объясняется характерными для всех прибалтийско-финских народностей древними представлениями о нахождении мира мертвых в этой части света.

Археологические материалы по различным народам, в том числе и по вепсам, показывают, что коня со сбруей помещали только в мужские захоронения, т.е. конь воплощал мужское начало.

Итак, по археологическим памятникам раннего средневековья выявляются следующие представления о коне у древних вепсов, связывающие его с

концептом смерти: конь служил жертвенной пищей умершему и мыслился как посредник между мирами. Позднее данные семантические связи получают различные импульсы в вепской традиции.

Взгляд на коня как перевозчика души умершего (мужчины) в иной мир стойко сохранялся в похоронно-поминальной обрядности вепсов в последующие века. В 20-е годы XX века З.П. Малиновская обнаружила на южновепском кладбище кресты с деревянными скульптурными изображениями “коня” и “седла”¹⁰. Скульптура коня – явный знак мужского захоронения, а изображение седла на могильном памятнике отразило транспортную функцию коня в мужском заупокойном культе.

Вплоть до середины XX века лошадь, запряженная в дровни, оставалась единственным средством транспортировки умершего на кладбище независимо от времени года во многих вепских деревнях. Выполняя такую функцию, лошадь как бы отождествлялась с покойником и смертью. Этим можно объяснить совершаемые у вепсов обряды защиты от покойника, объектом которых была лошадь: по возвращении с кладбища ее поворачивали к дровням (что символически означало препятствие для продвижения “носителя смерти”), троекратно обходили вокруг такой распространяющей смерть “повозки” и смотрели на лошадиные копыта.

Страх перед покойником считался одним из психических недугов. Как показывают наши экспедиционные материалы 2002 г., чтобы избавиться от него, вепсы, как и русские Заонежья¹¹ и удмурты¹², во время продвижения похоронной процессии смотрели под дровни на ноги или копыта лошади. Уничтожение различных болезней и нечистой силы способом топтания их животными, конечности которых обладали повышенным “мифологическим статусом”, встречается во многих культурных традициях. У болгар, например, считалось, что для излечения от испуга медведь должен потоптать больного¹³. У коми известно святочное “топтание чуди”, то есть нечистой силы, на конях¹⁴. Таким образом, вепсский прием избавления от боязни покойника представляет собой именно символическое затаптывание “страха” копытами лошади. Уничтожение недуга происходит в месте его зарождения – ином мире, которое на “обрядовой сцене” предстает в виде пространства “под санями”. При этом магическое значение лошадиных копыт усиливается их неотъемлемым атрибутом – железными подковами. Лошадиная подкова – оберег, широко распространенный у всех европейских народов¹⁵. Обычай прибивать подкову у входа в дом до сих пор продолжает сохраняться в вепсских деревнях.

Животное, которое представлялось регулярно бывающим в том мире и знающим его обстановку, наделялось даром пророчества. Как и многие европейские народы, вепсы связывали с лошадью многие приметы о смер-

ти и других неблагоприятных событиях. По поверьям вологодских вепсов, конь снится к плохому:

“Hebo hubaks nägub. Mitte-ni, da linneb neprjatnost’, voikaškad, libo rostrojitoi. Hebo hengastuseks, sanudas, nägub, ii hūväks”.

“Лошадь к плохому снится. Какаянибудь, да будет неприятность, заплачешь либо расстроишься. Лошадь к тяжести на душе снится, говорят, не к хорошему”¹⁶.

Оятские и южные вепсы и соседнее с ними русское население полагали: “Увидишь во сне лошадь, чего-нибудь соврут”¹⁷. Объяснение этой, на первый взгляд, странной приметы удалось обнаружить в сообщении Е.Н. Виноградовой: “Это ложь – лошадь. Кто-нибудь наврет. Ложно что-нибудь скажет”¹⁷. Как можно видеть, данная примета основывалась на фонетическом сходстве русских слов “лошадь” и “ложь” и, следовательно, имела русское происхождение. То же самое можно сказать и о другой примете, распространенной у вепсов и русских Вологодской области: “Если черная лошадь приснится – это ворог тебе будет, злой человек”. В ее основе – сходство звучания русских слов “вороной” (позже замененного на “черный”) и “ворог” – враг.

В народной метеорологии вепсов необычные действия лошади являлись указателем плохой погоды: “Hebo höpsab vihmaks kezal i uhoks taivel”¹⁹ – “Лошадь медленно бредет – к дождю летом и к метели зимой”; “Лошадь сильно вздрагивает перед плохой погодой”²⁰.

Лошадь являлась наглядным маркером и своего рода промежуточным объектом свадебной порчи, поскольку считалась животным, “послушным” вредоносной деятельности колдунов. По вепским поверьям, колдуны могли так заговорить лошадей свадебного поезда, что “сколько ни бей – с места не тронутся, только дыбиться будут”²¹. Рассказы о порче лошадей на свадьбе были широко распространены по всему Русскому Северу.

В случае пропажи скота лошадь обязательно использовалась для перевозки вепсского колдуна к месту переговоров с духом леса. Причем этот переход мыслился как перемещение из этого мира в иной. Об этом свидетельствует рассказ В.В. Щербаковой из Рыбреки: «Не приходили коровы домой. Председатель придет к бабке Фекле: “Бабка Фекла! Нет коров!” А она говорит: “Посади на лошадь”. Председатель посадит. А бабка такая небольшая ростом. Посадит на лошадь и везет туда, где кончаются поля, а начинается лес, и оставляет ее туда. Она говорит с этим лесовым (mechiine). Она уходит на лошади, а обратно идет одна. И вот придет она домой. У самой волосы дыбом, аж дрожь пробирает. Придет и говорит председателю: “Сашка! Коровы там-то” или скажет: “Коровы придут, я с лешим говорила”»²².

Поразительно сходные верования обнаруживаются и у коми-пермяков. Пермяцкие колдуны, чтобы вступить в коммуникацию с лешим, ездили к нему только на коне белой масти, сидя на нем задом наперед²³.

На представления о лошади как существе, связанном с нечистой силой, оказала влияние и христианская традиция, в которой отношение к животному было противоречивым²⁴. Эта амбивалентность отразилась, например, в вепсском поверье, будто “лошадь была создана дьяволом, но Бог вдохнул в нее душу”²⁵. Поскольку тело лошади рассматривалось как “дьявольское произведение”, то употребление конины в пищу после христианизации было запрещено. В своеобразной форме этот запрет был интерпретирован в конце XIX в. оятскими вепсами: лошадь – нечистое животное (как и медведь, заяц, собака), поскольку имеет копыта нераздвоенные²⁶.

Приписываемый лошади дар предсказания объясняет и ее роль в определении местонахождения кладов. Такое представление о животном засвидетельствовано в зафиксированном автором южновепсском предании о бочке золота, запрятанной на дне Пелужского озера²⁷. Как полагали местные жители, эту бочку можно найти, если по первому льду пустить жеребенка с привязанной к нему необычной ношкой – младенцем, появившимся на свет ровно сутки назад. Там, где остановится жеребенок, в том месте на дне озера и хранится бочка с золотом. Данный мифологический мотив был довольно популярен на территории южной и средней Финляндии, Беломорской и южной Карелии и у ижор²⁸. Вероятно, он имеет прибалтийско-финское происхождение.

Некоторые предания свидетельствуют о том, что вепсы, как и соседнее русское и карельское население, использовали жеребца в определении места для сооружения храма²⁹. Предполагается, что жеребец указал место Ильинской церкви в северо-вепсском селе Горное Шелтозеро³⁰. Предание о лошади, определившей координаты церкви в селе Пяжозеро, до сих пор сохраняется в памяти местных жителей:

“Oli üks’ mamšeine. Hän raskazávei. Konz hän oli peñen devockeízen, g’ärven tagaspei vediba mecan kuumuu hebou. Sigou ukod pagižiba, mičile sijale panda pagast. Sigou üks’ uk – pit’k bard sanoi: “Kudamei sijau ezmeine heboine siižutase – sija i stroidä” Hebo tuli, tuli, tuli päliči gärviš, päliči soiš. Siižui ičele sijale. Necele sijale stroiba i pagast”.

“Была одна старушка. Она рассказывала. Когда она была маленькой девочкой, из-за озера везли лес трёмя лошадьми. Там старики обсуждали, на каком месте поставить церковь. Там один старик-длинная борода сказал: “На каком месте первая лошадка остановится – место и строить”. Лошадь шла, шла, шла, через озера, через болота. Встала на свое место. На этом месте и построили церковь”³¹.

Зловещая и пророческая сущность лошади способствовала формированию представлений о ее отпугивающих свойствах и способности уничтожать некоторые болезни. В южновепсском заговоре лошадь уничтожает болезнь под названием *metsaišketiš*, насланную духом леса:

“Mustas metsas, mustā hebō vaškset silmad, raudāžed hambhad, kapitšob i pirdab metsaišketišeš tāls tšasussā i paraḥembas aigassā. Ämni”. “В черном лесу у черной лошади медные глаза, железные зубы, скоблит и бороздит лесную болезнь в этот час парашембас аигасса. Аминь”³².

В этом заговоре цвет лошади и упоминание черного леса подчеркивают ее принадлежность к иному миру.

Судя по рассмотренным выше вепским приметам и заговору, масть коня являлась существенной чертой при характеристике его мифологического образа. На это указывает и текст колыбельной песни, записанной в Пляжозере³³, в которой, на наш взгляд, в достаточно стертом виде присутствует мифологический мотив о белогривой лошадке, везущей малышу сон и избавляющей его от бессонницы:

Šurud, burud kulutas,
Lesnikad-ne ajetas
Vouktou grivou heboižou,
Dubovejou korjeižou
Üliči-se püudoižes,
Aleiči-se aideižiš.
Linduižele minun
Unuded-ne vedetas.

Колокольчики, бубенчики слышны,
Лесники-то едут
На белогривой лошадке,
На дубовых саночках
По полюшку,
Под изгородями.
Птичке моей
Сон везут.

В приведенном тексте обращает на себя внимание слово *lesnik* “лесник”, заимствованное из русского языка. Скорее всего, оно заменило вепское *mescnik* “охотник”. В таком случае, на охотников в колыбельной песне возлагаются обязанности отпугнуть от младенца бессонницу. Однако можно предложить и другую трактовку. Лесники – это дух леса со своим “лесным народом”. На связь коня с духом леса указывают выше приведенные южновепсский заговор о черной лошади, северновепсский рассказ о том, что к лещему надо ездить на коне, а также сравнительные материалы. У коми-пермяков были распространены мемораты о происходивших всегда ночью встречах людей с всадником на белом коне, который отождествлялся с лешим³⁴.

Целительные способности, приписывавшиеся лошади, объясняют использование частей ее тела и упряжи в лечебной магии. У северных вепсов при лечении паралича “рубашку” – околоплодный мешок, в котором иногда рождался жеребенок, – высушивали, сжигали, полученную золу размешивали в воде и давали выпить больному. Одним из способов лечения детского рахита было троекратное протаскивание ребенка сквозь хомут³⁵.

Итак, среди рассмотренных вепсских представлений многие, вероятно, имеют индо-европейские источники. В заупокойном культе веси, который реконструется по археологическим данным, конь выступал как жертва умершему и мыслился как посредник между мирами. Индо-европейские параллели имеют приписываемые вепсами лошади защитные и пророческие качества. В дальнейшем эти представления по-разному развивались в вепсской традиции. Так, под влиянием христианизации сравнительно рано были прекращены жертвоприношения коней с употреблением жертвенного мяса в пищу, в отличие, например, от марийцев, удмуртов³⁶, хантов и манси³⁷. Представление о коне как о посреднике между мирами, попав в лесную среду, развивалось по линии связи с главным духом вепсской мифологии – хозяином леса. В комплексе выявленных представлений некоторые из них явно формировались еще в период прибалтийско-финской общности (например, мотив отыскания клада жеребенком с младенцем), другие появились под влиянием контактов с русскими (например, примета на ложь и врага).

Примечания

¹ Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990. С. 13.

² Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М., 1996. С. 153.

³ Кочкуркина С.И., Линевский А.М. Курганы летописной веси X – начала XIII века. Петрозаводск, 1985; Башенькин А.И. Юго-западное Белозерье во 2-й половине I – начале II тыс. н.э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986. С. 8–9.

⁴ Кочкуркина С.И., Линевский А.М. Указ. соч. С. 25, 41, 100.

⁵ Голубева Л.А. Весь и славяне на Белом озере. X–XIII вв. М., 1973. С. 24.

⁶ Вайткунскене Л. К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V–XIII вв.) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 202.

⁷ Нестеров С.П. Указ. соч. С. 71–72.

⁸ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. М., 1994. С. 76.

⁹ Кочкуркина С.И., Линевский А.М. Указ. соч. С. 41.

¹⁰ Колл. РЭМ, № 5524 (210–212, 213).

¹¹ Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 160.

¹² Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 92.

¹³ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 174–175.

¹⁴ Грибова Л.С. Пермский звериный стиль (Проблемы семантики). М., 1975. С. 77.

¹⁵ Клингер В.П. Животное в античном и современном суеверии. Киев. С. 118.

¹⁶ Фонд ИЯЛИ КарНЦ, № 3417/33.

- ¹⁷ Светляк (Фомин) А.В. Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей // Архив РГО. р.119. Оп.1. № 344. Прим.14.
- ¹⁸ Фон ИЯЛИ КарНЦ. № 9/60.
- ¹⁹ Perittola J. Suomalaisen kirjallisuuden seuran kansanrunousarkisto. № 293.
- ²⁰ Макарьев С.А. Вепсский фольклор // АКНЦ. Ф. 26. Оп.1. № 15. Л. 192.
- ²¹ Волков Н.Н. Полевые материалы 1938 г. // МАЭ. Ф.13. Оп. 16. Д.6. Л. 88.
- ²² Фонд ИЯЛИ КарНЦ. № 3288/73.
- ²³ Грибова Л.С. Указ. соч. С. 80–81.
- ²⁴ Бидерманн Г. Указ. соч. С.153.
- ²⁵ Пименов В.В. Этническая принадлежность курганов юго-восточного Приладожья // Сов. археология. 1964. № 1. С. 97.
- ²⁶ Юнсовский М. Этнографические сведения о жителях Лодейнопольского уезда // Архив РГО. Р. 25. Оп.1. № 19. Л. 2.
- ²⁷ Винокурова И.Ю. Полевые записи 1982 г. (Радогощинский с/с) // АКНЦ. Ф. 1, Оп. 50. № 677. Л. 41–42.
- ²⁸ Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 181.
- ²⁹ Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 19.
- ³⁰ Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Сост. Н.А. Криничная. Л., 1978. С. 33.
- ³¹ Фонд ИЯЛИ КарНЦ, видеозапись автора 2001.
- ³² Keittinen L. Näytteitä etelävepsästä. II. Helsinki, 1925. lk. 146.
- ³³ Фон ИЯЛИ КарНЦ. № 3418/25.
- ³⁴ Грибова Л.С. Указ. соч. С. 80.
- ³⁵ Perittola J. Ibid. № 236, 276.
- ³⁶ Грибова Л.С. Указ. соч. С. 79, 81.
- ³⁷ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3. Томск, 1996. С. 91, 93.

Т.В. Краснопольская
Петрозаводск, Россия

Два взгляда на проблему межэтнических связей

Изучение традиционной культуры северных земель Восточно-Европейской равнины, по существу, и есть изучение историко-культурных связей

большой группы финно-угорских и славянских этносов, заселяющих эти территории на протяжении многих веков. Активное движение научной мысли в области археологических, исторических, этнографических, фольклористических, лингвистических и прочих исследований представляет собой создание все новых и новых глав этого грандиозного исследования. Наряду с описательно-аналитическим сравнительным аспектом осознания получаемых наукой на этом пути данных является и сердцевиной этого процесса, и одной из его постоянных направляющих.

В связи с этим при любом обращении к названной проблеме подход к ней должен быть сформулирован “с пристрастием”, как можно точнее, в своей конкретной специфике. Проявления межэтнических взаимодействий в культуре этого региона столь многолики и столь плотно переплетены, что пренебрежение их корректным дистанцированием может привести как к поверхностным, так и просто ложным выводам.

В частности, в настоящее время нам не представляется целесообразной постановка проблемы межэтнических связей в традиционной культуре Карелии в обобщенном плане. Разумеется, это не говорит о “снятии” проблемы. Карелия и сейчас – страна десятков живых диалектов и наречий как коренных – русского и финно-угорских этносов, так и других населяющих ее народов. Тенденции к сближению, двуязычию, консолидации разных языковых потоков существуют, как существовали они и в предшествующие времена, но определяющими в современной культуре языкового общения они не являются.

Таково положение дел и в области традиционного музыкально-языкового общения с поправкой на яркое жанровое своеобразие карельских эпических мелодий, частушек, круговых песен, обрядовый характер интонирования редких уже теперь обрядовых песен и причитаний. Музыкально-диалектные и жанровые зоны певческой культуры русского населения Беломорской Карелии, Заонежья, Пудожья безошибочно идентифицируются и носителями традиции, и воспринимающей средой. Но если подобного рода межэтнические пересечения сознаются уже на уровне бытовых навыков и пристрастий, то к оценке полигэтнических взаимодействий в глубинных исторических пластиках культуры не готово не только бытовое, но и научное сознание. Это мы и имеем в виду, заявляя о необходимости строго специфического обозначения таких аспектов проблемы межэтнических связей, которые сегодня могут открыть продуктивные пути для движения научной и художественной мысли.

Подчеркнем еще одну специфическую особенность положения проблемы межэтнических контактов в сфере науки Карелии: активная разработка постоянно и столь существенно меняет представления как об общекуль-

турном полизетническом рельефе Карелии, так и о его отдельных фрагментах, что внимание исследователей также должно сознательно ориентироваться на разные их сферы. Эта идея воплощается в последние годы в появлении, с одной стороны, таких фундаментальных трудов, как “Археология Карелии” (2000 г.), с другой – оригинальной серии исследований “Села Карелии”. Здесь описание истории, форм быта и традиционной культуры небольшого локуса одного из исторических регионов Карелии выполняет роль своего рода призмы, высвечивающей и укрупняющей отдельные этапы истории и культуры края.

Предлагаемые нами в данной публикации подходы к освещению межэтнических связей, складывавшиеся на протяжении длительного времени, охватывают разные плоскости проблемы.

В процессе собирательской работы студенческих фольклорных экспедиций в Карелии и на сопредельных ей территориях мы ориентировались на тотальное стационарное обследование основных региональных традиций Карелии – карелоязычных Южной, Средней (Сегозерской) и Северной. Со временем работа развернулась и на землях с русскоязычным и двуязычным населением, охватив постепенно все земли бассейна Онежского озера. Зная, что финно-угорская подпочва является исторической основой всех местных традиций певческой культуры, собиратели многократно фиксировали все версии напевов всех жанров фольклора.

Один из эпизодов этой работы принес целый “букет” откровений. В шестидесяти километрах от Петрозаводска, в с. Спасская губа *карелка* А.М. Климова спела на русском языке причитание девушки-невесты. В этой мелодии сразу узнавался напев *былин Рябининых*¹. Вскоре стало ясно, что мелодия эта – типовой напев карелоязычных причитаний. Еще несколько лет спустя ленинградский этнограф Е.Е. Васильева заявила о широком распространении этого мелодического типа у целого ряда прибалтийско-финских народов с прикреплением к нему поэтических текстов разных жанров. Исследовательница нарисовала увлекательную перспективу дальнейшего выявления этого напева в культуре прибалтийско-финских народностей, которая позволила бы изучить на этом материале проблемы жанрообразования, стилеобразующие механизмы и т.д. К сожалению, дальнейшие шаги в этом направлении предприняты не были, и в научном обиходе удержалась одна дефиниция – “вепсская мелострофа”².

Это определение и до сих пор можно встретить в публикациях по прибалтийско-финскому музыкальному фольклору, хотя дальнейшие исследования показали, что, во-первых, “вепсской” эта мелодическая формула была названа по месту обнаружения и к характеристике вепсской культуры прямого отношения не имеет. Во-вторых, данная мелодия является одной из

многочисленных модификаций повествовательной интонации “сказывания”, сложившейся в традиционной культуре разных народов мира наряду с интонациями “вогласа”, “плача”.

Между тем, музыкально-речевые интонации этого типа – как музыкально-пластический “образ повествования” – на Севере Восточно-Европейской равнины получили многообразное воплощение: и мелодическое, и жанровое. Они предстают в напевах южнокарельских рун³; в ритуальной музике обонежских русских и карельских свадеб – от напевов “прощальных” песен и причитаний до величальных и плясовых⁴; в повествовательных и причетных мелодиях народа коми; в рекрутских напевах сернурских марий и в южноудмуртских свадебных песнях.

Подобные наблюдения сомкнули в единую цепь результаты огромной работы по изданию памятников традиционной музыкальной культуры народа коми³, монументальных сводов “Памятников традиционной музыкальной культуры музыкального народа”⁶, многочисленных изданий песенного фольклора марии и созданию целой библиотеки публикаций, подготовленной УдмНИИ в 1995–2000 гг.⁷, а также помогли сформулировать задачи изучения межэтнических связей в музыкальной культуре народов, принадлежащих *одной языковой семье*. Это обстоятельство позволило снять долгое время звучавшее предостережение, что *языковое родство* есть всего лишь *языковое родство*. Не менее, но и не более того.

Итак, все перечисленные нами реалии существуют в огромном ареале, на географическом пространстве от Балтии до Приуралья, которое по целому ряду характеристик может быть определено как макроисторико-культурная макрозона в понимании, предложенном А.С. Гердом: “Как определенное ареальное единство, которое выделяется по данным этнографии, археологии, антропологии, языкоznания, истории <...> а также ряда других наук о человеке. Историко-культурная зона (ИКЗ) складывается постепенно на определенной территории в условиях конкретного климата и ландшафта и определяется соответственно физико-географическими, климатическими, хозяйственными, историческими и собственно географическими факторами <...> ИКЗ обладают высокой степенью устойчивости. Именно в рамках ИКЗ протекают процессы смешения и синтеза производственных, хозяйственных, языковых, этнографических компонентов. Каждая новая этническая трансформация не отвергает предшествующую культуру, а как бы вписывается, вживается и постепенно врастает в нас. Народы приходят и уходят, меняются хозяйственные формы, исчезают археологические культуры и памятники, а ИКЗ остаются и от эпохи к эпохе обретают все большую стабильность и оформленность своего ареала иногда вплоть до административных границ”⁸.

Описание одного из таких типов историко-культурной зоны нам известно по книге карельского историка Д.В. Бубриха “Происхождение карельского народа”, очертившего, начиная с XI века основные пути расширения границ Новгородской Руси в направлении на восток. В движении на восток к Уральским горам участвовали многие из прибалтийско-финских племен – Емь, Водь, Волховская Чудь, Весь. Эти группы, и в особенности Весь, прокладывали пути для распространения русской государственности на северо-восток. “Неудивительно, – пишет Д.В. Бубрих, – что уже первые страницы летописи считают Новгородскими все северо-восточные земли до Урала”⁹. Добавим, что в середине 1-го тысячелетия н.э. весь установила связи с государством волжских булгар.

Процитированные строки из широко известного труда карельского историка проливают дополнительный свет на характеристику рассматриваемой историко-культурной зоны и ставят точки над i в спорах об этнической истории прибалто-финнов. Что касается исследования традиционной культуры, то здесь со временем может произойти полезный сдвиг от крайних оценок оппозиции “свое-чужое” к более углубленным трактовкам межкультурных и внутрикультурных процессов.

Итак, предложенный нами выше взгляд на связи в области культур, родственных в языковом отношении, можно условно определить как “историко-географический”, т.е. развертывающийся в историко-географическом пространстве в течение длительного исторического времени.

