

Федеральное агентство по образованию  
Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования  
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
Федеральное государственное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
СЕВЕРО-ЗАПАДНАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
Карельский филиал в г. Петрозаводске

**«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ»  
В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ  
ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА**

*Материалы 6-й межвузовской научной конференции*

Петрозаводск  
Издательство ПетрГУ  
2007

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

ПИВОЕВ В. М. (отв. ред), БАРХОТА М. П.

*«Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера:* Материалы 6-й Межвузовской научной конференции / Отв. ред. В. М. Пивоев; ПетрГУ; Кф СЗАГС. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2007. 107 с.

В сборнике опубликованы материалы 6-й Межвузовской научной конференции, которая состоялась в г. Петрозаводске 22—23 марта 2007 года.

©Петрозаводский государственный университет, 2007

## ВВЕДЕНИЕ

Участники шестая Межвузовской научной конференции по проблеме «“Свое” и “чужое” в культуре народов Европейского Севера» продолжали рассматривать вопросы диалога культур и характер изменяющейся идентичности жителей Европейского и, в первую очередь, российского Севера. В конференции участвовали ученые вузов Петрозаводска и Мурманской области. Среди них философы, историки, лингвисты, педагоги.

Современная ситуация в Республике Карелия и конфликт в Кондопоге заставляет особое внимание обратить на проблемы взаимоотношений людей разной культуры, на сохранение традиций, которые важны для любой культуры, а особенно для северян. Традиционная идентичность испытывает сегодня мощное давление глобализации, урбанизации, массовой культуры, стандартизации образования, миграционных процессов. Последние имеют два направления: движение с Юга на Север и с Востока на Запад. Это воздействие имеет сложный характер, не только разрушительный, но и вполне созидательный. Приезжие с Юга и Востока привносят в нашу региональную культуру свои ценности, которые обогащают разнообразие культуры Республики Карелия. Готовы ли коренные жители принять и оценить достоинства этих культур?

Представленные доклады охватывают разные стороны взаимодействия культур: мифологические, лингвистические, исторические, литературные, политические, философские аспекты. Такая междисциплинарность является традиционной для наших конференций. Она позволяет расширять кругозор, учит смотреть на проблемы культурной идентичности с разных точек зрения, что соответствует современной постмодернистской плюралистической методологии, и обогащать «свою» культуру.

***В. М. Пивовев,  
зав. кафедрой культурологии***

## МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ И РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КАРЕЛИИ\*

Национальные государства обычно без восторга относятся к массовым миграционным процессам, поэтому в течение XIX—XX вв. они были заинтересованы в укреплении границ, которые в числе главных решали задачи защиты от опасности извне и сдерживания притока иностранцев, что могло размывать и разрушать национальную идентичность. В конце XX в. произошел переход к новому этапу цивилизационного развития, получившего название глобализации. Европейские государства открыли свои границы в рамках так называемой Шенгенской зоны, не препятствуя перемещению граждан внутри нее. В то же время они не торопятся открывать границы для представителей других цивилизаций, отдавая себе отчет, что может возникнуть угроза западной цивилизационной идентичности. Опыт Франции это наглядно продемонстрировал.

Кроме миграционного измерения «Восток—Запад», важное значение в настоящее время имеет второе — «Юг—Север». Демографический взрыв Востока и Юга «выдавливает» избыток населения в регионы Запада и Севера, где воспроизводство собственного населения находится на критическом уровне депопуляции. Приток массы приезжих, привозящих с собой свои традиции, создает опасность размывания традиционной идентичности северян и провоцирует напряженность.

По отношению к миграционным процессам государству необходимо найти разумную середину между жестким контролем и полной бесконтрольностью. Согласно статистике, в 2004 г. в Карелию прибыло 14768 человек, а убыло 14782 (убыль составила 14 чел.); в 2005 г. прибыло 15171 чел., а убыло 15033 (прирост составил 138 чел.). При этом, бóльшая часть миграции происходила внутри региона (10174 чел. в 2004 г.; 10412 чел. в 2005 г.), и только 31% миграции имел межрегиональный характер<sup>1</sup>. Вместе с тем, третья часть — это значительный объем миграционных процессов, что заставляет изучать их характер в

---

\* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 06-03-42301а/С.

<sup>1</sup> Основные показатели статистики населения и социальной статистики за 2005 год: Статистический бюллетень за 2005 год. Петрозаводск, 2006. С.12.

целях поиска путей снятия возможности конфликтной напряженности между представителями разных культур.

В последние три года объем международной миграции снизился. В 2001 г. прибыло в Карелию 1911 человек (1679 из ближнего зарубежья, 232 — из дальнего), в 2002 г. — 2001 чел (1778 и 223). В последующие годы объем сократился в четыре раза: в 2003 г. — 510, в 2004 г. — 570, в 2005 г. 651. Основное число приезжих — из Украины, Грузии, Азербайджана, Казахстана, Узбекистана, Белоруссии, Армении<sup>2</sup>. Среди приезжих преобладают «челноки» или торговцы, которые прибывают на время, а потом возвращаются в свою страну. Число вынужденных переселенцев и беженцев невелико — в 2001—2003 гг. их прибыло 214 человек, а всего их в Карелии 329<sup>3</sup>.

В ходе проведенного в 2006 г. социологического исследования на тему «Социокультурный портрет Республики Карелия» 956 респондентам из городов и поселений нашего края были заданы вопросы, касающиеся проблем миграции. Из числа опрошенных 46,7% являются коренными жителями, уроженцами того населенного пункта, где и живут, еще 32,3% приехали из других населенных пунктов нашего же региона, 16,8% прибыли из других регионов России

Участникам исследования был задан вопрос о том, как они относятся к своему региону в сравнении с другими, соседними. 9,1% респондентов ответили, что наш регион лучше других, 61,8% считают, что он не лучше и не хуже других, 15,4% полагают, что наш регион хуже других. 82,4% отмечают среди привлекательных особенностей нашего региона красивую природу. 37,5% считают, что здесь живут добрые люди. Но только 14,9% опрошенных считают наш регион перспективным для жизни, еще меньше — 12,9% оценивают возможности Карелии для самореализации инициативных людей. 25,4% респондентам не нравится суровый климат; 9,7% кажется, что здесь живут неприветливые люди.

Отношение к региону характеризуется такими данными: 32,6% опрошенных рады, что живут здесь; 44,3% довольны жизнью, хотя не все их устраивает; 4,5% жизнь здесь не нравится и они хотели бы уехать; 1,5% хотели бы уехать вообще из России.

Свою идентичность 48,4% опрошенных определяют, считая «своими» жителей своего поселения, города; 28,4% не считают «своими» проживающих рядом людей; 1,9% считают соседей «чужими». 12,7% полагают, что все жители республики — «свои»; 33,7% не считают

---

<sup>2</sup> Республика Карелия в цифрах: Стат. сборник. Петрозаводск, 2006. С. 36.

<sup>3</sup> Там же. С. 38.

жителей Карелии «своими»; 20% относятся к согражданам безразлично; 6,1% полагают их «чужими». Еще меньше, 11,9% считают «своими» граждан России; 16,1% не считают их «своими»; 17,1% относятся к соотечественникам безразлично; 10,6% полагают их «чужими».

На вопросы об отношении к переселенцам были получены следующие ответы. 17,6% респондентов посчитали «хорошими» отношения мигрантов с коренным населением; 38,8% полагают, что отношения в целом нормальные, хотя бывают недоразумения; 15,9% утверждают, что отношения неровные, нередко возникает напряжение; 8,4% придерживаются мнения, что отношения между приезжими и коренными жителями настолько негативные, что происходят драки и конфликты разрешает милиция; 2,2% опрошенных считают, что с приезжими местные жители почти не общаются.

Свою удовлетворенность жизнью респонденты оценили так: 9,3% полностью удовлетворены; 41,8% скорее удовлетворены, чем нет; 24% не очень удовлетворены; 4,2% совсем не удовлетворены. Для улучшения жизни в регионе предлагаются различные меры. 25,8% считают, что надо решительнее отстаивать интересы Карелии в центре. 16,5% полагают, что надо оздоровить природу. 31,8% предлагают развивать бизнес. 21,1% уверены, что нужно улучшить государственный контроль за всеми сторонами жизни. 29% рассчитывают на улучшение медицинского обслуживания. 35,4% думают, что главными препятствиями в развитии региона являются криминал и коррупция. 59,5% уповают на создание рабочих мест. 19,2% заинтересованы в строительстве дорог. В то же время большинство опрошенных (68,1%) уверены, что улучшение жизни полностью зависит от них самих, и только 17,9% целиком возлагают ответственность на российскую и 12,2% — на республиканскую власть.

Это характеризует жителей Карелии как сдержанных оптимистов, рассчитывающих на свои силы и собирающихся решать свои проблемы, опираясь на свой труд и профессионально-образовательный потенциал. В этом процессе едва ли будут помехой приезжающие из других регионов России и зарубежья люди, которые готовы вложить свой вклад в улучшение нашей совместной жизни. Надо найти формы и способы выстраивания таких отношений с ними, чтобы обеспечить взаимное уважение и сотрудничество.

З. А. Ганькова (ПетрГУ)

## **ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ УЧАЩИХСЯ**

## РАЗНЫХ ЭТНОСОВ КАРЕЛИИ

Для изучения ценностно-смысловых ориентаций учащихся 10—11 классов были использованы тесты М. Рокича, тест «Выбор 2» (Лукин С. Б., Муляр О. И. фирмы «Иматон»), а также тест эмпатии (опросник И. М. Юсупова) и шкала социальной дистанции американского социолога Э. Богардуса (вариант А. Г. Почебут).

В трех регионах (район проживания карелов — Олонецкий район; вепские поселения (или Вепская волость) Прионежского района и Питкярантский район (русские переселенцы и их дети) было опрошено около 600 человек. Результаты ответов обрабатывались отдельно по юношам и девушкам.

Данные были введены в компьютер, вычислены средние значения. Помимо определения ранговой предпочтительности ценностей (опросник М. Рокича), проведена статистическая обработка данных с использованием факторного анализа. Факторный анализ объединенных терминальных и инструментальных ценностей выделял показатели, которые различают испытуемых в этнической группе.

Большинство испытуемых на первые места по значимости выбирают интересную работу, здоровье, наличие верных друзей, уверенность в себе, а на последних местах — счастье других, чуткость, терпимость, общественное признание, широту взглядов (умение понять чужую точку зрения, уважать иные вкусы, обычаи, привычки). Это в определенной степени объяснимо, ибо испытуемые выбирают прежде всего жизненно важные для них цели, которые помогут им выжить в тех условиях, в которых они находятся в настоящее время.

Выбор профессий, которыми желают овладеть проживающие в данных регионах малые коренные народы (вепсы, карелы) ограничен. У вепсов это, в основном, слесарь-ремонтник, инспектор уголовного розыска, участковый инспектор, дорожно-патрульная служба; женские специальности: учитель, воспитатель, медсестра, парикмахер, секретарь-машинистка.

У карелов более разнообразный выбор: есть желание учиться в техникумах, училищах Санкт-Петербурга и Петрозаводска. В Суоярвском районе есть ПТУ, которое готовит специалистов для Суоярвского леспромпхоза. Многие выпускники собираются поступать в училище или на работу в районе («есть где жить»).

На вопрос, почему выпускники-вепсы не предполагают заниматься традиционной работой вепсов (горно-добывающие, горно-обрабатывающие работы по добыче и обработке знаменитого малинового

кварцита), они отвечают, что у них нет специальностей, некоторые могут устроиться лишь подсобными рабочими. Учиться негде. Приезжие хозяева — это богатые люди из Санкт-Петербурга и других центральных регионов. Им выгоднее брать приезжих специалистов, используя вахтенный метод (на определенное время). То же происходит при лесоразработках и рыбозабое. А учиться в других регионах молодым людям трудно, т. к. многие родители не имеют постоянной работы. Значительное количество ребят хотели овладеть специальностью после девятого класса, но теперь и это сложно. Учителя убеждают родителей помочь детям окончить полную среднюю школу, а специальностью они овладеют в армии.

Такая ситуация в Республике давно, но коренной перестройки нет. Это вызывает у учащихся (и родителей) обиду, недоброжелательность к приезжим, недовольство, иногда озлобленность, нежелание устанавливать контакты с приезжими.

Такие условия убедили нас включить в процесс изучения ценностей этнопсихологические установки на толерантность. Содержание термина «толерантность» (*лат. tolerantio*) раскрывается как терпимость к чужому образу жизни, поведению, обычаям, мнениям, делам. Трактовка содержания указанного понятия довольно широка, нет его четкого объема. В гуманитарной сфере слово «толерантность» употребляется как термин, который обозначает терпимость по отношению к чужим мнениям, верованиям, поведению, стремление к поиску согласия в разных формах взаимодействия.

Основными механизмами становления толерантных отношений являются психологические (эмпатические) формы взаимодействия между людьми. Этнокультурная эмпатия сопереживания, соучастия относится к базовым понятиям как в психологии личности, так и в этноинтегральных характеристиках. Как указывают этнопсихологи (Карл Роджерс), быть эмпатичным трудно: надо обладать ответственностью, активностью, оставаясь чутким и снисходительным.

Нередко толерантность, особенно в экономически неблагоприятных районах, остается неустойчивым свойством взаимодействия. Взрыв этнической нетерпимости может быть спровоцирован разными факторами.

Шкала социальной дистанции показала реальную социальную приемлемость как *положительную* между русскими, карелами, вепсами и людьми других национальностей, которые давно проживают в Карелии, что свидетельствует о стремлении к близости, интеграции данных народов.



Социальная приемлемость оказалась *отрицательной* (стремление поддерживать лишь формальные отношения или обособиться) по отношению к «вынужденным переселенцам». Надеемся, что это относилось не ко всем народностям, а к тем, кто не уважает стиль жизни нашего народа. Исследование показало низкий уровень (незначительно, не достигал среднего значения) эмпатии по отношению к незнакомым людям и к героям художественных произведений.

На такие результаты влияют разные обстоятельства, прежде всего недоработка при решении комплекса условий жизнедеятельности молодежи, особенно в регионах и местах проживания малых народов.

Н. В. Ижикова (ПетрГУ)

### **О ПОИСКЕ ЭФФЕКТИВНЫХ КУЛЬТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Качество жизни современного человека зависит от того, на что он тратит свои трудовые деньги, от того, как он использует свое свободное время: продуктивно, непродуктивно для себя самого. Или человеку некуда себя девать, нечем занять досуг? Противоречие между ростом свободного времени и возможностями его качественного социокультурного насыщения, возможно, имеет корни, унаследованные из прошлого «остаточного принципа» финансирования «соцкультбыта». Несомненно, фактор влияния государственного мышления на индивидуальное имеет место: рядовой человек в своем бюджете также выделяет минимум средств на культурные потребности. Сегодня проблема культуры досуга как личностного времени у человека с эгалитарным типом мышления вызывает растерянность. При этом начинает господствовать гедонистический принцип: поиск удовольствия и потребление товаров и услуг.

Какие необходимы действия, чтобы у человека возникло желание обратить внимание на культурные потребности и включить затраты на них в постоянные статьи семейного бюджета? С другой стороны, как сделать ценности культуры и искусства по стоимости соразмерными семейному кошельку людей? В этом плане можно обнаружить позитивные тенденции: при общем снижении уровня культурных потребностей у значительной части населения правительство начало понимать, что кроме биологических, население имеет и культурные запросы, на которые тоже требуются средства. В августе 2005 г. правительством

России была утверждена новая редакция методики расчета потребительской корзины: в минимальный набор потребительских затрат включены расходы населения на посещение учреждений культуры.

В прежней правительственной методике 1999 г., исходя из которой рассчитывался минимальный набор благ, не учитывались жизненно важные расходы всех слоев населения на удовлетворение своих культурных потребностей. Отсутствие граф, предусматривающих культурную социализацию, делало прежнюю корзину минимального потребления, равную корзине «биологического выживания». Кабинет министров признал, путем включения в методику расчетов расходов, право граждан на посещение театров, кино и выставок. Таким образом, россиянам фактически государством «предписано» больше думать о своем духовном развитии. Действия правительства в области культуры вызывают надежду на улучшение современной ситуации, но важно было бы еще, конечно, отрегулировать соотношение «потребительской корзины», «прожиточного минимума» и «минимальной заработной платы».

Внимание правительства к культуре распространилось и на другие виды жизнедеятельности: также были внесены изменения в расчет структуры минимально необходимого набора продуктов питания для трудоспособного населения. Ориентацией послужили последние исследования в рамках культуры питания с учетом предложений Министерства здравоохранения и социального развития. Изменения структуры продуктового набора выглядят достаточно значительно. Новая методика расчета потребительской корзины является шагом вперед, но российской демократии еще требуется много сделать в этом направлении. Соответственно, нельзя говорить о том, что населения готово вкладывать личные средства в развитие культуры. В России сложилась парадоксальная ситуация: либерализм в собственном смысле этого слова, видевший в свободе средство обеспечить всем людям полное развитие их личности, побежден «экономическим либерализмом».

В условиях преобладания материальных потребностей (когда более половины всех доходов население тратит на питание, менее трети — на приобретение промышленных товаров и совсем ничтожную долю — на услуги) устанавливается жесткая структура потребностей, на которую практически невозможно влиять методами воспитания. Адресная поддержка неимущих участников культурной деятельности, потребителей может быть обеспечена двояким образом: в результате установления доплат к личным доходам граждан и на основе социальных трансфертов, в форме так называемых «культурных ваучеров». Не останавливаясь на достаточно сложной проблеме эффективности материальной

помощи в сфере культуры, отметим лишь, что здесь в принципе нет и не может быть единственного решения.

Еще в 1991 г. С. С. Адасинский развивал идеи по созданию фондов культурного страхования по аналогии с социальными. Культурные фонды должны обеспечивать частичную или полную компенсацию затрат на культуру целых слоев или групп общества, имеющих на то законные права. При этом принципиально важно, чтобы такая система охватывала максимальный круг видов культурной деятельности с тем чтобы, с одной стороны, не ущемлять права получателей этих благ на выбор культурной услуги и, с другой, — не допустить превращения этих фондов в скрытую форму поддержки объективно умирающих объектов культуры или вида, рода, типа культурной деятельности и т. д. Формирование многообразных фондов, объединений приведет к потере доминирования государственного управления в сфере культуры и росту роли общественных культурных организаций и структур.

Оказание материальной помощи социально незащищенным группам населения в их культурной деятельности относится к числу приоритетных интересов любого демократического общества. Из опыта демократических стран и самой России следует, что развитие сферы культуры без помощи государства и роста бюджетных ассигнований невозможно. Поэтому необходимо введение системы государственных социальных гарантий в сфере культуры: право бесплатного посещения музеев и памятников культуры и искусства, находящихся на государственном финансировании, для молодых людей в возрасте до 18 лет; право бесплатного посещения музеев и памятников культуры и искусства, находящихся на государственном финансировании, один раз в месяц для всех категорий граждан; снижение и введение единой цены на входные билеты, например, один раз в неделю во все национальные театры и концертные залы (причем цены на билеты дифференцируются в зависимости от экономического положения региона); введение адресной поддержки социально незащищенных слоев населения в виде льготных абонементов, полученных на предприятиях, для посещения объектов культуры; введение «персональных чеков», учитывающих различные материальные возможности людей при посещении объектов культуры.

Задача, стоящая перед субъектами культурной политики в сфере потребления культурных ценностей, состоит в том, чтобы повлиять на формирование потребностей, исходя из наличного предложения культурных услуг, из собственных целей, а также организовать относительно равный доступ к созданным и предлагаемым культурным бла-

гам для всех слоев общества. Чем более высоко развито государство, тем больше культурных благ включается в гарантированный минимум культурных благ.

Досуг есть время «производства человека». Все общество и отдельная личность (не только чиновники от культуры) должны быть заинтересованы в высоком качестве этого времени, в культуре свободного времени. Культура становится одной из приоритетных сфер человеческой деятельности и требует соответствующего к себе отношения.

А. Г. Стихин (ПетрГУ)

### **«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В КУЛЬТУРНЫХ СЦЕНАРИЯХ**

В докладе делается попытка рассмотреть культурные сценарии в качестве элемента идентичности и способа идентификации «своего» и «чужого».

Несмотря на то, что диалектные различия в русском языке теперь уже почти исчезли, а в крупных промышленных центрах они практически равны нулю, разделительная линия между местными жителями и приезжими, тем не менее, отчетливо обозначена устойчивыми шаблонами коммуникативного поведения, которые получили название «культурных сценариев» (cultural scripts см. Wierzbicka 1994)<sup>1</sup>.

Использование культурных сценариев, чуждых северным регионам, в случае отсутствия заметных диалектных различий, выделяет приезжих в общении с местными жителями, определяя их статус как некоренных жителей.

К наиболее заметным сценариям такого типа, которые давно известны и описаны в художественной и научной литературе, относится сценарий «коммуникативной сдержанности». Общеизвестно, что северяне экономны в общении, что часто воспринимается представителями других регионов как отсутствие коммуникативных умений, недостаток образования или неразвитость способности эмоционально реагировать на ситуацию.

Если не брать во внимание модели индивидуального психологического развития, вносящие в общую картину некоторую статистическую вариативность, то можно заметить, что большинство северян будет

---

<sup>1</sup> Wierzbicka A. "Cultural scripts": A semantic approach to cultural analysis and cross-cultural communication. Pragmatics and Language Learning [Monograph Series] 5, 1-24.

чаще представителей других регионов пользоваться сценарием «коммуникативной сдержанности».

Один из вариантов этого культурного сценария можно представить следующим образом:

А говорит В, что С...

В удивлен, что С...

В не говорит, что В удивлен, что С...

А знает, что В удивлен, что С...

А не ожидает, что В будет говорить, что В удивлен, что С...

В данном случае, отсутствие коммуникативной реакции ожидаемо, поэтому значимо.

Близким по значению сценарием является, например, «скромность»:

А говорит, что В поступил хорошо

В отрицает свою роль в этом (причины этого не в нем и т.п.)

На уровне обыденного сознания подобные коммуникативные пропуски и сами жители Севера, и приезжие объясняют «суровым климатом», «борьбой за существование в тяжелых условиях Севера» и т. п. Мы склонны согласиться с этим объяснением, если внесем в него одно уточнение: климатические условия Севера обуславливают, прежде всего, низкую плотность населения и, как следствие, *более низкий уровень межличностной конкуренции внутри социальных и возрастных групп.*

Низкий уровень межличностной конкуренции в малонаселенных районах делает людей более терпимыми, более сдержанными и более экономными в коммуникативном взаимодействии. Во многих случаях северянам не приходится использовать коммуникативные навыки для межличностной борьбы в профессиональной или личной сфере. В условиях низкого уровня конкуренции от индивидуума не требуется использования коммуникации для установления собственного статуса в социальной иерархии, хотя нельзя отрицать того, что и в условиях небольших сообществ она тоже имеет место. В такой специфической среде в северных территориях складываются сходные культурные сценарии. Данные культурные сценарии тоже следует считать элементами идентичности. Идентификация и подробный анализ культурных сценариев может помочь более быстрому вхождению мигранта в новую среду обитания.

Адаптация мигранта, таким образом, состоит не только в приобретении языковых навыков, в избавлении от акцента или диалектных

отличий в речи, но и в приобретении навыков распознавания и использования культурных коммуникативных сценариев.

В докладе приводятся примеры других культурных сценариев, используемых жителями северных территорий.

М. В. Пулькин (ПетрГУ)

### **ЕВРЕИ ЗА «ЧЕРТОЙ ОСЕДЛОСТИ»: ПУТИ И ФОРМЫ АДАПТАЦИИ (XIX— начало XX в.)\***

Исследования истории еврейских общин, политики Российского государства в отношении еврейского населения предпринимались неоднократно. Однако изучение форм и способов адаптации евреев на Европейском Севере России до настоящего времени никогда не ставилось в качестве самостоятельной темы. Это связано с отвлечением внимания специалистов на более масштабные и, на первый взгляд, «привлекательные» темы взаимоотношения русского и финно-угорского населения, локальные этнические и конфессиональные группы русских и т. д. Евреи оставались для исследователей незначительной группой населения, кажущейся не достойной пристального внимания в рамках изучения этнической истории Европейского Севера России.

В настоящее время ситуация должна коренным образом измениться. Предстоит использовать накопленный предшественниками опыт исследования малых этнических групп для изучения еврейских общин в городах Олонецкой, Архангельской и Вологодской губерний. Исследование локальных групп еврейского народа заполнит существующую лауну и может послужить важным подспорьем в изучении современных путей и форм адаптации мигрантов в российских городах. В рамках данной работы предполагается изучить с опорой на материалы Европейского Севера России правовой статус евреев, особенности отношения к ним представителей местной администрации и, не в последнюю очередь, населения. Для сравнения вполне возможно опереться на сибирские материалы, т. к. за Уралом в настоящее время накоплен значительный опыт изучения судеб евреев, волею судьбы оказавшихся за «чертой оседлости».

---

\* Исследование осуществлено при финансовой поддержке Программы Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и технологическим трансформациям» (2006).

Известно, что законодательство по еврейскому вопросу существенным образом менялось на протяжении изучаемого периода, становясь все более жестким. Для евреев устанавливались ограничения на проживание во внутренних губерниях и в столицах. В 1835 г. для них учреждена «черта оседлости», сельские поселения евреев существовали отдельно от поселян другой веры и т. д. В материалах делопроизводства, тем или иным образом касавшегося евреев, национальность «еврей» и иудейское вероисповедание обязательно указывались. Дискриминация не распространялась лишь на купцов первой гильдии, лиц с высшим образованием, средний медицинский персонал, ремесленников особой квалификации. Архангельская, Вологодская и Олонецкая губернии находились вне «черты оседлости». Изменения в законодательстве, постоянные новые дискриминационные меры создавали основу для произвола местных властей в отношении евреев. Попытки каким-то образом выстроить логичную и последовательную политику в отношении евреев оказывались малоэффективными.

Важным условием проживания евреев на Европейском Севере России становилось наличие у них соответствующего образования, значительного опыта работы, востребованной местным населением специальности. Количество евреев, проживающих на этой территории легально, всегда оставалось сравнительно небольшим. По данным на начало XX в., их численность составляла в Архангельской губ. 252 человека (0,08 % от общей численности населения), в Вологодской губ. — 425 (0,03 %), в Новгородской — 4740 (0,35 %), в Олонецкой губ. 403 человека (0,11 %). Значительно большим была численность евреев в Санкт-Петербургской губ. — 21270 человек или 1,02 % от общей численности населения обоего пола. Определение точного числа проживающих на той или иной территории евреев сильно затруднено.

Парадоксальность ситуации заключается в том, что одни евреи из всех сил стремились закрепиться в городах Европейского Севера, но местные власти, руководствуясь законом, всячески им препятствовали. Другие евреи попадали на эту же территорию не по своей воле, а по приговору суда или по распоряжению чрезвычайных органов власти. Поясним сказанное. Во-первых, в статистику не попадали евреи, сосланные на Европейский Север за участие в революционной деятельности. Между тем, имеющиеся источники указывают: северные губернии, в частности, Вологодская, стали в конце XIX-начале XX в. местом ссылки многих десятков революционеров, среди которых процент евреев был стабильно высок. Так, в 1910 г. за участие в революционной деятельности в Великий Устюг из Одессы «под гласный надзор поли-

ции» был сослан еврей Абрам Гольденберг. Аналогичная ситуация возникла и в Сибири. Там евреи по закону вообще не имели права находиться, но в реальности их число за Уралом постоянно росло, «в том числе и благодаря усилиям самого государства». Так, в XIX в. во вторых, многие евреи находились на Европейском Севере и в Сибири временно, на полунелегальном положении, занимаясь торговыми делами и ремеслом. Архивные фонды полицейских учреждений и жандармского управления содержат многочисленные дела об их принудительной высылке с территории Европейского Севера обратно на юг России, за «черту оседлости». В Иркутске ситуация была аналогичной: треть местных евреев проживала в городе нелегально.

Проведенное исследование показывает: адаптация евреев к условиям Европейского Севера носила комплексный характер. Приспосабливаясь к нелегким в климатическом и законодательном отношении условиям, еврейское население самым тщательным образом заботилось о поддержании своей идентичности. Об этом красноречиво сказал в 1920-е гг. известный публицист, автор ряда книг и множества статей по еврейскому вопросу в императорской России С. М. Дубнов: «В течение двух столетий молот российской реакции бил по организму пятимиллионного народа, но к концу оказалось, что тяжелый молот не дробил, а ковал еврейский национальный организм в его неистребимом духовном существе».

М. П. Бархота (ПетрГУ)

### **«ТЕ СЛОВА, ГДЕ СКВОЗЯТ ПЕЧАЛИ И РАДОСТИ МИРА...»**

В заглавие вынесены начальные строки из пятистишия Оно-но Комати (IX в.). Это произведение (танка) мы выбрали из трехтомника «Кокинвакасю». Собрание старых и новых песен Японии впервые предстало перед русскоязычным читателем в переводе А. Долина со старояпонского в издании 1995 г. В девятом же веке доступ к сокровищнице классического стиха получали в Японии лишь вельможи императорского двора. Однако за тысячелетие японские поэты обрели возможность сверять свои стихи из тридцати одного слога с образцами из свода «Кокинвакасю», даже комментарии к которому считались достоянием избранных. И, наконец, через десять столетий в этот строго очерченный круг вошли и мы, читатели европейских стран, что было бы невозможно без помощи мастеров переводческого искусства.



Знаменитая в Японии и России переводчица Анна Глускина надеялась, что «знакомство со старинной японской любовной лирикой, как любое проникновение в область духовной культуры другого народа, будет способствовать сближению и взаимопониманию между нашими народами, т. к. общечеловеческое звучание помогает ей легко перешагивать через столетия и быть близкой к нам и теперь» (1988 г.). С глубоким почитанием отозвалась о трудах А. Глускиной поэтесса Белла Ахмадулина: «Все сделано за нас: непостижимая даль иного языка, иного времени, иной пленительной души, накрепко зашифрованной в таинственные знаки, оберегающие замкнутость национального духа от глубокого любопытства чужестранцев, — все это преодолено, но вовсе не обижено, не повреждено, а в целостности и сохранности преподнесено нам для нашей радости».

Учитель А. Глускиной академик Н. И. Конрад еще в своей ранней работе 1923 г. по переводу японской лирической повести начала X в. «Исэ моногатари» подавал примеры тончайшего проникновения в прочувствованную им атмосферу казалось бы недостижимой учтивости. Предполагая в качестве наиболее вероятного автора «Исэ моногатари» поэта IX в. Аривару Нарихира (который наряду с поэтессой Оно-но Комати (IX в.) входит в список «шести бессмертных поэтов»), Н. Конрад так почтительнейше пишет: «...прежде всего к его изящной и изысканной тени с благодарностью и с просьбой о снисхождении обращает свой взор не званный им переводчик». Философ культуры Н. Конрад интерпретировал тексты переводимых им произведений в соответствии с традиционным учением японской теоретической поэтики «ко-о» («призыв-отклик»). Он считал необходимым для переводчика «собственное умение пойти навстречу автору, так сказать, выполнить отчасти его требование об “ответной эмоции”, подразумевающей, конечно, полное понимание основной эмоции». Для ученого чтение — значит понимание. Рассматривая танка в контексте культуры, Н. Конрад стремился при переводе воссоздавать «специфический эмоциональный контур», определяя эстетико-философскую сущность жанра. «Перелив цветов и красок не велик, не долговечен: всего тридцать один слог, — посчитайте, много ли слов-образов можно составить из этого материала, но тем ярче сверкает его конденсированная образность. Она распространяется не в простор, не в ширину, но вглубь: извольте судить по тому, что едва видно на поверхности, о том, что в глубине. Но того, кто поймет, разглядеть сумеет, ждут неожиданные радости и часто ослепительный свет» (1921 г.).

В 1995 г. свои акценты в представлении переводчика и знатока

японской поэзии раннего и позднего средневековья о возможностях читательского восприятия вносит А. Долин. Он подчеркивает, что “недосказанность сообщает поэтике танка особый колорит и привлекает к сотворчеству читателя, который волен домысливать чаяния автора, оставшиеся в подтексте лирической миниатюры”. В 1981 г. позиция А. Долина была категоричней, а, м. б., диалектичней? «...Задумаемся, в какой мере японская лирика, плод самобытнейшей художественной традиции, доступна восприятию читателя, воспитанного на стихах Пушкина и Лермонтова, Тютчева и Блока, Шекспира и Гюго. На этот вопрос нет однозначного ответа. Ведь суггестивная японская поэзия, рассчитанная на многозначность полутонов, играющая лунными бликами реминисценций, кодирующая гаммы переживаний в символике иероглифа и мельчайших лексических нюансах, в сущности не может и не должна быть понята до конца. “Явленный путь не есть истинный путь” — учили древние».

Тому, кто намеревается сориентироваться в жанре танка, предлагаем отправиться в путь, держась за руку того, кто переведет вас из «чужого» мира в «свой» — выбирайте переводчика, с которым хочется быть вместе. А мы, только открывая для себя исследовательскую литературу о жанре танка и не имея возможности из-за объема публикации цитировать пятистишия, позволим себе на миг погрузиться в жанр трехстиший (хокку) — см. предыдущий сборник «“Свое” и “чужое”» (2005 г.). Вновь перечитывая непостижимого Басё (1644—1694), вдруг обнаруживаем, что «звук смолкнувшего вдалеке колокола» у него «*плывет ароматом* вечерних цветов», а «*крики* диких уток вдали *смутно белеют*». Но не эстетическое ли преступление так цитировать хокку?! Да, может быть, и тогда приводим хокку Оницура (1661—1738) канонически:

Если умолкнешь,  
Что ты тогда, соловей?  
Зеленая птичка.

Чего здесь больше: философии или юмора? Или ни то, ни другое, но что-то задевает и не отпускает, ведь правда?

Выдвинутые Басё принципы поэтики хокку: «печальное очарование», «легкость» — понятны и заметны. А вот такой принцип как «терпкость» попробуйте почувствовать — нам как-то не удастся пока. Возможно, не филологи обронят: «Все это слова, слова...»

Возражая им, приведем слова Ханса Кристиана Андерсена, взятые в

качестве эпиграфа к «Кокинвакасю» (издания 1995 г.): «Эпохи и поколения человеческие должны сменяться и исчезать... От них остаются лишь миниатюрные отражения, заключенные в рамки, слова, которые и плывут по потоку вечности (подчеркнуто нами. — М. Б.), словно цветы лотоса, говоря нам, что все эти поколения таких же людей, как и мы, только одетых иначе, действительно жили».

И в завершение приглашаем разделить чувства Татибана Акэми, автора танки эпохи Эдо:

Право, приятно,  
Когда развернешь наугад  
Древнюю книгу,  
И в сочетании слов  
Душу родную найдешь...

Л. И. Кабанова (ПетрГУ)

### «ВЗГЛЯД»

Значительная часть философского творчества малоизвестного сегодня философа Я. Друскина посвящена проблеме тождественности самому себе, или как сегодня принято говорить, проблеме идентификации. Поэтому автор использует тему взгляда, видения, схватывания себя умозрительно или чувственно. «Когда я говорю “взгляд”, ясно, что я имею в виду не только зрительное впечатление. Это и слово, сказанное или услышанное, и прикосновение, и даже в некоторых случаях молчание. <...> Взгляд – это сама личность»<sup>1</sup>, — писал Друскин в одном из неопубликованных текстов.

В одной из работ Друскина, написанной в 1966 г. и напечатанной лишь в начале XXI в. под названием «Видение невидения»<sup>2</sup>, автор описывает состояние, глубина и сложность которого не отпускала его на протяжении длительного времени. Желание разобраться в этом состоянии и в самом себе повлекло появление рассуждения, носящего философско-теологический характер. Это рассуждение написано в исповедальном жанре, а потому проникновенно и трогательно. Случалось ли Вам, спрашивает автор, столкнуться с самим собой так, что Вы не сра-

<sup>1</sup> ОР РНБ. Ф. 1232. Ед. хр. 12.

<sup>2</sup> Друскин Я. С. Видение невидения // Лестница Иакова: эссе, трактаты, письма. СПб., 2004. С. 35—125.

зу поняли, что это были именно Вы? Случалось ли Вам засомневаться в самом себе, в реальности своего существования? Приходилось ли Вам усомниться в реальности привычного и прочного, например, своего отражения в зеркале? Ведь может настать день, когда случайное отражение собственного лица в зеркале может показаться чужим: «Мне стало страшно, потому что я понял, что знакомое и близкое чужое... уже совсем чужое. Я сам себе чужой. <...> Я запутался в своих я... <...> Я увидел свое невидение. Что это значит? Можно ли видеть свое невидение?»<sup>3</sup>.

Видение близкого, как самого далекого и чужого стало исходной точкой размышлений Друскина о трудности обнаружения своего подлинного «Я». Есть в этом некое экзистенциальное противоречие. Мысль о тождественности самому себе слишком хрупка, она поддерживается самой непрочностью нашей жизни, заставляя постоянно вступать в конфликт с самим собой. О «невидении» Друскин размышляет как об отсутствии видения. В пустом невидящем взгляде можно увидеть себя отсутствующего, «как бы умершего»<sup>4</sup>.

«Я», «Анти-Я», «Я — рефлексирующий о себе самом», «Я — отсутствующий», «Я — невидящий», — что служит основанием истинности моего «Я»? «Бог возложил на меня непосильную для меня ответственность за меня, за мое существование... чтобы в абсолютном несоответствии возложенной на меня бесконечной ответственности с моими конечными, как у сотворенного, силами у меня открылись глаза, чтобы я получил лицо, взгляд»<sup>5</sup>. В этом несоответствии и кроется основное экзистенциальное противоречие человека. Оно заключается в невозможности вынести бремя ответственности за самого себя и, в то же время, в невозможности отказаться от этого бремени. Называя бремя ответственности свободой выбора, человек очень часто попадает в тиски этой свободы. Уже в самой необходимости выбора кроется противоречие: «Моя тюрьма — опротивевшая мне свобода выбора»<sup>6</sup>.

Задумываясь над тем, что явилось причиной того, что самое близкое вдруг стало чужим, Друскин подвергает себя мучительной процедуре самокопания. Близкое стало чужим потому, что «позади уже ничего нет, а я все еще оглядываюсь: в малодушии, в унынии, в легкомыслии, в мечтательности и бесовском парении мыслей оглядываюсь

---

<sup>3</sup> Там же. С. 36, 47.

<sup>4</sup> Там же. С. 74.

<sup>5</sup> Там же. С. 40.

<sup>6</sup> Друскин Я. С. Видение невидения. С. 45.

назад на ничто. Ничто — само оглядывание назад»<sup>7</sup>. Любая попытка поймать или даже зафиксировать письменно свое истинное «Я» проникнута ложью уже ушедшего, уже чужого: «Меня мутит оттого, что я тот же — не тот же. Меня мутит, когда я по-настоящему вспомню о каком-либо человеке, который для меня когда-то был самым близким, а сейчас абсолютно безразличен. Меня мутит от самого слова: прошло, проходит, пройдет. Отчего стыд? Отчего отвращение к себе? Отвращение в двух измерениях: сейчас — в раздвоенности моего желания, в опустошенности чужого, невидящего взгляда, *моего* чужого, невидящего взгляда, смотрящего на меня»<sup>8</sup>.