Между тем, исследования лингвистов предлагают еще один путь реконструкции ИКЗ, связанный “с восстановлением некоторых отдельных состояний как синхронных хронологических пластов, срезов. Каждое такое состояние представляет собой, – пишет А.С. Герд, – своеобразный историко-культурный тип (далее ИКТ) <...> ИКТ – модель конкретного состояния”¹⁰.

Это соображение позволяет провести опыт моделирования некоего исторического пласта-среза, которое способно гипотетически связать воедино целый ряд типологически сходных, но разведенных по территории современного бытования и этнической принадлежности явлений традиционной певческой культуры целого ряда народов Севера: саамов, русских и карел Беломорья, отдельных ареалов Вологодчины, вычегодских коми, архангельского Пинежья.

Уточним сказанное. Описанный ранее интонационно-повествовательный вокальный стереотип, вне сомнения, является музыкальным историко-культурным типом (ИКТ), формирование которого имело свои хронологические границы. Характер этого ИКТ свидетельствует, между тем, не столько об ареальной, сколько о региональной его природе с географически чрезвычайно широкими и хронологически “размытыми” границами. Об этом сви-

действуют, в частности, свободная ритмическая и мелодическая вариативность каждой его версии в каждом из ареалов его существования. Таковы, например, одиночные причитания¹¹.

Второй из представляемых нами ИКТ отмечен целым рядом специфических черт, комплекс которых может быть представлен как “жесткая” централизованная система.

Признаки этой системы таковы:

1. Так называемое узкорегистровое пение в объеме трех-четырех звуков.
2. Стремительный темп интонирования, практически лишенный цезур, представляет безостановочный звуковой поток, так как три-четыре участников в пении мастера свободно владеют так называемым цепным дыханием.

3. Такое пение нельзя назвать унисонным, так как мелодическая линия как бы спонтанно расслаивается, образуя “пучки” и “узлы” звуков. Эти жесткие диссонантные созвучия имеют характерную тембровую окраску, культивируемую и охраняемую традицией.

4. Последнее из отмеченных качеств указывает на ритуальный характер такого рода пения, независимо от того сохранился ли в памяти носителей его сакральный смысл.

Можно предполагать, что централизующим компонентом такого рода пения являются его тембровая характерность и строгая ритмическая организация.

Попытка соотнести описанный мелодический тип с историко-культурным типом (ИКТ) “как суммой различных, хронологически относительно синхронных наиболее общих типов” продиктована рядом обстоятельств. Прежде всего – это детальная интонационно-ритмическая разработанность и четкая структурная оформленность всех групп напевов, что является собой свидетельство высокого уровня музыкального мышления. Далее существенна высокая степень владения поющими всем комплексом стилевых выразительных средств, оформляющих, буквально структурирующих “звуковое пространство ритуала” – будь то пение в избе, храме или заклинательные песнопения на высоком берегу вскрывающейся по весне реки оказывающие существенное воздействие на состояние общины и природы.

Возвращаясь к размышлениям А.С. Герда о культурно-исторических типах, можно высказать предположение о том, что среди данных других наук уже, возможно, выявлены ИКТ, хронологически относительно синхронные эпохе консолидации северных этносов, создавшей столь высокие явления духовной культуры.

Возможно, за последние годы наметились и другие хронологические пласти в пределах изучаемой историко-культурной зоны, в которых содержится подсказка для дальнейших размышлений этномузиковедов.

Мы можем предложить читателю несколько нотных фрагментов, указав лишь на то, что места, где они были записаны, разделяют десятки и сотни километров. Для нас это еще одно доказательство того, что перед нами действительно некий историко-культурный тип, сложившийся некогда в хронологических рамках, которые по тем или иным обстоятельствам сблизили народы Севера – карел и русских Поморья (свадебное причитание села Нюхчи)¹², вычегодских коми (импровизация)¹³, север Вологодчины, архангельских пинежан, саамов Терского берега Белого моря.

Причтание при утреннем буженин невесты в день венчания

(1.) По..ра с(ы).та .. т(и), да у.. бу..дить .. с(ы) (ды)

(2.) О.. то ж.. д(ы) .. но..го сну, да бес.. пе.. чаль.. нё..го,

(3.) Дай у.. же.. ви(ды)по се.. лам да пе.. ту.. хи по.. ют?

(4.) Дай у.. же.. ли(ды) по са.. дам да со.. ловь.. к сан..щут?

(5.) Дай у.. же.. ли(ды) по..ры рэн.. ил(ды)

6. Е.. та ран.. ни зо.. ря, да ра.. но.. ут.. рен.. ил?

Импровизация

J = 80

Ро - ди - те - (9)ль - ля - (а) - сэ - (9),

За - ве - ди - та - ми - бор - дэд - ны - (ы - у -) ны - (ы) - зы - (а)

40 - (у -) я - я - (а - 0 -)

- 0 - (0) я - я - сэ, я - зы - (ы) -)

ко - (0) - м(ы) чо - (0) и - я - (а) - сэ - (з - 9), за - ве - дит - лам б0 - (0) р - дэд -

нам - зы и - сэ - ла - (а - 0 - а).

си - (и - и) ч - чэ - (з - з) - мен.

Примечания

¹Песни Карельского края / Сост. и авт. вступ. ст. Т.В. Краснопольская. Петрозаводск, 1977. № 91.

²Васильева Е.Е. Вепсская мелострофа в международных отношениях причетной традиции // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии. Петрозаводск, 1979. С. 125–130.

³Карельские народные песни / Сост. и авт. ст. Л.М. Кершнер. М., 1962. № 10.

⁴Васильева Е.Е. Указ. соч.

⁵Коми народные песни / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Сыктывкар, 1966–1971.

- ⁶ Памятники мордовского народного музыкального искусства / Сост. Н.М. Бояркина. Т. 1. 1981; Т. 3. 1988.
- ⁷ Удмуртский фольклор: песни. 1995; 1996; 19991; 2000 и др.
- ⁸ Герд А.С. Этногенез и историческая география // *Philologia slavica*. 1993. С. 38.
- ⁹ Бубрих Д.В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947. С. 27.
- ¹⁰ Герд А.С. Указ. соч. С. 39.
- ¹¹ Песни Карельского края. № 17–20.
- ¹² Русская свадьба Карельского Поморья / Подгот. А.П. Разумова, Т.А. Коски. Петрозаводск, 1980.
- ¹³ Коми народные песни. Вып. 2.

Э.Г. Рахимова
Москва, Россия

Художественные сравнения в ингерманландских рунах рекрутской тематики*

Ингерманландскими от слова Ингрия, Ингерманландия – принято называть руны, записанные от финноязычного (в широком смысле слова, т.е. носителей близкородственных языков прибалтийско-финской группы финно-угорской языковой семьи) населения в окрестностях Санкт-Петербурга¹. На территории нынешней Ленинградской области от Карельского перешейка вплоть до границы с Эстонией у г. Нарва издавна (как свидетельствуют уже Новгородские летописи, начиная с 1240 г.) проживали близкородственные финнам народности: ижора и водь. Эта территория веками продолжала служить ареной военного противостояния сначала Новгорода, а потом Московской Руси со Швецией, в 1656 г. продолжившегося кровавой Северной войны. В течение XVII века (особенно активно – после Столбовского мира 1617 г., по которому Ингрия почти на столетие, до Полтавской битвы, отошла Шведской короне) происходил массовый отток православных карел (также близкородственных с финнами) из Приладожья и с Карельского перешейка вглубь России, а на территорию Ингрии (Ижорской земли) переселялись финны, лютеране по вероисповеданию, преимущественно из губернии Саво, а также из прихода Эуряяля (Äyrgäälä). Потомки финских переселенцев, называвшиеся саваковцами и эвримейсами, сохранили вплоть до революции лютеранское вероисповедание, поэтому среди

них почти не бытовал такой жанр, как причитания. Однако разножанровые руны калевальской метрики бытовали среди них столь же широко, едва ли не повсеместно, как и среди ижор и води. Точное этническое атрибутирование каждой записи – при отсутствии прямой собирательской пометы – возможно лишь в том случае, если фиксация была осуществлена точно во всех фонетических и морфологических подробностях (последняя треть XIX века и позднее). Однако первооткрыватель ингерманландской традиции Д.Е.Д. Европеус и его современники осуществляли фиксацию достаточно приблизительно.

Жанровое содержание всего бытавшего в Ингерманландии песенного комплекса устной поэзии калевальской метрики считается преимущественно лиро-эпическим. Региональный певческий репертуар был по своим исполнительским практикам почти исключительно женским, точнее девичьим². Вот почему даже в героико-мифологических эпических сюжетах (беломорско-карельские или приладожские версии которых представлены в “Калевале” Э. Лёнирота) повествование зачастую ведется от первого лица, например, героиня выплескивает пивную пену, из которой вырастает огромный дуб, застилающий небесный свет (ИЭП³ № 5 = SKVR III.⁴ # 1253). Фольклорист из Карелии, ставший последним собирателем ингерманландской традиции на пороге ее окончательного угасания, Э.С. Киуру очень точно говорит о “чисто женской интерпретации изображаемых <...> в эпосе <...> событий”⁵, проявляющейся даже в самых архаических, если судить по сюжетообразующему мотиву, рунах из общего карело-финского эпического фонда. Если использовать для характеристики сюжетно-персонажной организации ингерманландских рун калевальской метрики введенное П. Лаббоком понятие западного структуралистского литературоведения “перспектива/точка зрения”⁶, можно говорить о женской “перспективе” ингерманландской поэзии калевальской метрики. Как мы увидим, даже в рекрутских по тематике рунах и тесно смыкающихся с ними исторических песнях проявляется почти исключительно женская перспектива, причем, главным образом, отражается точка зрения молодой женщины: девушки или молодухи, а в центре рун оказывается судьба брата, погибшего на войне или забритого в рекруты.

Четко разграничить исполнявшиеся в Ингерманландии руны калевальской метрики по жанровой принадлежности в принципе весьма сложно. Э.С. Киуру подчеркнул: «Недостаточно для исторической песни <...> упоминания конкретных лиц <...> если сама песня посвящена описанию семейной трагедии, мученической смерти, набору рекрутов и тяготам солдатской службы. Руна о наборе рекрутов не становится исторической песней оттого, что в качестве издателя указа о мобилизации войск в ней названа царица Екатерина или царь Павел, а не анонимный “наш кудреголовый царь”»⁷.

Выявление реестра художественных уподоблений, связанного с изображением ужасов войны и тягот рекрутчины, основано на фронтальном анализе подходящих по теме изустных записей финских собирателей XIX века из так называемых западной и средней частей Ингерманландии [SKVR III.1-3, SKVR IV.1-3⁸], а также записей советских ученых, в первую очередь Э.С. Киуру, А. Лаанеста⁹. Тезаурификация художественных уподоблений позволяет выявить грамматико-синтаксические модели их текстуализации. В целом для поэзии “калевальской метрики”, особенно эпических жанров, наиболее распространенными являются, во-первых, сравнения с союзом “как”, “словно”, например, “Nostau purteh purjehija / Niinkuin mäntyjä täkehe” – “Поднял паруса парусника, / словно сосны на пригорке” [SKVR I.1 # 604, вариант руны “Создание кантели”, записанный А. Борениусом в 1871 г. от Осиппа Оменайнена из Лютты в окрестностях Аконлакши]. Во-вторых, обычна модель уподобления с использованием падежа состояния эссива (с окончанием -na\-\nnu): “45 Nuoret souti, airot notku, / Tel’l’ot tetrinä kukerti, / Hankat hanhina hatšatti, / Airom ruugit pyinä vinku, / Perä kroatsku koarnehena, / 45 Nenä joiku jouttšenina” – “Молодые гребли, весла гнулись, / Скамьи тетеревами токовали, / Уключины гусями гоготали, / Укрепы рыбчиками визжали, / Корма гряла вороном, / Нос кликал лебедями” [SKVR I.1. # 619, вариант той же руны, записанный А. Борениусом в 1872 г. от Симаны Перттунена из Ладвузера]. Встречаются и уподобления, построенные за счет превратительного падежа транслатива (с окончанием -kse).

Помимо ряда сравнений с эссивом и транслативом, выявляются также уподобления, основанные на использовании компаратива качественного прилагательного (возможны также сравнения с компаративом наречия). Особое место занимает развернутое перечисление деталей по модели “сколько того-то, столько того-то”, драматически соотносящее изображение поля брани с элементами мирного ландшафта. Эта модель широко используется в лирике калевальского размера. Так, тяжкую долю батрачки (или снохи), мелющей муку ручным жерновом, изображает сравнение: “Kuin on lunta luikehilla, / Niin oil jauhoja kivellä, / Kuin on vettä virtoisessa, / Niin oil kuuneltä kivellä” – “Сколько снега в канаве, / столько было муки на камне, / сколько было воды в струящемся ручье, / столько слез на камне”. Повторяемостью характеризуются и особые предметные единицы измерения, вроде “oljen kortta korkiampi” – “длиннее (досл.: выше) на стебелек соломы” (с компаративом) или “etop värttinän pituisna” – “[когда он вырос] высотой с материнское веретено” (без компаратива).

Ключевым при подобном анализе вариативной повторяемости художественных уподоблений является понятие образа сравнения-сопоставления (ОСС), выдвинутое Ф.М. Селивановым. Это изобразительный референт,

с которым соотносится сравниваемое. В приведенных примерах – птицы, сосны на пригорке, снег и вода в ручье, стебелек соломы, материнское веретено. Представляется, что устойчивость ОСС сродни устойчивости визуального кадра, возникающего перед мысленным взором исполнителя подобно, скажем, детали орнамента (хотя традиционная сохраняемость сравнений в их устоявшемся словесном облике, скрепленном аллитерацией, и обеспечивается грамматико-сintаксическим стержнем). Это удачно отражено в термине, предложенном в англоязычном эпосоведении одним из приверженцев устно-формульной школы А.Б. Лорда, М. Нэйгером: “превербальный гештальт”¹⁰. Все это делает художественные уподобления соотносимыми с понятием этнопоэтической константы, разработанным В.М. Гацаком¹¹.

Как мы увидим, реестр этнопоэтических констант, представленный в лиро-эпических рунах военно-бытовой тематики, ярко иллюстрирует ценностный мир носительниц ингерманландской runopievchеской традиции, показывая всю глубину народного нравственного неприятия столь чудовищного исторического события, как война. Сила сестринской и материнской любви высвечивает всю бесчеловечность слепого государственного принуждения, воплощенного в пожирающей юношей рекрутчине, что в словесном плане достигается, в частности, за счет использования отлившихся в устоявшие словесные формулы уподоблений.

Устойчив в рунах о мобилизации рекрутов параллелизм, за счет которого это сравнимое с проводами покойника для близких (и драматичное для всей деревни), но, впрочем, повторяющееся событие соотносится с осенним умиранием природы. Сугубо лирический вариант Хелены Сякки из Калливиери прихода Нарвуси SKVR III.2094, начавшись нередким для данной темы зачином: “Mitä työ, tytöt, suretta, / Mitä linnut leinäiette, / Kanat kainoista elättää?” – “Что вы, девоньки, грустите, / О чем, пташечки, печалитесь, / Курочки живете в горе?”, – продолжается стереотипным разъяснением того, почему печалиться следует парням:

Kui tulloo syvä syksy,	Как придет глубокая осень,
15 Kylmä talvi tallaaja,	Холодная зима потопчется,
Haavat halliin männööt,	Осины пойдут блекло-серым,
Lepät leinä-vaattehesse,	Ольхи – в одежды печали,
Koivut kellan karvalliseks,	Березы станут желтыми,
Niin tuloo pojille poltto,	Так придет парням жгучая тоска,
20 Laiha lintien laatijoille,	Тощая – приносящим ленточки,
Vatsan katko kantajille,	Переломит чрево выносившим [их матерям]
Heitä viää sottaa,	Их уведут на войну,
Ruotsin suureee sottaa,	На великую войну Швеции,
Tanoimartin tappeluu.	На сраженья Датского мартти (так! – Э.Р.)

Сходным образом строится вариант знаменитой народной певицы Мары Лукка из Вюотермаа прихода Нарвуси III.2755. Во многих, особенно западно-ижорских, рунах о наборе рекрутов данный параллелизм используется в зчине, например в записи Д.Е.Д. Европеуса от неизвестной из Нарвуси III.66, в записи Лянкеля от неизвестной из прихода Сойкино III.251, продолжающейся сценой метания жребия, записи Руотсалайнена от Элины Сякки из Калливиери III.2696, продолжающейся сценой рассылки “с узких уочек Нарвы” писем о королевской “нужде в солдатах <...> из парней вашей сторонки, вашей власти белоголовых”, записанный им же вариант Сюсанны Нюорхи из Вюотермаа III.2820, запись В. Салминена от неизвестной из Йоенперя III.3353. Эта же картина представлена в варианте баллады “Вести о войне”, записанном от Элу из Уусикюля прихода Сойкино III.1392 в строках 29–37.

Набор рекрутов, начатый, как известно, Петром I и существовавший вплоть до введения всеобщей воинской повинности 1874 г., обрекал тех, на кого пал жребий сельского схода, на вечную разлуку с близкими и мучительные тяготы солдатской службы. Поэтому все этапы “перехода” в солдатчину вплоть до “забривания” и последующий обобщенный показ солдатского быта, сопровождаемого мучительной даже в мирное время мушткой, запечатлены в стереотипных сценах и обрисованы выкристализовавшимися в лиро-эпической поэзии изобразительными средствами. Увозя рекрута, ему “связали накрепко руки, / руки веревками жесткими, стянули вместе пальцы, ноги – в железных колодках” (“85 käet kiinni käärittii, / käet nuorilla kovilla, / sormet kiinni solmittiin, / jalat rautakammisoilla”) [SKVR III.1393 от Маарой из Таринайсет, жительницы Вийстиня прихода Нарвуси]. Волосы рекруту срезают на “огненном стуле” “кровавыми ножницами”. Так, в уже не заключающем в себе метафорических уподоблений записанном Э.С. Киуру в 1977 г. варианте [ИЭП № 38] последней ижорской певицы, жившей при Советской власти, пережившей Великую Отечественную войну и многократные репрессии в годы сталинизма Екатерины Андреевны Александровой (умерла в 1986 г.) говорится:

Toottiihe tuline stooli,
85 Tuli tuiski tootaes,
Toottiihe verriist i sakset,
Veri voosi tootaes <...>
90 Hiukset maaha hilloittii,
Liiminaiset leikattii <...>
Itki poikoi hiuksiaa.

Принесли огненный стул,
Огонь вырывался при несении,
Принесли кровавые и ножницы,
Кровь сочилась при несении <...>
Волосы на землю просыпали,
Первую шерстку срезали <...>
Плакал паренек по волосам.

После забривания рекруту приносят не только “синюю шинель” (*sinisinelli*) или черный мундир, но и кровавый меч и страшную огнедышащую винтовку (например, в варианте Маарой из Тааринайсет SKVR III.1393). В дан-

ном варианте, что обычно в руне подобного содержания, юноша обращается к пролетающим мимо лебедям и гусям с просьбой передать весточку матушке. В этой вести заключено стереотипное уподобление, построенное за счет падежа транслатива:

180 Meroi on lehmäks levviä,
Pyssyn krassi kartanoksi,
Suma suureksi koiksi,
Miekka mielikse hyvikse <...>
195 Ei pese miun emmoiin,
Valkaele ei vaalijaan <...>
200 Merivettä juotetaa.

Море – за корову широкое,
Приклад винтовки – за усадьбу,
Сума за великий дом,
Меч – на веселье души <...>
Не вымоет меня моя матушки,
Не выбелит моя пестунья <...>
Морской водой пойт.

Аналогичным образом использовано это сравнение в западно-ингерманландских вариантах III.1383 Лийсы из Суя, жительницы Венаконца прихода Сойкино, III.1394 Кириловой жены Кати, жившей в Уусикюля, III.1395 Мапу из Уисикюля, жительницы Оуссимяки, III.1396 Ульяны, жившей в Сиятиня, III.1405 уроженки Вийстиня Окой, жившей в Волотса прихода Сойкино, и других. Данное сравнение регулярно используется и вне сцены обращения к пролетающим мимо во время стрельбы водоплавающим птицам, например, в варианте III.2696 Элины Сякки оно следует до встречи с гусями-лебедями:

60 Hiukset oli hillottu maaha,
Tuotii pyssy naiseksee,
Miekka morsiamekse,
Miekka mielikse hyvikse,
Pyssyn krassi kartanokse.

Волосы просыпаны в землю.
Принесли винтовку в жены,
Меч в невесты,
Меч на веселье души,
Приклад винтовки – за усадьбу.

Так же строится вариант Марии Лукка III.2739, Сусанны Нюорхи III.2797, неизвестной из Ропсу прихода Нарвуси в записи Руотсалайнена III.2658 и других.

Особое художественное сравнение, содержащее несколько русских лексических заимствований, как то: “mierota” – мерять при наличии дублетного “mittaa”, “arssinoi” аршин, “verska” – вершок, используется в сцене замера физических параметров, в частности, роста рекрутов. Часто оно включено в констатацию в речи повествователя, как в западно-ингерманландских вариантах III.1396 Ульяны из Сиятиня прихода Сойкино, III.1395 уроженки сойкинского Уисикюля Мапу, средне-ингерманландском варианте IV.1166 от неизвестной из Молосковицы-Тюро, или в записи Д.Е.Д. Европеуса от неизвестной из Нарвуси III.66:

Mitettiin mierottiin
Arssinoilla arvattiin,
50 Kump on verskaa pitempi,
Kump olekortta korkiampi.

Измеряли меряли,
Аршином оценивали,
Кто из двоих будет на вершок длиннее,
Кто из двоих на стебелек соломы повыше.

Подобное сравнение может входить в горделивую реплику парня, стремящегося сохранить свое человеческое достоинство в ответ на унизительное, как со скотиной, обращение (в западно-ингерманландских вариантах III.1394 уроженки Тааринайсет Кати, Кириловой жены, в III.2797 Марьи Нюрхи из Бьютермаа, III.2820 Сусанны Нюрхи оттуда же, ИЭП № 38 Екатерины Александровой из Волойты, или средне-ингерманландском варианте IV.1184 от неизвестной из Молосковицы-Тюро, в III.1405 Окой из Виистия, в III.1393 Маарой из Тааринайсет):

125 Viel oli verskaa pitempi,	Еще был на вершок длиннее,
Olen kortta oikiampi,	На стебелек соломы выше,
Käsivarhta väitöisämpä.	На предплечье помощнее.
Poikoi vaste vastaeli:	Парень особо отвечает:
“Mitä miuss on mittoimista	“Чего во мне мерять,
130 Kuta kaavan katsomista,	Какого долго высматривать,
Arssinoilla arvoimista?	Аршином оценивать?
On miussa mestä miehen verta,	Будет во мне мужчины вровень с мужчиной,
Urosta uroisen verta”.	Будет героя вровень с героем”.

Данное сравнение имеет весьма широкую валентность, т.е. может использоваться в совершенно ином эпизоде, относящемся к карельскому героико-мифологическому сюжету. В весьма широко бытовавшей в Беломорской Карелии руне “Поездка незваным на пир” незванный гость меряется мечами с хозяином, которому он бросил вызов на поединок. Тот, у кого меч окажется длиннее, получит право на первый удар. Победу предстоит одержать герою, и его меч характеризуется угрожающе плохой сохранностью, он “трачен” умелым и частым боевым использованием. В SKVR I.2.#789, записанном А.А. Борениусом от Хёкка-Петри из Суднозера в окрестностях Вокнаволока в 1871 г. (повторная запись 1877 г.) читаем: “75 Tuonp on lieto Lemminkäisen / Sen on luissa lohkeillut, / Peän kasuissa katkeillun” – “Того был беспечного Лемминкяйнена, / Его был о кости выщерблен, / О черепа голов обломан”. Меч же противника оказывается чуть длиннее, причем во многих вариантах различа как раз и характеризуется сравнением со стебельком соломы, например в I.2.#704, записанном А.А. Борениусом от Ийваны Ахапейнена из Лидмы в окрестностях Кееловараки в 1872 г.: “Miteldih’ om miekkojahe, / 170 Katseldih’ on kalbojahe. / Tuog’ oli Päivölän izändä, / Sill’ oli kalba kaunehembi, / Sill’ om miekka mieluizambi, / Ol’en kortta korgiembii” – “Померяли мечи, / Посмотрели клинки. / Тот был Пяйвёлы хозяин, / У него клинок красивей, / У него меч поприятней, / На стебелек соломы повыше”.