Размышления Друскина оставляют неоднозначное впечатление. Они кажутся то очень понятными и знакомыми, экзистенциально близкими, то озадачивают, обрываясь вдруг на какой-то мысли, продолжением которой может стать только «додумывание» со стороны читателя. Создается впечатление, что это своего рода прием, заставляющий включиться в работу понимания текста. Друскин не оставляет возможности для удержания уверенности, или самоуверенности в себе. Уверенность в себе — только иллюзия, ибо «полной непротиворечивой системой» человек закрывается от себя самого, оставаясь неузнанным, «неувиденным» самим собой.

Прочные положения, то есть мир привычного, того, что понятнее всего и приятнее всего для человека, — это всегда или почти всегда, чужое. Мир чужих схем, чужих слов, чужих мыслей легче всего усваивается, так что в один прекрасный момент становится трудно отделить свое от чужого и возникает реальная опасность затеряться в чужом, в автоматизме мыслей и повседневности, как пишет Друскин. Мы уверены в том, что все за нас где-то там решается, что мир уже определен и стабилен, что с нами все будет хорошо. Идея Бога предполагает такую определенность, когда как бы все решено. Но ведь человек конечен и несоизмерим с бесконечностью Бога. Так что «можно и нужно научиться жить в мире не готовых смыслов, а в таком мире, где смыслы становятся по ходу дела»<sup>9</sup>, нужно научиться жить *Сейчас*.

Друскин всего лишь напоминает об опасности затеряться в этом мире, остаться неузнанным. Осознание такой опасности подталкивает к поиску. К поиску чего? Хочется сказать, — к поиску себя. Человек может полагаться в мире, в котором для него нет гарантий, только на

---

<sup>7</sup> Там же. С. 36.

<sup>8</sup> Там же. С. 86.

<sup>9</sup> Мамардашвили М. К. Введение в философию // Философские чтения. СПб., 2002. С. 132.

самого себя. Потому что, как это часто случается, в минуты уверенности в себе и своем присутствии вдруг что-то может надломиться, покачнуться, может возникнуть какая-то щель или даже трещина, в которую человек может вывалиться, словно хармсовские старухи. Все не прочно, нет гарантии прочности, как и гарантии вечности для человека и «если я занимаю прочные положения — это не прочно»<sup>10</sup>. Не смотря на эту подавляющую непрочность и неустойчивость, *нечто* делает ставку на человека, способного проникать в глубину мира, способного видеть и узнавать себя.

Е. В. Ивановский (ПетрГУ)

### ВОЙНА «ПРАВИЛЬНАЯ» И «НЕПРАВИЛЬНАЯ»

В наше время люди привыкли иметь дело с честными партнерами. Раньше люди были более свободны в выборе способов и средств борьбы. Зачастую не было деления методов борьбы на «чистые» и «грязные», правильные и неправильные, благородные и подлые. И завоеватели по отношению к своим врагам действовали, не гнушаясь ничем. Или, например, как конкистадоры в отношении инков, как белые поселенцы в отношении североамериканских индейцев, как христиане-инквизиторы в отношении еретиков, как самураи в отношении простолюдинов (законное право на опробование собственного меча — убить любого крестьянина). В то же время на практике, как правило, благородные и отягощенные принципами совести и справедливости войны проигрывали менее подготовленным, но более циничным и жестоким противникам.

Представление о войне по правилам, «честной», и войне без правил возникает еще в Античности. В основе этого представления лежит древний закон: «убить своего — это преступление, убить чужого — подвиг» (В. М. Пивоев). Поначалу «своих» не убивали, высшей мерой наказания для «своих» было изгнание, ибо, оказавшись без защиты родовой общины, человек оказывался жертвой нападения первого встречного «чужого». Но впоследствии, когда начались войны между греческими полисами, которые в немалой степени осознавались «своими», то в отличие от войн с «чужими», варварами, были введены некоторые правила, обязательные для исполнения враждующими сторо-

---

<sup>10</sup> «...Сборище друзей, оставленных судьбою»: А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях. В 2-х т. М., 2000. Т. 1. С. 542.

нами. Или если заключалось перемирие, подкрепляемое договором, то предполагалось, что обе стороны будут соблюдать условия перемирия (договора). Символом такой «честной» войны стала Афина. В то время, как символом войны без правил с «чужими» был Арес, бог войны.

В эпоху Средневековья поначалу не было никаких правил, для достижения победы все средства считались допустимыми, поскольку враждующие стороны были друг другу «чужими». Но по мере стабилизации, оформления государственных форм, «чужие» осваивались и стали вырабатываться правила войн, возник кодекс рыцарской чести. Этот кодекс включал в себя следующие требования:

- слава и престиж, благородное происхождение;
- рыцарская честь и долг;
- мужество и доблесть;
- служение, верность королю и прекрасной даме;
- благочестие, почитание христианских святых;
- щедрость по отношению к «своим»;
- пощада побежденному противнику, признавшему свое поражение, и беспощадность по отношению к «чужим», которые не сдаются.

Конечно, в реальности кодекс соблюдался не всегда, тем не менее, представление о войне «правильной», «честной» стало постепенно формироваться в средневековой Европе. Особенно ярко это проявилось в рыцарских турнирах, позднее в дуэлях. Постепенно складывается система ритуалов вызова на поединок, объявления войны, опирающаяся на сложившиеся ценности традиционного общества.

Это коснулось и стран Северной Европы. Рыцарский эпос скандинавских, германских народов: «Песнь о Нибелунгах», «Беовульф», «Кудруна» сохранил эти нормы. Надо отметить, что физический труд, по убеждению рыцаря — удел простолюдинов, в то время как рыцарю приличествует быть праздным.

Если обратиться для сравнения к китайским и японским источникам по военному искусству Средневековья, то можно обнаружить более сложную систему отношений к «своим» и «чужим». Связано это, в первую очередь, с иным отношением к смерти. Так, «свой», забывший «путь самурая», должен быть казнен (Като Киёмаса, Хагакурэ). Подобная участь должна постигнуть нарушающих дисциплину (Сунь Цзы, Такэда Сингэн). Отдать жизнь за «своего» — господина, хозяина, служить хозяину, какой бы тот ни был — вот главная заповедь самурая. Кодекс самурая «Бусидо» включал такие качества: сочувствие, моральность, верность, почтительность, уважительность, мудрость, правдивость, скромность.

Воина учили быть искренним с самим собой и с другими — поэтому он не может позволить себе двусмысленности даже по отношению к врагу. Зачастую самурай отращивал усы, чтобы не быть похожим на женщину, тем самым дать врагу, убившему его и отрезавшему голову, возможность доказать, что победил не женщину (Хагакурэ). Однако часто обман считался достойным делом, например, для поднятия духа, сохранения «своих» людских ресурсов, либо при численном перевесе на стороне врага (36 стратагем).

Гуго Гроций в XVII в. одним из первых посмотрел на войну с юридической точки зрения, представив правовые аспекты войны и мира.

Позднее, в XX в. возникло представление о войнах «справедливых (оборонительных)» и «несправедливых (агрессивных)».

А. А. Пашкова (ПетрГУ)

## **ЛЮТЕРАНСКОЕ И ПРАВОСЛАВНОЕ НАСЕЛЕНИЕ СОРТАВАЛЫ в конце XVIII — XIX вв.**

На протяжении нескольких столетий, начиная с XVI в., Северное Приладожье было пограничной территорией, за обладание которой боролись Россия и Швеция. Это пограничное положение привело к тому, что население Северного Приладожья было неоднородным по этническому и конфессиональному признакам. Без учета этой неоднородности нельзя понять многих особенностей истории этого региона.

Рассмотрим этноконфессиональную ситуацию в крупнейшем городе Северного Приладожья — Сортавале с 1783 г., когда Сортавала получила статус уездного города Выборгской губернии, до конца XIX века. Сортавала была основана в 1643 г., когда Северное Приладожье находилось под властью Швеции. Большую часть населения города составляли лютеране — финны и шведы. В ходе Северной войны русские войска разорили и заняли город, а в 1721 г. Сортавала и юридически вошла в состав России. Финское и шведское население осталось в городе и приняло русское подданство. В России город называли Сердоболь. Русское влияние на этнический и конфессиональный состав населения Сортавалы на протяжении всего XVIII в. оставалось незначительным. В подтверждение этого можно привести мнение академика Н. А. Озерецковского, посетившего город в 1785 г.: «Поелику жители в сем городе и в окрестностях по большей частью лютеранского вероисповедания, то в Сердоболе на горе находится для них изрядная дере-



вянная церковь, российской же церкви в сем городе нет, а стоит она в двух верстах от города по левую сторону губы, в которую надо ездить туда из города. Прихожане все суть кареляки и по-русски не разумеют». Изучив налоговый отчет от 1784 г., можно сделать вывод о том, что тогда большая часть жителей Сортавалы были лютеранами, но там проживало и немногочисленное православное меньшинство. Так, из 17 купцов мужского пола 6 купцов были православными, среди мещан мужского пола лютеран было 53, а православных — только 6. Таким образом, среди 76 купцов и мещан Сортавалы в 1784 году лютеран было 84,2 %, а православных 15,8 %.

Православное население Сортавалы включало в себя как местных карел, издавна живших в Северном Приладожье, так и приехавших сюда на службу русских чиновников и военных и их слуг. Интересно отметить, что православное население города могло пополняться и за счет беглых русских крестьян, которые, спасаясь от крепостного права, бежали от своих хозяев в шведские владения и, прожив там некоторое время, приезжали в Сердоболь и становились постоянными жителями города. Об этом можно судить из «Списка русских, прибывших из Швеции и проживающих в г. Сердоболе за 1785 год». По данным этого документа, в 1785 г. в город прибыло 49 русских. Все они были помещичьими или государственными крестьянами из северо-западных губерний России (Архангелогородской, Новгородской, Вологодской, Костромской). Вернувшиеся из Швеции крестьяне были записаны в мещанство и работали впоследствии в Рускеальском мраморном карьере.

Подтверждение принадлежности приладожских карел к православию имеется в «Обозрении Российской Финляндии», написанном академиком В. М. Северигиным (Спб., 1805). Побывав в Сердоболе в начале XIX в., этот ученый отметил, что «главные обитатели этих мест суть финны и карелы. Оба народа исповедуют веру христианскую, но первые лютеранскую, а последние греко-русскую. Сверх того находятся здесь россияне, и шведы, и немцы».

В середине XIX в. численность православного населения существенно выросла. По данным «Военно-статистического обозрения Российской империи», подготовленного бароном Е. Е. Любекером (Т. 1. Ч. 6. СПб., 1850), в 1849 г. из 816 жителей Сортавалы 338 человек (41,4%) были православными. В своей работе Е. Е. Любекер приводит интересные сведения о взаимоотношениях православия и лютеранства. Он сообщает, что «христиане всех вероисповеданий и сект имеют полную свободу в отправлении своих обрядов, впрочем же, несмотря на совершенную веротерпимость, существует постановление, в силу ко-

торого гражданин, рожденный и воспитанный в господствующей религии, т. е. в лютеранстве, при перемене ее на другую изгоняется и лишается всех прав гражданства и наследства». Тем самым, можно сказать, что переход из лютеранской веры в православную считался недопустимым и, вероятно, случался крайне редко. Таким образом, рост православного населения не мог происходить за счет обращения в православие лютеран.

В конце XIX в. наблюдается существенное уменьшение православного населения. По данным на 1880 г., в городе проживало 742 лютеран (83,4 % всего населения) и только 148 православных (16,6 % всего населения). Если в 1849 г. православными себя считали более 41 % населения, то через 30 лет, в 1880 г., православных было только 16,6 % всего населения Сортавалы. Особо следует отметить, что численность православного населения уменьшилась как в процентах от общей численности населения, так и в абсолютных цифрах (с 338 чел. до 148 человек).

Причиной этого был, вероятно, переход приладожских карел из православия в лютеранство. Дело в том, что православные священники в Северном Приладожье сталкивались с языковой проблемой в богослужении. Православные карелы часто не знали русского языка и тем более не могли воспринимать службу на церковнославянском языке. Как сообщает Ф. фон Кнорринг в своей книге «Gamla Finland» («Старая Финляндия») (Або, 1833), «лишь немногие из греко-финнов могли понимать русский язык и предпочитали участвовать в службах в ближайших лютеранских церквях». Таким образом, языковые проблемы приладожских карел, не знавших русского языка и не понимавших службы на церковнославянском языке, приводили их к переходу в лютеранство, где пасторы вели службу на понятном всем финском языке.

Другой причиной резкого уменьшения численности православных в Сортавале был рост финского национального самосознания во второй половине XIX века, проявившийся и в финнизации карел.

Необходимо отметить, что уменьшение числа православных карел отчасти компенсировалось притоком православных в Сортавалу извне. Об этом свидетельствует «Список купцов и бюргеров за 1884 г.». Из 23 отмеченных там горожан 13 человек были приезжими и только 9 происходили родом из самого Сердоболя. Из числа приезжих 9 человек прибыли на постоянное жительство в Сердоболь из Пааярви, Салми, из центральной России и были православными. Но этот приток был недостаточным, чтобы даже отчасти восполнить убыль православных.

Таким образом, в конфессиональной истории Сортавалы конца XVIII — XIX в. можно выделить два периода. С конца XVIII до середины XIX в. происходил рост численности православного населения за счет местных православных карел и притока православных русских. Но во второй половине начался процесс перехода приладожских карел в лютеранство, и в православии оставались, главным образом, жившие в Сортавале русские.

Л. Б. Денисова  
(Кольский филиал ПетрГУ)

### **ИГРОВЫЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ СААМОВ**

Игра — культурная форма свободного самовыражения человека, не связанного с достижением какой-либо утилитарной цели, доставляющая радость сама по себе. Она существует вне производственно-профессиональной деятельности.

Игра — это вид активной деятельности субъекта. Игра — это также автономная активность, досуг или же модус самореализации субъекта. Игра выделяется в самостоятельный вид деятельности на определенном этапе развития культуры. Игровая деятельность есть деятельность условная, она имеет импровизированный характер и определенные правила.

Игра — это такая произвольная деятельность, которая отражает в условно обобщенной форме отношение человека к миру, к людям, к самому себе и имеет целью свободное самовыражение индивида и формирование у него опыта социального поведения и прогнозирования ситуации общения<sup>1</sup>.

Признаки игры — «свободная деятельность», изолированность игры от обычной жизни местом и временем (Й. Хейзинга). Игра протекает внутри игрового пространства. Она имеет свои правила. Особенность игры в том, что ее можно сыграть вновь. Основные признаки игры рассматривают разные авторы, такие как Э. Берн, М. М. Бахтин, Э. Фромм<sup>2</sup>. М. М. Бахтин считал, что игра хороша, если она соответствует месту и времени.

---

<sup>1</sup> См.: Пивоев В.М. Философия культуры: В 2 ч. Петрозаводск, 1999. Ч. 1. С. 125.

<sup>2</sup> См.: Берн Э. Игры, в которые играют люди. Л., 1992.; Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

По функциям можно выделить виды игр: детские, которые направлены на освоение мира, развлекательные, учебные, деловые, спортивные, военные и политические. Каждая игра имеет свое предназначение, и поэтому они имеют различные задачи. Основные функции игры: освоение мира, приобретение опыта, обучение, воспитание. Кроме того, имеются игровые формы культуры. К ним относятся: искусство, религия, война, образование, праздник.

Ю. М. Лотман писал: «Игра в искусстве выступает в качестве процесса, который подчинен художественному замыслу, созданию образа действительности. Игровой подход к искусству способствует выделить как фольклорные формы эстетической культуры, профессиональное искусство»<sup>3</sup>. Игры в образовании имеют различные задачи, главными из которых являются учебная, тренировочная и воспитательная.

Саамский народ собирается на праздники в поселке Ловозеро, чтобы почувствовать национальное единство и сохранить преемственность поколений. Как утверждают участники праздника, они языческий народ и их религиозная культура во многом закрытая, но в ней много знаний и мудрости. Председатель Мурманской областной думы П. Сажинов пожелал участникам национальных саамских игр беречь традиции, хранить дружбу, в которой залог счастья. На таких праздниках люди встречаются после долгой разлуки, берегут свои традиции, обычаи, культуру, при этом проводятся саамские национальные игры.

Удивляет в этих игровых феноменах их самобытность, например, своеобразный женский футбол. Правила старинной игры отличаются от привычных футбольных — никаких пенальти и штрафных, только забивай гол в ворота соперника. Обязательным условием является то, что все играющие одеты в длинные сарафаны. Если футбол на саамских играх — дело женское, то стрельба из арбалета, соревнования на весельных лодках — это спорт для мужчин. Пока желающие соревновались в ловкости и силе, на концертной площадке артисты из Ловозера, Мурманска, Ревды, а также гости из Норвегии и Финляндии пели и танцевали. В то же самое время в городе-мастеров авторы продавали различные изделия из меха, кости и кожи.

Игровые формы культуры способствуют не только творческой самореализации личности, но и развитию национальной культуры в целом.

---

<sup>3</sup> Лотман Ю. М. Тезисы к проблеме «Искусство в ряду моделирующих систем» // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Т. 3.

## **ПЕРЕХОД КОЛЬСКИХ СААМОВ НА ОСЕДЛОСТЬ: «СВОЕ» И «ЧУЖОЕ»**

История жизни саамского народа на Кольском полуострове насчитывает тысячелетия. За это время сложилась характерная для арктических регионов экономическая модель развития, включающая рыболовство, оленеводство и охоту, что позволило выжить коренному населению в столь экстремальных условиях.

Неоднократно на протяжении своей истории кольские саамы и их традиционная экономическая модель испытывали воздействие извне, что в результате привело к окончательному разрушению традиционной системы расселения и хозяйствования саамов. Наиболее активно эти процессы происходили в 1930—1970 гг., когда особенности культуры и системы жизнеобеспечения коренных народов подверглись самым серьезным трансформациям.

Начало деструктивным явлениям было положено в конце 1920 — начале 1930-х годов. Именно в этот период создавались первые коллективные хозяйства, и начался постепенный перевод коренных жителей на оседлость. Тогда же были осуществлены первые переселения саамов в пределах Мурманской области.

В дальнейшем, курс на интенсификацию сельского хозяйства в 1960-е гг. привел к новой волне реорганизаций, в связи с чем мелкие, нерентабельные оленеводческие хозяйства преобразовывались в совхозы, а жители небольших неперспективных населенных пунктов переселялись в более крупные поселки. Переселения кольских саамов в 1930—1960-е гг., оказались губительными для их традиционной хозяйственной, социальной и территориальной организации, ключевым компонентом которой являлся погост.

Значительная часть традиционных промысловых угодий была заброшена, возросшая специализация традиционного хозяйства с упором на оленеводство привела к разрушению комплексного хозяйства, обеспечивавшего экономическую стабильность этническому коллективу. Была разрушена традиционная система взаимосвязей между отдельными компонентами социальной структуры.

Сформировавшаяся к настоящему времени картина расселения кольских саамов далека от традиционной. Основным местом компакт-

ного проживания саамов Мурманской области, является с. Ловозеро, где живет немногим менее половины всех российских саамов.

Формирование современной локальной общности саамов п. Ловозеро происходило на основе местной группы ловозерских саамов и переселенных сюда групп, имеющих свои исторические корни в других саамских погостах Кольского полуострова. Сложившаяся общность не является гомогенной, что находит свое отражение в сохраняющейся идентификации на уровне локальных групп.

На примере трех саамских погостов (Кильдинский-Чудзъярвский, Семиостровский-Варзинский и Вороненский) было проведено исследование по изучению трансформаций разных сторон жизни этих сообществ, выделены и проанализированы те аспекты вынужденных переселений, которые оказали наибольшее воздействие на систему традиционного природопользования. В том числе были рассмотрены особенности современной жизни кольских саамов, проблемы социокультурной адаптации переселенных локальных групп, механизмы конструирования их локальной идентичности, а также значение, которое в этой связи придается утраченному в результате переселений месту проживания. Научный интерес приобретает не столько сам факт переселений, сколько последствия этих акций для людей. Важно было установить связь социально-экономических трансформаций последних лет и их влияния на коренных жителей с процессами, вызванными переселениями локальных групп.

Этапы переселения локальных групп саамов, изменения в структуре и географии их расселения, последовательность и степень трансформации хозяйства и культуры переселенных групп рассматривались, главным образом, на основе архивных документов, публикаций тех лет и интервью с людьми, пережившими эти переселения, и их потомками.

Идентификация себя и своего народа с определенной территорией, окружающей средой занимает традиционно важное место в мировоззрении коренных народов. Изучение особенностей жизни данных переселенных групп саамов позволяет судить о сохранении культурной идентификации на уровне локальных общин.

Интервью с представителями переселенных групп показывают, что главным символом их идентичности выступает территория, которая включает в себя как непосредственное место жительства семьи и ее предков, так и территорию их хозяйственной деятельности, а также места, связанные с родовыми преданиями, захоронениями. В некоторых случаях, чаще для молодого поколения, на первый план выступает

ассоциация с местом рождения, которое являлось промежуточным этапом в череде переселений.

Вторым безусловным символом идентичности переселенных групп является язык. Несмотря на то, что говоры вороненских, кильдинских и семиостровских саамов относятся к одному кильдинскому диалекту саамского языка, они отличались друг от друга. Эти языковые различия послужили при переселении одним из существенных препятствий для понимания саамами друг друга и более легкой адаптации. Как показало исследование, слабое знание современного саамского языка, созданного на базе кильдинского диалекта, а тем более его отдельных говоров, не мешает информантам идентифицировать себя со своими локальными группами.

Среди важных символов идентификации себя и своей локальной группы информанты также называют особенности традиционной экономики, ее структуру; различия в приемах оленеводства, рыбной ловли и охоты. Этими знаниями владеет в полной мере только старшее поколение.

Факт сохранения локальной идентификации представляется существенным для консолидации немногочисленного этнического коллектива кольских саамов и возрождения их своеобразной культуры. Характерным проявлением указанных процессов в настоящее время является создание землячеств, объединяющих представителей существовавших в прошлом погостов и их потомков, а также родовых общин. Деятельность землячеств переселенных групп по сбору и сохранению информации о родовых местах, памятниках, традициях и обрядах способствует сохранению и закреплению устойчивой идентификации внутри этих локальных групп, а также культурному разнообразию кольских саамов.

Т. А. Картвелишвили  
(Кольский филиал ПетрГУ)

### **О ДОСУГЕ СААМОВ В РАБОТАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ XVII — начала XX вв.**

О народности саами и населяемой ими территории, известной под названием «Лапландия», в пределах Скандинавии, Финляндии и Кольского полуострова, написано много книг, но отдельных работ, посвященных праздничной культуре в целом, нет.

Становление саамской культуры ярко отражено в классической работе немецкого ученого И. Шеффера «Лапландия», которая была опубликована во Франкфурте-на-Майне в 1674 г. И. Шеффер первый подверг критическому разбору доступные ему источники о жизни саамов и посредством контактов с населением старался представить подлинную историю жизни и культуры саамов.

У Шеффера нет сведений о праздниках саамов, но целая глава (24) посвящена досугу и играм<sup>1</sup>. И. Шеффер отмечает, что лопари с трудом переносят длительную и упорную работу, но любят досуг и страстно к нему стремятся. Самым обычным для них препровождением времени является взаимное посещение друг друга, хождение в гости и сопровождающая эти визиты дружеская болтовня. Это разговоры о всякой всячине, по большей части о будничных делах и происшествиях, о здоровье, семейных новостях. Часто темой для разговоров служат и рассказы о жизни соседних народов. Более зажиточные лопари предлагают своим гостям угощение.

Кроме хождения в гости, лопари заполняют свой досуг играми, в особенности, зимой. В одних играх принимали участие только мужчины и юноши, в других — и женщины, и мужчины вместе. Игры мужчин и юношей заключаются в следующем: на снегу проводят линию и на некотором расстоянии от нее ставят какую-нибудь вежу. От этой вехи все играющие бегут к черте и, достигнув ее, прыгают как можно дальше. Очень распространена игра, суть которой в прыжках уже не на расстояние, а в высоту. Следующая игра состоит в метании дротиков в установленную цель. Все эти игры представляют собой чистое соревнование, в котором наградой служит успех и слава, а не какая-нибудь материальная выгода. Однако иногда назначается при этом какая-нибудь ставка (денежная редко), чаще это мех. К числу игр, в которых принимают участие женщины и дети, относится игра в мяч, сделанный из кожи и набитый сеном, величиной с кулак. Но есть игра, в которой принимают участие только взрослые мужчины. Все они разделяются на две партии, выстраиваются стеной — одна против другой, затем обе стороны сходятся, берут друг друга за пояса и стараются повалить противника на землю. При этом запрещается прибегать к хитростям или нечестным приемам.

Эти игры Шеффер считает самобытными играми лопарей, отмечает и другие, заимствованные у других народов: карты, игра в кости. Кости

---

<sup>1</sup> Шеффер И. Лапландия. Франкфурт-на-Майне, 1674. С. 254—257.



лопаря делают сами из дерева. Играют с особым азартом и иногда проигрывают все свое добро.

Этнограф Н. Н. Харузин одним из первых поставил вопрос изучения саамов на научную основу, привлек обширный этнографический материал, дал описание ряда сторон саамской жизни. Пятый раздел книги Н. Н. Харузина «Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта»<sup>2</sup> посвящен семейному и общественному быту саамов и, в частности, досугу и играм саамов. Интересно отметить, что, приводя выдержки из книги И. Шеффера, Н. Харузин пишет об игре с палкой, игре в гусей и лисицу. Н. Н. Харузин отмечает значительную разницу в играх саамов XVII и XIX вв.: в прежние времена на первом месте были игры, укрепляющие тело, приучающие к ловкости, а в XIX в. игры стали более спокойными, они частью заимствованы у колян, частью придуманы самими лопарями. Н. Харузин пишет, что еще встречаются состязания в прыганье, беганье, игра в мяч, женская лапта.

Также как в XVII в., в XIX в. саамы любят ездить в гости; везде их радушно встречают, кормят и угощают водкой. Но по гостям ездят в основном женатые. А парни и девушки любят собираться в тупах на вечерки и играть в разные игры: «хоронить кольцо» и платовая игра. Игра «хоронить кольцо» заключается в следующем: парни в тупе садятся с парнями, а девушки с девушками и передают кольцо, а кто-то должен угадать у кого кольцо. Подобного типа была и платовая игра. На вечерках молодежь танцевала: кадрили «шестерку». Песен на вечерках не поют, угощения не выставляют. Есть игры, где присутствуют элементы состязательности: игра «в веревку» и игра «в ирвасы». Наиболее интересной является игра «в ирвасы»: мужчины (ирвасы) встают в одной стороне, женщины (важенки) в другой. И те, и другие берут в руки по рогу и прикладывают к голове. Затем парни бегут к девушкам, хватают их, валят на землю, садятся верхом, как бы погоняют их, а девушки вырываются и пытаются убежать. В игру вступают охотники с луками и стрелами в руках и начинают стрелять, в кого стрела попадет (стрелы без наконечников) — тот падает, притворяясь мертвым, а охотники как бы пытаются снять шкуру с убитого оленя. Игра продолжается до тех пор, пока всех оленей не убьют или остальные не убегут.

Дети играют или со взрослыми, или сами. Есть две детские подражательные игры: венчание и чаепитие, но за эти игры родители детей

---

<sup>2</sup> Харузин Н. Н. Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта. М., 1890. С. 337—342.

ругают или даже бьют. Заканчивая свой рассказ об играх саамов, Н. Харузин замечает, что в XIX в. саамы больше всех игр любят собираться в тупах, где танцуют, слушают песни и сказки.

Сведения о досуге и играх саамов начала XX в. находим у врача Ф. Г. Иванова-Дятлова, участника Лопарской экспедиции 1927 г.<sup>3</sup> Он писал, что свободное от работы время мужчины проводят, в основном, в праздности — главным образом, в хождении по чужим избам, где лопари часами ведут разговоры, а парни с девушками собираются на посиделки. Иногда играют в веревочку, катаются с гор на снях, соревнуются в набрасывании арканов, управлении оленями, т.е. саамы не потеряли интерес к состязательным играм.

В 1930-х гг. в экспедициях на Кольский полуостров участвовал этнограф Н. Н. Волков. Его рукопись о кольских саамах была опубликована только в 1996 г. Н. Н. Волков, опираясь на свои личные наблюдения, описывает игры и увеселения саамов<sup>4</sup>. Саамы и в настоящее время любят ездить в гости, при встречах целуются, касаясь друга носами, распевают взаимохвалебные и благодарственные песни. Н. Волков приводит в работе текст гостевой песни, которую пропел ему саам из Иоканьги Фома Данилов.

Зимой, в непогоду, саамы любят играть в карты. Н. Волков упоминает и о многообразных играх саамов: игра с веревкой, игра с мячом, игра в бабки (ножные кости оленей). Устраивают саамы и вечеринки, наподобие русских посиделок, где танцуют кадрили или водят хоровод под русскую гармошку.

Кольские саамы не забыли свои игровые традиции, многие из которых сегодня возрождаются, но с привнесением новых элементов: с 1934 г. проводится Праздник Севера, с 1985 г. — Летние саамские игры, с декабря 1995 г. — Медвежьи игрища.

А. А. Котович (ПетрГУ)

## СААМЫ И «СЕВЕРНАЯ ТРАДИЦИЯ»

При осмыслении культуругенеза саамского этноса исследователь сразу же сталкивается с рядом трудностей, ибо до сих пор нет ясности в вопросе о происхождении саамов. Мы знаем, что по данным физиче-

<sup>3</sup> Иванов-Дятлов Ф. Наблюдения врача на Кольском полуострове. Л., 1927.

<sup>4</sup> Волков Н. Н. Российские саамы. Саамский институт, 1996.

ской антропологии саамы выделяются среди народов, населяющих Скандинавию и Кольский полуостров, тогда как лингвистически и саамы, и финно-угорские народы, их ближайшие соседи, относительно близки.

Саамы принадлежат к лаппоноидному типу, сочетающего черты монголоидной и европоидной рас. Их отличительными особенностями являются низкий рост, широкое лицо, темные волосы, глаза и пигментация кожи. Финны, карелы и вепсы, напротив, относятся к северной ветви евразийской расы, которой свойствен средний или выше среднего рост, округлое лицо, высокая частота светлых и русых волос, а также светлых глаз.

О том, что протосаамы были когда-то каким-то арктическим народом, не принадлежащим к финно-угорской семье языков, в первую очередь свидетельствует словарный состав саамского языка. Почти одну треть его лексики, по утверждению исследователя языка и этнографии саамов финского ученого Т. Итконена, составляют слова, не имеющие соответствий в других финно-угорских языках. При этом к слою субстратной лексики относятся слова, обозначающие жизненно важные для саамов понятия.

Другой финский исследователь Ю. Тойвонен указывает на близость между саамским и угро-самодийским языком, что дает основание сделать предположение о том, что протосаамский язык по своему происхождению является самодийским. М. А. Кастрен, один из первых ученых, изучавших происхождение саамов, высказал мнение о том, что носители саамского языка пришли из Саян в Европу, где уже позже восприняли финно-угорскую речь. В настоящее время благодаря работам Ю. Тойвонена, И. Шебештген, П. Хайду и П. Аристэ самодийское происхождение саамов можно считать доказанным. Однако вопрос о том, где, при каких условиях произошли саамско-самодийские сношения, еще окончательно не решен.

Можно предположить, что примерно между третьим и четвертым тысячелетиями до нашей эры саамы мигрировали из предгорий Урала к территории, называемой Заволочье, расселились сначала у устья Финского залива, распространившись затем по территории современной Южной Финляндии и Карелии. Затем саамы мигрировали дальше на север, спасаясь от распространяющейся, как принято считать, финской и карельской колонизации. Вслед за мигрировавшими стадами диких северных оленей предки саамов, самое позднее в течение первого тысячелетия н. э., постепенно вышли к побережью Северного Ледо-

витого океана и добрались до территории своего нынешнего проживания.

Однако, вряд ли можно объяснить уход саамов на север только необходимостью сохранить свободу и независимость. Можно острожно предположить, что итогом многовековой миграции изначально были Лапландия и Кольский полуостров, и связано это с особыми биоэнергетическими зонами данного региона, так называемыми «местами силы». Не стоит забывать, что согласно описаниям, оставленным еще Саксоном Грамматиком в XIII в., саамы, по мнению окружающих их народов, обладали даром колдовства и предвидения. Такое видение своих северных соседей оставалось до недавнего времени и у карелов, и у финнов. Нельзя исключать, что обладающие более тонким восприятием подобного рода энергетических зон саамы изначально стремились занять более значимую, именно для них, среду обитания.

Фетишизм и анимизм саамов первую очередь связан с поклонением мегалитам (сейдам и лабиринтам), расположенным в Заполярье по большей части на территории Кольского полуострова. Сейды — это не нагромождения камней, являющиеся последствиями таявшего ледника, а рукотворные сооружения. Об этом свидетельствуют особые признаки выбора мест для постановки, наличие не только некоей «разумности», но и инженерной, а также эстетической мысли. Кольские мегалиты, зачастую объединенные в комплексы, давно привлекают исследователей (стоит особо отметить работу В. Мизина «Сейды, мегалиты русской Арктики» и исследования В. Трошина). Главным остается вопрос о том, являются ли сейды делом рук саамов или же достались им в наследство от другой, более ранней мегалитической культуры. В этом аспекте стоит упомянуть ставшую модной в кругах ряда исследователей (В. Демина, А. Дугина, В. Токарева и др.) гипотезу об исчезнувшей цивилизации.

Согласно ей, Гиперборея (Арктидная) цивилизация в рамках северной традиции — это колыбель человечества, откуда в весьма отдаленном прошлом вышли предки современных этносов. Как полагают представители так называемой «Северной традиции», на северном полюсе, скрытый сейчас подо льдами современного Ледовитого океана, когда-то находился древний материк Гиперборея-Туле, упоминания о котором можно найти еще в античных легендах. Климат в Заполярье в ту пору был теплый, а жизненные условия благоприятные. Общество процветало, люди не знали голода, болезней и войн. Затем случился космопланетарный катаклизм, много тысячелетий назад из-за падения метеорита произошел сдвиг оси Земли на 60°, материк ушел под воду,

оставшиеся в живых люди мигрировали в южном направлении, где и осели. Все, без исключения, евразийские этносы, по мнению авторов гипотезы, причастны к этой полярной арктической истории.

Такая гипотеза, хоть в данный момент и противоречит основной парадигме, тем не менее может с определенной долей вероятности объяснить не только смысл продвижения саамов и их соседей на север (как можно ближе к арктической прародине), но и появление упомянутых выше северных мегалитов. Трудно предположить, что незнакомые со сложными инженерными приспособлениями саамы смогли бы поставить огромные многотонные валуны на каменные подставки. Еще стоит отметить, что ни Н. Н. Харузин (написавший в конце XIX в. монографию «Русские лопари», на долгое время ставшую основным источником сведений по этнографии саамов), ни другой известный этнограф В. В. Чарнолуцкий (долгое время изучавший саамов) не смогли выявить саамские корни происхождения священных камней-сейдов. В сознании саамов сейды вообще нестатичны — не зря их называют «летучими камнями» («...Пока они лежат, но могут сняться и улететь на лучшее место...»).

Не менее интересной остается и другой миф в рамках упомянутой Гиперборейской теории. Согласно ему, часть древних гиперборейцев не стала покидать приграничные с погибшей прародиной территории, а смогла укрыться в теплых пещерах, где до сих пор остаются спрятанными зашифрованные сакральные знания (вспоминается легендарная Шамбала, воспетая Рерихами). По версии одного из представителей «Северной традиции», протосаамы сознательно покинули области Уральских гор, унося из тайных пещер «знания», дабы перепрятать их в не менее священных Хибинских горах и в Ловозерских тундрах. Этот миф нашел множество последователей (можно вспомнить странную экспедицию 1922 г. А. В. Барченко, искавшего, как полагают многие, входы в тайные пещеры в районе Сейдозера).

Следует, однако, отметить, что происхождение саамов даже в рамках собственно Гиперборейской теории трактуется неоднозначно или не рассматривается вовсе. Принимается лишь то, что саамы — хранители тундры, несмотря на сложные перипетии XX в., сохраняют свою функцию, остаются верными традициям и своей культуре.

Л. В. Михайлова (ПетрГУ)

**«СВОЕ» — «ЧУЖОЕ» КАК ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ**

## ДВУХ КУЛЬТУР ВАЛААМА

Семантические отношения реального и сакрального пространства Валаамского архипелага мы рассматриваем как взаимоотношения «своего» и «чужого» в культуре Валаама.

На островах Валаамского архипелага процесс освоения «чужого» в культуре, а также выявления «чужого» в «своем» проходил несколько этапов. Здесь контактируют и вступают в диалог прибалтийско-финская и славянская культуры, для каждой из которых другая культура является «чужой», но не враждебной, а иной, другой. Прежде всего такое контактирование двух культур мы видим на примере топонимии Валаамского архипелага. Являясь местом поселения древнего племени Корела, Северо-Западное Приладожье, в том числе и острова Валаамского архипелага, в 1809 году вошло в состав Великого княжества Финляндского Российской империи, хотя финское население появилось здесь намного раньше, что нашло отражение в прибалтийско-финской, а позднее и в русской топонимии Приладожья.

Заселение островов Валаамского архипелага началось в IX в. прибалтийско-финскими племенами. С X в. на Валааме появляются русские, а в XIX—XX вв. — финны. На каждом следующем этапе заселения островов Валаамского архипелага новое население Валаама заимствовало и усваивало существующие названия объектов, создавая одновременно и новые топонимы.

К субстратной топонимии Валаамского архипелага относятся употребляемые русскими топонимы (или компоненты сложных топонимов), которые не этимологизируются средствами русского языка: Рейбосуари, Хонкасаари, Ристу Сари и др. Большинство названий прибалтийско-финского происхождения созданы по одной модели. Они состоят, в основном, из двух компонентов: основного географического термина, обозначающего вид называемого объекта, и определения к нему, которое выражается именем прилагательным или именем существительным в именительном или родительном падежах. Сохранились эти компоненты и в русских топонимах.

В топонимии Валаамского архипелага можно выделить два способа интеграции прибалтийско-финской топонимии в русскую топонимическую систему.

I. Первый способ — это *прямая адаптация*: передача звукового облика прибалтийско-финского топонима средствами русской фонетики в устной речи и средствами русской графики на письме. Звуковой комплекс, воссоздающий прибалтийско-финский топоним, в русском восприятии не несет никакой иной информации, кроме как наименование

определенного объекта. Этот комплекс неразложим для русского языка ни на лексемы, ни на морфемы.

К адаптированным русским языком карельским названиям относятся ландшафтные топонимы с детерминантами: ниemi (ср. кар., ф. *niemi* 'мыс'), ламби (ср. кар. *lambi* 'лесное озеро, ламба'), сари (ср. ф. *saari* 'остров'), сарет (ср. ф. *saaret* 'острова'), лаhti (ср. кар., ф. *lahti* 'залив'), калю (ср. кар. *kallivo* 'скала'), мяги (ср. кар. *mägi* 'гора'). Например: Пюхя кяле Саари (кар., фин. *puhä* 'святой', фин. *saari* 'остров'); Руския калю (кар. *guskei* 'красный', *kallivo* 'скала'); Паю Ламби (кар., фин. *raju* 'ива', кар. *lambi* 'лесное озеро') и др.