Прямую речь рекрута, включающего данную этнопоэтическую константу, может предварять широкая по валентности, т.е. могущая относиться в разных сюжетах к Эго певицы и даже ласточке-касатке в руне о творении

мира¹², жалобная формульная ремарка “приняться плакать” или “плакать рыдать”, например в III.1396 Ульяны из Сиятина прихода Сойкино. С этим суммарным обозначением психологического состояния персонажа соотносится – даже яснее с женской точки зрения – по эмоциональному вектору иное уподобление: в рекруты уводят брата “размером с колено отца, длинной с матушкино веретено”. В этой детали ясно проявляется женская перспектива. Так, Это в средне-ингерманландском варианте баллады “Гусь потерялся” IV.145, записанном от неизвестной из Венёки, которой братец в кульминации сюжета привезет птицу с “созвездием Медведицы во лбу” (“otsalla Otavan merkki”), рыдает в завязке, потому что у нее

Viettiin veikkoni sotahan,	Увезли братца на войну,
Isoin polven korkeuisna,	Подросшим до колена отцовского,
Emon värttinän pituisna.	Вытянувшись в материанское веретено.

Аналогичный образ использован в варианте IV.650 баллады с повторениями “Вести с войны”, реализующей стереотипную для калевальской лироэпической поэзии модель “сравнения родных”. В ней парень в письме спрашивает отца, будет ли тот плакать по нему, если он “маленьким на войну отправится, / высотой с отцовское колено” (“5 Itketkö issoi miusta, / Kui piennä sotahan läksin, / Ison polven korkuvena”).

В тщательно разработанном образном мире традиционной баллады “Вести о войне” (“Sotasanomat”) сложился свой арсенал сравнительных уподоблений. Одно из них, используемое в зачине, можно считать сигнальной для сюжета поэтико-изобразительной константой наравне с открывающим руну мотивом птицы-вестника. Последний вариативно манифестируется в скрепленном синтаксическим параллелизмом двустишии (реже трехстишии или даже четверостишии). Например:

Lensi lintu alta Sulka valkia vaelsi linnan, /	Летела птица из-под замка, / Перо белое, блуждала...	III.60, сходно: III.253
Tuli kokko Valkoi-sulkainen		III.252
Tuutarista / vajista		
Прибыл орел из Дудергофа, / Белоперый с насыпи...		
Tuli lintu Lintu valkia vajista		III.1381
Tuuterista /		
Прибыла птица из Дудергофа, / Птица белая с насыпи...		
Lensi lintu alta Sulka valkia vaista, / Sini-sulka Suomen maasta linnan, /		III.1382
Летела птица из-под замка, / Перо белое, с насыпи, / Синее перо, из страны Суоми ...		
Tuli lintu Laskiis lintu Valkia lintu vaista		III.1383
Tuuterista, / Lapista, /		

*Прибыла птица из Дудергофа, / Спустилась птица из Лоти, / Белое перо, с насыти...
 Lensi lintu alta Tuli kokko Sulka valkia Sini-sulka Suomen-linnan, / Tuutarista, / vaista maasta*

1385

*Летела птица из-под замка, / Прибыл орел из Дудергофа, / Белое перо, с насыти, /
 Синее перо, из Суоми ...*

Картина появления птицы повторяется в семантической компликации – при уточнении ложной вести, будто на войну предстоит отправиться девицам. Такое повторение может синонимически варьировать по лексическому составу, например в III.1385 Ульяна из Сияттина использует в строках 22–23 клише из свадебной песни: “Niin lensi kokkoi yli korven, / Sakkali yli salmen” – “Так летел орел над чащой, / Сокол поверх пролива”. Иногда описание орнитоморфного вестника беды дополняется не уподобительными, а мыслящимися как предметные деталями: и фантастическими, вроде “глаз под крыльями” в III.1385, и, напротив, правдоподобными, как в III.1387 Нателии из Мяккюля прихода Сойкино: “Suu veressä, pää veressä, / I kaikki höyühenet veressä” – “Клюв в крови, голова в крови, / Все перья окровавлены”. Психологическую реакцию членов семьи: как “сестриц”, получивших ложное известие о мобилизации, и самого брата, оказывающегося рекрутом на самом деле, а также отца и матери – рисует художественное сравнение с компаративом: “Котелок черен на огне, / Чугунок черен на полу, / Сестра (или брат, мать...) стала черней, / Мамино дитятко тощее”: “Kattila kokassa musta, / Pata musta pertmannolla, / Sisoi (-veli, -emoi...) muutti mussemaksi, / Emoin lapsi laihemmaksi”. Это яркое проявление органичного для фольклорной эстетики косвенного психологизма.

Народное сознание не идеализирует и не упрощает напряженного внутреннего борения между состраданием сестры к брату (и наоборот) и в чем-то себялюбивым страхом за себя, поскольку в большинстве западно-ингерманландских вариантов, как то III.252, 1382, 1383, 1386, 1388, 1389, 1390, 1391 и т.п., это клише предваряется противопоставлением радости и облегчения избежавшего мобилизационной участи горю обреченного. Более того, обычно формула (с парой устойчивых при взаимозаменяемых субъектах антитетических предикатов), предваряющая сравнение потемневшего от горя лица с обугленным чугунком, суммарно обозначающая реакцию персонажей (например, в III.1391 Мапу из Уусикюля “velloi [при повторе: sissoi] mielille hyville, / syämimille helteille / sissoi [при повторе velloi] mielille pahoille” и т.п.), используется даже в тех вариантах, где метафорическое уподобление редуцировано, как в III.2695 Элины Сякки из Калливиери, в III.1381 Маарой из Тааринайсет. Некоторым певицам удалось, отказавшись от одного из ключевых для ингерманландской лирической эпики конфликтов между сестрой (временного члена родительской семьи) и будущим наследником, братом, придать этой формуле общегуманистическое звучание, отно-

ся ее к матери, как Наастой из Сиятина в III.2275. Так же и в средненигерманландском варианте, записанном Тёрнероозом и Таллквистом от неизвестной из Молосковицы-Тюро IV.1178, горе брата увидено Эго с искренним состраданием: “15 Niin oli musta veikkoseni, / kuin kattila kokassa musta, / pata musta permannolla” – “Так стал черен мой братец, / как котелок на очаге черен, / чугунок черен на полу”. Этую же сравнительную формулу применяли и к сцене забривания рекрута. Ср. вариант Марии Луукки из Вюотермаа в записанном Руотсалайненом III.2739:

Hiukset maaha hillottii,	Волосы в землю просыпали,
Lieminäine leikattii,	Первую шерстку срезали,
Tukka maaha tuulettii,	Пряди в землю выветрили,
65 Tukka tuulehe jumalan.	Пряди на ветер господен.
Poika muuttu musemmaksi,	Парень стал чернее,
Kui pata pengillä,	Чем чугунок на скамейке,
Ja kattila tulella.	Чем котелок на огне.

Обычные для рун калевальской метрики сравнения с союзом “словно”, служащие для характеристики выраженного глаголом действия, в ингерманландских песнях военно-бытового тематического круга почти отсутствуют. Единичный случай – использование сравнения, обычного в общеэпиритическом репертуаре для характеристики действия, причем метафорически условного. Это обозначение психологического состояния Эго, брата которой королева Катри забрала на войну в варианте IV.1310 неизвестной из Молосковицы-Тюро:

Katson muien veikkoloi,	Гляжу на братьев других [девушек],
Miull vaan itkuu enemmän...	У меня лишь больше плача!..
Miull on mieli kuin metoinen,	У меня душа как мед,
65 Itse vierin kuin vетoinen,	Я сама растеклась, словно водица,
Tulen kuin tuli punainen.	Стала как огонь красный.

Метафорические уподобления с использованием эссива, встречающиеся в рунах рекрутской тематики, имеют более широкую повествовательную валентность и стереотипно употребляются в иных сюжетах. Так, движения взволнованного или разгневанного персонажа, который врывается в избу (или мчится верхом на коне), сравниваются в эссивной метафоре с дымом или ветром. Так, в балладе “Утопившая дочерей [мать]” брат Эго, получив отказ при сватовстве из-за обилия в доме сестер, “tuli tuulena tupahan <...> itse päälle istumaan, / istumaan, itkemään” – “ветром в избу ворвался <...> сам [за стол] уселся, / уселся плакать” (см., например, в IV.652, записанной Рейнхольмом от неизвестной из Венъйоки). Баллада же “Вести о войне”, в которой брат гибнет в бою, завершается появлением его серого скакуна, который и рассказывает матери и сестре о случившейся

беде. Сцена появления коня тщательно разработана: он появляется иногда с застрявшей в стременах окровавленной ногой и ржет в переулке у окна, обычно во время утреннего воскресного хлебопечения. В двух из рассмотренных западно-ингерманландских вариантах сравнение с ветром используется при изображении встревоженной матери, выбегающей из дома. Так, в варианте III.1381 Маарой из Тааринайсет глагол редуцирован, а подлежащее занимает две слоговых позиции в строке:

Halli hernahti kujalla,	Серый конь заржал в проулке,
Ruskia ruuna tanhavalla,	Гнедой мерин на прогоне,
Emoi tuulena tuvasta,	Мать ветром из избы,
Emoi ennätti kyssyvä:	Мать поспешила спросить:
130 “Kunne jätit poikueen!?”	“Где ты оставил моего сыночка!?”

Как отмечает собиратель В. Поркка, сходным образом спела руну соседка данной певицы Кати, так что им был зафиксирован лишь данный эпизод, начинающийся со слов: “Hernahti halloi kujalla. / Emoi leivdt lien alle, / Mdni **tuulena tuvasta**” – “Заржал серый конь в проулке. / Мать хлеба под плиту, / Выбежала ветром из избы” (SKVR III.1382).

Для ингерманландской, как и для всей калевальской поэзии, весьма значим мотив поиска утраченного ребенка. Если в карельской традиции он становится сюжетообразующим в легенде о поисках младенца Богоматерью, то в ингерманландской представлен также сюжет поиска матерью дочери, похищенной у колодца, или сына, похищенного на охоте (“Унесенные тучей”). В рунах на эти сюжеты устойчиво используется скрепленный синтаксическим параллелизмом ряд строк с набором эссивных уподоблений. Например, в IV.978 неизвестной из Молосковицы-Тюро мать, отправившись на поиски.

Käi sutena suuret metsät,	рыщет вслком великие леса,
Karhuna kamalat korvet,	Медведем ужасные чащи,
Otuksena ouot metsät,	существом странные леса,
Jäniksenä järven rannat	зайцем берега озера,
80 Oravana puien oksat	белкой ветви деревьев,
Kägrppänä kiven kolot,	горностаем щели в камне,
Penikkänä pellon reunat...	щеночком края поля...

Данное уподобление можно воспринимать не как figurативное, а как сообщение о чудесном превращении. Точно так же обстоит дело и в случае, когда данный мотив включается в балладу “Вести о войне” в варианте III.2695 Элины Сякки, открывающемуся стандартным “Lensi kukko Kuurinmaalta” – “Летел петух из края Куури”, в котором происходит контаминация с сюжетом “Брат, убитый на корабле”. В finale Эго замечает кровь на волнах, бросается в воду, обернувшись в ершика, спускаясь окунь-

ком (“noisin kiusin kiiskiseksi, / alentuisin ahveneksi”), и тогда ей сообщают, что вчера здесь “вспороли брюхо щуки”. Поиски изображены за счет двустишия с двумя стандартными эссивными уподоблениями:

Mie olin nuorempi siskoloista,	Я была младшей из сестер,
Mänin etsoon velloani,	Отправилась на поиски брата,
Juoksin sutena suuret metsät,	Пробежала волком великие леса,
Karhuna komiat korvet.	Медведем прекрасные чащи.

Исключительно в ингерманландских рунах военно-бытовой тематики, как в балладах, так и в исторических песнях, представлен перечислительный ряд сравнений, за счет уточненно красивых подробностей рисующих ужасную картину поля битвы.

Данная картина регулярно встречается в лирических песнях, в зачине которых Эго выражает намерение навсегда отказаться от веселых песнопений. Обращаясь к сверстницам, “яблочкам, длиннокосым домашним курочкам”, певица напоминает, что распевать ей не следует, как в западно-ингерманландских III.80 неизвестной из Нарвуси в записи Д.Е.Д. Европеуса (“Tytöt suliset omenat, / Kassapääät kotikanaiset, Tuö kasette laulamaa, / Paatte miun haastaamaa, / 5 Ei miun laulella pitäisi...”), сходно: III.2687 Софии Офонаши из Ванхакюля прихода Нарвуси, III.3832 неизвестной из Кирьямо прихода Нарвуси в записи Лянкеля, в средне-ингерманландских IV.577 (ИЭП 32) неизвестной из Харьяvalta прихода Тюро в записи Д.Е.Д. Европеуса с уточнением, что петь нельзя “пять-шесть лет, семь столетий” (“Eipä laulella pitäisi, / Laulella pitäelisi, / Viirnä kuunna vuotueena, / 700na vuonna...”). Возможно признание Эго, что она “не пела, веточка, много недель, не составляла, плотвичка, слова, не разжимала, семга, уста...” (“Jo siint on moni nätälä, / Moni viikko vierehtäänty, / Koska mie virpi viimein lauloin, / Särki säätelin sanoja, / 5 Lohi suuta longottelin, / Ei miun laulella pitäisi / ¹⁵ Kukkumaan ei kuunna vuonna...”), как в III.114 неизвестной из Нарвуси в записи Лянкела. Близко по смыслу намерение Эго спеть печальную песню, как в записанной Грундстрёмом от неизвестной из прихода Каттила III.479 (“La laulan suruisen virren, / Surullisen suuta myötön, / Murehellisen mukkaa...”) или в III.588 15-летней Нато Калойн из Локкула прихода Сойкино. Иногда Эго вопрошают, “почему не поют наши дети, не ликуют наши девы”, как в IV.1175 и 1176 неизвестных из Молосковицы-Тюро, или не велит подругам-пташечкам печалиться, ведь горе ожидает не их, а парней, как в III.2094 Хелены Сяяки из Калливиери или III.2755 Марии Луукка из Вюотермаа, III.3351 неизвестной из Йоенперя в записи В. Салминена. Встречается и иной “погодный” зачин, обычный для рекрутских песен, как в III.1403 Ульяны из Сяятина, в III.1404 Оуте из д. Логи прихода Сойкино или в III.2276 Наастой из Сяятина: “Теперь на земле время коченеющее, в воздухе студеное вре-

мя” (“Nyt on maalla aika marras, / Ilmalla itukas aika”) – “забирают солдат, нашей сторонки парней, нашей власти белоголовых” (“meijän puolen poikoloija, meiän vallan valkopäitä”). В последнем случае символический параллелизм получает объяснение в выкристаллизовавшихся сравнительных подробностях:

Niin on siellä alla linnan,
 Niin on alla armioss,
 25 Pyssyn pylkki, meekoin helkki,
 Kulta-kannuksen kumina,
 Siel on verta vyvhyt asti,
 Talmaa jalan tasalla,
 Niin on siellä päättä maassa,
 30 Kun on rannalla kiviä,
 Rannalla kivekkähällä,
 Niin on siellä hiusta maas,
 Kuin niityl on kuloa,
 Niin on siellä silmäsiä,
 35 Kuin on seestar-marjasia,
 ... Niin on siellä korvasia,
 Kuin on koivun lehtysiä,
 40 Niin on siellä sääriluita,
 Kuin kasessa kantoloja <...>

Так там под замком,
 Так под армией:
 Ружей выстрелы, мечей звон,
 Гудение золотых шпор,
 Там крови по пояс,
 Месива кровень с ногами.
 Столько там голов на земле,
 Сколько на берегу камней,
 На берегу каменистом.
 Столько там волос на земле,
 Сколько на лужайке травки,
 Столько там глаз,
 Сколько ягоды-смородины.
 Столько там ушей,
 Сколько листьев березы.
 Столько там берцовых kostей,
 Сколько на пожоге пней.

Обычным для “Вестей о войне” зачином “Tuli lintu Tuuterista” открывается вариант III.1383 Лийсы из Венаконтса, уроженки Суйя, в котором эти уподобления включены в весточку брата, переданную родным с пролетающей мимо лебединой стаей. В варианте III.1390 Юстийны из Уусикиюля (“Tuli kokkoi Tuuterista...”) уподобления поля битвы пейзажным деталям входят в состав отцовских поучений мобилизованному брату Эго. На такую битву попадает во время осады замка в Копорье паренек в средне-ингерманландском варианте этой же баллады (“Lensi kokko koilta ilmoin, / sakkali yli salojen...”) IV.513 неизвестной из Харьвалта прихода Тюро. Это перечисление может быть вложено в уста коня, который отвечает на скорбный вопрос девицы о том, где остался брат в IV.1180 неизвестной из Молосковицы-Тюро – варианте средне-ингерманландской баллады с зачином “Болото взрастило стройную березку” (“Suo kasvoi korean koivun”). В “Вестях с войны” живописующее поля битвы высказывание коня может быть ответом матери (сестре), вопрошающей о том, где остался ее сыночек (брать) в “Вестях о войне”, например, в IV.1181 неизвестной из Молосковицы-Тюро (“Lensi kokko yli korven, / sakkali yli salosen...”), в III.1381 Маарой, уроженки Тааринайсет, из Виистиня. Удивительно тро-

гательно звучит включающая одно подобное уподобление (голов на земле, как на берегу камней) реплика обретшего дар речи серого коня в едва ли не последней по времени фиксации “Вестей о войне” – в записанном Лаанестом в 1965 г. от Екатерины Александровой [НПИнг № 7 / ИЭП 37] (“*Lensi kokko Tuutarist*”):

<i>Sinne jää sinun poikuees,</i>	Там остался твой сыночек,
<i>Oli uhkea soass,</i>	Был дерзким в сраженьи,
<i>Aivoiin tarkka tappelus <...></i>	Очень точным в битве <...>
<i>Suut miult suitsiil revitti,</i>	Рот мне удилами разодрал,
<i>Jalat katkoi kannoillaa <...></i>	Ноги обломал своими шпорами <...>
<i>Niin on siil päälä maass,</i>	Столько там голов на земле,
<i>Niiku rannalla kivvooja.</i>	Сколько на берегу камней.

Трагизмом отмечено функционирование данного ряда уподоблений в сюжете о бегстве дезертира, варианты которых записаны Лянкеля от двух неизвестных из прихода Сойкино: III.186 и III.4208. “Пленник” (“*Vanki*”) умывает водой глаза, делает крестное знамение (“...otti vettä silmilleen, / teki ristin rinnalleen...”) и молит Господа ниспослать туман, но его ловят на дороге казаки из крепости Копорье, которых он расспрашивает о фронтовой обстановке, услышав обычный ответ: “*Niin on siellä pähysisä, / Kuin on rannalla kivoja ...*” и т.д.

Кроме рун с лирическими зачинами и баллад нескольких сюжетов (кроме приведенных, это еще: “Убитый на корабле брат”, “Брат строит лодку”, “Большой дуб”), уподобления пейзажным элементам, рисующие ужасы на поле битвы, регулярно встречаются в исторических рунах, зачином которых служат именования исторических лиц, преимущественно Российской царствующей фамилии, как то: “*Katri kurvien kuninkas*” – “Катри королевашлюха” (т.е. Екатерина Великая) в IV.1309 неизвестной из Молосковицы-Тюро или “*Vennäihe kuninkas veekas*” – “России король коварный” в SKVR III.2343 (ИЭП № 29) Ховры из Сойкино в записи В. Алава 1892 г., III.1398 Марии из Метсякюля того же прихода, III.1399 Рийкины из Тааринайсет, III.1408 Кириловой жены Кати оттуда же, III.1401 Оуте из Венаконтса, III.1402 Маарии из Винтсия, III.3435 Онттамовой жены из Харкколя, прихода Сойкино в записи Луккаринена. Из исторических событий упомянуты, кроме осады Копорья и битв под Нарвой или на “улицах нового замка” (“...uuven linnan uulitsoilla”), также война с Францией, Турцией, но чаще – Великая Шведская война (“*Ruotsin suuri sota*”).

Вообще эта сцена очень частотна, в развернутом виде, с перечислением ОСС, она представлена в 30 (!) только западно-ингерманландских рунах. Подчеркнем, что встречаемость данной картины не ограничена историческими песнями, и это неслучайно. Ведь, как подчеркивает Э.С. Кууру,

“Ингерманландия в течение всей своей истории была не только предметом борьбы между Русским государством и западом, прежде всего Швецией, но через нее часто прокатывались военные смерчи и в том, и в другом направлении, и это оставило неизгладимый след в народной памяти. Поэтому какой-нибудь незначительный с точки зрения государственной истории эпизод осады маленькой крепости Которье песня живописует куда более красочно, чем большую победу Петра I над шведами в Северной войне”¹³. Последняя, заметим, осталась вообще не замеченной ингерманландским песенным фольклором, да она и не могла быть в нем отражена. Во-первых, ингерманландские финны-лютеране вообще не могли отождествлять себя с национальной государственностью Российской империи, для которой Полтавская победа стала общенародной. Во-вторых, ингерманландские руны, даже записанные от православных ижорок, полностью лишены патриотизма, защита родной земли с оружием в руках в них не воспевается. Почти лишены эти руны и героики, возможно, из-за преобладания женской перспективы. Погибшие не приняли славную смерть, они, говоря словами покойного Виктора Астафьева, “прокляты и убиты”. Сравнения, рисующие ратное поле, представляют гуманистическое обобщение огромной нравственной силы. Нарисованная картина чем-то напоминает “Апофеоз войны” кисти Верещагина, но пронзительно скорбной ее делает декоративная красота пейзажных элементов, служащих ОСС, вроде “*kuin on rannalla kivoja, / rannalla kivekkähällä, / niin on tällä hiusta maas, / kui on niityilä kulhoa, / niityllä kulokkahalla*” – “камешков на берегу, на бережку каменистом, травяных стеблей на лугу, на лугу на травянистом” (см. III.1381 уроженки Тааринайсет Маарой из Виистиня прихода Сойкино). ОСС ягод клюквы на болоте (“...*kuite soossa karpaloja*”) относится к отрубленным пальцам ног в изложении 15-летней Нато Калайн в III.588 или неизвестной из Тюро-Каприо в записи Европеуса IV.577, или же к выбитым глазам в III.1175. С ласточками на стрехе (“*Niin on siellä pääkkösia, / Kuin on pääsky-lintusia*”) в записи Лянкеля III.3832 от неизвестной из Кирьямо или с “болотными кочками” (“...*40 Tuoll on päätä kuin mätästä*”) в IV.1170 неизвестной из Молосковицы-Тюро сравниваются оторванные ядрами головы. Сравнение костей убитых с белым снегом в IV.806 (“...*tuoll on luita niin kuin lunta*”) подкреплено аллитерацией и внутренней рифмой.