К группе топонимов, отражающих материальную и хозяйственную жизнь человека, относятся адаптированные русским языком прибалтийско-финские топонимы с лексемами: нурми (ср. кар., ф. *nurmi* 'луг'), пелдо (ср. кар. *peldo* 'поле') и др. Например: Железной губа Нурми (кар. *guba* 'залив, губа'), Монастырин губан Нурми (кар. *monasteri* 'монастырь', *guba* 'залив'), Ристан Нурми (кар. *ristu* 'крест'); пелдо: Ала Пелдо (кар. *ala* 'нижний'), Перия пелдо (кар. *perä* 'задний').

В середине XIX в. монастырь сдавал в аренду земли, которые получали названия по имени землевладельца. Это также топонимы карельского происхождения: Павелин Лагей Нурми — букв. 'Широкий луг Павла' (ср. кар. *lagei* 'открытый, широкий, ровный', кар., фин. *nurmi* 'луг, покос'), Домойн ранда Нурми — букв. 'Береговой луг Домна' (ср. кар. *randu* 'берег'), Лесой Ламби Нурми — букв. 'Озерный луг Елисея' (ср. кар. *lambi* 'лесное озеро, ламба', кар. *Lesoi* 'Елисей', кар., ф. *nurmi* 'луг'). Именами землевладельцев были названы также прилегающие к их земельным участкам различные географические объекты на острове: озера, мысы, острова: Ходари Ниemi — букв. 'Мыс Феодора' (ср. кар., ф. *niemi* 'мыс', кар. *Nodari* 'Феодор'). Антропонимы Павели, Домой, Лесой, Ходари являются карелизированной формой православных имен: *Roaveli* 'Павел', *Lesoi* 'Елисей', *Domoi* 'Дом', *Nodari* 'Феодор'. В приведённых выше примерах топонимов Валаамского архипелага названия географических объектов написаны русскими буквами, но с соблюдением норм финского правописания XVII—XVIII вв.

Известные нам топонимы прибалтийско-финского происхождения были первоначально транслитерированы на русский язык. Эти наименования встречаются на картах земельных угодий Валаамского монастыря: «Описание карты угодий Валаамского монастыря 1785 г.», «Описание карты Валаамского монастыря 1798 г.», «Карта Валаамского острова и всех других островов, принадлежащих к Валаамскому монастырю 1896 г.», а также употребляются местными жителями:

Varoi-šuari — Варой Суари, Marjašuari — Марья Суари, Hongušuari — Гонга Суари, Kohtasuari — Кохта Суари и др.

II. Другим способом адаптации прибалтийско-финских названий русским языком является *перевод*. Так, почти половина транслитерированных на русский язык карельских топонимов переведена на русский язык и встречается на различных схемах и картах Валаама: Muštuguba — букв. ‘Черный залив’ (ср. кар. muštu ‘черный’, guba ‘залив, бухта’); Ängeriäsnieniemi — букв. ‘Мыс Угорь’, ‘Угревый мыс’ (ср. кар. ängeriäs ‘угорь’, niemi ‘мыс’) и др.

Большую группу составляют карельские топонимы Валаамского архипелага, переведённые с русского языка на финский, а затем транслитерированные из финского языка на русский язык: Монастырская (бухта) — Luostarinlahti — Луостаринлахти; Голый (остров) — Paljakansaari — Пальякансари; Черный (остров) — Mustasaari — Мустаасари и др. Нами установлено около 50 подобных заимствований.

В топонимии Валаамского архипелага наблюдается также интеграция русской топонимии в прибалтийско-финскую топонимическую систему. Можно выделить 2 способа данной интеграции.

#### I. Прямая адаптация

К данной группе относятся ландшафтные термины, топонимы, обозначающие строения и другие объекты Валаамского архипелага: Vajonnoin saari (рус. Байонной остров); Varmotun (рус. Бормотун остров); Gorbatoi (рус. Горбатый луг); Gräsnöi (рус. Грязной луг); Dubrofka, Dubrovka (рус. Дубровка остров).

Большую группу составляют адаптированные топонимы, в которых в качестве атрибута употребляются имена собственные, православные имена, библейские термины: Antonin kappeli (рус. Антониевская часовня); Getsemanee kirkko (рус. Гефсиманская церковь); Eleon (рус. Елеон гора); Kedron (рус. Кедрон гора); Niikkana (рус. Никоново).

#### II. Перевод

Ensimmäinenhiekkä (рус. Первый песочек, бухта);

Eraakkomunkin kuja (рус. Аллея одинокого монаха);

Kaikkien Pyhien kirkko (рус. Во имя Всех Святых церковь) и др.

Переименование некоторых объектов Валаамского архипелага можно представить в виде следующей цепочки заимствований: топоним карельского происхождения — транслитерация на русский язык — перевод на русский язык — перевод на финский язык — транслитерация на русский язык: Muštuguba — Мусту Губа — Черный залив — Mustalahti — Муста Лахти; Ristušuari — Ристу Суари — Крестовый остров — Ristisaari — Ристисари; и др.



Таким образом, появившееся на Валааме в X в. славянское население осваивает «чужую» прибалтийско-финскую культуру местного населения путем адаптации топонимов и, наоборот, русские топонимы заимствуются карельским и финским языками. Происходит взаимодействие, диалог двух культур: «чужие» топонимы осваиваются и становятся «своими» как в русском, так и в прибалтийско-финском языках.

Е. Е. Никулина  
(Музей изобразительных искусств РК)

## **О ВЛИЯНИИ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО И НАРОДНОГО ИСКУССТВА НА ИКОНОПИСЬ конца XVII—XVIII вв.**

*(на примере икон из коллекции*

*Музея изобразительных искусств г. Петрозаводска)*

Современное состояние изучения проблемы, связанное с искусством XVII—XVIII вв., определяет пути исследования не только ведущих направлений в искусстве того времени, но и всего многообразия художественных явлений. Поэтому актуальность выбранной темы будет продиктована необходимостью углубления и конкретизации некоторых аспектов развития древнерусского искусства XVII—XVIII вв., исследования ее локальных явлений, в т. ч. тех глубинных пластов, которые долго сохраняли самобытность своего развития и живую связь с народным творчеством.

Большой интерес с этой точки зрения представляет иконопись Обонежья XVII—XVIII в. Многие из этих памятников данного периода хорошо известны и нашли отражение в научной литературе, о других до настоящего времени неизвестно почти ничего. Речь идет об иконах, которые были написаны мастерами под сильным влиянием других или «чужих»<sup>1</sup> изобразительных систем, таких, например, как декоративно-прикладное и народное искусство. И здесь в полной мере можно говорить о так называемых образцах крестьянского примитива. Этот вопрос как специальная проблема не рассматривался в исследовательской литературе, хотя упоминаний и разъяснений по этому поводу было немало.

Исследуя данный вопрос, можно говорить с определенной долей условности о влиянии «чужого», т. е. декоративно-прикладного и

---

<sup>1</sup> См.: Пивоев В. М. Влияние религии на формирование идентичности в условиях пограничной ситуации // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера: Материалы 4-й Междунар. научн. конф. Петрозаводск, 2003. С. 4—6.

народного искусства на иконопись, поскольку две изобразительные системы существовали рядом, поэтому взаимопересечений было немало.

Деликатное проникновение живописно-пластического языка народного искусства в сложную систему канонического письма было обусловлено, прежде всего, отсутствием профессиональной выучки мастеров, которые ориентировались на неискушенный круг зрителей. Это связано было и с тем, что северный человек столетиями был приучен заниматься многими ремеслами. Знание этих ремесел не давало мастеру абстрагироваться, когда он приступал к написанию святого образа. Это было одним из определяющих моментов в формировании практической нового живописно-пластического иконописного языка.

Маловероятно, чтобы эти иконы попадали в церкви в скольконибудь заметном количестве, «учитывая неизбежную и многовековую селекцию со стороны духовенства»<sup>2</sup>. Иконы этой категории в основном бытовали в качестве домашних, они практически не имели шансов уцелеть в многочисленных пожарах.

Тем не менее, значительная коллекция древнерусской живописи XV—XIX вв. в музее позволила выявить круг памятников, отвечающих вышеизложенной теме.

Выбранные памятники раскрывают умение древнего мастера, не нарушая строгие регламентированные правила иконописания, привносить нечто свое, личное, таким образом икона становится своеобразной специфической формой мировоззрения северного человека.

В сложении новых тенденций заметную роль играли мелкие ремесленные мастерские небольших погостов. Там художники не находились под сильным влиянием церкви и профессиональных изографов, обучавшихся в столицах. В силу географической замкнутости они не могли диктовать свои правила целой округе. Поэтому неслучайно лучшие образцы крестьянского примитива появлялись в тех мастерских, которые находились на значительном удалении от центра, там, где сохранились давно устоявшиеся патриархальные жизненные основы и выросло несколько поколений живописцев-самоучек.

Укрепление народного начала в искусстве иконописи Севера привело к удивительной пестроте, разнообразию вариантов. Иконописец, не выходя за рамки канона, создавал свои собственные правила и законы, создавал их спонтанно, по наитию. Поэтому они были максималь-

---

<sup>2</sup> Бусева-Давыдова И. Л. Западноевропейские источники русской иконописи и проблематика примитива // Примитив в изобразительном искусстве: Материалы научной конференции 1995. Москва, 1997. С. 54.

но мотивированы и оправданы. Оправданием этому являлась сама личность автора, адекватная той среде, в которой живет он. Как только эта адекватность нарушалась, пусть из самых благих побуждений, могли исчезнуть «теплота» и «искренность», которых порою так нехватало в официальной «чужой»<sup>3</sup> культурной обстановке. Компенсировать же это исчезновение, например, техникой, школой и т.д., такому иконописцу было нечем.

Предпринятые в 1960-х гг. музейные экспедиции по собиранию икон дали хорошие результаты (особенно районы оз. Сегозеро и Маслозеро). Там были обнаружены отдельные случайно сохранившиеся произведения, в частности, написанные под сильным влиянием народного искусства<sup>4</sup>.

Наиболее характерным примером такого памятника является икона «Св. Никола с житием» (КМИИ, И-83). Небольшой средник опоясывается восемью очень крупными клеймами. Местный мастер уделяет внимание чисто житейским ситуациям, при этом трактует сюжеты традиционно без увлеченности «реалиями» повседневного быта, что было типично для искусства XVIII в.<sup>5</sup> Композиции в клеймах также отличаются простотой, лаконизмом, отсутствием пространственных эффектов. Преобладание в колорите оранжевых, светло-синих, коричневых и охристых тонов, использование больших цветowych плоскостей придают произведению неповторимые черты. Несмотря на отсутствие орнаментации в решении живописной поверхности сказывается стремление к декоративности и нарядности, что дает основание проводить любопытные параллели между иконописным и примитивным искусствами.

Эти выводы подтверждает целая группа памятников, найденных в том же районе: «Троица» (КМИИ, И-197), «Спас, апостолы Петр и Павел, мученик Трифон» (КМИИ, И-192), «Троица новозаветная» (КМИИ, И-202), «Спас нерукотворный» (КМИИ, И-198), «Богоявление, с Воскрешением Лазаря» (КМИИ, И-429). В этих иконах наблюдается явное родство внешних живописно-пластических приемов. Очевидно то, что северный мастер традиционную систему иконописного изображения подвергает «фольклорной» обработке. И если общие фоны сюжетов, одеяния святых прописываются с особым тщанием, то лики художник дает одинаково, используя другой тип письма — ско-

---

<sup>3</sup> Соколов Б. М. Отстранение как художественное средство русского народного искусства нового времени // Тезисы докладов. М., 1995. С. 17.

<sup>4</sup> Платонов В.Г. Сегозерские письма // Деревня Юккогуба и ее округа. Петрозаводск, 2001. С. 316—331.

<sup>5</sup> Там же.

ропись, не вдаваясь в характерные канонические подробности того или иного персонажа, а такой стиль характерен для росписей бытовых предметов: шкатулок, сундуков и т. д.

Представленные выше памятники начинают только сегодня быть интересными для исследователей, чьи труды охватывают более широкие области изучения народного творчества: иконопись, фольклор, декоративно-прикладное и народное искусство.

Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что в изучении иконописного наследия прошлых столетий появилась еще одна тема, связанная с большим количеством малоизученных памятников, которые до сих пор крайне редко являлись предметом научных диалогов.

В. П. Ершов (КГПУ)

### МОИ «КРАСНУШКИ»\*

Частные коллекции чаще всего остаются вне сферы внимания ученых, что вполне понятно, но не может быть оправданным. «Сокровища для себя» должны вводиться в научный оборот. В настоящей статье я рассматриваю свою коллекцию икон-примитивов, большинство из них объединяются общим названием «Избранные святые». Коллекция собиралась в течение 40 лет, в основном, на территории Карелии.

Это иконы семейные и часовенные, вкладные, приносимые в часовни жителями деревни или окрестных деревень. До революции в каждой деревне Олонецкой губернии была часовня (около 1000 часовен!). Это был центр религиозной жизни крестьянской общины. Здесь праздновались престольные праздники, совершались обрядовые действия (похоронные, календарные, в т. ч. и дохристианские). Сложился определенный тип культового оформления часовни, в котором центральное место занимала икона, посвященная престольному празднику, обязательно были иконы Спаса (часто Нерукотворного) и Богородицы. Иконы были разными по размеру, по стилю; часто Деисус писался на одной доске, и на одной иконе могли совмещаться праздники с предстоящими — таков наиболее древний тип алтарной иконы. Иногда иконы для часовни заказывали местному иконописцу, и тогда это был гармоничный ансамбль. К шестидесятым годам XX в. практически все часовни пришли в запустение, и только благодаря усилиям музейных работни-

---

\* Работа выполнена при содействии РГНФ; проект № 05-04-42402а/С.

ков удалось спасти часть художественного наследия. Правда, в те времена искусствоведы не очень жаловали «трехрядницы», «краснушки» и «пядницы»: надо было спасать произведения большей художественной ценности. Понимание значимости народной иконы пришло позднее, но собирать к тому времени было почти нечего.

Часть икон коллекции опубликована в ряде моих работ, часть находится в экспозиции Музея «Духовная культура Карелии» КГПУ, икона коллекции была представлена на Всероссийской выставке «Образ Святителя Николая Чудотворца в искусстве XIII—XXI вв.» в Вологде 2004 г. и вошла в каталог «Образ Святителя Николая Чудотворца в живописи, рукописной и старообрядческой книге, графике, мелкой пластике, деревянной скульптуре и декоративно-прикладном искусстве XIII—XXI веков» (М., 2004).

В ходе тысячелетнего освоения христианства народом славянское «язычество» не ушло в небытие, произошло вполне естественное его слияние с новой религией и расслоение последней на «высокое» и «низкое» или «официальное» и «народное», можно назвать это еще и как «бытовое православие». К последнему принадлежит народная иконопись — пласт культуры, к которому мы только-только прикоснулись. Именно в ней (народной иконописи) соединились древнеславянские божества с православными святыми, верования древние и христианские. Народная иконопись как «знаковая модель мира» несет в себе всю глубину народной памяти, изучение которой возможно лишь в контексте всей народной культуры (фольклор, театр, литература, лубок, праздники, язык, одежда, народная теология, декоративно-прикладное творчество, семиотика вещи; архитектура — жилища, хозяйственная, культовая; религиозно-социальные движения — ереси, старообрядчество).

Народная икона — явление древнее. Оно шло параллельно с развитием русской церковной иконописи и органично вошло в религиозную жизнь народа, его культуру, обрядовую практику, стало неотъемлемой частью его духовности. И, тем не менее, крестьянская икона разделила судьбу забвения многих народных жанров — фольклорного театра, частушки, детского фольклора, «примитивной» живописи, городского романса и т. д. Отсутствие интереса к народной иконе, негативные оценки церковью, искусствоведами сказались самым печальным образом: она была обречена на умирание, и к концу XX в. собирать было уже практически нечего. Крестьянская живопись сохранилась в ряде случаев в провинциальных музеях, в частных коллекциях.

В последние десятилетия XX — XXI вв. пробудился к ней пристальный интерес: появились публикации, выставки, попытки осмыслить богословие «примитива», стилистические особенности и композицию, этнографические аспекты, социальную среду, в которой писались «примитивы», где происходили процессы освоения, переработки профессионального искусства. Крестьянская икона вышла из тени. Стало совершенно очевидным, что это специфическое явление возникло на стыке религиозной жизни, официальной и народной (крестьянской, низовой) культуры, профессиональной и фольклорной, бытовой и сакральной жизни. Она (икона) была отражением самых глубинных социально-религиозных народных движений.

Интерес к народной иконе проявляют пока лишь искусствоведы, в то время как икона — благодатный материал для этнографов, религиоведов, историков, фольклористов, палеографов, диалектологов... Это целый мир народной жизни: мир «свой», обжитой, в котором для каждого святого было отведено свое место, свое дело. Этот мир святых на земле хорошо знал и показал Н. А. Клюев. В его стихах святые живут в тесном взаимодействии с трудом человека, с его верой и родной природой. Они выступают как надежные помощники крестьянина, каждый отвечает за свое дело, и каждый наделяется поэтом краткой, но емкой характеристикой, далекой от ортодоксального богословия — это «теплые» боги пахарей, рыбаков, мастеров, суровых старцев-подвижников, невинных северных страдальцев. Они одухотворены, антропоморфны, они живут и действуют соответственно обстоятельствам и гибнут так же, как люди; каждый наделяется краткой, но емкой характеристикой и ответственностью за свое дело.

Библейский Бог творит человека, а крестьянские мастера своего бога творят: режут из дерева, пишут на иконе, лепят из глины. Святая Русь была домом Богородицы. Богородичные иконы были в каждом доме: «Казанская», «Умягчение Злых Сердец», «Утоли Моя Печали», «Неопалимая Купина»... Уже само название икон говорит, какие функции выполняла Богородица в крестьянской жизни, полной бед и несчастий. На кого было надеяться, как не на Заступницу, к Ней с молитвами обращались, на Нее надеялись, у Нее искали ответа, с Ней советовались, как самого дорого гостя приглашали за стол.

Богоматерь как всеобщая заступница, покровительница женщин и всех страждущих была обязательным персонажем икон «Избранные святые». Она занимала самое почетное место — левый угол верхнего ряда — деисусного. Бог, Богородица и избранные крестьянские святые выполняют самые важные функции в деревенской жизни — помощь,

оберегание, обеспечение плодородия скота и урожая. Они помощники в больших и малых делах.

Великий народный заступник — Никола. В народном понимании он всегда был Богом, близким и теплым, кормильцем и заступником. Он живет крестьянской жизнью, одет в сермяжную ризу, сидит рядом за столом, помогает рыбакам. С ним крестьяне разговаривают, как с равным, просят о помощи, обещают ему нехитрые крестьянские дары.

Крестьянские иконы были выразителями важнейшей крестьянской идеи — плодородия. Плодородие земли, скота — основа крестьянской экономики. Богоматерь как покровительница женщин, подательница «плода во чрево», христианские святые — Никола, Власий, Флор, Лавр, Василий, Илия, Егорий, обеспечивающие урожай, приплод скота и его сохранность, стали обязательными персонажами крестьянских икон-краснушек. С ними были связаны многочисленные обряды и праздники, отражавшие влияние древних скотоводческих и аграрных культов.

Другая идея, не менее важная для крестьян, — забота о душе умершего и о предках. Народная икона выполняла похоронно-обрядовые функции: Христос, Богоматерь, св. Никола, Илия-пророк, архангел Михаил, апостол Петр были непосредственно связаны с заупокойным культом и культом предков, так же как и сюжеты «Сошествие во Ад», «Успение Богородицы» и деисусные композиции. Может быть, поэтому круг иконописных сюжетов и набор святых на крестьянской иконе был несколько ограничен. Значительное место в часовенных и семейных иконах занимали сюжеты «Избранные святые», именно избранные для выполнения вполне конкретных — оберегательных и заупокойных функций, они вполне удовлетворяли крестьянские потребности и запросы, к ним же относятся и патрональные святые. Это в значительной мере объясняет преобладание в нашей коллекции икон с сюжетом «Избранные святые».

В. А. Рыбалко (ПетрГУ)

## **МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЗМЕЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ: «СВОЙ» И «ЧУЖОЙ»**

С древнейших времен образы Змея (Змеи) прочно вошли в мифологию, постепенно отдалившись от облика природных прототипов. Образы имели широчайшее распространение, причем были в целом амбивалентны — варианты имели как благой, так и злой характер, служа олицетворением хозяев стихий, мудрости предков, могущества и власти и др.

На стадии аграрного общества возникает типичная тема змееборства, свойственная многим мифологическим картинам мира. Это использование образа могучего Змея (Дракона) как персонификации злого начала (или природного хаоса), противника антропоморфного бога, было весьма востребованным. Развитием этого представления стало использование видоизмененного образа как олицетворения врага Бога в христианстве.

Для современного этапа развития культуры характерны заметная утрата прежних путей сохранения и передачи традиционной мифологии; уменьшение влияния религиозных канонов на сознание современного горожанина; влияние рациональной «научной картины мира» официального образования; а также существование массовой (популярной) культуры, представляющей собой один из способов современного «освоения» мира в аспекте удовлетворения некоторых социально-психологических потребностей. Прежде всего, это потребность в развлечении — отвлечении от монотонности городского существования в условиях исчезновения традиционных путей трансляции культурной информации между поколениями.

Массовая культура частично замещает традиционную мифологию, используя как некоторые психологические механизмы восприятия и интерпретации явлений и объектов мира (в том числе иррациональные), так и некоторые мифологические образы — в облегченной, увлекательной и, соответственно, рентабельной трактовке. Базовая информация о них черпается в определенном ограниченном круге мифологических и фольклорных текстов. Формируется относительно стабильный набор узнаваемых стереотипов — атрибутов образа и сюжетных ходов, обеспечивающий легкую ориентацию в привычном, «своем» мире форм массовой культуры: кино, литературы, компьютерных игр и т. п., предлагаемых индустрией развлечений. При этом образы, сформировавшиеся в другие эпохи и часто в других странах, становятся достоянием современного потребителя развлекательного продукта.

Для включения образа в освоенный мир массовой культуры, он лишается исторически сложившейся многоплановости и застывает в привычных узнаваемых формах, доступных для широкой популяризации.



Так, из широкого спектра змееподобных образов Змея, в современной культуре в основном востребован «обобщенный» Дракон, чей облик заимствован из средневекового европейского искусства, реже — стилизованный китайский вариант. Они воспроизводятся в огромных масштабах, начиная с простейшей символики (татуировок и т. д.) и заканчивая голливудскими «блокбастерами». Тогда как образы, распространенные в данном культурном ареале, но не освоенные массовой культурой, остаются малоизвестными. Житель города имеет неплохое представление об инопланетных рептильных монстрах, полуфантастических динозаврах или о стереотипном Драконе из фэнтези, но хуже осведомлен о многочисленных змеевидных персонажах местной низшей мифологии или о змееборческих легендах из местного фольклора.

Современные культы и богословие уже не стремятся к буквальному толкованию древних представлений о зооморфных персонификациях зла. Напротив, массовая культура, широко применяющая современные технические средства, имеет возможность использовать первичные психологические реакции страха перед неприятными существами, имеющего генетически наследуемый компонент. Такая визуализация широко используется в фильмах ужасов со змееподобными персонажами. Например, известный цикл голливудских фильмов «Чужие» представляет вниманию зрителя чудовище, сочетающее признаки змеи и паука. Это существо — Чужой — являет собой злую силу, прежде всего из-за своего чудовищного облика и поведения, а не как носитель унаследованных от мифических Змеев функций. Несмотря на то, что персонажи фильмов иногда называют Чужого «драконом», генетическая связь «змееборства» с традиционными сюжетами здесь вторична. Успешно эксплуатируются лишь «интенсивные и немедленные переживания зрителя» при виде абсолютно «отвратительного», «необычного», «чудовищного», чья абсолютная чуждость заложена на генетическом уровне.

Другие направления современной массовой культуры широко используют традиционные формы популярных мифических Змеев — Драконов. Это, прежде всего, произведения популярного направления «фэнтези». Авторы книг (и фильмов по ним) в целом воспроизводят отдельные традиционные представления о мифологических функциях, волшебных атрибутах и облике драконов. Но обычно их роль переосмысливается с отбрасыванием некоторых традиционных черт (так, драконы в произведениях У. Ле Гуин — древние, мудрые, но в целом нейтральные по отношению к человеку существа). С другой стороны,

при экранизации произведений, возможно использование тех же психологических механизмов восприятия, что и в фильмах ужасов

Новые способы освоения традиционных образов приводят также к возможности переистолкования старых образов в ключе современных политических и идеологических потребностей. Трансформация роли образа здесь связана с современными идейными концепциями, играющими роль, аналогичную традиционному мифу, который опосредовал определенные социальные нормы или тенденции их изменения. Вслед за Р. Бартом можно говорить о старом образе как исходном материале — «форме» для построения нового «мифа», причем исторически сложившийся смысл образа может играть незначительную роль, учитывая условность новых представлений.

Так, в связи с распространением идей толерантности, терпимости к почти любой «инаковости», которые проникают в массовую культуру, происходит интересное явление изменения роли традиционно «негативных» или «страшных» персонажей в современных произведениях, использующих формат «фэнтези». Сохраняя умеренно (не слишком) «монструозный» внешний облик и иногда внешне «отчуждающие» особенности поведения, эти персонажи, тем не менее, по сюжету служат делу добра, помогают главным положительным героям или сами являются таковыми. Хотя это далеко не всегда является осознанным замыслом авторов, такой механизм «реабилитации» прежних монстров смещает критерии идентификации «свое» — «чужое» из сферы визуальных стереотипов (внешние красота—уродство) в область проверки персонажа на соответствие его поведения идеалам бесконфликтного «мультикультурного» сосуществования. Примеры многообразны — это многочисленные добрые и смешные динозавры, драконы и рептилоподобные пришельцы из анимации («Шрек»), фантастических сериалов («Динотопия»), кинофильмов («Эрагон») и даже телерекламы («Дино» из рекламы йогурта). Так современные идеологические и культурные тенденции затрагивают старые мифологические образы (Дракон) или их мифологизированные аналоги, заимствованные из сферы науки.

М. И. Пальчун (ПетрГК)

## **«НОЧНОЕ» В ШАМАНИЗМЕ**

О важности различия «дневной» и «ночной» культур размышляли многие ученые: П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, В. В. Налимов. «Ночная» культура как способ освоения мира давно интересует В. М. Пивоева. Среди главных черт «ночного» сознания он называет: интровертность; достоверность личного опыта переживания; опору на слуховое восприятие; творчество; опору на измененные состояния сознания: сон, галлюцинации, медитацию, использование токсических веществ; язык символов.

В данном сообщении мы рассмотрим признаки «ночного» сознания в феномене шаманизма. Шаманизм, по замечанию М. Элиаде, не является собственно религией: это мистика и магия, совокупность экзистенциальных и терапевтических техник, цель которых — вступить в контакт с параллельным, невидимым миром духов и вооружиться их поддержкой в делах людей. Термин «шаман» тунгусского происхождения и означает «колдун».

Элементы шаманизма присутствуют практически во всех религиях мира и на всех культурных уровнях, но «любимой землей» шаманизма стала Центральная и Северная Азия. Так, шаманизм расцвел среди тюркских и монгольских народов, жителей Гималаев, финно-угров и народов, живущих за Полярным кругом, а также в Корее, Японии, Индокитае, Индонезии, Океании и на территории обеих Америк.

Рассмотрим, как проявляются основные характеристики «ночного» сознания в шаманизме.

1. *Интровертность*. Во всех этнических культурах шаман служит сакральному: он знахарь, проводник душ, жрец, мистик. Знание архаических техник экстаза не дается простым смертным. Оно дано шаману как избранному свыше (наследственная передача шаманской профессии, природное призвание, назначение родом, личное решение).

2. *Достоверность личного опыта*. В Сибири будущий шаман отличается от других людей с юности: он нервный, задумчивый, ищущий уединения человек, у него возникают видения, он поет во сне.

У якутов и тунгусов призванный в шаманы легко теряет сознание, впадает в ярость, прячется в лесах, питается корнями деревьев и сырым мясом животных, бросается в воду и в огонь, ранит себя ножом. В деревню возвращается в разорванной одежде, в крови, со спутанными волосами.

Буряты считают, что шаманом можно стать в результате несчастного случая или необычного происшествия: например, при близком ударе молнии. Немаловажен личный опыт и в обрядах посвящения, когда будущие шаманы лежат в уединенном месте, почти неживые. Их даже

могут по ошибке похоронить, и тогда они «воскрешают».

У якутов духи уносят будущего шамана в ад и три года держат его запертым в доме. Именно там он проходит посвящение: духи отрезают ему голову, а душа его находится на Небе. Затем его кости покрывает новая плоть, появляется и новая кровь.

Шаман — экстатическая личность, обладающая мистическим опытом. Повсеместно экстаз — это полет души на Небо или ее скитания по земле, наконец, ее спуск в подземный мир и скитания среди мертвых. Экстатические путешествия необходимы шаману чтобы: 1) встретиться с Богом и принести ему дары от соплеменников; 2) отыскать душу больного и вернуть в тело; 3) проводить душу умершего в его новое жилище; 4) усовершенствовать свои знания, благодаря общению с Высшими Существами. Будущий шаман претерпевает испытания мистической смертью. Он не единожды подвергается опасности помрачения рассудка и побеждает эту опасность в надежде перейти к жизни, полностью отличной от обыденного существования.

3. *Опора на слуховое восприятие.* В Корее и Японии знаком особой избранности шаманов считается слепота. Почти повсеместное использование погремушек, бубнов, гитары, ритуальных песен для достижения экстаза — это опора на *слуховое восприятие*. Пение будущего шамана во сне также является примером доминирования слуха над другими видами рецепции.

Подготавливая транс, шаман вызывает духов — помощников, говорит на «тайном языке» или языке животных и птиц, имитируя их выкрики. В конце шаман достигает «второго состояния», что, по мнению М. Элиаде, стимулирует лирическую поэзию и звуковое творчество.

4. *Творческое начало.* Примером может служить тот факт, что у каждого шамана есть собственная песня. Кроме того, шаманы часто импровизируют.

5. *Измененные состояния сознания:* сон, галлюцинации, медитация, использование токсических веществ, а также экстремальный опыт — все это есть проявления «ночного».

Приведенные выше примеры обретения шаманских способностей демонстрируют испытания одиночеством и страданием, а также мистическую смерть. Известен факт из культуры североамериканских индейцев, когда шаман приказывает связать себя и закрыть где-то. Он сотрясается под воздействием духов, освобождающих шамана.

Одиночество, страдания, мистическая смерть, пути — это экстремальные ситуации. В Западной и в Центральной Сибири высшее божество обучает будущего шамана через сны и видения (забайкальские

тунгусы, аларские буряты). Во многих традициях собственно шаманский экстаз достигается через интоксикацию грибами. Так, южноамериканские индейцы (шаманы) употребляют галлюциногены и токсичные вещества, подобные табаку.

6. *Язык символов.* Это язык, с помощью которого совершаются обряды, происходит общение с предками и духами. По верному замечанию Э. Фромма, «логика этого языка отлична от той, по чьим законам мы живем в дневное время; ...главенствующими категориями являются не время и пространство, а интенсивность и ассоциативность». Язык символов — это язык «ночной» культуры.

В качестве примера возьмем символику шаманского наряда и бубна. Шаманское переживание не наступает, если шаман одет в обычную одежду. Магическими предметами считаются головной убор, пояс и бубен. Наряд является таким же объектом чувств опасения и страха, как и всякое иное «место для духов». Та же символика, что встречалась в нарядах сибирского шамана, есть и в других регионах. Используются маски, шкуры, меха священных животных, птичьи перья (последний пример — символ вознесения на Небо).

Якутские шаманы к меху костюма нередко пришивают металлические фигуры лошадей и птиц. Эти металлические украшения имеют свою «душу», они не ржавеют. Бурятский шаман надевает колпак в виде рыси (очевидно, тотемное животное). В ритуалах и техниках экстаза огромное значение имеет маска шамана. Она указывает на воплощение мифической фигуры (бог, предок, священное животное).

Первостепенную роль в шаманских церемониях играет бубен. Его символика сложна, а магические функции разнообразны. Бубен призывает и «пленяет» духов, позволяет шаману летать (шаманские путешествия в мир духов). Рисунки, украшающие кожу бубна, являются характерной чертой лапландцев (саамов). В Небе изображаются Солнце и Луна, боги и богини, птицы (лебедь и кукушка), Мировое Древо. Лапландцы используют бубен и при гадании.

Найденные примеры убедительно показывают, что шаманизм явно тяготеет к «ночному» измерению культуры. Опираясь на «ночную» культуру, шаман защищает жизнь, здоровье, плодородие, мир «света» и добра — от смерти, болезней, бесплодия, несчастий, от мира «тьмы» и зла. В этом заключается важнейшее значение шаманизма для общества.

Е. М. Неёлов (ПетрГУ)

## СКАЗКА «ЦАРЕВНА-ЛЯГУШКА» (к интерпретации оппозиции «свой/чужой»).

Фундаментальная оппозиция «свой/чужой» определяет, как известно, всю поэтику и проблематику волшебной сказки. О проблеме интерпретации этой оппозиции говорилось в моих докладах на предыдущих конференциях «свое» и «чужое»<sup>1</sup>. Дальнейшее изучение данной проблемы требует анализа тех или иных волшебных сказочных сюжетов. Дело в том, что «оппозиция *свой/чужой* выступает не только в форме прямого борения популярных противоположностей. Прежде чем вступить в борьбу, они должны быть приведены в контакт друг с другом. Конфликт начинается, когда *чужое* вторгается в область *своего* или *свое* п о п а д а е т в мир «чужого»<sup>2</sup>, что возможно только в рамках конкретного волшебного сказочного действия.

Полно и ярко конфликт «своего» и «чужого» раскрывается в русской сказке «Царевна-лягушка», особенно в одном из ее лучших вариантов в знаменитом сборнике А. Н. Афанасьева (№269). Анализ этого варианта в сравнении, конечно, с другими вариантами<sup>3</sup> выявляет в тексте многоступенчатую систему, которая манифестирует интересующее нас противоречие.

Действительно, в «Царевне-лягушке» в начале сказочного действия возникает такая картина: в мире природы царит Кошей-смерть, а мир человека подчинен «здравому смыслу». Мир человека и мир природы противопоставлены как «свое» (жизнь) и «чужое» (смерть). В то же время они отчуждены от своей истинной (доброй) сущности, что предопределяет борьбу «своего» и «чужого» внутри каждого из сказочных миров. В человеческом мире эта борьба проявляется в конфликте Ивана-царевича («свое») и его старших братьев («чужое»), которые «стоят, да с Ивана-царевича смеются: “Что ж ты брат, без жены пришел? Хоть бы в платочке принес! И где ты этакую красавицу выискал? Чай, все болото исходил?”» (АФ., № 269). При этом оппозиция братьев осложняется тем, что Иван–царевич в первой части сказки (по терминологии

---

<sup>1</sup> Неёлов Е. М. К интерпретации оппозиции «свой» и «чужой» (на примере русской волшебной сказки) // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера. Петрозаводск, 1999; *Он же*. К интерпретации оппозиции «свой» и «чужой» (примирение непримиримого) // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера. Петрозаводск, 2001.

<sup>2</sup> Мелетинский Е. М. и др. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001. С. 50.

<sup>3</sup> См. подробно: Неёлов Е. М. Натурфилософия русской волшебной сказки. Петрозаводск, 1989. С. 30-71.

В. Я. Проппа — «ходе») стремится быть таким же «чужим», как и его братья, не понимает своего принципиального отличия от них.

В мире природы также имеется конфликт дочери Кощея (Василисы Премудрой, царевны-лягушки) со своим отцом. Ведь именно он («чужой») отправляет дочь («свою») в болото.

В результате возникает, как уже отмечалось, подробно разработанная на разных уровнях система, отражающая все важные для фольклорной сказки аспекты (природный, природно-социальный, семейно-родственный и родственный в смысле учения Н. Ф. Федорова) оппозиции «свой/чужой».

Существенно отметить, что различные аспекты противостояния «своего» и «чужого» существуют на архетипическом уровне и в известной степени носят иррациональный характер, далеко не всегда требующий логических объяснений и установления следственно-причинных связей. Так, например, о причинах конфликта Кощея и его дочери сказка сообщает: «Василиса Премудрая хитрей, мудрей своего отца уродилась; он за то осерчал на нее и велел ей три года квакушей быть» (АФ., № 269). Это объяснение, безусловно понятное на метафизическом уровне (творческая животворящая сущность природы сильнее косной мертвой материи, Красота сильнее Смерти), совершенно не понятно на уровне бытового сознания: почему отец не радуется, что у него родилась мудрая дочь? Ведь дети и должны быть умнее своих родителей.

Противоречие между метафизическим и бытовым уровнями мировосприятия, отличающимися друг от друга, как отличаются сон и явь, приводит к тому, что на последней стадии живого бытования фольклорной сказки (в XX в.) появляется тенденция к известной рационализации оппозиции «свой/чужой», более четкой ее прорисовке, к объяснению «непонятного». В этом смысле показателен записанный в 1938 г. И. Колесницкой и М. Шпеерсон на территории Карелии в Беломорском районе (д. Сухой Наволок) от П. И. Никонова вариант нашего сюжета. Конфликт Кощея (чародея Мухомора) и Царевны-лягушки здесь объясняется так: Кощей оказывается не отцом, а отвергнутым женихом царевны, от злости превратившим ее царство в болото. Оппозиция «свой/чужой», в отличие от афанасьевского варианта, у П. И. Никонова становится непротиворечивой.

Смерть Кощея в финале сказки означает полную и окончательную победу «своего», возвращающую и природному, и человеческому мирам их подлинную добрую (родственную) сущность. Вернулись наши

герои после смерти Кощея на болото, а болота уже нет, «ожило все»<sup>4</sup>. Поэтому можно оспорить существующую в фольклористике мысль о том, что «сказка направлена не на изображение и объяснение состояния и его изменений в результате деятельности героя, а на показ состояния героя и изменения этого состояния»<sup>5</sup>. Анализ сказки «Царевна-лягушка» и, особенно, никоновского ее варианта позволяет предположить, что все наоборот: после действий героев, снимающих оппозицию «свой/чужой», состояние мира меняется, из него изгоняется смерть и возвращается родственность, делающая весь мир одной большой семьей.

Т. Ю. Михайлова (ПетрГУ)

## К ИСТОРИИ ОДНОГО ОБЩЕЕВРОПЕЙСКОГО СЮЖЕТА

Баллада «По Дону гуляет казак молодой» появилась в русской песенной традиции во второй половине XIX в. Особенности стиля этой песни вызвали у фольклористов мысль о ее литературном происхождении. Выдвигался целый ряд гипотез о том, что послужило источником русской песни. В результате исследований выяснилось, что в основе песни «По Дону гуляет...» лежит стихотворение Д. П. Ознобишина «Чудная бандура». Н. П. Копанева доказала, что это стихотворение в свою очередь, является вольным переводом со шведского языка известной скандинавской баллады «Сила арфы». Таким образом, песня «По Дону гуляет...» является редким примером заимствования фольклорного произведения другим народом через посредство литературы.