Пожалуй, с наибольшей поэтической силой гуманистическое осуждение войны (за счет использования данного описания длиной в 17 строк), звучит в III.299 неизвестной из Нарвуси, записанном Лянкеля, реализующем сюжет “Меч из моря”. Героиня, как это обычно в данном сюжете, ныряет, чтобы достать упавшую в море расческу, и за ее ожерелье цепляется меч:

Miekkä tunsi miehen kielen,	Меч ведал человеческий язык,
55 Miehen syntisen syämisen:	[Ведал] грешное людское сердце:
Niin on siellä alla linnan,	Столько там под замком,
Niin on alla armion,	Столько под армией,
Niin siellä ihmisiä,	Столько там людей,
Kuin metsässä Jumalan puita <...>	Сколько в лесу Божих деревьев <...>
Niin on siellä päättä maass,	Столько там голов на земле,
Kui kankahalla kantosia <...>	Сколько на пустоши пней <...>
Siell on verta vyöhön asti,	Там крови до пояса,
<...>Rattaat vieriit veressä,	<...> Колеса катятся по крови,
80 Rummut ulvoott uutikessa.	Барабаны завывают в свежепролитой.

Примечания

¹ См. подробнее: *Киуру Э.С. О некоторых особенностях ижорского эпоса // Ингерманландская эпическая поэзия – Inkerin eeppisä runoja: Антология. Петрозаводск: Карелия, 1990. С. 5–16.*

² См.: *Харвилахти Л. Поэтика эпической традиции: аспекты преемственности и воссоздания народными певцами (на материале русского, ингерманландского и алтайского эпоса). М.: ИМЛИ РАН, 1998. С. 25–39; Киуру Э.С. Указ. соч. С. 26.*

³ ИЭП – см.: Ингерманландская эпическая поэзия. В дальнейшем отсылки к данному изданию присутствуют в тексте статьи с указанием номера текста.

⁴ SKVR – см.: *Suomen kansan vanhat runot III* = SKST 139.1-3. *Länsi-Inkerin runot*. Helsinki, 1915, 1916, 1924. Julkaissut Väinö Salminen & V. Alava (III.2.). В дальнейшем в тексте статьи отсылки на данный III том (ч. 1 – варианты 1-1250, ч. 2 – варианты 1251-2580, ч. 3 – варианты 2580-4634) даны с указанием номера текста.

⁵ *Киуру Э.С. Указ. соч. С. 25–26.*

⁶ См.: Успенский Б.А. Семиотика искусства. М., 1995. С. 13; *Lubbock Percy. The Craft of Fiction* (1926). New York, 1957. P. 67.

⁷ *Киуру Э.С. Указ. соч. С. 31.*

⁸ *Suomen kansan vanhat runot IV* = SKST 140.1-3. *Keski-Inkerin runot*. Helsinki. 1925, 1926, 1928. Julkaissut Väinö Salminen. В дальнейшем в тексте статьи отсылки на данный IV том (ч. 1 – варианты 1-1503, ч. 2 – варианты 1504-2762, ч. 3. – варианты 2763-4807) даны с указанием номера текста.

⁹ См.: “Ингерманландская эпическая поэзия” в двухязычном научном издании “Народные песни Ингерманландии” (Подгот. Э. Киуру, Т.Коски, Э. Кюльмясуу. Л.: Наука, 1974).

¹⁰ *Oral Literature and the Formula / Ed. by Stoltz & Shannon. Michigan, 1976. P. 64.*

¹¹ Гацак В.М. Пространства этнопоэтических констант // Народная культура Сибири. Омск, 1999. С. 110.

¹² Ср.: *Харвилахти Л. Указ. соч. С. 36.*

¹³ *Киуру Э.С. Указ. соч. С. 31.*

О некоторых влияниях русской заговорной традиции на бытование заговорно-заклинательного фольклора удмуртов*

В районах компактного проживания разных этносов, как известно, проходит взаимодействие их фольклорных традиций¹. Интенсивность этого процесса зависит от многих факторов, причем не только социальных, но и обусловленных жанровой спецификой фольклорных произведений. Заговорно-заклинательный фольклор весьма показателен в данном отношении. Факты проникновения в русскую традицию текстов иноэтнического происхождения и, наоборот, русских заговоров в другие традиции не раз отмечались и описывались исследователями².

Одной из интересных зон этнокультурного пограничья в европейской части России является Север Республики Удмуртия, где проживают четыре большие этнические группы – русские, удмурты, бессермяне и татары. Влияние русского фольклора на фольклор рядом живущих народов особенно ярко виден на примере песенных традиций³. Понятно, что и другие жанры в той или иной степени подвержены влиянию. Причем, подчеркнем, оно имеет взаимный характер.

Влияние русских традиций на фольклор удмуртов, конечно же, в определенной степени связан с христианизацией последних. Но и русские этого региона были приобщены к религиозной языческой обрядности удмуртов⁴, что, в свою очередь, видимо, способствовало удмуртскому влиянию на несказочную прозу русского населения⁵.

В рамках настоящей работы мы рассмотрим факты русского воздействия в сфере бытования заговорно-заклинательного фольклора, которые обнаружились у удмуртов Дебесского района, расположенного в северо-восточной части Республики Удмуртия.

В одной удмуртской семье с. Дебесы мы ознакомились с двумя рукописными тетрадками, содержащими заговорные тексты. Молодая женщина – А.Э., владелица этих тетрадей, рассказала нам, что одну она составила сама под диктовку своей бабушки, а вторая досталась ей от ушедшей из жизни Ф.С. Сумцовой, 1911 г.р., также удмуртки.

Тетради, хотя внешне и похожи (школьные, 12-страничные, в линейку), по своему содержанию значительно отличаются друг от друга.

Рукопись, некогда принадлежавшая Ф.С. Сумцовой, представляет собой типичную для русской заговорной традиции последних десятилетий “волшебную тетрадку”. Почти все ее тексты восходят к сборнику Л. Майкова “Великорусские заклинания”⁶. Первые два, не обозначенные функционально, взяты из раздела “От грыжи (от белой грыжи или хомута)”: № 125 и № 126–127 (в тетрадке два текста сконтамированы). Следующие три заговора идут под рубрикой *От порчи, слаза*. Один из них – это № 215 сборника Л. Майкова (№ 215). Затем – восемь текстов *Заговора от крови*, соответствующие № 141, 146, 147, 149, 152, 155, 158, 162 “Великорусских заклинаний”. Среди них помещен и текст, функционально относящийся к другой группе: в сборнике Л. Майкова он находится в разделе “От запоя и похмелья” (№ 208). Последние два – *Заговоры от грыжи* и *Заговор от запоя и похмелья* – соответствуют № 122, 207 “Великорусских заклинаний”.

Разнотечения между заговорами сборника Л. Майкова и тетрадки есть, но они незначительны – изменения словоформ, добавление формул (типа “Во имя Отца и Сына и Святого Духа”). Обнаруженная нами рукопись вряд ли восходит непосредственно к собранию Л. Майкова, которое уже в наши дни было переиздано в 1994 г.⁷ Вероятнее всего, тексты переписывались с какого-то популярного издания заговоров, в которых майковский сборник перепечатывался в том или ином объеме, которые появились в России в начале 90-х гг. прошлого столетия⁸.

Вторая тетрадка, с которой нам удалось ознакомиться, составлена, как мы уже указывали, самой владелицей со слов ее бабушки. Текст, с которого начинается рукопись, представляет собой предписание, какие молитвы, как и когда нужно читать, при этом его стилистика показывает, что он действительно писался под диктовку: “Перед началом всякого дела мысленно помолись: Господи, благослови! По окончании дела мысленно поблагодари Господа: Слава Тебе, Господи. Отче наш читать можно за день 50 раз. Богородице тоже за один можно 50 раз. Живый помочь 3 раза учи наизусть учи это [от] колдунов хорошо на ночь Да Воскреснет Бог также”.

Практически вся данная тетрадка состоит из молитв – *Молитва Святому Духу*, *Молитва Присвятой Троице*, *Молитва Господня*, *Хвалебная песнь Богородице* и другие. Большинство этих текстов на русском языке. На удмуртском языке лишь две молитвы – *Живый помочь* и без названия, начинающаяся словами, насколько мы смогли разобрать, “Та дуннены ожытаж улоно жог быремыхъ азъвылчес...”⁹ Кроме молитв, в тетрадке имеется поминальная песня (на удмуртском языке), исполнявшая-

яся, по словам хозяйки, во время похорон и поминок. Заговоров в тетрадке только два. Они невелики по объему. Функционально они относятся к одной группе – “от кровотечения”. Примечателен их языковой состав. Один из них – на русском языке:

*Заговор крови
Рыжий мерин
Встал на камень
Взял топорище
Все заговорище. Аминь*

Другой текст – на удмуртском языке:

*Вик кыя.
Кызы ке корт андан стать чида, со музэн
ик раба Божий ...
вирыз мед чидалоз.¹⁰*

Присутствие в одной тетрадке молитв и заговоров типично для русской рукописной традиции, что проявилось уже в XVII столетии¹¹. В исследованиях заговорно-заклинательного фольклора удмуртов мы не встретили упоминаний письменного бытования заговорных текстов¹². Вероятнее всего, это достаточно редкое явление. И здесь мы можем сделать предположение, что появление у удмуртов Дебесского района рассмотренной нами “волшебной тетрадки” произошло не без влияния русской традиции.

Наличие в репертуаре удмуртской исполнительницы двух текстов, удмуртского и русского – весьма показательное явление. Вряд ли бабушка, надиктовавшая эти тексты, была большим знатоком заговорно-заклинательного фольклора. Если бы это было так, заговоров в тетрадке оказалось бы значительно больше. Обращают на себя внимание также простота обоих текстов и обыденность для крестьянского быта болезни, против которой они направлены. Два последних обстоятельства, на наш взгляд, и послужили причиной того, что русский *Заговор крови* использовался удмуртской женщиной.

В целом, представленный нами материал показывает, что русский заговорный фольклор в определенной степени влиял на заговорно-заклинательные традиции удмуртов, в частности, на характер бытования текстов и репертуар удмуртских знахарок. Но данная тема требует более глубокого исследования с привлечением новых записей заговорно-заклинательного фольклора удмуртов, сделанных, в том числе, с применением современных методик и технологий.

Примечания

¹ Соктоев А.Б. Фольклорные контакты русского старожильческого населения и коренных народов Сибири // Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов. М., 1998. С. 455–464.

² К примеру, на материале белорусских и литовских традиций это было убедительно показано М.В. Завьяловой (Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и картина мира. М., 1999); о влиянии русской заговорной поэзии на мордовскую см.: Самошкун А.Г. О русско-мордовских фольклорных связях в заклинательной поэзии // Вопр. финно-угроведения. Вып. 6. Саранск, 1975. С. 332–338); о заимствованиях русскими заговоров народов Амура см.: Болонев Ф.Ф. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова; Под ред. Т.Г. Леоновой. Новосибирск, 1997. С. 272.

³ См.: Стародубцева С.В. Русская хороводная традиция Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 2001. С. 112–120.

⁴ Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Ижевск, 2001. С. 33.

⁵ Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С. 194

⁶ Майков Л.Н. Великорусские заклинания // Зап. РГО по отделению этнографии. СПб; 1869. Т. 2. С. 419–580.

⁷ Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова / Под ред. А.К. Байбурина. СПб., 1994.

⁸ Васильева И.А. Целитель набирает силу. Новосибирск, 1993; Она же. Сам себе целитель. Новосибирск, 1992; Кривцов А.С., Кривцова Л.П. Лечение молитвами и святым воском. Донецк, 1992; Молитвы, заговоры, приметы / Сост. Т.Д. Уманец. Днепропетровск, 1992.

⁹ Вероятно, следует читать: “Та дуннеын Цжытак улоно жог быремысь азыылгес”, дословно: “На этом свете надо еще немного пожить перед скорой смертью”. Благодарю за помощь в переводе преподавателей Удмуртского госуниверситета (Ижевск) к.ф.н. Т.Г. Пантелееву и к.и.н. С.К. Белых.

¹⁰ Вик къяя. Как метали-сталь терпит, так же и раб божий... кровь пусть потерпит (Перевод заговора сделан М.Б. Рупасовой, за что автор приносит ей сердечную благодарность).

¹¹ См.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.

¹² Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск. 1998, Владыкина Т.Г. Указ. соч.

Народные целители и колдуны у онежан и калганов: традиции и современность

Онежане – это группа поморского населения, проживавшего вокруг г. Онега Архангельской области. Название “калганы” первоначально относилось только к группе русского населения, проживавшего в Калгачихинской волости Онежского уезда. Позднее под “калганами” поморы стали подразумевать еще и население Носовского сельского совета, проживавшее в деревнях по среднему течению реки Илексы до д. Лузы включительно. Ныне на этой территории расположена Архангельская часть национального парка “Водлозерский”. В 1954–1959 гг. население Носовского сельского совета было по большей части переселено властями в пос. Урагуба на Кольский полуостров, а население Калгачихинской волости расселено в ближайших поморских селениях. Какая-то часть калганов осела в Онеге и ее окрестностях. Большая часть материалов по народной магии и целительству групп онежан и калганов, представленная в данной публикации, была собрана летом 2002 г. в Онеге и ее пригородах экспедицией в составе Дж. Фудживара (Япония) и К.К. Логинова (Россия). Материалы данной экспедиции хранятся в архиве национального парка Водлозерский (НПВ)¹ и в Научном архиве Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (НАКНЦ)². Нарядне с ними использованы хранящиеся в названных архивах материалы, которые были собраны автором в ходе более ранних экспедиционных обследований данных групп.

Народная магия и целительство у онежан и калганов на протяжении XX в. прошли тот же путь развития, что и у прочих соседних групп русских: от традиционных магических специалистов (колдунов, знахарей, целителей-травников и повивальных бабок) до экстрасенсов. Традиционными колдунами (их называли “знатками”, реже – волхвами или волшебниками) были преимущественно мужчины, а знахарками – женщины. Тех знахарок, которые активно совмещали целительскую практику и “черную” магию, у онежан и калганов именовали одинаково – “колдовками”. Основными функциями колдунов были: магическая охрана от порчи участников свадеб либо наведение порчи на тех, кто их не пригласил на свадьбу или чем-либо им не угодил, оказание магических услуг охотникам и рыбакам, поиск украденных вещей и пропавшей в лесу скотины и т.п. Лечением людей колдуны за-

нимались весьма ограниченно, если не считать лечения разных видов порчи и сглаза, причиненных другими колдунами. Знахарки тоже занимались “исправлением” вреда, наносимого колдунами и “колдовками”, но основной их заботой все же было лечение людей от физических недомоганий, ожогов, ушибов, травм и т.п. Главным образом на целительстве сосредотачивали свои усилия травницы и редкие среди мужчин травники.

В д. Лузе в 1930-е – начале 1950-х гг. самыми сильными колдунами считались Иван Иванович и Арсентий Иванович Медведевы, а также Манец Петр Васильевич³. В памяти односельчан И.И. Медведев остался как “белый колдун”, делавший колдовство “только на доброе”, А.И. Медведев воспринимался относительно нейтрально по шкале “добра” и “зла”, П.В. Манец считался “черным колдуном”. О последнем говорили, что ему все равно было, что именно “портить”: человека, охотничье ружье или собаку, лишь бы за это заплатили. Манец прославился на всю округу троеженством: подобно саамскому шаману, он проживал одновременно с тремя женами в одном доме. Не желая покидать малую родину и могилы предков при выселении людей в Урагубу, он ушел из жизни, воспользовавшись очень редким среди колдунов способом. Он самолично срубил сосну на острове против деревни, к которой был обязан как колдун регулярно приходить, чтобы иметь власть над ратью подчиненных ему, как считалось, чертей. Согласно традиционным представлениям, после таких действий колдуны умирали – и он, действительно умер в дороге, не доехав до Урагубы.

Обряд передачи колдовских знаний восприемнику, по нашим данным, был одинаков для русских Заонежья, Пудожья и населения Поилемсия. По окончании обучения обряд производился в полночь в бане⁴. Известно, что И.И. Медведев передал свое магическое искусство своему ученику, некоему Петруше из д. Пелгостров на Водлозере, с которым ему по торговым делам часто приходилось бывать на Кенозере в Каргополье.

Передача знаний обеспечивала колдуну легкую смерть без мучений. Считалось, что при отсутствии ученика-воспреемника, чтобы не мучаться перед смертью, колдун мог в крайнем случае наговорить все свои заговоры и тайные колдовские знания на старый веник, который потом зарывал в землю в потайном месте, очень часто под корнями своего личного колдовского дерева⁵. Веник-голик в таком случае выступал в качестве магической замены головы самого колдуна. О том, умер ли А.И. Медведев спокойно, успев передать свои “знания” и колдовскую “ силу” воспреемнику, или же смерть его была мучительной, нам не известно.

Знахаркой (и выдающейся сказочницей) в д. Лузе была женщина по имени Ирина, по прозвищу Названишина. Девичью фамилию ее и отчество уже никто не смог вспомнить. Сосватана она туда была, по одним данным из

Калгачихи⁶, по другим – из Нюхчезера⁷. Последнее представляется более вероятным, поскольку Коркала намного ближе к Калгачихе и Нюхчезеру, чем Луза. К тому же информанты из д. Носовщины помнят, что в их деревне Названишной прозывали более молодую знахарку Рехову Парасковью Дмитриевну (взятую замуж из Лузы), бывшую к тому же отличной сказочницей, “как и ее мать”⁸. В памяти жителей среднего Поилемкса П.Д. Рехова осталась одной из самых добрых знахарок. Самым сильным колдуном Носовщины и всех деревень, расположенных у Юрьева озера, в середине XX в. считался Мозгалев Андрей Федорович⁹. Рассказывают, что иногда он мог, сильно рассердившись, наслать на человека порчу, но обычно занимался лечением порчи, причиненной другими колдунами и рядовыми “порчельниками”. По воспоминаниям односельчан П.Д. Рехова, А.Ф. Мозгалев и его сноха (специалистка по “налаживанию” детей) умерли спокойно, видимо, передав свои магические знания потомкам. Довольно сильным “белым колдуном” в д. Коркала слыл Мозгалев Андрей Иванович, но его супруга считалась не совсем праведной знахаркой¹⁰. Свой колдовской “дар” А.И. Мозгалев “передал” своей снохе и “умер, как уснул”. Супруга же его, хоть и успела передать дочери (Калининой Александре Ивановне) “слова на детей”, умерла нелегко, пролежав 6 дней в коме. Наследникам колдовских знаний А.И. Мозгалева не пришлось испытывать судьбу занятиями колдовством особо долго, поскольку “колдоанская книга” его была утрачена во время пожара, а без нее, по памяти, заниматься магической практикой в полном объеме они уже не смогли. Тем не менее, следует отметить, что даже правнучка колдуна смогла, когда в этом возникла необходимость, воспользоваться знанием обряда и подобающих “слов” на проводах в армию праправнука колдуна. В той же д. Носовщина умели колдовать Илья Федорович Мозгалев и Васильева Ксения Евлампиевна (последняя – “только на скот”¹¹). Каких-либо подробных сведений о их магической практике нам записать не удалось.

В Калгачихе самым сильным колдуном 1930–1950-х гг. считался некий “дед Трофим”¹². Разузнать его полное имя нам пока не удалось, т.к. собранные материалы по Калгачихинской волости остаются фрагментарными. Как и большинство сельских колдунов, “дед Трофим” был заносчив, постоянно упражнялся в ограждении от порчи на свадьбах женихов и невест, а также других “свадебников” либо насыпал порчу, если оставался без приглашения на свадьбу. Поскольку воспреемника себе он не нашел, смерть его была длительной, наполненной ужасными муками. Односельчане утверждают, что в момент его смерти с потолка его избы “доски вылетали сами собой”.

Ограниченностъ в средствах и сроках проведения исследований не позволила нам объехать окрестности Онеги или встретиться с достаточным

количеством городских старожилов, поэтому наши сведения о традиционных магических специалистах собственно Онеги оказались довольно скучны. Мы убеждены, однако, что, несмотря на успехи городского просвещения и на укоренившиеся старсобирческие традиции поморов, в столь многолюдном и богатом городе, как Онега, просто не могло не быть значительного числа народных целителей, прорицателей, людей, зарабатывавших на жизнь “приворотами” и тому подобных магических специалистов традиционного плана.

В нашем распоряжении имеются сведения, что добрым колдуном здесь слыл Василий Васильевич Буйнов, сильной и доброй знахаркой – Осова Анастасия Ивановна, а “колдовкой” – Химкова Пелагая Яковлевна¹³. Буйнов В.В. и Химкова П.Я. были свойственниками. Нам рассказали, что Химкова перед смертью Буйнова очень настойчиво пыталась заполучить от него его колдовской “дар”. Однако Буйнов решил промучаться до конца сам, не передавая никому власть над нечистой силой, чтобы не подвергнуть возможного преемника тяжким предсмертным мукам. Шесть дней умирающий отговаривался тем, что ничего никому он передать не в состоянии, поскольку зубов во рту у него уже нет. Старик здесь явно лукавил. Отсутствие зубов во рту магического специалиста, по поверьям, мешало ему правильно выговаривать заклинания, отчего, якобы, сила заклятий сильно преуменьшалась. Передать же “дар” он вполне мог. Для этого ему нужно было лишь протянуть сжатую в кулак руку в сторону Химковой и выкрикнуть: “Возьми”! Далее уже дело было за женщиной, схватить или не схватить протянутую руку своей рукой. “Справляться” же с духами, рангом ниже чертей (вроде домовых или водяников), она, похоже, давно уже умела.

Из-за преследований со стороны Советской власти, в том числе и уголовного, уважаемое и доходное когда-то занятие “черной” магией во второй половине XX в. утратило былую привлекательность. Поиск воспреемников среди молодежи и проведение их через обряд посвящения превратился для практикующих колдунов в весьма нелегкую задачу. Несмотря на приток в город деревенского населения, больше подверженного суевериям, включая носителей магических знаний, колдовство быстро выродилось, а колдуны практически исчезли. Давление Советской власти на народных целителей оказалось менее сильным, чем стремление искоренить колдовство. Возможная причина состоит в том, что целительская традиция сохранилась преимущественно в женской среде и касалась во многом заговоривания и лечения маленьких детей, а не взрослых. Частично магические знания были переданы через тетрадные записи заговоров родственницам по женской линии. Однако в новой среде старинная магическая практика начала посте-

пенно иссякать. В наши дни тетради с записями старинных заговоров очень часто пылятся у наследников среди старых писем, справок, разного рода официальных и семейных документов, а в полном объеме по бывшему назначению уже не используются. Чужим их стараются не показывать, но, если их удается обнаружить, против фиксации содержания этих тетрадей в научных целях на аудио- и видеоаппаратуру нынешние их владельцы, как правило, теперь не возражают. Так нам удалось заснять несколько подобных тетрадей на цифровую фотоаппаратуру. Есть основания полагать, что определенная часть старинных магических знаний (прежде всего, из сферы любовной магии, а также связанная с местью врагам колдовскими способами) еще довольно широко практикуется жителями Онеги и ее окрестностей – нашими современниками.

Трансформация старинных магических традиций, а главное – возникновение новых форм целительства – оказались возможны только в перестроечные времена, что было вызвано ослаблением печатной цензуры. Перепечатки старинных заговоров и статьи о народных целителях стали публиковаться в газетах, журналах, передачи на эту тему начали транслировать на государственном телевидении. Ажиотаж вокруг телепередач с участием Анатолия Кашпировского, Алана Чумака коснулся и жителей Онеги и ее окрестностей. Умение лечить людей от болезней, в том числе и способами нетрадиционной медицины, вошло в моду, но багаж прежних знаний и прежних традиций был уже почти безвозвратно утерян.

Ориентированные на народную традицию методы среди современных целителей г. Онеги, широко практикующих сегодня, сохранили Нина Николаевна Кузнецова и Ольга Яковлевна Волкова, а также травницы Вера Михайловна Чирцова и некая Севастьянова. Подробными данными о двух последних мы не располагаем. Кузнецова Н.Н. (в девичестве Фламер) – уроженка г. Тотьмы Вологодской области, но, как обнаружилось, она врачует людей посредством магических и иных знаний, доставшихся ей от представителей группы калганов¹⁴, а также от упомянутой выше онежанки Н.И. Осовой. Из городских традиционных целителей одна лишь О.Я. Волкова (до замужества Легашевская, уроженка Тамбовской области) держит в памяти все используемые заговоры и рецепты целебных снадобий и мазей, не передоверяя их бумаге. Через обряд посвящения она не проходила, научившись приемам целительства, лечебного массажа и прорицательства постепенно от разных людей во время скитаний по просторам родной страны¹⁵. Как и у многих, профессионально занимающихся народным целительством, ее судьба сложилась несчастливо. Специалистом традиционного плана, возможно, следует считать наиболее уважаемую в окрестностях Онеги колдунью из поморов, которая проживает

в семидесяти километрах от Онеги, в Верхнеозерске. Судя по рассказам, она прошла через трехступенчатый обряд посвящения в знахари. Она не только врачует соматические и психические болезни людей, но и, как говорят люди, способна оказывать воздействие на благосостояние и карьеру своих подопечных¹⁶. По этой причине к ней, якобы, обращались за помощью политики и управленцы местного, областного и даже федерального уровня. С аналогичными явлениями автору приходилось сталкиваться и в окрестностях столицы Карелии.

Среди пользующихся в Онеге известностью и востребованных специалистов, практикующих лечебную магию многие не придерживаются ориентации на локальную традицию целительства. В городе знают и ценят целительниц Галину Ивановну Калугину и Кокшарову Людмилу Михайловну, врача-психотерапевта Никитаеву Татьяну Николаевну. Среди них Л.М. Кокшарова выделяется приверженностью к православной этике. Природа ее сверхъестественных способностей к исцелению совершенно иная, нежели “биоэнергетика”, используемая подавляющим большинством сегодняшних “экстрасенсов”. Некрещеным пациентам она непременно советует принять крещение, болящих христиан “отчитывает” каноническими православными молитвами или же псалмами из Евангелия, а мусульманам предлагает читать соответствующие суры из Корана¹⁷. Интересно, что мусульманские молитвы она, в отличие от православных, не “начитывает” на воду, поскольку считает таких пациентов духовными детьми засушливой пустыни. Эта целительница стремится поступать, как монах-экзорцист, избавляющий страждущих от одержимости злыми духами. Л.М. Кокшарова “открыла” свои способности к врачеванию во время многочисленных посещений святых мест и монастырей, при беседах с такими же, как она, набожными паломниками. Источником своих целительских способностей она, в отличие от экстрасенсов, считает отнюдь не передающиеся через ее непосредственное участие “энергетические потоки” или некие “исцеляющие мантры”, а “силу Божью”. Тем не менее, если оценивать ее практику с точки зрения православного духовенства, то подобное целительство греховно, и на такую деятельность нет и не может быть официального благословения Православной церкви.

Специализация некоторых из занимающихся магией жителей Онеги и ее окрестностей более узка. Среди них следует отметить Сергея Никифоровича Прохорова из д. Легашевская, к которому обращаются граждане и даже милиция Онеги, если хотят узнать, жив ли человек; и если жив, то где находится. Он выясняет это при помощи простейшего маятника (из гайки и нитки), подробной географической карты и школьной линейки. Другими словами, он использует один из вариантов народного “лозоходства” (к этой

практике прибегает также упоминавшаяся выше О.Я. Волкова). Колдовством и целительством С.Н. Прохоров не занимается. Но что характерно, будучи “калганского” происхождения, он является также потомком ряда известных “колдунов” и “колдовок”. В этом можно усмотреть проявление закономерности наследования сверхъестественных способностей от родственников предшествующих поколений вне обучения или магического обряда передачи колдовских умений. К целительству и занятиям магией, как правило, обращаются люди, в роду которых в прошлом имелись народные целители и специалисты, наделенные магическими способностями. Методику поиска пропавших людей Прохоров освоил, не имея учителя или наставника, изучая ее по газете “Дачная”. Примечательно, что обретение этого дара произошло во время тяжелой болезни Прохорова, едва не закончившейся летальным исходом¹⁸. Как известно по исследованиям заклинательного фольклора и шаманизма в традиционной духовной культуре коренных народов Севера и Сибири, обретение шаманского дара происходит в кризисной ситуации, очень часто – в момент опасной болезни. Как отметила участвовавшая в нашей экспедиции по окрестностям Онеги Дж. Фудживара, в тех местностях северной и южной Японии, где до сих пор бытует шаманизм, шаманами становятся люди, выжившие после тяжелейшей болезни. Профессиональные же прорицатели, которых в современной Японии встречается немало, осуществляют свою деятельность на наследственной основе.

Согласно связанным с буддизмом представлениям японцев, в шаманов вселяются души умерших, помогающие им в их целительской практике. Перестав лечить людей, шаман утрачивает сверхъестественное покровительство и умирает.

Примечательна в этом отношении позиция православной церкви, изложенная в популярной церковно-просветительской литературе, адресованной верующим христианам. С точки зрения православия считается, что при просмотре телепередач экстрасенсов или обращении за помощью к народным целителям, не говоря уже о самоличном занятии магическими практиками, душою человека овладевают падшие ангелы, т.е. бесы¹⁹. Ведь сегодняшние экстрасенсы и маги-оккультисты, насколько мы можем об этом судить, расценивают свои сверхъестественные способности и супранормальные практики как особого рода приобщение к “разумным существам параллельного сверхтонкого мира”.

При рассмотрении вопроса о наследственной преемственности и побудительных мотивах к занятию магической практикой и целительством показателен пример женской династии колдуний и целительниц, происходящей из д. Сыря в низовьях реки Онеги. Сведения о настоящем данной

династии получены нами от упоминавшейся выше Галины Ивановны Калугиной²⁰, а о прошлом – от ее матери Калининой Дины Федоровны, в прошлом успешной знахарки, практиковавшей среди жителей г. Онега вплоть до 1980-х гг.²¹ Свою практику Дина Федоровна оставила еще до старости из-за немощи в руках, не позволявшей ей больше полноценно делать массаж с использованием целебных мазей, на чем во многом держалось ее искусство врачевания. Согласно семейным преданиям, предки Д.Ф. Калининой проживали в д. Сырья. Среди предков по мужской линии имелись коновалы и костоправы (откуда идет в семье умение делать целебные массажи), магические же знания сохранялись среди женщин. “Квалификация” матери Д.Ф. Калининой ограничивалась умениями повивальной бабки (принять ребенка, остановить послеродовое кровотечение у роженицы, заговорить послеродовые болезни). Знахаркой была ее бабушка, передавшая все свои знания тетке информанта, впоследствии знаменитой в городе Онеге “колдовки”. В 8 лет маленькая Дина и ее брат подожгли порох в избе, на пожаре брат погиб, а девочка обгорела так, что глаза ее не открывались. Девочку начали лечить народными средствами, в том числе обращая молитвы к местночтимому святому, Угоднику Кириллу, основателю Сырского монастыря. Тогда ей впервые было видение святого Кирилла-угодника. Он, якобы, “показался” ей в виде старца, облаченного в серые одежды, проезжавшего по реке в лодке. В 16 лет девушка едва не утонула в речном водовороте. В минуту смертельной опасности она вспомнила свое видение и стала молить Кирилла-угодника о спасении. Появившийся на берегу юноша спас Дину, протянув ей шест. Девушка влюбилась в своего спасителя, но после его ухода в армию ее решили выдать замуж за другого, и, измученная переживаниями, она семь дней пролежала без памяти. Единственное, что ей запомнилось, это сон, в котором она себя увидела львом, поочередно запрыгивающим на маковки трех церковных колоколен. На первые две церкви ей удалось запрыгнуть, а третья была слишком высока, к тому же около церкви ей привиделись “Иисус Христос и Кирилла-угодник, которые пили чай из деревянных кружек”. Девушка решила, что это знак свыше, повелевающий ей заняться целительством, хотя великой целительницей стать ей не суждено (“на третью колокольню не запрыгнула”). Она переняла “знания” от своей матери, но приобщиться к тому, что знали ее бабка и тетка, ей не позволили. Во время пребывания в Алтайском крае Дина выучилась у тамошней целительницы распознавать некоторые целебные растения, затем всю жизнь использовала доступные ей книги по целебным травам. Хотя отдельные заговоры ей удавалось иногда узнавать от старых людей, уровня полноценной знахарки (своей тетки) она не так и достигла, в полном согласии с пророческим видением своей юности. Оставляя практи-

ку народного целительства, все свои знания и записи с заговорами она передала старшей дочери, которая, овдовев, вышла замуж вторично, за иностранца и эмигрировала в Бельгию. Однако ее отъезд не прервал семейной преемственности. Распался брак Галины, младшей дочери Дины Федоровны, проживавшей в Ленинграде. Тяжелые переживания по этому поводу пришли на пик массового увлечениям гипнозом Кашпировского, телесеансы с участием которого женщина просматривала совместно с дочерью. Галине тоже было видение (в окне комнаты на девятом этаже) то ли духа, то ли "НЛОнафта" с бледным лицом и провалами вместо глаз, после которого она ощутила в себе присутствие некого "учителя" и зачатки "экстрасенсорных" способностей. Ей было не с кем оставить ребенка и поэтому занятия по экстрасенсорике и эзотерике она стала посещать со своей дочерью. В результате и у дочери проявились необычные способности, начались "посещения" наяву неким духом (они его называли "нянкой"), который в случае необходимости успокаивал ребенка, рассказывал сказки, пел ей песни, исполнял какую-то неземную музыку. После того, как невидимый окружающим "учитель" показал Галине знак в виде огненной полосы в небе, молодая женщина вернулась в родной город и успешно занялась экстрасенсорикой. Используемые целительницей приемы (вплоть до обращений к статуэтке Будды) далеки от северно-русской колдовской и целительской традиции, как и "переживаемый" ею супранормальный опыт вроде способности различать сглаз в виде полупрозрачного платка, витающего над головой пациента. Однако сам факт обращения женщин из одного рода к лечебной (и прочей) магии заслуживает безусловного внимания.

Итак, в городе Онега и его окрестностях в наши дни представлены все виды народного целительства от традиционного знахарского до экстрасенсорного. В семейных и межличностных отношениях практикуется – причем широким кругом людей – также не относящееся к врачеванию применение традиционных магических знаний и умений из сферы любовной магии. Местной особенностью современной практики народного целительства населения в районе Онеги является широкое использование массажа. Среди врачевателей высокий вес травников, которые не чуждаются, впрочем, и заговоров. Знахарки, проживающие в окрестностях Онеги, в свою очередь, знают немало о травах и их целебных свойствах, хотя преимущественно опираются на силу слова. Не исключено, что высокая концентрация специализирующихся на траволечении в Онеге – результат случайности. В Пудожье на небольшое поселение – деревню Гакугса – тоже приходится сразу три целителя-травника, хотя в других населенных пунктах травников отыскать крайне сложно.

Существенно, что среди населения Онеги и ее округи народное целительство, а в какой-то мере элементы старинной колдовской, “черной” и “белой” магии остаются социально востребованными и в настоящее время. Местная практика эволюционирует в общем русле северно-русской традиции, не считая незначительных локальных особенностей.

Примечания

¹ Аудио- и фотоматериалы совместной российско-японской экспедиции по Карелии и Онежскому району Архангельской области – № 9/17–1,2,3.

² Полевой дневник Логинова К.К. полевого сезона 2002 года (с продолжением 2003 года) // НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 627.

³ Отчет К.К. Логинова о собранных в Водлозерье этнографических полевых материалах. Экспедиционный сезон 1998 г. // НПВ. № 2/82. Л. 13, 16, 22, 29, 31; Отчет об экспедиционных поездках К.К. Логинова в Водлозерье в полевом сезоне 2000 года // НПВ, № 2/73, Л. 11, 30; Материалы, собранные на Водлозере в ноябре 2001 г. студенткой З курса филологического факультета КГПУ Е.А. Цветковой (расшифровки магнитных записей) // НПВ. № 1/85. Л. 11, 30.

⁴ Логинов К.К. Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и художественная традиция Русского Севера (доклады III Междунар. науч. конф. “Рябининские чтения-99”). Петрозаводск, 2000. С. 182.

⁵ Этнографический отчет Логинова К.К. о работе на Водлозере в полевом сезоне 1999 года // НПВ. № 2/59. Л. 6.

⁶ Отчет К.К. Логинова о работе на Водлозере в полевом сезоне – 1998 г. // НПВ, № 2/82, Л. 13.

⁷ НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 627. Л. 11.

⁸ Там же.

⁹ Там же. Л. 11–12.

¹⁰ Там же. Л. 8–9.

¹¹ Там же. Л. 20.

¹² Там же. Л. 11.

¹³ Там же. Л. 17–18.

¹⁴ Там же. Л. 18–19.

¹⁵ Там же. Л. 15–16.

¹⁶ Там же. Л. 20.

¹⁷ Там же. Л. 19.

¹⁸ Там же. Л. 1.

¹⁹ От чего нас хотят “спасти” НЛО, экстрасенсы, оккультисты, маги. М., 2001.

²⁰ НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 627. Л. 7–8.

²¹ Там же. Л. 5–7.

Обрядовая музыка в этнокультурном контексте

Этнокультурный аспект бытования обрядового музыкального фольклора охватывает множество взаимообусловленных проблем, связанных с антропологией музыки. Это, прежде всего, представления певцов об обрядовой музыке, пении, исполнительском акте как звукотворчестве, восходящие к мифологическому сознанию; поведение и положение исполнителя – как физическое во время исполнения, так и социальное. Мы обратимся к проблеме, которую И.И. Земцовский глобально обозначил как антропологию музыкального слуха¹.

При исследовании музыкального (песенного или/и инструментального) фольклора конкретного этноса мы осознанно или неосознанно стремимся переступить через барьер, разделяющий исполнителя-творца и аналитика. Однако часто наш слух в силу различных причин бывает неподготовленным к восприятию музыки другого этноса или другой культуры. Ведь, по мнению американского ученого Эдварда Холла, “культура существует на двух уровнях: есть явная культура, которая доступна наблюдению и описанию, и скрытая, невидимая культура, постижение которой создает трудности даже для опытного наблюдателя”². Очевидно, что проблема слушания (“слышания”) музыки относится именно ко второму, скрытому уровню культуры, поэтому представляется чрезвычайно важным понять, что является собой обрядовая музыка для исполнителей обряда, как они сами воспринимают эту музыку “на слух”. При этом исследователю необходимо дистанцировать свои аудиовизуальные впечатления от исполнительских: не все, что мы воспринимаем в определенном качестве, таковым является для носителей традиционной культуры. Вполне очевидно, что традиционная музыка основывается на принципиально другой эстетике, в которой может не существовать, например, различия между веселым мажором или грустным минором.

Суждения собирателей удмуртского фольклора XIX–XX вв. о мелодике удмуртской песни выглядят удивительно однотипными. Все собиратели “услышали” традиционную удмуртскую песню примерно в одной эмоциональной плоскости.

В работе 1882 г. этнограф М. Бух писал: “Мелодии вотяцких песен европейскому слушателю кажутся чрезвычайно однообразными, поскольку и

мне вначале показалось, что все песни имеют одну и ту же мелодию. Летом можно часто слышать звучание этих песен, проезжая через деревню вотяков, из тихого кеноса или куалы, и всегда это делается меланхолически жалобным голосом³. Б. Мункачи свидетельствовал: “Мелодия удмуртской народной песни протяжная, грустная, словно публику песнею хотят заставить заплакать. Даже и в песнях комического содержания заявляет о себе определенная мечтательная боль”⁴. Б. Гаврилов отмечал в работе 1880 г.: “Выражение <...> напевов грустное, нет того разгула, той живой веселости, что слышится в русских некоторых песнях. Да и грусть-то вотяцких песен не похожа на русскую: это какая-то тихая, мирная грусть угнетенного человека, почти примирившегося со своим положением; нет ни одного звука, выражющего тоску отчаянную и задевающего за сердце”⁵. По свидетельству Д. Островского, “отличительный характер вотских песен меланхолический, заунывный; в них как бы слышится плач или скорбь, только не та скорбь могучей и сильной натуры, разбитой горем и житейскими неудачами, которая так поражает нас в русских песнях, – это тихая скорбь души, подавленной, изнемогшей под тяжелым гнетом жизни и не знающей выхода”⁶. Таким образом, все авторы в эмоциональном восприятии удмуртской песни оказались единодушны, подчеркивая меланхоличность, заунывность мелодики.

Проводя анкетирования среди студентов и преподавателей вузов, учеников школ, библиотекарей, преподавателей детских музыкальных школ (по национальной принадлежности респондентами были как русские и удмурты, так и учащиеся из-за рубежа), не являющихся носителями удмуртской фольклорной традиции, мы выяснили, что удмуртскую обрядовую музыку они до сих пор воспринимают в этом ключе. Для прослушивания предлагались три южно-удмуртские песни, бытовавшие в разных районах, но относящиеся к одному стилю, а именно: весенне-календарная – луговая, напев календарного моления и напев рода невесты на свадьбе. Немецкие студенты, например, почти все отметили в целом монотонность звучания песен, их меланхоличный, грустный характер. Исключение, между прочим, составляет лишь высказывание некоего Михаэля Гайслера: “веселая песня или очень спокойная песня или спокойная песня, но ее характер не печален, но полон гармонии”. Преподаватели детских музыкальных школ г. Ижевска попытались охарактеризовать стиль и определить жанр песен. О первой песне: “размеренная, постоянно возвращается к устою”; “хороводная”; “ко-лыбельная”. О второй: “лирическая, протяжная, певучая”; “похожа на ко-лыбельную, музыка серьезная (служение в церкви)”; “успокаивающая”. О третьей: “протяжная, заклинание”; “приход гостей: выносят пирог на свадьбе”. Но и здесь прозвучали мнения об “однообразном, монотонном, рез-

ком” характере мелодий. Самым непосредственным было восприятие слушателей – детей (5 класс школы г. Ижевска): “песни грустные, тихие; странные и интересные”; “тихие и старые”; “музыка кобута тянет голос”; “грустная и красавая”.

Такое восприятие обрядовой удмуртской музыки иноэтническим, инокультурным слушателем вполне логично объясняется законами музыкального восприятия – апперцепцией, при которой “непосредственное впечатление всегда как бы накладывается на уже отстоявшееся в нашем сознании общее представление о чем-то подобном и так или иначе оценивается с позиции этого представления, применительно к нему. Только при такой взаимосвязи новое впечатление (слуховое или зрительное) осмысливается нами в понятийном или художественном отношении”⁷. С позиции стороннего слушателя, не имеющего слухового опыта, удмуртские обрядовые песни, имеющие общее интонационное поле (узкий объем, нисходящий характер мелодического контура, постоянный повтор нижнего устоя), действитель но могут показаться “грустными, однообразными”. Достаточно вспомнить слова музыковеда К. Квитки: “примитивная музыка кажется нам монотонной”⁸. Б. Асафьев заметил: “то, что интонационно реально вследствие ощущимости родного эмоционального тонуса для одного народа, то для другого, из-за неощущимости чужого эмоционального тонуса, будет казаться не только непонятным, но и раздражающим слух...”⁹. Потому аналитик не должен выстраивать научные схемы, опираясь исключительно на свои собственные слуховые ощущения или на высказывания собирателей, чуждых исследуемой музыкальной среде. Точные, подчас скрупулезные в записи этнографического материала, исследователи подчастую оказываются субъективными в оценке услышанных напевов.

Обратимся теперь к оценочным суждениям певцов: как сами носители традиции воспринимают и оценивают свои собственные обрядовые песни? У нас есть возможность сравнить два противоположных мнения об одном напеве. Полифункциональный ареальный напев шошминских удмуртов *зоут*, исполняемый во время многих календарных и семейно-родовых обрядов, собиратель XIX в. С. Багин назвал “заунывным”: “Вот два-три вотяка затянули заунывную национальную песню”¹⁰. Певцы этой традиции, по его же свидетельству, образно сравнили данный напев с емким по символике музыкальным жанром – гимном, очевидно, имея в виду его знаковость, характерность для данной местности. Это довольно редкий образец высказывания, поскольку получить информацию от исполнителей по поводу характера обрядовой музыки, конкретной обрядовой мелодии в принципе трудно, почти невозможно. Восприятие исполнителей направлено в основном на вербальный текст и его функциональность, которая задана опреде-

ленной обрядовой ситуацией: *сюан сямен шумпотыса кырзало, кен басытон дыръя* – “свадебный напев радуясь поют, когда невестку (в дом) берут”; *секым улон сярысь налласа жоож кырзасъком* – “вспоминая тяжелую жизнь, горестно поем”. Даже один и тот же полифункциональный напев в разных обрядовых ситуациях может восприниматься исполнителями по-разному: как радостный во время свадьбы и как драматичный при проводах солдата.

Певцы осознают отличия между разными напевами или вариантами одного и того же напева, но эта дифференциация направлена не на образную характеристику мелодики, а на ее артикуляционно-агогические или структурные признаки. Об одном напеве они могут сказать, что он поется протяжнее: (*нёр-нёр карса*), о другом – длиннее (*кузьгес*) и т.д. Показательно отличие исполнительского восприятия более поздних песенных пластов в сравнении с традиционным обрядовым фольклором. Если вопрос об эмоциональном характере обрядовой мелодии часто ставил исполнителей в тупик, то песню “*Сюрес дурын...*” (“У дороги...”) на слова поэтессы Ашальчи Оки, напротив, они с готовностью характеризовали в эмоциональном ключе: “грустная”, “как будто на сердце тяжело, душа болит”, “расставанье с кем-то” и т.д. Исследователи русской лирики также отмечают роль напева как одного из основных каналов эмоционального воздействия не только на слушателей, но и на самих исполнителей, что отражается и в терминологии: в Закамье наряду с названием “долги”, “протяжны” функционирует термин “жалостливые”. Критерием эстетического выступает распевность (“песни долги да с поворотами”), с позиции чего оценивается и индивидуальное исполнительское мастерство¹¹.

Итак, различие эмоциональной окрашенности музыкальной аперцепции демонстрирует коренное различие двух типов музыкальной эстетики как таковой. Личностное восприятие музыки отстоящей от фольклорной традиции индивидуальностью принципиальное иное, нежели “общинная” эстетика народной песенной традиции, которая определяется pragматической функцией, заложенной в музыке обряда, – функцией воздействия на природно-социальный универсум. Очевидно, в “общинности” обрядовой музыки и кроется секрет ее воздействия: “Музыка, включенная в религиозный или социальный ритуал, активизирует обширный общий опыт участников, охватывает их единой эмоцией. В этом массовом переживании личность растворяется, личный опыт отступает на задний план, конкретные свойства музыки, как правило, не привлекают особого внимания (курсив наш. – И.Н.). Важно, чтобы монолитный звуковой символ был узнан <...> Такой комплексный музыкальный символ развертывается во времени, но воспринимается вне времени – как одномоментный Gestalt, “пусковой сигнал”,

звуковая эмблема”¹². Очевидно, мелодия в сознании этнофоров – условный знак обряда, предельно обобщенный музыкальный символ. Мелодия в обряде несет и информативную нагрузку, но в первую очередь она воплощает собой сакральный музыкальный язык, понятный узкому кругу посвященных – участникам традиционной общины определенного локуса. Представляется убедительной трактовка, сформулированная в категориях семиотики: “Понимание музыки как кодированного сообщения опирается на две фундаментальные концепции теории информации – концепции *выбора* и *обратной связи*. Первая означает, что сообщение содержит известные слушателю элементы: его “алфавит” и “словарь” должны быть знакомы обоим участникам коммуникации. В сообщении смысл не содержится: это всего лишь последовательность сигналов, управляющих выбором смыслов из запаса, которым располагает получатель”¹³.