«Сила арфы» входит в число самых известных средневековых баллад, записи которой встречаются на всех скандинавских языках, кроме фарерского. Многочисленные варианты баллады отличаются друг от друга отдельными мотивами, но общая фабула при этом, в целом, сохраняется: девушка грустит перед собственной свадьбой, поскольку знает, что ей суждено утонуть в этот день. Ее жених обещает выстроить широкий и прочный мост и отправить с ней охрану, но вопреки всем стараниям предсказание сбывается и девушка погибает. Тогда млодец берет свою золотую арфу и играет на ней так, что Нэккен, Дух реки в скандинавской мифологии, возвращает девушку.

---

<sup>4</sup> Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск, 1974. С. 191. (Курсив мой. – Е. Н.)

<sup>5</sup> Мелетинский Е. М. и др. Цит. соч. С. 36.



«Сила арфы» относится к группе так называемых натурмифологических баллад, или, в терминологии М. И. Стеблина-Каменского, сказочных баллад. Считается, что по своему содержанию такие баллады являются наиболее древними представителями жанра; в таких песнях, как правило, есть романтический элемент и трагическая развязка. Однако «Сила арфы», в отличие от большинства натурмифологических баллад, имеет счастливый финал: хозяин реки, Нэккен, отдает невесту обратно, чтобы только не слышать музыки арфы.

Существует предположение о том, что эта баллада берет свое начало еще в античном мифе об Орфее и Эвридике. Действительно, можно провести некоторые параллели: во-первых, и в балладе, и в мифе возлюбленную главного героя забирают сверхъестественные силы — Смерть в мифе, Нэккен в балладе; во-вторых, в обоих теста скорбящий герой играет на музыкальном инструменте — лире или арфе так, что мистические существа вынуждены вернуть девушку обратно в царство живых.

Однако североевропейская баллада имеет и принципиальные отличия от древнегреческого мифа. Если миф заканчивается трагически, поскольку Орфей нарушил запрет и обернулся, чтобы взглянуть на Эвридику, и таким образом потерял ее навсегда, то баллада имеет счастливую концовку, где девушка навсегда возвращается в мир живых.

В 1882 г. С. Бугге удалось установить связь «Силы арфы» с текстом классического бретонского лэ «Король Орфей», состоящего из более чем 600 строк. В этой поэме античная легенда получила новое содержание: древнегреческие мифологемы заменены средневековыми, и действие происходит не в античной Греции, а в средневековой Англии, «царство теней» трансформируется в царство «короля эльфов».

Таким образом, в изучении истории скандинавской песни появилось предположение о том, что изначально «Сила арфы» имела трагическую концовку, и потому в балладе легко выделяются две части. Действительно, первая часть баллады сконцентрирована на чувствах и переживаниях героини, в ней жених представлен лишь как второстепенный персонаж, с помощью которого мы узнаем о конфликте. Эта часть заканчивается трагически — гибелью героини. Вторая часть текста по объему значительно меньше первой и имеет совершенно другую эмоциональную тональность. Здесь главным героем является жених, играющий на арфе. Внимание рассказчика сосредоточено на описании силы музыки, и эта часть имеет счастливую развязку.

Такое членение текста песни открывает новые возможности поиска ее источников. Так, Тобиас Нурлинд, вслед за С. Бугге и А. Ольриком, обнаруживает связь первой части баллады с немецко-лужицкой средневековой народной песней-балладой «Die unglückliche Braut» (Несчастливая невеста), варианты которой известны также под названием «Wassermans Braut» (Невеста водяного).

В экспозиции немецкой песни «Невеста водяного», как и в скандинавской балладе «Сила арфы», девушка сообщает своему жениху о том, что знает о своей гибели в день свадьбы. Жених строит прочный мост и ставит стражу, однако финал немецкой песни трагичен: девушка погибает, а жених совершает самоубийство.

Необходимо отметить, что в немецкой балладе невеста тонет не просто потому, что такова ее судьба, а потому, что она стала очередной жертвой, которую ее родители должны принести водяному. Эта баллада, по предположению Т. Нурлинда, основана на древнем представлении о том, что тролли построили мосты и в плату за это ежегодно требуют человеческие жизни. Известно, что мотив о необходимости принесения жертвы сверхъестественным существам при строительстве чего-либо имеет место в фольклоре многих народов и является результатом поэтического осмысления древних суеверий. В балладах жертвоприношение трактуется как трагедия.

Тематика и основные мотивы «Сила арфы» находят отражение в некоторых других скандинавских балладах, таких как «Улоф и эльфийки», «Песня Агнеты», «Женоубийца» и подобных. Шведские и датские ученые в духе миграционной школы строят гипотезы о генетических связях указанных текстов. Однако схожесть разных баллад обязательно является признаком их заимствования, а может быть связана с их типологической общностью.

Шведский фольклорист С.-Б. Янссон считает, что в основе «Силы арфы» лежат традиции свадебной поэзии и свадебных обрядных представлений. Нэккен и все происходящее в балладе символизируют те преграды, которые девушка должна преодолеть, переходя от девичества к замужней жизни. Неудивительно, что «переход» этот совершается по мосту через реку, которая является важным мифологическим символом границы между этим и иным мирами, между «своим» и «чужим», а переправа через реку может служить символом обретения нового статуса и новой жизни, символом брака. С.-Б. Янссон пишет, что при символическом переходе девушки через реку ее душа начинает сопротивляться тому, что ее ожидает: она должна будет отдать часть

самой себя, и это так же неизбежно, как неизбежно исполнение предсказания.

В любом случае можно утверждать, что в средневековой скандинавской балладе «Сила арфы» сплетаются несколько межнациональных фольклорных сюжетов, мотивов и образов. Стремясь решить проблему генезиса баллады и найти пути миграции известного сюжета, исследователи обнаруживают аналогии скандинавской баллады в античных источниках, бретонских, французских, англо-шотландских, немецких и славянских произведениях устного народного творчества. По словам Г. Фредена, баллада представляет собой «мозаику мотивов», распространенных в мировом фольклоре. В связи с этим североевропейскую балладу «Сила арфы» можно отнести к числу «великих мировых сюжетов», или, пользуясь терминологией Дж. Райдера, определить как «гибридный супер-миф», так как ее проблематика и лейтмотивы имеют параллели в других национальных фольклорных традициях.

Е. С. Федорова (ПетрГУ)

### **НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОД В ДИАЛЕКТИКЕ «СВОЙ — ЧУЖОЙ» (романы «Волшебная гора» Т. Манна и «Дым» И. С. Тургенева)**

В художественно-эстетическом пространстве Томаса Манна русская литература всегда играла особую роль. Воспитанный в лоне мировой культуры, Т. Манн в течение жизни чаще всего обращался к сокровищнице русской литературы, которую, устами героя своей ранней новеллы «Тонио Крегер», называл «святой».

Во введении к сборнику произведений русских писателей, изданному в 1921 г., Т. Манн размышлял о русской литературе как о некоем морально-художественном единстве, в медиуме которого все писатели так или иначе связаны между собой.

Подобное понимание Т. Манном духовной сущности русской литературы придало особый характер тому культурному влиянию, которое этот писатель воспринял у своих русских учителей. Однако ученичество Т. Манна не сводилось к прямому подражательству почитаемым им писателям, хотя и оно в определенной степени имело место. Характер заимствования Т. Манном духовного и художественного опыта русской литературы гораздо сложнее. Воспринятое из русской литературы в творчестве этого немецкого писателя естественным образом

преломлялось сквозь призму его собственного, индивидуального видения и принимало новые формы, что открывается исследователю взгляду не на одном уровне его произведений.

В плане знаменитой техники контрапункта, например, которую писатель использует для создания своего многогранного эпического пространства, Т. Манн является последователем не только Р. Вагнера, о чем он сам неоднократно высказывался, но и Л. Толстого с его мотивно-лейтмотивной техникой. С другой стороны, контрапунктное мировоззрение Т. Манна можно сопоставить и с полифоничностью романов Ф. М. Достоевского, поскольку и в том, и в другом случае истина не подается автором в готовом виде; читателю скорее предоставляется возможность извлечь ее из всего богатства, из всей многоголосицы возможных смыслов и взаимоотражений различных планов романа. Н. Какабадзе считает, что поэтика романа Т. Манна гораздо ближе к творчеству Ф. М. Достоевского, чем к повествовательной манере Л. Н. Толстого, хотя именно у последнего Т. Манн, по его собственному признанию, учился эпичности. Подобно Достоевскому, Т. Манн во многих своих произведениях создает те экспериментальные условия, которые позволяют ему под особым углом изучать всю жизнь занимавшее его, нескончаемо загадочное явление — человека.

В связи с этим можно, как нам кажется, говорить об определенном художественно-эстетическом родстве героев: так, Ханса Касторпа из романа «Волшебная гора» можно, подобно Алеше Карамазову Достоевского, назвать «деятелем неопределенным, невыяснившимся», но о котором в то же самое время можно сказать, что он «носит в себе сердцевину целого, а остальные люди его эпохи... на время почему-то от него оторвались». С другой стороны, существуют определенные основания проводить параллели между научно-нравственными исканиями героя «Волшебной горы» и Константина Левина из «Анны Карениной». Однако, такое родство героев скорее можно отнести к типологическому, в то время как имеются случаи и генетического родства между героями.

В этом смысле речь идет, прежде всего, о Созонте Потугине — герое из романа И. С. Тургенева «Дым», который, по словам самого Т. Манна, во многом послужил прообразом для одного из центральных героев его романа «Волшебная гора» — Лодовико Сеттембрини. Образ Сеттембрини, чрезвычайно сложного героя, имеет много измерений и берет начало не в одном источнике, что и определяет его неоднозначный характер и достаточно сложную функцию в произведении. При всем в целом положительном отношении автора к Сеттембрини, его

вряд ли можно назвать представителем морально-политических убеждений Т. Манна. Этого, впрочем, нельзя сказать ни об одном из героев произведений писателя, поскольку ни с кем из них он никогда полностью не соглашался. Каждый образ в произведениях Т. Манна — это скорее своего рода творческая лаборатория, в которой автор подвергает проверке и свои неустоявшиеся воззрения, и убеждения своих идейных противников, в том числе и брата писателя Генриха Манна. Мы, однако, считаем необходимым сосредоточиться здесь на образе Сеттембрини именно в сопоставлении его с русским прообразом. Это позволит нам, при продлении линий его учения за пределы педагогической провинции, которой является высокогорный санаторий «Берггоф», проследить, насколько последовательным оно может оказаться вне герметически замкнутого мира идей.

Диалектика развития героев романов Т. Манна и И. С. Тургенева представляет интерес прежде всего в связи с тем, что априорно практически идентичный посыл, с которым выступают эти наставники человечества, получает достаточно неоднозначное преломление на различных (и даже противоположных, как считают Сеттембрини и Потугин) культурных почвах и полемичное одно другому выражение в двух национальных кодах.

Созонт Потугин из романа И. С. Тургенева «Дым» — приверженец принципов гуманизма западной пробы. Он с большим неприятием относится к любимому вопросу русской интеллигенции — проблеме будущего России, поскольку считает, что единственно возможным положительным его решением является заимствование всего лучшего от старшего и более сильного учителя, которым и является Запад. Беспреданно рассуждать о каком-то особом пути России не имеет смысла: ведь даже наши немногочисленные, как считает Потугин, достоинства, являются оборотной стороной наших же недостатков. Запад, по мнению этого героя, тоже не безупречен, но русским, как благодарным ученикам, следует почтительно молчать при виде ошибок уважаемого учителя. Однако бездумно переносить западный опыт на российскую почву — тоже не выход: ведь это может привести к еще большим бедам. Россия должна учиться делать своим лучшее из чужого себе во благо, обязательно сообразуясь со своими национальными особенностями.

Лодовико Сеттембрини, воспитывающий человека в лице главного героя романа Т. Манна «Волшебная гора» — гуманист, рационалист, демократ и просветитель. Он — продолжатель традиции европейского мышления, идущей от Античности и Просвещения, но при этом

непримиримый противник всего восточного, в том числе славянского и русского. В мире Волшебной горы он представляет ценности «равнины» и Запада. Именно здесь нам видится напряженность взаимоотношений обсуждаемых нами героев: ведь при всем равенстве их идей один отрицает ту культуру, к которой принадлежит другой, а, следовательно, их, казалось бы, единое теоретическое учение проецирует разные практические последствия.

По Сеттембрини, восточную цивилизацию, которую он огульно именуется Азией, следует полностью отделить от западного мира как вредоносную. Этот категоричный защитник культурных ценностей Запада считает, что Восток угрожает европейской цивилизации и вытесняет ее чрезвычайно опасными орудиями — хаосом, иррациональностью и созерцательностью, которым человеку гораздо легче поддаться, чем последовательно проявлять волю к форме, разуму и действию, а ведь только они, как утверждает Сеттембрини, гарантируют человеку истинное достоинство.

Что касается Потугина, то он, сам принадлежа восточному, славянскому миру, пытается не уничтожить, но перевосродить его, используя для этого западные средства как панацею от всех бед.

Но ни итальянскому просветителю Сеттембрини, ни русскому западнику Потугину не удастся, в их центростремительном удалении от Востока, снять основные противоречия. Безоглядно отвергая духовные богатства восточной цивилизации, они, таким образом, унифицируют, а вместе с тем и обедняют само понятие культуры. Кроме того, отдавая безоговорочное предпочтение таким духовным основам западной культуры как рациональность и строгость формы и отвергая восточную мягкость, созерцательность и приспособляемость, они лишают свой фетиш гуманизм его сердцевины — человечности, превращая его таким образом в чистую идею, не применимую к реальной жизни, к созданию которой они так убежденно призывают своих воспитанников.

О. О. Николаева (ПетрГУ)

**ДИАЛЕКТИКА «СВОЕ—ЧУЖОЕ» В СТАНОВЛЕНИИ  
КОНЦЕПТА «КОЛЛЕКТИВНАЯ ВИНА» (KOLLEKTIVSCHULD)  
НЕМЕЦКОГО НАРОДА В ДИСКУССИЯХ ПОСЛЕВОЕННОЙ  
ГЕРМАНИИ кон. 40 — 50-х гг. XX в.**

Наблюдая в современном мире, в том числе и в нашей стране, стремительно возникающие и набирающие свою силу неонацистские и подобные им политические организации правого толка, открыто пропагандирующие национализм и разжигающие межрасовую и межнациональную неприязнь, крайне важно четко представлять себе всю глобальность последствий подобных явлений, вынуждающих в конечном итоге целый народ принять страшное прошлое своей страны как собственное, без уверток и оправдательных оговорок, и нести за него ответственность. И в этом смысле несомненный интерес представляет феномен, получивший известность под названием «коллективная вина» (Kollektivschuld) (в дальнейшем — КВ).

В общем и целом, под КВ понимается то, что вина за некоторое деяние вменяется не конкретному лицу/лицам, совершившему / совершившим это деяние, но коллективу, то есть всем членам этой группы или общности, например, членам семьи, людям, относящимся к одному народу или к одной организации.

Предмет нашего исследования — концепт КВ немецкого народа — изначально является неоднородным по своему смысловому наполнению и диалектически сочетает как «чужое», то есть, общее представление о данном феномене, так и «свое», сугубо «немецкое» содержание.

Говоря о наличии «чужого» в этом концепте, следует заметить, что он, даже не будучи употреблен в отношении немецкого народа, широко известен в психологии и теологии.

В психологии это явление часто сравнивают с роком, проклятием, бедствием или с чувством оскверненности и используют как исключительно психологическую, а не моральную или юридическую категорию.

В теологии феномен КВ вообще известен с незапамятных времен: уже из Ветхого Завета распространяется представление о том, что группу людей постигнет несчастье вследствие того, что один из них совершит преступление, а в Новом завете, хоть и опосредованно, коллективная вина за распятие Христа возлагается на еврейский народ.

«Свое», собственно «немецкое» содержание данный концепт обретает непосредственно после поражения Германии во второй мировой войне и падения нацистского режима. Именно тогда мысль о КВ

немецкого народа впервые зазвучала со страниц журналов и газет, которые были полны рассуждений об ответственности всех без исключения немцев за тот размах и невероятную жестокость отлаженного с истинно немецким совершенством механизма массового уничтожения и репрессий, которым подверглись как немецкие евреи, так и все евреи с оккупированных германскими войсками территорий, а, кроме того, противники режима и политические оппоненты, цыгане, славяне, гомосексуалисты и военнопленные.

Пожалуй, первая значительная попытка внести ясность в проблему ответственности немецкого народа за преступления против человечности, совершенные в период национал-социализма, была предпринята в 1946 г. философом из Гейдельберга Карлом Ясперсом в его труде «Вопрос виновности. О политической ответственности Германии» («Die Schuldfrage»). Он задался целью выяснить, в какой мере вопрос о «КВ» и ответственности за преступления нацизма приложим ко всему немецкому народу, то есть, сколь велика в данном вопросе доля «своего» для каждого немца.

Основной пафос ясперсова труда сводится к следующему:

1) Существует 4 вида вины: *уголовная* (вина, предъявляемая на основании объективно доказуемых нарушений закона); *политическая* (вина за деяния, совершенные политическими деятелями некой страны, причастным к которым (к деяниям) индивид является как гражданин этой страны и носитель коллективной ответственности вне зависимости от того, как он относится к этим деяниям); *моральная* (деяния индивида, за которые он отвечает исключительно перед собственной совестью) и *метафизическая* (вина, основывающаяся на сопричастности индивида всей существующей в мире несправедливости, или вина перед Богом).

2) «Бессмысленно обвинять народ как целое в преступлении, преступник всегда лишь отдельный человек».

3) Если КВ и существует, то только и исключительно как «политическая ответственность граждан». Последняя неснимаема с народа, она всегда на нем, и от нее никуда не уйти. Ведь каждый человек солидарно отвечает за то, как им управляют. Даже будучи насквозь аполитичным, человек не может полностью отъединиться от общего политического порядка и избежать его влияния.

4) КВ является «атмосфера покорности» и «слепое подражание вождю».



5) Каждый немец должен осознать, прежде всего, свою моральную вину за пусть и невольную, но сопричастность злодеяниям антигуманного режима.

Убедительно доказанная идея К. Ясперса о том, что КВ есть не некое «чуждое» понятие, придуманное для унижения достоинства немецкого народа, но явление, которое должно стать «своим», осознанным и выстраданным для каждого немца, не нашла многочисленных сторонников из числа современников философа.

Оппоненты Ясперса в лучшем случае соглашались формально признать коллективную политическую ответственность немцев за преступления национал-социалистов, подвергая при этом сомнению справедливость постановки проблемы КВ по отношению ко всему немецкому народу на том лишь основании, что данный тезис был отвергнут государствами антигитлеровской коалиции на Нюрнбергском процессе.

Находились, впрочем, и такие критики философа из числа правоксремистов, которые вообще утверждали, что тезис о КВ немецкого народа — «чуждой» и начисто лишенный для немцев «своего» содержания миф, сознательно придуманный и культивируемый оккупационными властями держав-союзников и направленный на умаление чести и достоинства немецкого народа, то есть на его дискриминацию.

В литературе послевоенной Германии первым, кто поддержал точку зрения К. Ясперса, кто осмелился заговорить о КВ немцев и стал раскапывать корни этой вины, свергая былых нацистских кумиров и бесстрашно вороша обывательские гнезда, был молодой «выкормыш» «Группы 47» Гюнтер Грасс.