В свете наших наблюдений над эмоциональной спецификой музыкальной апперцепции внутри традиционного сообщества становится понятной реакция слушателей одной удмуртской песни, которая чрезвычайно заинтересовала Б. Гаврилова:

«Есть один напев у глазовских вотяков, который хотя мало отличается от других, но тем не менее странно действует на самих вотяков. Мне только два раза пришлось слышать этот напев – в первый раз от молодых людей, которые во время пения буквально все плакали; во второй раз – слышал на празднике, пели по моей просьбе. В избе в это время народу было много, между прочим один седой как лунь старик сидел у дверей и разговаривал с другими подобными, а одна седая слепая старуха лежала на печи. Едва только послышались первые звуки этого напева, как все призатихли, и удивительнее всего было то, что старик, разговаривавший у двери, и старуха, лежавшая на печи, стояли уже у стола и подтягивали своими дребезжащими голосами молодым. К концу первого же перехода и старик и старуха плакали как дети, да и прочие поющие принуждены были остановиться, потому что от слез не могли продолжать дальше. Что же за магическое влияние имеет этот напев на вотяков? Он почти ничем не отличается от прочих – та же тихая грусть и больше ничего. Много я расспрашивал о том, не имеет ли он какого-нибудь исторического значения, – но ничего не добился, кроме того, что “старики еще в Вятке так пели”»¹⁴.

Едва ли сейчас мы сможем реконструировать этот напев, оставшийся, к сожалению, не зафиксированным собирателем в виде нотировки. Даже жанр напева, его функциональная направленность останется для нас загадкой – к несчастью, Б. Гаврилов не догадался спросить, когда обычно исполнялся этот напев. Поразившую его эмоциональную реакцию на исполнение мало отличавшейся от других напевов песни он связал с истори-

ческой памятью (воспринимая мелодию как своего рода напоминание о каком-либо значительном историческом событии в жизни народа). В этом описании, однако, для нас более важно засвидетельствованное противопоставления двух концептов “слышания” музыки при оценке одного и того же произведения. Пришедший “извне” по отношению к традиции собиратель “услышал” все напевы нерасчлененно, в одном эмоциональном ключе (“тихая грусть”), чему противопоставлено выделение этническим слухом конкретного напева из общего интонационного поля, свидетельствующих о предельной его информативной насыщенности для носителей традиций.

В восприятии певцов информация о жанре заложена в напеве как звуковом символе определенной обрядовой ситуации посредством ассоциативного восприятия. В контексте этнической культуры напев можно рассматривать как одно из мнемонических средств, которые, по словам А.К. Байбурина, “перебрасывают своего рода мостки между различными частями текстов и элементами культуры, организуя ее и по горизонтали <...> и по вертикали”¹⁵, то есть считать мелодию традиционной песни организующим средством выстраивания культуры.

Примечания

¹ Земцовский И.И. Апология слуха // Музикальная академия. 2002. № 1. 2002. С. 3.

² Цит. по: Орлов Г.А. Древо жизни. Вашингтон; СПб., 1992. С. 21.

³ Buch M. Die Wotjaken. Eine ethnologische Studie, 2 Ausg. Helsingfors, 1882. S. 89.

⁴ Цит. по: Подарок Мункачи / Сост. А. Уваров. Ижевск, 1983. С. 45.

⁵ Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. С. 174.

⁶ Островский Д. Вотяки Казанской губернии // Тр. Общ-ва естествоиспытателей при Казанском ун-те. Казань, 1873. Том IV, вып. 1. С. 33.

⁷ Тюлин Ю.Н. Учение о гармонии. 3-е изд. М., 1966. С. 75.

⁸ Квитка К. Избр. труды в двух томах. Т. I. М., 1971. С. 227.

⁹ Асафьев Б. М. И. Глинка. Л., 1978. С. 165.

¹⁰ Багин С. Свадебные обряды и обычай вотяков Казанского уезда // Этнографическое обозрение. 1897. № 2. С.73.

¹¹ Родителева М.И. О народной эстетике русской песенной лирики // Живая старина. 1994. № 2. С. 30.

¹² Орлов Г.А. Указ. соч. С. 172.

¹³ Там же. С. 261.

¹⁴ Гаврилов Б. Указ. соч. С. 174–175.

¹⁵ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 13.

**Рассказы об обетах и обетных святынях
в современном устном репертуаре Пинежья
(к вопросу о сюжетно-композиционных
и жанровых особенностях текста)***

Обет принадлежит к числу уникальных и самобытных явлений народной религиозности. К изучению обетной традиции (суеверных представлений, положенных в ее основу; ритуалов, с помощью которых она осуществляется; фольклорных повествований, раскрывающих ее содержание) сегодня обращаются многие исследователи¹.

Исчерпывающее определение сути обета как распространенного “в обиходе народного православия способа коммуникации с сакральным миром” дал А.А. Панченко. Он отметил, что обет “нес в себе определенным образом за кодированную информацию о несчастье, кризисе”, соединяя “символический и предметный способы контакта с сакральным миром”, и “был преимущественно ориентирован на “направляющую”, а не “благодарственную” модель”².

Типы обетов и формы обетного поведения разнообразны. Это и обетное паломничество (хождение по святым местам, в том числе и по “малым”, местным святыням): “У нас дед разбрался, дак баба тоже к трем крестам ходила – скуда, за реку и к Немлюжскому” (зап. А.А. Ивановой в д. Большое Кротово от Марии Алексеевны Козьминой, 1936 г.р., урож. д. Малое Кротово [ЛАИ 1996, т. 3, № 233]). Это и связанное с ним ношение обетных пелен и вотивов: «Ко кресту ходил каждый <...> И особенно в праздники: вот в Спасов день, в канун, в Троицу. Собирались старые, вот я помню, веема или: “Пойдемте ко кресту”. Пойдут все ко кресту. Вот на праздник скажут: “Я пелену повешу”. И много. В праздник сходишь – много пелен. В Троицу дак с веточками ходили, втыкали ко кресту и дожидали. Делали какие-то палочки. Вешивали. Вот у меня Васька родился, я к Тихоновне ходила: “У меня мальчик родился, дак у него ручка не действует”. А Тихоновна мне тоже говорит: “Ручка болит, дак ручку сделай да повешай на крест”» (зап. А.А. Ивановой в д. Большое Кротово от Козьминой Марии Алексеевны, 1936 г.р., урож. д. Малое Кротово [ЛАИ 1996, т. 3, № 233]). Это сооружение обетного креста или часовни: “У меня вот сестра старшая Саня, она на складе в ОРСе

работала. И у ней недостача, да... Недостача у ей. Ей посадили на два года в тюрьму. На три. В тюрьму посадили. И вот у нас тата, покойничек, тоже сходил сделал крестик, поставил. Только далёко это, в лесу. Тоенъгский там ручей. Дак у Тоенъгского ручья поставил крестик, и я все время навещала и тоже пелены носила, сапоги новенькие форсетовые из амбара вынесла, снесла, повесила <...> И ей по амнистии вернули” (зап. Л.В. Фадеевой в д. Лохново от Марии Степановны Ступиной, 1929 г.р., mest. [ЛАФ 2002, к. 10, № 2]). Известны как индивидуальные, так и коллективные формы обета.

Особый интерес всегда вызывают обетные святыни, поскольку со временем они образуют свои ареалы почитания (являющиеся по сути местными “приходами”). Повод для сооружения обетной святыни, как правило, становится известен жителям деревни и может стать основанием для ее специализации: “Так вот там в Верхне ходят, к тому кресту. Да. Там, говорят, скотнее. Да, да, да... Там, говорят, коров-то...” (зап. А.А. Ивановой и Л.В. Фадеевой в д. Марьина от Марии Васильевны Капшиной, 1921 г.р., mest. [ЛАФ 2000, к. 10, № 25]). Нередки и примеры забвения случая, спровоцировавшего возведение обетной святыни: “Раньше-то был крестик, но не знаю, чему овечен...” (зап. А.А. Ивановой в д. Малое Кротово от Ангелины Алексеевны Ермолиной, 1919 г.р., mest. [ЛАЙ 1997, т. 4, № 232]). Обычно это происходило со старыми крестами и часовнями, построеннымими много десятилетий назад:

“Он овятный, конечно. Сставил мой дед. Да. Потому что тут были поля его, надельы... <...> А в честь чего он поставил этот крест? Только обетный он, действительно. Если крест не обетный, так к тому кресту не ходят. Ходят обязательно к тем крестам, значит, в честь чего-то он поставлен. А вот чем он завещён? Не знаю, чего этот крестставил? Но вот только что его крест. Ну, вот уже меняли его. Он давно уже выгинул, тот крест. Уже этот третий, наверное, стоит. Меняли ведь... И тот уже падает. Упал, наверно. [Го есть когда же это было примерно, еслиставил ваш дедушка?] Дед родился в восемьсот... в пятидесятом году, наверное. Дак вот. Не знаю, в каких годах-то он там поставил. <...> В конце XIX века где-нибудь так, тогда поставлен...” (зап. Л.В. Фадеевой в д. Лохново от Николая Николаевича Некрасова, 1926 г.р., mest. [ЛАФ 2002, к. 9, № 68]).

Внутри “прихода” всегда есть “сильная” (универсальная) обетная святыня. Часто встречаются кресты, связанные со скотом. Около них в конце XIX – начале XX вв. служили молебны в день первого выгона скота. Иногда крест сохраняет сугубо семейный характер. Поскольку обет всегда связан с несчастьем, Т.Б. Щепанская предложила рассматривать систему обетных святынь как “кризисную сеть”³, наброшенную на освоенное человеком пространство. Впрочем, это лишь один из возможных способов прочтения обетной традиции.

Настоящая статья посвящена устным рассказам об обетах и обетных святынях, которые весьма специфичны, поскольку, как правило, имеют жесткую локальную приуроченность (соотносятся с конкретной обетной святыней) и находятся в непосредственной связи с ритуальной стороной обета. Это обширная группа текстов, жанровые, сюжетно-композиционные и стилевые особенности которых до сих пор ни разу не становились предметом специального рассмотрения.

Рассказы об обетах и обетных святынях могут иметь разную степень подробности: от кратких слухов, толков и поверий в виде лаконичной информации до развернутых повествований – меморатов и фабулаторов⁴. Однако следует сразу оговориться, что вне зависимости от целевых установок рассказчика (на передачу обобщенной информации или обрисовку конкретного события, эту информацию иллюстрирующего) большинству текстов, входящих в данную тематическую группу, свойствен схематизм и конкретность. Вот, к примеру, рассказы об обетных крестах, возведенных после того, как кто-либо из жителей утонул. Поверье, которое сообщает один рассказчик: *“У нас если кто утонет, то ставили крест в том месте. Сейчас-то ведь много тонут. У нас о прошлом где четыре человека утянуло... И вот крест надо”* (зап. Л.В. Фадеевой в д. Кеврола от Натальи Григорьевны Фефиловой, 1914 г.р., мест. [ЛАФ 1996, т. 5, № 264]), как бы иллюстрируется ситуацией, описанной вторым рассказчиком: *“Оветные кресты большинство ставили, если мало ли что случится. Вот у нас здесь Анна Прокопьевна жила. У неё два рябятка утонули. Она потом и светилась, чтобы большие такой беды не случилось, поставила на месте старой церкви небольшой крестик...”* (зап. Л.В. Фадеевой в д. Киглохта от Анисы Петровны Вокуевой, 1921 г.р., мест. [ЛАФ 1996, т. 5, № 106]).

В рассказах же, записанных от жителей д. Лохново, эта тема развивается и обрастает дополнительными деталями:

“А вот еще крест. Тоже он обетный. Он недавно поставлен у нас. Здесь в каком году-то... в [19]72 ли, в каком году... Утонуло пять девушек. Осенью. И вот одну девушку найти не могли здесь, ей нашли уже где-то по Пинеге, там даже где-то на Двину ее вынесло вместе со льдом. Вот, дак... отец поставил крест сначала на горе тут, вот где так... деревня у нас кончается, спуск есть к реке. Вот. Он на горе поставил. Ну, там этот крест один, значит, там коммунист из Заречья... “Зачем, – говорит, – поставил?”. Он сбросил этот крест. И вот, значит, отец этот крест унес и поставил... Вот у нас идет дорога там от скотных дворов и от нас в вилках просека, и в вилках он поставил на эту просеку этот крест. И вот сейчас ходят туда... Да. Постарше которые, дак ходят, поминают. Вот он это поставлен вот в [19]70... в начале 70-х годов. [Он ставил крест, чтобы найти дочь?]. Когда нашли, вот он поста-

вил в честь этого” (зап. Л.В. Фадеевой в д. Лохново от Николая Николаевича Некрасова, 1926 г.р., мест. [ЛАФ 2002, к. 9, № 71]);

“Это поставлен крест-то. Это... Как тебе рассказать-то? Три... Три, значит... Сколько девок-то пошли в клуб за реку. Ну, у нас это-то клуба не было здесь, а все там за реку ходили в клуб. Пошли они в клуб... Сколько их девок-то? Машка, Катька, Санька, Танька, еще... < ... > И вот они пошли в клуб, а лодка-то текёт... Они это веема... < ... > Они все на лодку-то встали, а темно уж было. Темнело. Ну, в августе-то тоже в это время, в конце, или в сентябре в начале дак... И они это знаешь ты... Лодка-то обтекла, и они заплавали. Заплавали эк вот... Выплыли... Таня да Маша выплыли, а Катя да Саня утонули. И вот этот крест вот поставил Санин отец. Их тоже в живых-то нету уж, самих-то. Ак вот он поставил... Оветный крест поставил. Здесь вот. Где там могильники, дак на той стороне... [А отсюда далеко идти?] Дак нет. Не так далеко. Но... Тоже вот... пелены веся, тоже ходят малятся. Да. Ближе тут. Там ко кресту далёко ходить, дак... сюда ближе... Ходят... < ... > На правой стороне крест... из деревни-то... На правой стороне крест... Это немножко подойдешь, он видно с дороги-то... Не очень далеко. Тут не очень. Тут оветный крест вот поставлен тоже. Светились родители. Их ведь не нашли. Нет, одну-то быва и нашли, а другу-то ведь далёко унесло. Где-то дак... ей нашли. Дома-ти ей не хоронили. Дома не хоронили уж. Я что-то не помню, вот нашли дак, нашли ли нет ей, но дома ей не хоронили. Одну-то хоронили. Нет, три девки-то утонуло! Еще Тамара тонула. Три. Три девки-то утонуло. Тамару-то первую нашли, склонили. Потом Катю нашли. А Саню-то... Ту вот долго... [И отецставил крест, чтобы найти ее?]. Дак светился, что... как там, не знаю, на что он думал. Светился найти-то... Быва, бы да и найти, только что не хоронили дома. Так я вот не помню, нашли ли, нет ей. Дома не хоронили ей. И на стороны как-то не слышно было, что ей хоронили. Я вот не слыхала. [Так он, наверное, потому поставил крест?] Поставил крест да светился, что вот грешны Богу. Дочка утонула, и не нашли ей. Может хоть косточки ей прибрать ли как ли тут... Дома... А вот не помню. Да, дома-то уж ей не хоронили. Тоже вот было поплакано у них, пожалели” (зап. Л.В. Фадеевой в д. Лохново от Веры Гавриловны Мининой, 1931 г.р., мест. [ЛАФ 2002, к. 10, № 53]).

Рассказы о гибели пяти девушек и об обетном кресте, который был поставлен отцом одной из погибших, весьма распространены в д. Лохново. Объясняется это целым рядом причин. Во-первых, описываемые события у многих еще на памяти, а во-вторых, обетный крест, возникший как следствие произшедшего несчастья, является сегодня одной из почитаемых местных святынь.

Существенно, что разрастание повествования о гибели девушек и возведении креста происходит в различных направлениях. Если для мужчины-рассказ-

чика более существенной оказывается история креста (он вспоминает о попытке разрушить крест и перенесении креста от реки на лесную дорогу), то женщина-рассказчица особое внимание уделяет самому несчастью (подробно останавливается на обстоятельствах гибели подруг и их похорон). Оба отмечают, что тело одной из девушек пропало, но интерпретация самого обета – то есть причины, по которой сооружен крест – различается. По одной версии крест ставится в благодарность за обретение тела утонувшей девушки, по другой – как память и признание вины за то, что тело так и не удалось найти.

Предложенные для сопоставления тексты, показывают, что степень подробности текста, специфика его сюжета и композиция зависят от целого ряда факторов, однако все они связаны с фигурой рассказчика. Заинтересованность в событии (степень участия или близости к нему) и оценка происшедшего (выбор наиболее существенного), а также источник информации – все это непосредственно отражается на характере повествования⁵. Есть еще одна важная для рассказчика сторона – его слушатель (ср. “характер воспринимающей среды”)⁶. Ведь именно адресат повествования и степень его заинтересованности и осведомленности в предмете разговора обусловливают целевую установку создаваемого рассказа⁷.

Поскольку сама обетная традиция является составной частью народного христианства, рассказы об обетах и обетных святынях следует рассматривать в непосредственной связи с устной религиозной прозой и, в частности, с легендами. Легенда как жанр несказочной прозы объединяет тексты, повествующие о событиях, которые происходят в мире людей (тварном мире) вмешательством воли Бога (Творца). В ее основе лежит представление о чуде – происшествии, не постигнутом человеческим разумом. Эти дефиниции можно применить и к рассказам об обетах и обетных святынях, но с определенными оговорками.

Рассказы об обетах обыденны, поскольку непосредственно связаны с повседневной жизнью человека, его заботами и трудами:

“У Золотого ручья там все весили, чтобы лучше было. Тут, в этом дому, божатка ставила... Они рано утром бегали, ставили крест. У ней сын болел, и они поставили. Кто заболеет, обязательно надо. Идут, несут чего-нибудь: глаза моют водичкой из ручья, ребят умывают” (зап. Л.В. Фадеевой в д. Кеврола от Натальи Григорьевны Фефиловой, 1914 г.р., мест. [ЛАФ 1996, т. 5, № 228]);

«Ак вот Олежска тоже приехал. Было ушел Максимка в лес. Этот... сестры-то Веры-то... И он пришел... Это... В Карпову он ходил оформлялся все... Пришел – его нету. Написано: “Я в лес ушел”. И не написал, с кем в лес ушел. Он расстроился. “Я, – говорит, – скорее набрал, – говорит, – гостинцей и ко крестику полетел ко этому. Помолился, – просил... < ... > Чтобы вернули Максимка домой мне, помогли вернуть.”

Максимка тут и пришел”» (зап. Л.В. Фадеевой в д. Лохново от Марии Степановны Ступиной, 1929 г.р., мест. [ЛАФ 2002, к. 10, № 2]).

Однако в рассказах об обетах всегда есть место чуду, поскольку обет нацелен на вмешательство в повседневную жизнь человека сверхъестественных сил:

“У нас Гаврила Алексеич при смерти был, там в Кобылинску вешали. Дак пелену повесили, овешивались – и теперь живет” (зап. А.А. Ивановой в д. Большое Кротово от Екатерины Несторовны Галашевой, 1917 г.р. [ЛАИ 1999, т. 1, № 393]);

“[З.А.:] У одной нынче муж потонул. Ну, где-то потерялся... Жена искала месяц-то, да, его? [М.В.:] Да, и вот она тут рубаху, полотенца. Два полотенца повесила Так его нашли. Нашли, да. [З.А.:] В воде. [М.В.:] Да” (зап. А.А. Ивановой и Л.В. Фадеевой в д. Марьина от Марии Васильевны Капшиной, 1921 г.р., мест., и Зинаиды Андреевны Щукиной, 1937 г.р., урож. д. Шотогорка [ЛАФ 2000, к. 10, № 10]).

Присутствие в текстах сверхъестественного элемента, с одной стороны, объединяет рассказы об обетах и обетных святынях с устной легендой, а с другой -- подчеркивает их самобытность. Ведь в отличие от легенды, в которой вмешательство Бога, святых происходит независимо от воли и желаний человека, рассказ об обете свидетельствует о том, что такое вмешательство может быть спровоцировано человеком. Обет, по сути, и есть *привокация чуда* (что, кстати, роднит его с магической практикой).

Поскольку чудо является целью обета, оно вполне закономерно входит в обязательный набор событийных “ожиданий” слушающего рассказ об обете и обетной святыне. Не случайно чудесная связь домысливается даже в сюжетно незавершенном повествовании (что весьмаично для подобных рассказов):

“А это-то крест поставил это наш сосед, Николай Аверьянович. У него болела рука и нога. И вот он светился, что крест поставит. Вот в лесок он поставил в сторону так, от хулиганов подальше. К этому кресту и ходят. А ходят-то в весенний Николин день. Видимо, он Чудотворца Николая” (зап. Л.В. Фадеевой в д. Малое Кротово от Ангелины Алексеевны Ермолиной, 1929 г.р., мест. [ЛАФ 2002, к. 8, № 3]).

Следовательно, можно говорить о наличии *жанрово-тематического канона* – формально-содержательной модели, по которой строятся рассказы об обетах и обетных святынях и о которой хорошо знают и рассказчики, и их слушатели. Эта модель проста и прозрачна:

- а) исходная ситуация, связанная с наличием у субъекта какой-либо жизненной проблемы (болезнь, пропажа, гибель близкого человека, др.);
- б) принесение обетной жертвы (в том числе сооружение обетной святыни), направленное на преодоление жизненной проблемы;
- в) развязка, в которой происходит снятие проблемы.

Как и сам обет, рассказ о нем стремится к развязке, которая манифестирует чудо и таким образом свидетельствует о действенности механизма обмена, лежащего в основе обетной жертвы. Все остальное не существенно, поэтому повествование в собственном смысле слова в этих рассказах, как правило, отсутствует. Есть лишь событийная схема: "По Суре часовенка была < ... > Один мужик лошадей потерял: "Дай, Господи, чтобы мне найти лошадей!". Он нашел лошадей, где икона явилась, и поставил часовенку" (зап. А.В. Коробова в д. Остров от Марии Петровны Рябовой, 1915 г.р. [ФА МГУ 1995, т. 9, № 23]).

Подобная структура, казалось бы, должна только усиливать легендарный характер рассказа, ведь схематизация передачи обрядовой стороны обета, связанной с действиями и поступками человека (а, б), способствует акцентированию сверхъестественного финала (в). Однако этого не происходит. Развязка представляет чудо не как вмешательство небесных сил, а как результат такого вмешательства. Следовательно, все самое главное остается за пределами повествования.

Может быть поэтому не все рассказчики могут объяснить, кто является "хозяином" обетной святыни и какие силы оказывают им помощь:

"Меня мама так учila: "Идете мимо креста, с креста ничего не берите. У креста есть хозяин. И он вам спокою не даст. Будет ночью ходить и говорить". [А что это за хозяин?] Не знаю, ком быва. Бог или какой-нибудь будь святой... Хозяин креста – какой-нибудь святой" (зап. А.А. Ивановой в д. Большое Кротово от Марии Алексеевны Козьминой, 1936 г.р., уроженки д. Малое Кротово [ЛАИ 1996, т. 3, № 233]). Ср.: «Наша семья очень несчастливая: четыре покойника в семье, четыре утопленника. Что случается, мама всегда идет, берет с собой хлеба, пелену (как они называют материал какой-то). Эту пелену вешают на крест, что: "Бог видит, кто кого обидит. Он мне поможет". [А она приговаривала что-нибудь, когда вешала пелену?] Такого-то не помню. Просто вешают: "Бог видит, кто кого обидит. Дай, Бог, чтобы мне помогло!"» (зап. А.А. Ивановой в д. Шотогорка от Лидии Васильевны Чуркиной, 1952 г.р., урож. д. Марьина [ФАМГУ 2002, т. 4, № 1]). Таким образом, рассказы об обетах и обетных святынях, повествуя о чуде, все же остаются верны сфере обыденной, повседневной жизни человека.

Несколько иначе выстраиваются рассказы о нарушении запретов, связанных с обетами и обетными святынями, и о разрушении обетных святынь. Здесь есть свой жанрово-тематический канон, своя модель повествования:

- исходная ситуация, связанная с наличием запрета тревожить (разрушать) обетную святыню (иногда с указанием повода, по которому она былаозвана) или забирать принесенные к ней обеты;
- нарушение запрета: разрушение обетной святыни или унесение обета;
- наказание за разрушение обетной святыни или унесение обета;

г) восстановление святыни или возвращение обета на нее.

Заметим, что сюжет в подобных рассказах словно движется в обратном направлении, ср.:

“Вот за рекой на Щелье на этой <...> очень много тонуло народу. И вот сделана была часовенка, и поставлен был крест. Поставлена она была для охранения Пинежья. Внутри был хороший крест. Потом его сбросили – и опять стал тонуть народ” (зап. А.А. Ивановой в д. Кеврола от Раисы Артемьевны Черемной, 1911 г.р. [ЛАИ 1996, т. 2, № 220]).

Возврат к ситуации, из-за которой был принесен обет, – это тоже результат своего рода чуда, скрытого от наших глаз. Оно происходит в результате вмешательства высших сил, однако в данной ситуации такое вмешательство расценивается уже как божья кара за грех.

Отметим, что божья кара относится к непременным событийным “ожиданиям” слушателей подобных рассказов:

“Кто-то повесил пелену... Один на тракторе ехал и его [крест] сбил. Его женка убилась в этот день зараз на маслозаводе. Любому врагу закажу – не троньте крестов. Никогда не тронь – не тобой поставлено” (зап. В.Н. Калуцковым в д. Веегора от Надежды Власьевны Тюряпиной, 1930 г.р., и Альбины Владимировны Коневой, 1961 г.р., мест. [ЛАК 1996, т. 6]);

“[А оветного креста здесь не было?] [М.В.:] Это был крест большой. [З.А.:] Был. [М.В.:] Был. Большу-ущий крест. Из той часовни. [З.А.:] Вот здесь на полях. [М.В.:] Да. [Из часовни? Вот из Парасковеи-мученицы?] [М.В.:] Здесь-то из часовни был, а там-то на полях-то ведь... там сами делают. <...> А этот был из часовни большущий. <...> И потом ведь Яков его подожгол что-то. [А с ним ничего не случилось за это?] [М.В.:] У его сын сгорел, маленький. [З.А.:] Партийные были дак. Нельзя было. [М.В.:] Да, партийные... Нельзя было, да. Он нарочно ли, не нарочно ли... Кто его знает? <...> И вот. Его и мальчик сгорел здесь на дворе” (зап. А.А. Ивановой и Л.В. Фадеевой в д. Марьина от Марии Васильевны Капшиной, 1921 г.р., мест., и Зинаиды Андреевны Щукиной, 1937 г.р., урож. д. Шотогорка [ЛАФ 2000, к. 10, № 7]).

У рассказов о нарушении запретов, связанных с обетами и обетными святынями, и о разрушении обетных святынь много общего с легендами о божьей каре. Одной из таких важных особенностей можно считать смысловую перекличку характера совершенного греха и наказания за него (в приведенных текстах: сбил крест – жена убилась, поджег крест – сын сгорел)⁸. Однако специфической чертой только это группы текстов является возможное соотнесение кары не с грехом, а с давним обетом.

Разрушение обетной святыни может стать поводом и для новой обетной ситуации. Так, в д. Земцово история нового обетного креста некоторыми рассказчиками соотносится с разрушением старого, некогда стоявшего около церкви:

"Крест был вот за магазином-то, как раз вот где вот дровенник, около того места. Дак спилили. Не знаю, что не понравилось. И тех мужиков уж давно нету. Да, вот говорят: "Грешники вы". А его делали вот, сюда-то переносили, тоже оветный день был. Два года ведь у нас зеленые годы были, дак светились. Нынче будет девятнадцатого то этот... Спасов день, второй-от. Девяtnадцатого он в Кротове в Большом-то вот праздник. Дак вот женщины светились, и мужики сделали. И они несли, носком его унесли, на то место поставили. Это было так, наверно, в 1940 году, сколь... в каки годы-ти были... Было... Да, в те... в 1944-ом, в 1945-ом. Да. Вот перенесли, в то место поставили. [То есть два голодных года было?] Деа голодных года было. Хлеб-от такой шел первой-от вот год. Хлеб-от какой шел, зерно-то како налилось да всё. Ведь Петров день был <...> Дак мама приехала и говорит, говорит: "Заморозок какой! – говорит. – Дак ведь прямо в рукавицах руки мерзнут". Да. До пяти, наверно, градусов ли как. Летом! В Петров день! В Петровскую ночь. С 11-ого на 12-то. И пошли все смотреть. Дак вот стоят вешки. Вешки вот. Всё вытекло зерно. Зерно-то наливалось. Вот. Вот, вот, вот. [И после этого положили овет?] Да, положили <...> И стали, хошь и потом, стали его никогда не работать <...> Не знаю, куда его уткнул, тут уж не могу сказать. Куда его девали, кто его куда, а был вот с того места спилен. Кто его спилил, тоже вот не помню мужиков-то. Только говорят, что вот нету их" (зап. Л.В. Фадеевой в д. Земцово от Лилии Олипьевны Земцовской, 1931 г.р., урож. д. Карьяполь, в д. Земцово живет с 1942 г. [ЛАФ 2002, т. 7, № 11]).

Такое развитие сюжета не является обязательным для рассказов о разорении обетной святыни. Однако сама возможность достроить еще одного звено в повествовательной цепи (г) оказывается принципиально важной. Благодаря введению нового блока, повествующего о восстановлении святыни, снимается напряженность, обычно свойственная легенде о божьей каре:

"По Митькиной дороге на Ступино тоже крест (Коневска дорога)... Овечались ходили. Овет клали, пелены весили, кто чего: кто плат повесит, на плате крестик пришьет. Каждый человек не имеет права снимать. Все говорили: кто разорит, несчастье будет какое... Яшка Ошурков срыл оветный крест, дак у него пропала корова. Он новый поставил..." (зап. А.А. Ивановой в д. Чакола от Розы Фокичны Серебрянниковой, 1924 г.р., [ЛАИ 1996, т. 1, № 207]).

Наказание за снятие пелены (одежды) с креста обрисовывается в рассказе как менее жесткое. Связано это, возможно, с отсутствием единых требований и правил (кто-то утверждает, что с креста ничего нельзя брать; кто-то, что можно брать нищим и странникам, а иногда даже и любому нуждающемуся жителю деревни). Однако и здесь срабатывает тот же

механизм выстраивания текста: «[М.В.:] *Ак у нас это... унесли-то сколько. Это... Одежду эту унесли. Вот тут тоже одежки-то таки. [Уносят? Да?]* [М.В.:] *Бродящи.* [З.А.:] *Воруют кто вот такие, да...* [М.В.:] *Да, которы не хотя робить.* [З.А.:] *Ну, которы пьют да все да...* [А не говорят, что это грех большой, что потом за это может Бог наказать?]

[М.В.:] «*Вот я нонче говорила. Я нонче говорила этой, которая два раза уже она унесла. Юбки-таки унесла. Я говорю: "Вот, Надя..." А ее паралич разбил. И вот не ходит. И в той шалюшке ходит, которую здесь унесла. Повешана нова была шалюшечка. Я говорю: "Надя, где купила шалюшку-ту?" "Ак вот так, так..." Я говорю: "Ты, верно, с иконы... из часовенки унесла". Так ей паралич разбил. Я говорю: "Вот видишь, что сделал Бог с тобой!"*» (зап. А.А. Ивановой и Л.В. Фадеевой в д. Марынина от Капшиной Марии Васильевны, 1921 г.р., мест., и Щукиной Зинаиды Андреевны, 1937 г.р., урож. д. Шотогорка [ЛАФ 2000, к. 10, № 3]).

Опасение, что Бог накажет за снятую с креста вещь, может заставить человека вернуть ее. В этом случае рассказ утрачивает легендарный характер (выпадает блок (в), связанный с божьей карой), однако связи с легендой о божьей каре не утрачивает. Ведь именно “ожидание” наказания является в данном случае смыслообразующим: “[Не говорили, что с креста ничего нельзя брать?] *Вот это нельзя, да. Сейчас людей нету тех. У меня свекрова была жива. Давно. Я с ей жила. А два мужика... Они не здешние, привозные, в Сылгу возили груз. Вот крест стоит, пелены повешены. А второй-то грузчик говорит. "Володя, можно ли снять на портняки?". Это в войну, нигде не купишь. Кто замерзал, кто как. Он говорит: "Не знаю, Вася, можно ли не?". Он говорит: "Я сниму, – Вася, – ноги заверчу. Прямо ноги замерзают. Быва, поможет Господь Бог?". А потом свекрова, вот она говорит: "Господи, Вася, ты что?". Назавтра поехали. "Володя, я повешу обратно. Не надо мене."* – “Ак что? Почто?” *ы Наверно, обратно повесил. Он снял, а назавтра повесил*” (зап. А.А. Ивановой в д. Земцово от Лидии Ивановны Земцовской, 1925 г.р. [ЛАИ 2002, т. 4, № 41]).

В заключение отметим, что рассказы об обетах и обетных святынях при всей кажущейся схематичности демонстрируют чрезвычайное разнообразие форм. Их отличает богатство композиционных типов (как обобщенно-информационных – слухов, толков и поверий, так и обобщенно-событийных – меморатов и фабулаторов). В жанровом отношении они тяготеют к легенде, поскольку представление об обете немыслимо без веры в чудесное вмешательство сверхъестественных сил.

Условные сокращения

ФА МГУ – архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

ЛАИ – личный архив А.А. Ивановой с указанием года записи, номера тетради и текста.

ЛАК – личный архив В.Н. Калуцкова с указанием года записи, номера тетради и текста.

ЛАФ – личный архив Л. В. Фадеевой с указанием года записи, номера аудиокассеты или тетради и текста.

Примечания

¹ Дурасов Г.П. Каргопольское “заветное шитье” // Сов. этнография. 1997. № 1; Новикова В.В. Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (по материалам экспедиций 1986–1987 гг.) // Обряды верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988; Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995; Щепанская Т.Б. Кризисная сеть: традиции духовного освоения пространства // Там же; Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; Фадеева Л.В. Духовно-религиозные основы культурного ландшафта Пинежья (к проблеме иерархической организации культурного ландшафта) // Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье. Поморье. 1-й тем. вып. докл. семинара “Культурный ландшафт”. М., 1998; Она же. Святые места реки Пинеги: памятники и предания // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов науч.-практ. конф. Вып. 3. М.: ГРЦРФ, 1999; Иванова А.А. Концепции культурного ландшафта как методологический принцип организации комплексных полевых исследований // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М.: Изд-во МГУ, 2003. С. 11–13; Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Материалы к этнокультурному атласу “Святые места Пинежья” // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М.: Изд-во МГУ, 2003; Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв. М., 2003. С. 264–317.

² Панченко А.А. Указ. соч. С. 98–99.

³ Щепанская Т.Б. Указ. соч.

⁴ Чистов К.В. Проблема категорий устной народной прозы несказочного характера // *Fabula* / Berlin. 1967. Dd. 9. N. 1. P. 22.

⁵ Савушкина Н.И. Сюжетно-композиционные типы рассказов о провалах // Традиционная культура. 2003. № 4 (12). С. 76–80.

⁶ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 12.

⁷ Харина Н.Е. Собирание мифологических рассказов // Метод. указ. по собиранию русского фольклора. М., 1994. С. 19.

⁸ Фадеева Л.В. Рассказы о разорении святыни в современной устрой традиции Пинежья // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. “Рябининские чтения – 2003”. Петрозаводск, 2003. С. 123–126.

Междисциплинарные исследования: топонимика и лингвистика

И.И. Муллонен
Петрозаводск, Россия

Древние дороги Обонежья

Топонимия обладает рядом свойств, позволяющих использовать ее в целях историко-культурного исследования. Важно, что в географических названиях отражаются объективные свойства окружающего мира. Не менее существенны исключительная устойчивость топонимов во времени, а также привязка их к местности.

Дорога всегда играла исключительно важную роль в жизни общества, и поэтому логично предполагать, что указание на нее закрепились в топонимии. При этом в силу важности дорог информация о них получала широкое распространение, что способствовало устойчивости топонимов, привязанных к местам прохождения дорог, передаче их из поколения в поколение и от народа к народу. В процессе долгой жизни названия, конечно же, подвергались значительным языковым изменениям, и для расшифровки их необходим зачастую развернутый этимологический анализ¹.

В арсенале топонимии, прежде всего, лексика, связанная с обозначением понятия “дорога”. Это слова разного статуса, разного времени и языковых корней. К примеру, в русском Заонежье неоднократно отразился топоним *Переходы*, маркирующий лесные тропы, проходившие через леса и болота. Таковы местечко Переходы у тропы, ведущей из д. Шоглово в д. Пургино через Шогловское болото; Переходы между двумя болотами на пути из дер. Вигово к берегу Онежского озера; урочище Переходы в центральном Заонежье между деревнями Поля и Холмы по лесной тропе, позволяющей значительно сократить путь; поляна Переходы на юг от Пегремы, в месте, где начинался сухопутный участок пути к деревне напрямик через лес. Мотив названия хорошо ощущается информаторами, что можно рассматривать как свидетельство использования данных троп вплоть до недавнего прошлого. Более долгая история стоит за топонимом *Люцик*, зафиксированном в окрестностях д. Никитинская (Вырозверский сельсовет). Истоки топонима неизвестны жителям. Между тем, в его основе лежит старая новгородская лексема *люцик, людчик* (дорога). Поскольку топонимы живут долго, в них обычно закрепление лексем, относящихся к минувшим векам, а также к языкам, уже исчезнувшим из активного употребления на искомой территории.

Наглядным примером отражения в топонимии Заонежья указания на древнюю, еще саамского времени дорогу, являются названия островов *Кайнос* и *Ваблок*, расположенных рядом, в самом узком месте Заонежской губы. Уместно предполагать, что именно здесь, мимо острова Кайнос проходил путь с Толвуйского берега на Челмужский, на что и указывает топоним. Он может быть возведен к саамской лексеме *gæid'no* “дорога”, восходящей к более раннему фонетическому варианту *kṣjnp².

Память о существовании этого пути хранит, видимо, и название расположенного рядом с Кайносом острова Ваблок, или Вавлок (из саам. *vavl, faw'le* “путь, фарватер”). Мотивом же названия послужило, очевидно, то обстоятельство, что Ваблок является центральным в группе трех островов (*Кайнос*, *Ваблок*, *Мегостров*), протянувшейся вдоль Заонежского залива между Толвуйским и Челмужским берегами более, чем на 4 км. При этом между Ваблоком и Кайносом тянется отмель, так что единственный возможный фарватер находился между островами *Ваблок* и *Мегостровом*. Это обстоятельство и отразилось в названиях острова.

Саамскую основу *кайн(о)-* можно предполагать еще в одном толвуйском топониме. Это зафиксированный источниками XVI–XVII веков мыс *Кайн наволок* (д. на Кaine наволоке, на Кане наволоке, на Канненаволоке, на Кан наволоке³), на котором расположена деревня Кривоноговская. Мотивом для названия могло послужить то обстоятельство, что отсюда был самый короткий водный путь до Палеострова – чуть более 2 км.

Не исключено, что в один ряд с упомянутыми топонимами входит и название островка *Канестров* или *Канюстров* (в архивных материалах XIX века *Кайнеострова*) напротив Сенной Губы.

Топонимы указывают на то, что в освоении Севера важнейшее значение имели волоки, соединявшие водные маршруты между собой. В топонимах разного времени, с разными языковыми истоками закрепилось как раз указание на те места, где располагались волоки.

Древние волоки маркируются топонимами с элементом *matka*. В современных прибалтийско-финских языках слово *matka* “путь, дорога, расстояние”. Однако первоначально им обозначался не любой путь, но путь посуху, между двумя водными отрезками. Это значение сохранило соответствующее саамское слово: *tiotka* “перешеек, волок между двумя озерами или реками; путь, по которому обносится бурный порог”⁴. Топонимия Карелии свидетельствует о том, что это значение было некогда присуще и прибалтийско-финской лексеме. “Матки” использована

лись для того, чтобы сокращать путь. Чтобы не огибать длинный мыс, его пересекали посуху. Лодки могли перетаскивать или пересаживаться на другом берегу мыса в другую лодку. Это наглядно демонстрируют два урочища на полуострове Клим в Заонежье, в название которых входит элемент “матка”: *Рудаматка* расположена в основании узкого и длинного полуострова Клим, а *Лебежья Матка* – в самом узком месте протянувшегося на 7 км полуострова (рис. 1). Перешеек и сейчас используется рыбаками для перетаскивания лодок с одного берега полуострова на другой.

Русская топонимия Заонежья использовала для называния аналогичных мест основу “волок”, которая воплотилась, к примеру, в названии *Волочок* в Толвуе. При этом в нашей картотеке есть информация о следах канавы в этом урочище. Это русское название могло появиться самостоятельно, но оно может быть и переводом прибалтийско-финского оригинального *Матка. Толвуя – это старинный центр погоста с относительно ранним русским населением. Полуостров же Клим с его “матками” – окраинная территория, где лучше сохранились традиционные модели названия.

Картографирование топонимов с элементом *matka* позволяет реконструировать целый ряд древних дорог, как имеющих локальное значение, так и принципиально важных для освоения севера транзитных путей. Один из них, маркованный более, чем 10 топонимами на -*матка* (в том числе *Матка*, *Региматка*, *Вижематка*, *Лобская Матка* и др.) пересекал с запада на восток Заонежский полуостров, его многочисленные заливы или губы. “Матки” помечали сухопутные перешейки между водными участками пути. Этот древний водно-волоковой путь известен старожилам Заонежья и сейчас под названием *Олонецкий Зимник*.

В Беломорье и восточном Обонежье для называния волоков использовалось другая модель, в основе которой древнее финно-угорское слово *ухтсо значением “сухопутная дорога, волок”. Эта территория испытала меньшее прибалтийско-финское воздействие, поэтому на ней лучше сохранилась древняя топонимия.

Наша картотека топонимов по Водлозеру содержит по крайней мере три названия с этим элементом: залив Ухтинжа в основании мыса Куганаволок, залив Утялахта (< *Ухтялахта), омывающий остров Канзанаволок в самом узкой его части, а также узкий длинный мыс Ухтянаволок у северного побережья Водлозера. Все три названных объекта располагаются в местах, наиболее удобных для преодоления сухопутного перешейка между водными участками. Они маркируют местные,

локальные пути, игравшие некогда существенную роль в жизни местного населения.

Такая же сухопутная дорога маркируется названием залива Ухта в основании обширного мыса на южном берегу Белого моря.

Название реки Ухта и озеро Ухтозеро в бассейне реки Илексы в северном Водлозерье связано с тем, что русло реки Илексы описывает многокилометровую дугу, изобилующую к тому же порогами. Поэтому кажется естественным использование водно-волокового пути по притоку Илексы Ухте вверх до Ухтозера, за которым следует километровой длины волок. За волоком располагается ручей со знаковым названием *Петручей*. В нем скрывается древнее саамское слово *pedd* “зад, задний”, иначе говоря, задний ручей, расположенный за волоком (рис. 2). В последнем примере топонимы доносят до нас информацию о древней дороге, возникшей, судя по данным исторической фонетики, около тысячи лет назад.

Лексема сохранилось в качестве живого слова лишь в угорских языках (хантыйское *ухт* “перешеек между двумя реками, по которому перетаскивают лодки”), однако вряд ли этимология должна замыкаться исключительно на угорских данных. Ареал гидронимов с основой *ухта* – это обширная территория с современным или бывшим финно-угорским населением. Он тянется от Урала на запад до Финляндии. Топоснова известна, судя по работам исследователей, в коми, а также в бассейнах рек, с одной стороны Беломорского бассейна (Северной Двины и Онеги), с другой, Верхневолжья, иначе говоря, в ареале былого распространения северофинских языков. Основа присутствует в Карелии и на Кольском полуострове. Ареальная характеристика наряду с анализом фонетического облика топоснов позволяет реконструировать древнюю финно-угорскую основу **ukta*, которая сохранилась в хантыйском, из других же финно-угорских языков была со временем вытеснена. В саамском и прибалтийско-финских языках на смену ей пришли лексемы *matka* и *taipale*.

Таким образом, для реконструкции древней дорожной сети и ее участков можно воспользоваться таким свойством топонимии как закрепление в ней древних лексем (слов) из языков тех, кто на разных исторических этапах населял территорию Карелии.

В распоряжении исследователей есть и другой источник реконструкции маршрутов древних дорог. Это ареалы топонимных моделей, которые сформировались вдоль древних дорог.

Транзитная дорога из Приладожья через Свирь и Онежское озеро в Беломорье маркируется топоосновой острец / остреч “окунь”, представ-

ленной в наименованиях многочисленных рек и озер: реки *Остречина*, *Остречка*, *Острецкий ручей*, озера *Острецкое*, *Остречье и т.д.*⁵ Это древнее новгородское слово было продуктивно в период активного освоения севера выходцами из Новгорода. Со временем, однако, слово было утрачено, что привело и к исчезновению модели названия. Поэтому в районах более позднего русского заселения она не присутствует. При этом важно, что ареал, связанный с новгородским освоением Севера, накладывается на ареалы топонимов с прибалтийско-финскими корнями, маркированный, к тому же, гидронимами с элементом *matka*, из которых наиболее показательно название озера Маткозера вдоль Беломоро-Балтийского канала. До прорытия канала оно было первым в системе озер, примыкавших с севера к Масельге (карельское *moaselgä* “водораздел”), разделявшей системы Онежского озера и Выгозера. Наложение “дорожной” топонимии с разными этноязыковыми истоками указывает на то, что дорога использовалась на разных этапах освоения Беломорья. Это был наиболее удобный, проверенный опытом многих поколений маршрут. Новые коллективы использовали пути, проложенные их предшественниками.

Топонимические данные позволяют наметить и другой путь, связанный Обонежье с Беломорьем. Он шел из Заонежья через Челмужскую округу на Верхний Выг и далее через Суму на Белое море. Он подтверждается ареалом ойконимов (наименований населенных мест) с концовкой -ицы/-ичи (*Кургеницы*, *Типиницы*, *Паяницы*, *Кефтеницы*, *Пахиничи* в Заонежье, *Тайгиницы*, *Пижиничи*, *Койкиницы* в Выгозерье). В Заонежье модель проникла из Присвирья, где находится ее основное ядро. О древности модели говорит то, что перечисленные топонимы упоминаются уже в самых ранних из известных исторических документов по Заонежью (XV в.). В Присвирье ойконимы этого типа попали в источник XIII в. – самый ранний из известных для этой территории.

Водно-волоковой путь начинался в Важинах на Свири и шел через устья Шуи и Суны и далее через многочисленные “губы” Заонежского полуострова уходил на Выг. Топонимы на -ичи прилегают к этому пути, во-первых, на участке из Присвирья в Заонежье, во-вторых, на водоразделе между Онежским озером и Выгозером, где их распространение маркирует путь между средневековыми Челмужским и Выгозерским погостами и позволяет реконструировать один из важных участков на пути из Обонежья в Беломорье через Челмужи, реку Немину, с которой выходили на Выг выше серии порогов в районе современного поселения Шелтопорог, и далее вдоль

Выга на Выгозеро. Данная модель была сопряжена с сельскохозяйственным освоением территории. Понятно поэтому, почему ее нет севернее Выгозера: Беломорье осваивалось не как аграрная территория, а, прежде всего, как промысловая.

Важно при этом, учитывать, что за русской по форме ойконимной моделью скрывается прибалтийско-финский оригинал, просматривающийся в основах названий, не имеющих русской этимологии, зато прозрачных с позиций прибалтийско-финских языков: *Койкиныцы* – ср. зафиксированный в средневековых источниках финский, а также карельский антропоним *Koikka* прозвищного характера, восходящий, по-видимому, к appellativу *koikka* “длинноногий и сгорбленный (о человеке и животном)”¹⁶. Предшествующее исследование показало, что на Севере ойконимы на -ицы/-ичи представляют собой результат хронологически ранней адаптации прибалтийско-финских оригиналов, оформлявшихся суффиксом -la с локативной семантикой¹¹: *Койкиныцы* < **Koikkala* “место жительства человека по прозвищу Койкка”.

Эта реконструкция, в свою очередь, свидетельствует о том, что ойконимы на -ицы/-ичи отражают, с одной стороны, прибалтийско-финское (возможно, вепсское), с другой – русское продвижение из Обонежья в Беломорье.

Представленный маршрут подтверждается и рядом других топонимов с саамскими, прибалтийско-финскими и русскими истоками, говорящими об использовании его различными этноязыковыми коллективами на протяжении долгой истории колонизации севера. Среди последних названия расположенных на водоразделе Выга и Сумы урочища *Tайбола* (карел. *taibale* “путь (сухопутный)”, реки *Нела* и озера *Нелозеро* из более ранних **Мела* и **Мелозеро*, восходящих, очевидно, к вепсскому *mēla* “весло”. В вепсской топонимии эта модель использовалась для наименования рек и озер, расположенных в верховьях водного пути; начиная с них, можно было продвигаться по воде на веслах. Косвенным образом на древний путь указывает название озера *Пулозеро*, в котором скрывается идея “расположенный сбоку, в стороне (от магистральной водной дороги)”: приб.-фин. *riouli* “край, бок, сторона”. Пулозеро располагается сбоку от озера Каравозеро, название которого допускает саамскую этимологию: саам. *kares* “узкий”.

Топонимию иногда образно называют языком земли. В случае с приведенными выше названиями она оправдывает такую характеристику: расшифровка топонимов позволяет реконструировать один из древних транзитных путей из Обонежья в Беломорье, сыгравший важную роль в освоении Севера.

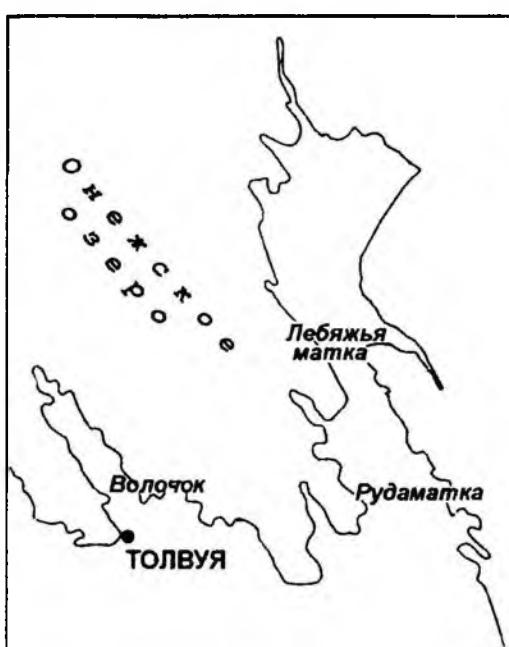
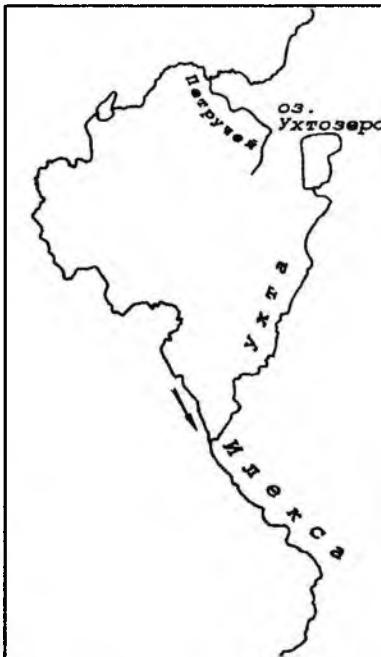


Рис. 1. Топооснова “матка” (< matka ‘волок’) на полуострове Клим в Заонежье



*Рис. 2. Топооснова “ухт-” (< *uht ‘волок’) в южном Беломорье*

Примечания

¹ Этимологические выкладки в основном оставлены за пределами данной статьи.

² Lehtiranta J. Yhteissaamelainen äännehistoria. SUST 200. Helsinki, 1989. С. 48.

³ Витов М.В., Власова И.В. География сельского расселения Западного Поморья в XVI–XVIII вв. М., 1974. С. 36.

⁴ Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja 1-3. SKST 556. Helsinki, 1992–2000.

⁵ Муллонен И.И. Топонимия Присвирья: проблемы этноязыкового контактирования. Петрозаводск, 2002. С. 143–144.

⁶ Uusi suomalainen nimikirja. Keuruu, 1988.

⁷ Муллонен И.И. 1994 – Очерки вепской топонимии. СПб., 1994.

Неоднослойность фольклорного лексикона

Возвращаясь к незавершенному спору о диалектности / наддиалектности языка фольклора, в котором курские лингвофольклористы приняли сторону диалектности, нужно уточнить и объяснить причину спора, возникшего как результат отсутствия единства в понимании самого феномена устно-поэтической речи. Есть основания утверждать, что язык устной народной поэзии, как минимум, двухслойен. Один слой, количественно ограниченный и интуитивно известный всем знатокам устного народного творчества, составлен совокупностью так называемых “опорных”, “ключевых” слов, устойчивых словосочетаний и структурных моделей предложения, из которых строится текст. Второй слой – это все остальные слова, используемые в фольклорном тексте. Оба слоя связаны друг с другом фольклорной картиной мира, его концептами и парадигматикой народно-поэтического слова. Первый слой внешне един и именно он породил мнение о наддиалектности всей устно-поэтической речи. Второй слой заметно дифференцирован и постоянно вызывает мысль о его диалектной дифференциации.

В условиях органичной взаимосвязи двух слоев языка устной народной поэзии диалектность одного не может не предопределить какую-то степень территориальной дифференциации другого. Не обязательно на уровне набора слов, это может быть на уровне текстовых связей.

Для подтверждения сказанного обратимся к кластеру “Двор и дом”. В нем 152 лексемы. Это имена существительные (*амбар, верея, дом, двор, ворота* и т.д.), прилагательные (*брусовый, грановитый, стекольчатый, косицатый* и т.д.), глаголы (*выстроить, подворотничать, приворотничать*), наречия (*в доме, в дому, на пяту, настежь* и т.д.), композиты (*печка-муравленка*) и неоднословные обозначения (*дом питейный*).

Сорок лексем, или 26%, – это гапаксы, т.е. слова, употребленные во всем корпусе лексикографически описанных текстов всего один раз. Среди гапаксов наличествуют слова общеупотребительные (*забор, половица, пробой, рама, ременный, ступень, сундук* и др.), варианты слов, (*перинчатый-перильчатый, подворница, подворотничать, приворотничать, придворник, ступенцы* и др.), диалектизмы (*подкладёнки, придворье, пристенок, упеченка, одверьице* и др.), слова заимствованные (*балхон, кабинет, карниз*). Например¹:

Забор (1) Широкий двор на семи верстах, И около заборы позолочены
(2, № 180, 46) +: Захаров (Выгозеро) “Дюк”.

Подворотничать (1) ‘Быть привратником’ [СРНГ: 27: 368] Три году
Добрыньюшка ключничал, Друго три Добрыня *подворотничал*, А третье
три Добрыньюшка пир держал (2, № 168, 1) +: Макарова и Пастухова (Кижи)
“Добрыня и Алеша”.

Одверьице (1) ⇔ **Одверье** ‘Дверная коробка’ [СРНГ: 23: 6] Да и вы-
шиб дверь он и с *одверьицем* (2, № 158, 108) +: Касьянов (Кижи) “Михайло
Потык”.

Кабинет (1) Да заходит ли младый Добрыньюшка Никитинич Во свой
ли *кабинет* богатырский Да берет три златницы три серебряных (2, № 118,
187) +: Щеголенок (Кижи) “Святогор и Добрыня”.

К гапаксам близки слова с частотой 2 как результат повтора. Например:

Домашний (2) ‘Внутренний, внутригосударственный’ [СлРЯ XI-XVII вв.:
4: 308] Говорил Василий да Никулич де: – Что ваше дело-то *домашнее*, –
Домашнее дело княженецкое, – А наше дело-то посольное (2, № 151, 141)
+: Чуков (Кижи) “Ставер”.

Помимо гапаксов, которые квалифицируются как факт идиолектной (ин-
дивидуальной) актуализации, можно выделить лексику идиолектную, т.е. -
зарегистрированную в текстах исключительно одного исполнителя не менее
трех раз. Например:

Загородь (3) ‘Изгородь’ [СРНГ: 10: 23] Не было ни ветра, ни вихоря,
Терем пал, *загородь* поломал И вышибло ворота середи двора (2, № 164,
83) V_o: поломать 3 +: Еремеев (Кижи) “Хотен Блудович”.

Ободверенка (3) ‘Дверной косяк’ [СРНГ: 22: 153] Прискочит тут Доб-
рыньюшка к *ободверенке*, Вырвал тут Добрыньюшка он *ободверенку* <...>
Зачал *ободверенкой* помахивать (1, № 34, 104) +: Гришин (Толвуй)
“Дунай”.

Оконница (3) ‘Окненная рама, окно’ [СРНГ: 23: 149] Теремы-то ведь
тут пошаталися, Хрустальни оконнички посыпались (1, № 48, 129) =: окон-
нички 1 A: хрустальный 3 V_o: посыпаться 3 □: терема … оконницы +: Про-
хоров (Пудога).

Светлица (3) ‘Светлая, имеющая много окон комната в верхней части
дома’ [СлРЯ XI-XVII вв.: 23: 142] [Катерина Викулична] Проводила Чури-
лу во светлы *светлицы* (2, № 189, 42) A: светлый 3 V_o: идти в с. 1, пойти во
с. 1, проводить в с. 1 +: Висарионов (Выгозеро) “Смерть Чурилы”.

Череда (4) ‘Пол – примечание собирателя’ [Гильф.: 3: 507]. Чурилкова
головушка с плеч свалиласе На ту ли на *череду* кирпичную (3, № 309, 116)
A: кирпичный 4 V_o: бросить на ч. 1, валяться по ч. 1, проливаться на ч. 1,
свалиться на ч. 1 +: Швецов (Моша).

Словарные статьи фиксируют идиолектные эпитетосочетания: *амбары мугазенные* (2)² – Поромской (Кенозеро), *ворота белодубовы* (2) – Романов (Кижи), *горенка столовая* (29) – Рябинин (Кижи), *двери белодубовы* (4) – Попова (Повенец), *дом питейный* (7) – Рябинин (Кижи).

Словарные статьи наиболее частотных имен существительных показывают, как на фоне так называемых постоянных эпитетов выступают идиолектные (авторские) определения. Например: *замочек щурупчатый* – Лисица (Выгозеро), *замочки весучие* – Швецов (Моша); *стальная палата* – Сарафанов (Кижи), *жилецкая палата* – Щеголенок (Кижи), *палаты вдовиные* – Чуков (Кижи), *палаты передние* – Касьянов; *горница оружейная* – Романов (Кижи), *великая горница* – Елисеев (Выгозеро); *особый потайный покой* – Прохоров (Пудога), *белодубовый покой* – Щеголенок (Кижи), *особлив(ый) покой* – Романов (Кижи); *каленовая скамеечка* – Лисица (Выгозеро), *скамейка хрустальная и скамеечка рыбчатая* – Суханов (Водлозеро).

Одна из форм идиолектной актуализации – перенос постоянного эпитета на иное имя существительное. Так, *косивчатым* обычно бывает *окно, околенка, окошко*, а у Поромского (Кенозеро) отметим *косивчатель сени*. Обычно *косерчатым* определяется *окошко*, а у Кукшинова (Кенозеро) – *косерчатель сени*.

Словарь фиксирует идиолектные формулы: *терем златой верх* (12), *размахивать дверь на/пяту* (6), *снять крышу со бела шатра* (4), *кланяться до полов кирпичных* (4) – Рябинин (Кижи), *тридевять замков* (3) – Сурикова (Кижи), *из замочка в замочек замыкаться* (2) – Георгиевская (Кенозеро), *с крюков замков дверь выставливать* (3) – Поромской (Кенозеро).

Особого внимания заслуживают случаи диалектной актуализации, когда слово фиксируется в текстах двух и более исполнителей исключительно на одной территории. Таких примеров в рамках нашего кластера девять, шесть из которых приходятся на Кенозеро. Вот эти случаи.

Воронечина (3) =: *воронец ‘Полка в избе’* – Примеч. собир. [Гильф.: 3: 248]; ‘Брус, переводина, широкая и толстая доска, в виде полки, вдоль и посреди всей избы’ [Даль: 1: 244]; ‘Деревянные брусья, расположенные перпендикулярно друг другу от печи до стен избы, поддерживающие полати, перегородку, занавеску’ [СлРЯ XI-XVII вв.: 3: 33] Да ухватил он *воронечину* дубовую, Да стал он по кабаку похаживать, Да дубовой *воронечиной* помахивать (3, № 220, 75) =: *воронечна* 1 А: дубовый 3 В: помахивать воронечиной 1, ухватить 1, хватить 1 +: Кенозеро.

Переводина (2) ‘Балка, перекладина, служащая опорой для пола, потолка’ [СРНГ: 26: 53] Да пошёл де старик во высок терём, Да мосты ты под старым качаются, *переводинки* перегибаются (3, № 221, 81) =: *переводинка* 1 В: перегибаться 1, шататься 1 +: Кенозеро.

Подвал (3) Да зашёл в *подвали* к нам во винные, бочку сороковку брал под пазуху (3, № 239, 81) А: винный 1, кабачный 2 V_o: зайти в п. 1, идти к п. 1, приходить к п. 1 +: Кенозеро. *Подвал кабачный* – Лядков, *подвали винные* – Тряпицын.

Подвальный (2) =: *подвал*. Он пинал правой ногой во двери *подвальные*, Брал он бочку сороковую под пазуху (3, № 257, 25) S: двери 2 +: Лядков (Кенозеро) “Илья Муромец и голи кабацкие”.

Потолок (3) Да *потолок* у Чурила из черных соболей (3, № 223, 165) =: потолока (мн. ч.) S: п. красна золота 1, стены 1 V_o: <быть> из черных соболей 1, быть 1, быть соболиный 1 +: Кенозеро.

Прицелина (3) ‘Резное украшение по свесу крыши (с лицевой стороны избы)’ [СРНГ: 32: 53]. Возможно: =: *причелина* ‘Доска, прибитая над окном; наличник’ [СРНГ: 32: 58]. Примеч. собирателя ‘У окна поперечина’ [Гильф.: 3: 367]. Другое примеч.: ‘Рама’ [Гильф.: 3: 199] А разбил у ней околенку стекольчату, А сломил у ней *прицеленку* серебряну (3, № 227, 37) =: *прицеленка* 2 А: серебряный 3 V_o: вышибить 1, сломить 2 +: Кенозеро. “Добрыня и Маринка”.

Только в Кенозере отмечен фразеологизм *стоять двором* (7): Да я не знаю Чурило где *двором стоит* (3, № 223, 112).

Два примера диалектной актуализации отметим в кижских текстах.

Палатка (22) Повели Илью да ко чисту полю А ко тым *полаткам* полотняным, Приводили ко *полатке* полотняной, Привели его к собаке царю Калину (2, № 75, 451) А: полотняный 20 V_o: <быть> поразвернуть 1 V_o: выводить из п. 1, выйти из п. 1, выходить из п. 1, гладиться ‘нежиться’ в п. 1, повести к п. 1, подойти к п. 1, пораздернуть 1, приводить к п. 1, приехать к п. 2, прилететь (стрела) в п. 1, раздернуть 1, сидеть во п. 7, спать в п. 1 +: ‘Жилище поганого татарина’? 15 с/у – Рябинин, 6 с/у – Щеголенок, 1 с/у – Романов. Все из Кижей.

Столова_{ущ.} (3) Пойдите во *столову* богатырскую, И дам вам ествушки сахарнюю И дам питьицев медвяных (2, № 96, 47) А: богатырский 2, передний 1 V_o: пойти во с. 1, приходить во с. 1, взойти в с. 1 +: Кизи.

Один пример из Водлозера.

Задворок (4) ‘Место за двором (дворами), позади избы (изб), где располагаются скотный двор, огород, гумна и т.д., зады, задворки’ [СРНГ: 10: 46] Как объехал Алёшенька по *задворкам*, А й назад к Владимиру ворочался (3, № 215, 136) V_o: быть на з. 1, объехать по з. 1, ходить на з. 1, ходить по з. 1 +: Водлозеро.

На примере всего одного кластера словаря видно, во-первых, что лексика, описывающая элементы материальной культуры (двор, надворные постройки, дом, интерьер и мебель, обслуживание дома и подворья), общей

для целого региона и даже всей России, заметно дифференцирована и обнаруживает идиолектные и диалектные предпочтения. Отсюда закономерный вывод о том, что наличие территориальных различий (“фольклорных диалектов”) не только теоретически возможно, но и практически неизбежно.

Во-вторых, дифференциация касается как слоя общефольклорной лексики, так и остальных слов. При этом заметно, что диалектные признаки для каждого из слоев лексики специфичны. Для лексики периферийной это актуализация лексем (отсутствие, наличие, частота использования), для лексики ядерной – общефольклорной – характерна актуализация связей слов (эпитетосочетаний и формул).

В-третьих, трудно переоценить роль словаря лексики фольклорных текстов полного типа для выявления факта и характера территориальной дифференциированности народно-поэтического лексикона. Сопоставление словоупотреблений внутри словарной статьи способствует обнаружению “фольклорных говоров”, сопоставление кластеров одной концептосферы обнаруживает существование “фольклорных диалектов”, а сравнение словарников из собраний фольклора различных регионов поможет определить “фольклорные наречия”.

Работа над словарем *полного* типа позволила обнаружить факт двуслойности (строго говоря, многослойности, или неоднослойности) фольклорного лексикона. Былинная речь не отгорожена от бытовой речи носителя фольклора, и в былинных текстах достаточно большое количество слов, для этих текстов не узко специализированных. Они отражают диалектическую суть фольклорной речи, соединяющей в себе два начала – канон и языковое варьирование³. Частотные (постоянные) элементы репрезентируют народно-поэтическую традицию, а элементы оригинальные дают информацию о важнейших процессах внутри этой традиции (творческая роль сказителя, наличие исполнительской школы, территориальная специфика, динамика былинной речи и т.д. и т.п.). Роль каждого из двух слоев лексики аналогична роли ядра и периферии – ядро в первую очередь обосновывает систему, отделяет от всего остального, а периферия эту отдельность связывает с окружающим.

Условные сокращения

ГИЛЬФ. – Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. СПб., 1894–1900. Изд. 2-е.

ДАЛЬ – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1978;

СлРЯ XI–XVII вв. – Словарь русского языка XI–XVII веков. М., 1975–2000. – Вып. 1–25 (издание не завершено);

ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990;

МАС – Словарь русского языка: В 4 т. М.: Русский язык, 1981. 2-е изд.

НИЭ – Новая иллюстрированная энциклопедия. Кн. 9. Кл – КУ. – М., 2000;

СРНГ – Словарь русских народных говоров. – М.; Л. (СПб.), 1965. – Вып. 1–36 (издание не завершено).

Примечания

¹ Условные обозначения в словарных статьях:

#: *база статьи* (корпус лексикографически представленных текстов); *заглавное слово* (количество словоупотреблений); ←: производящее слово (факультативно); '*толкование*' (факультативно); *иллюстрация*; =: *варианты* акцентные, морфемные и иные, включая диминутивы; S: связи с существительными; A: связи с прилагательными; Num: связи с числительными; I: связи с глаголами; Adv: связи с наречиями; ☐: ассоциативные ряды; F: поэтическая функция; +: дополнительная информация, комментарии.

² Здесь и далее в скобках указано количество употреблений.

³ Хроленко А. Т. Еще раз о коэффициенте новизны для лексики былин // Фольклорная лексикография. Вып. 3. Курск, 1995. С. 3–6.

Содержание

Общие вопросы истории и теории фольклора	3
<i>Гацак В.М.</i> Из опыта изучения межсубстанциональных связей в фольклоре: Хайнц Вернер, Томас А. Себеок, Анна-Леена Сийкала	5
<i>Сийкала А.Л.</i> К проблеме мифологизма в калевальской руне	7
<i>Владыкина Т.Г.</i> О финно-угорском и славянском в исторической динамике фольклорного пространства России	25
<i>Бахтина В.А.</i> Духовный стих о Святом Феодоре Тироне (этнорегиональные трансформации)	33
<i>Иванова Т.Г.</i> Мотив “отдай, чего дома не знаешь” в русском и удмуртском фольклоре	39
<i>Новиков Ю.А.</i> Былины Прокопия Шуваева (опыт реконструкции репертуара эпического певца)	54
<i>Смирнов Ю.И.</i> Добрыня Рязанич	65
<i>Хакамиес П.</i> Устная история – новая парадигма в финской фольклористике	86
<i>Лурье М.Л., Разумова И.А.</i> Структура исторической памяти в устных нарративах и высказываниях жителей двух коми-ненецких поселков Ненецкого автономного округа	94
<i>Дранникова Н.В.</i> Образ жителя Севера в анекдотах	106
<i>Лойтер С.М.</i> Роль краеведов Карелии (Олонецкой губернии) в истории фольклористики	122
<i>Кулагина А.В.</i> Легенда о граде Китеже в свете экспедиционных записей XX – начала XXI веков	131
<i>Канева Т.С.</i> К проблеме изучения поэтики песенного фольклора	141
<i>Илюха О.П.</i> Детство в зеркале языка и фольклора Карелии	148
<i>Харвилахти Л.</i> Оценка устойчивости и вариации в исследованиях эпоса славянских народов	156
Мифология. Верования. Обряды	167
<i>Винокурова И.Ю.</i> Конь и потусторонний мир в традиционных представлениях вепсов (опыт сравнительно-исторической реконструкции)	169
<i>Краснопольская Т.В.</i> Два взгляда на проблему межэтнических связей	176
<i>Рахимова Э.Г.</i> Художественные сравнения в ингерманландских рунах рекрутской тематики	184
<i>Кляус В.Л.</i> О некоторых влияниях русской заговорной традиции на бытование заговорно-заклинательного фольклора удмуртов	200

<i>Логинов К.К.</i> Народные целители и колдуны у онежан и калганов: традиции и современность	204
<i>Нуриева И.М.</i> Обрядовая музыка в этнокультурном контексте	214
<i>Фадеева Л.В.</i> Рассказы об обетах и обетных святынях в современном устном репертуаре Пинежья (к вопросу о сюжетно- композиционных и жанровых особенностях текста)	220
 Междисциплинарные исследования:	
<i>топонимика и лингвистика</i>	231
<i>Муллонен И.И.</i> Древние дороги Обонежья	233
<i>Хроленко А.Т.</i> Неоднослойность фольклорного лексикона	240