В отличие от своих коллег и предшественников, других членов «Группы 47», произведения которых взывали к состраданию и человечности и выводили на передний план одиноких и отчаявшихся героев, потерявших все в «кровавой мясорубке» войны, Грасс в каждом из произведений так называемой «данцигской трилогии» (романе «Жестяной барабан», повести «Кошки-мышки» и романе «Собачьи годы»), а затем и во всем последующем творчестве, в вызывающей гротескно-ироничной пародийной манере требовал от соотечественников очищения через признание «своей» вины и искреннего покаяния. Как и в случае с К. Ясперсом, глас Грасса длительное время не хотели слышать и понимать, а его самого немецкое общество единодушно окрестило «осквернителем святынь, нигилистом и порнографом».

Таким образом, концепт КВ немецкого народа уже с самого момента своего появления обладает двойственной природой, объединяющей

черты «своего» и «чужого», хрупкое равновесие которых поддерживается благодаря многополярности решения данной проблемы немецким обществом, начиная с конца сороковых — пятидесятые годы XX в.

Е. В. Фисковец (КГПУ)

### **«ХОЖДЕНИЕ ЗА ТРИ МОРЯ» АФАНАСИЯ НИКИТИНА: ИНДИЯ ГЛАЗАМИ РУССКОГО ПУТЕШЕСТВЕННИКА**

Жанр «хожений» был широко распространен в Древней Руси и был посвящен описанию путешествий в Палестину, Царьград, на Афон. Но, как отмечают Л. А. Дмитриев и Н. В. Поньрко, сходство записок Никитина с «хожениями» «тем и ограничивается, что сочинение Никитина — также описание путешествия».

Ученые занимались исследованием памятника, пытаясь ответить на многие волновавшие их вопросы. «Что представляли собой записки Афанасия Никитина? Читались они в составе летописей, но явно не имели летописного характера и совсем не походили на обычную летописную повесть. Каково было значение поездки Никитина? Она была крайне необычна для русского купца XV в., но ни о какой специальной цели, стоявшей перед ним, Афанасий Никитин не говорил, какого-либо продолжения его миссия не имела». Исследователи превращали Афанасия Никитина то в «своего рода торгового разведчика, узнававшего путь в страну чудес, в Индию», то в писателя, сложное литературное произведение которого требует своеобразной «дешифровки».

Какова же Индия глазами русского путешественника XV в.? Афанасий Никитин не увидел в Индии людей, у которых *«половина тела песья, а половина человечья», «очи и рот в груди»*, как свидетельствовал автор переводного «Сказания об Индийском царстве». Вот что пишет русский путешественник о жителях Индии: *«...люди ходят наги все, а голова не покрыта, а груди голы, а волосы в одну косу плетены... А мужы и жены все черны, яз хожу куды — ино за мной людей много — дивятся белому человеку»*. Из-за цвета своей кожи Никитин становится объектом повышенного внимания со стороны местных жителей.

Интересен рассказ Афанасия Никитина о птице «гукук»: *«В томъ Алянде есть птица именуема гукукъ, летает в ночи, а кличет «гукукъ»; и на коей хоромине поседит, и тут человек умретъ, а кто ея хочет убити, ино у нея изо рта огонь выдетъ»*. В комментариях к данному отрывку отмечается, что Афанасий Никитин передает местные

поверья, отразившие культ совы. На наш взгляд, этот комментарий нуждается в уточнении. Здесь, скорее, отражена одна из несчастливых примет, описание которых предвещает трагические события в индийских эпосах. Так, например, в «Махабхарате», накануне великой битвы и гибели огромного количества людей, *«Повсюду животные и птицы горящими ртами издают страшные крики, оповещающие о великой беде (24)»*. Или: *«На улицах деревень, изрыгая из пасти снопы огня, зловеще выли самки шакала, им вторили шакалы и совы»*. Никитин, таким образом, мог заимствовать описание чудесной птицы из индийского эпоса. Из эпоса же им, возможно, были почерпнуты и сведения о «князе обезьянем» и его рати, героях «Рамаяны».

*«А так, братья русские христиане, захочет кто идти в Индийскую землю — оставь веру свою на Руси, да, призвав Мухаммеда, иди в Гундустанскую землю»*, — к такому выводу приходит Афанасий Никитин ещё в самом начале пребывания в «бесерменской Индии». Действительно, именно религиозное давление со стороны мусульман было главным поводом для беспокойства: *«...мя много понуди в веру бесерменскую стати»*. В науке не раз обсуждалась проблема: принял ли Афанасий Никитин ислам? Первым аргументом сторонников теории вероотступничества Никитина (Г. Ленхофф и др.) служат мусульманские молитвы, содержащиеся в «Хождении». Против этой теории свидетельствуют и недовольство «бесерменами», и постоянные сетования на невозможность соблюдать христианские праздники и обряды, и главное — любовь к родной земле: *«А Русскую землю Бог да сохрани! Боже, храни ее! Господи, храни ее!»*.

Афанасий Никитин переживает за свою веру потому, что *«бесерменским постом постился»*, провел Спасов день среди неверных. Однако он идёт вместе с индусами в паломничество на месяц (!) *«к Первоти, то ихь Ерусалим, де их бутхана»* и при этом не выказывает никакого беспокойства относительно своего пребывания с людьми другой веры в их святыне.

Индусы, в свою очередь, весьма расположены к чужеземцу. Это при том, что *«от бесермян скрываются, чтобы не посмотрил ни в горнецъ, ни въ яству. А посмотрил бесерменинь на еству, и он не ястъ»*. Индусы, особенно брахманы, действительно весьма щепетильны в вопросах приема пищи. Они не станут есть то, на что посмотрел мусульманин, не потому, что последний верует в Аллаха, а потому, что он ест мясо коровы, которая для индуса больше, чем просто священное животное. Как отмечает Афанасий Никитин, *«индеяне же вола зовут отцемъ, а корову матерью»*. Вероятно, пребывая в обществе индусов,

Никитин не употреблял в пищу говядины, а, открыв им свою веру, не стал утверждать, что она — единственно верная. Индусы всегда были известны своей веротерпимостью, и отнюдь не в силу своего политеизма. Ведь несмотря на огромный пантеон богов, каждый индеец знает, что бог един и в силу своего непостижимого могущества имеет множество форм и обликов. Это подтверждают и древнеиндийские писания. Далее Шакаля последовательно расспрашивает о том, каковы те три и три сотни, три и три тысячи, тридцать три, шесть, три, два, один с половиной, и каждый раз слышит подробное объяснение. *Каков один бог?*» — *«Дыхание. Он — Брахман, его зовут: То»*. Именем «То» утверждается сакральность и непостижимость Бога.

В «Бхагавадгите», наиболее авторитетном священном писании индусов, которое является частью Книги пятой «Махабхараты», Кришна, Божественное воплощение, говорит о поклонении различным богам. «Не слишком разумными» людьми Кришна называет тех, кто не стремится к духовному знанию, ибо те, кто к нему стремится, поклоняются непосредственно Ему, единому Богу, чья искра присутствует во всех живых существах. Тот, кто видит эту искру, и есть истинно познавший Бога: *«Истинно верующий видит Меня во всех существах, и также видит каждое существо во Мне»*. В санскритском тексте данной шлоки употреблено слово «атманам». В санскритско-русском словаре среди значений этого слова (атман) приведены следующие: дыхание, жизнь, собственное «я», мировая душа. Именно это слово переведено в тексте «Бхагавадгиты» как «Меня», именно оно утверждает и единство всех живых существ в их божественной природе.

В тексте «Хожения за три моря» приведены следующие слова Афанасия Никитина о вере «индейн»: *«Да о вере же о их распытах все, и оны сказывают: веруем въ Адама, а буты, кажутъ, то есть Адамъ и род его весь»*. И. П. Петрушевский прокомментировал эти слова как «плохо понятые путешественником объяснения индуистов, у которых не было культа Адама... Возможно, Афанасий Никитин отождествил с Адамом Атмана, который, по учению брахманизма (индуизма), представляет первооснову всего существующего, мировую душу».

Скрытого за видимым политеизмом единобожия индусов Афанасий Никитин, возможно, не понял. Однако со свойственной, пожалуй, лишь индусам веротерпимостью он высказался о том, что *«Мухаммедова вера им (мусульманам) годится»*. Именно на индийской земле Никитин пишет абсолютно беспрецедентные для средневекового христианина слова: *«А правую веру богъ ведает. А праваа вера бога единого знати, и имя его призывати на всяком месте чисте чисто»*. Нельзя

не согласиться с Д. С. Лихачевым, который охарактеризовал Афанасия Никитина как человека, «умевшего по достоинству оценить чужие обычаи и не изменившего своим».

М. Е. Неёлова (НА РК)

### **«ХУДОЙ, ДА СВОЙ»**

*(об одном из аспектов отражения реформы 1861 г. в фольклорной памяти олонецкого крестьянства)*

В своих предыдущих публикациях мы рассматривали различные аспекты проявления оппозиции «свой/чужой», обращаясь к реформе 1861 г., проводимой в Олонецкой губернии. Нас интересовал социально-сословный аспект (двойственное положение мировых посредников, выступающих медиаторами между «своими» помещиками и «чужими» крестьянами, возможность колебания мирового посредника-медиатора и смещения понятий «свой» и «чужой» при поисках компромисса в ходе реализации реформы, возможность самого компромисса применительно к институту мировых посредников), а также аспект темпорально-исторический («свое/чужое» как «старое/новое» время)<sup>1</sup>.

В данном сообщении хотелось бы рассмотреть еще одну сторону проявления интересующей нас борьбы «своего» и «чужого», привлекая фольклорную историческую память олонецкого крестьянства, в которой сохранились события, связанные с реформой. Один из известных лучших плачей Ирины Федосовой «Плач о старосте» посвящен смерти старосты, который заступился за крестьян перед мировым посредником.

«Плач о старосте», по предположению К. В. Чистова, «возник между 27 августа 1866 г. и 25 ноября 1867 г., т. е. когда, по сообщению «Олонецких губернских ведомостей», Е. В. Барсов закончил работу над I томом «Причитаний Северного края». И. А. Федосова, как мы знаем, жила в это время в Петрозаводске, но вполне вероятно, что в летние или осенние месяцы 1866 или 1867 г. она могла посетить своих родных в Кузаранде или, по крайней мере, получить от своих земляков известие о случившемся»<sup>2</sup> (по свидетельству К. В. Чистова, события происходили в заонежской деревне Юсова Гора). В это время мировым

---

<sup>1</sup> См: материалы 3, 4, 5 международных научных конференций «“Свое” и “чужое” в культуре народов Европейского Севера».

<sup>2</sup> Чистов К. В. Ирина Андреевна Федосова. Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1988. С. 148.

посредником 2-го участка Петрозаводского уезда был сын Олонецкого губернского прокурора статского советника Петра Ивановича Дротаевского коллежский секретарь Петр Петрович Дротаевский, которому к моменту вступления в эту должность исполнилось 25 лет. В 22 года он уже занимал пост члена от правительства в уездных мировых съездах Олонецкой губернии<sup>3</sup>.

П. П. Дротаевский как мировой посредник конца 1860-х гг. являлся не самым худшим представителем этого института, поскольку к этому времени в среде мировых посредников были и одиозные фигуры, такие как, например, граф Л. А. Татищев, мировой посредник 1-го участка Лодейнопольского уезда, или мировой посредник Олонецкого уезда коллежский асессор М. П. Волосатов, справедливо воспринимавшиеся крестьянами как казнокрады, обидчики и угнетатели. Однако общая тенденция отрицательного отношения к этому институту уже прочно закрепилась в крестьянской среде и распространилась на всех его представителей.

Следует отметить, что и староста являлся для крестьян отрицательной фигурой, был безусловно «чужим», поскольку представлял собой официальную власть. В его обязанности входило приведение в исполнение распоряжений волостного правления и мировых учреждений (в том числе и по делам полицейского ведомства), наблюдение за исправным содержанием дорог, мостов и т. д., что требовало от крестьян отвлечения на эти работы. Староста следил за исправным отбыванием крестьянских податей и повинностей (казенных, земских и мирских), приводил в исполнение приговоры волостного суда и т. д.<sup>4</sup> Многочисленные примеры из истории проведения реформы в Олонецкой губернии свидетельствуют о негативном отношении в крестьянской среде к людям, занимающим эту должность. Зачастую сами старосты проявляли неоправданную жестокость по отношению к крестьянам<sup>5</sup>. Крестьяне, в свою очередь, не желали собирать деньги на оплату жалованья старостам, которые и без того использовали должность в ко-

---

<sup>3</sup> НА РК, Ф.24, оп.2, д.1/7, лл.39, 44, 48, 52, 54; ф. 1, оп. 1, д. 58/9, л.13 об.

<sup>4</sup> Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости // Крестьянская реформа в России 1861 года: сборник законодательных актов. М., 1954. С. 51—54.

<sup>5</sup> Так, например, в 1868 г. крестьянская вдова Шелтозерско-Бережной волости Петрозаводского уезда Дарья Тимофеева была заподозрена в краже имущества крестьянина Степана Иванова. Дело подлежало рассмотрению в уголовном порядке. Но сельский староста распорядился первоначально наказать Тимофееву: «обернутую холстом водить по всему обществу». См.: НА РК, ф. 24, оп. 1, д. 25/832, л. 1.

рыстных целях, заботясь «более о своих собственных интересах, а не о пользе службы»<sup>6</sup>.

Однако, в интерпретации Федосовой, «чужой» староста оплакивается как один из «своих» близких родственников, когда вступает в противоречие с еще более «чужим» для крестьян мировым посредником, который характеризуется таким образом:

Мироеды мировы эты посредники,  
Разорители крестьянам православным;  
В темном лесе быдто звери-то съедучии,  
В чистом поле быдто змеи-то клеvучии,  
Как наедут ведь холодныи-голодныи,  
Оны рады мужичонка во котле варить,  
Оны рады ведь живова во землю вкопать,  
Оны так-то ведь над има изъезжаются,  
До подошвы оны всех да разоряют<sup>7</sup>.

Таким образом, наблюдается трансформация «чужого» старосты в «своего». Действительно, мировой посредник — фигура, появляющаяся в крестьянской среде издалека, из неизвестности, приезжает он редко, бывает наездами, несет, как правило, большие неприятности и волнения. Кроме того, он — «барин», он не из крестьянского сословия. А староста, он из крестьян, они его лично и давно знают, они сами его выбирали, он живет вместе с крестьянами, он «худой, но свой». Сословный и географический факторы выступают на первый план и превращают ненавистного старосту в «своего», родного. О нем можно горько плакать. Мировой посредник, напротив, становится чужее чужого. Он абсолютно отрицательная фигура. Возможности компромисса, о которых шла речь в начале реформы, исчерпаны, медиаторские функции посредника к концу реформы окончательно утрачены.

Т. В. Лис (КГПУ)

---

<sup>6</sup> НА РК, ф. 24, оп. 3, д. 1/2, л. 162.

<sup>7</sup> Федосова И. А. Причитания // Избранные причитания. Петрозаводск, 1945. С. 42.

## ОППОЗИЦИЯ «СВОЙ / ЧУЖОЙ» В СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ ДЕРЕВЕНСКОГО ВОРОВСТВА (по материалам середины XIX – начала XX в.)

При рассмотрении социального контекста деревенского воровства необходимо, прежде всего, отметить различие в восприятии двух видов краж — соседских и междеревенских, поскольку для крестьянской культуры был характерен двойной стандарт при оценке кражи в системе «свой/чужой». Соседская кража, локализуемая в рамках одной деревни, расценивалась намного строже, тогда как совершение кражи за пределами деревни, как правило, оставалось безнаказанным: «...наказывают, обыкновенно, лишь за кражу в своей деревне. Если крестьянин украл что-нибудь у не своих деревенских, а на стороне, то относятся снисходительно»<sup>1</sup>. По мнению А. Н. Кушковой, в данном случае достаточно значимым оказывается понятие «деревенской солидарности», когда односельчане покрывали «своих» воров в расчете на часть добычи, а «воровство выступало в качестве орудия регулирования как междеревенских, так и внутридеревенских отношений»<sup>2</sup>: вор мог рассчитывать на покровительство со стороны односельчан, поскольку «...защищал их от чужих воров», а также сбывал в селе краденые вещи за бесценок<sup>3</sup>. Внутридеревенские отношения, таким образом, базировались на идее обмена: «разрешение» воровать у «чужих» вор оплачивал из своих «доходов». В случае кражи за пределами своей деревни между вором и обществом могла действовать также иная договорная модель отношений, основанная на принципе взаимного невмешательства: «...он [вор] прямо говорит: “...старички, я вас не беспокою, и вы меня не трогайте”, — и мир ничего не предпринимает. Если бы он воровал в своем селе, его бы давно выслали, но он не беспокоит деревню, и ему прощают, тем более, что и в недоимщиках он не числится»<sup>4</sup>. Материальные интересы в данном случае доминировали над соблюдением принципа законности и справедливости, согласно которому преступник должен быть наказан. Конфликт, таким образом, выносился за рамки своего сообщества и разрешался либо на уровне волости, либо в той деревне, где была совершена кража. Отметим также, что в случае систематических и крупных краж наиболее распро-

---

<sup>1</sup> Тенишев В. Н. Правосудие в русском крестьянском быту. Брянск, 1907. С. 38.

<sup>2</sup> Кушкова А. Н. Деревенское воровство: социальный контекст и народная юридическая традиция (в печати).

<sup>3</sup> Тенишев В. Н. Указ. соч. С.108.

<sup>4</sup> АРГО. Ф.12. Оп.1. Д.6. Л.103.



страненным наказанием был коллективный самосуд, заканчивающийся иногда убийством вора. Жестокость расправы была обусловлена прежде всего тем, что это было своего рода отсроченное наказание, налагаемое за сумму всех ранее совершенных краж. Участие в подобное расправе всего мира было обязательным, что служило своего рода защитным механизмом при расследовании дел об убийстве. Применение иных мер, например, связанных с посрамлением преступника, было, как правило, неэффективно по отношению к членам другого сообщества, прежде всего потому, что санкция «индивидуального» позора, в принципе, была действительна лишь в рамках деревни, где члены общины были связаны тесными соседскими отношениями.

Отметим, что некоторые различия в восприятии и оценке воровства были обусловлены также неоднородностью структуры деревенских взаимоотношений. В частности, отношение к факту воровства определялось имущественным статусом, причем как потерпевшего, так и виновного в краже. Допустимым считалось воровство по причине голодной нужды: «Бог простит за нужду украсть»<sup>5</sup>; «Голодный — по пословице — и архиерей украдет»<sup>6</sup>. Менее строго народ смотрел на кражу у богатого: «У богатого воровать позволяется, так как говорят, “у кого много лишнего, то не мешает поделиться и с неимущими”»<sup>7</sup>, в то время как воровство у бедняка или нищего считалось предосудительным и должно было повлечь за собой наказание: «У старца (нищего) взять — огонь в дом»<sup>8</sup>. (См. также: «...воровать у помещика лес, хлеб, вообще сырые продукты, — не грешно, даже похвально, воровать у крестьян — преступно»<sup>9</sup>). Кроме того, на отношение к краже оказывал влияние источник доходов жертвы и то, каким образом было нажито имущество: «...у попа украсть не грех, потому что он с мертвого и с живого гребет и на мирском кошеле живет»; «украсть сплавной лес или сложенный у большого купца не грех, потому что для вырубki нужен большой капитал, а такого капитала добрым делом нажить нельзя; из чего всегда можно безобидно взять»<sup>10</sup>; «особенно позволяется воровать у торговцев и в кабаках, так как говорят, что торговцы и кабатчики сами воры, они только и стараются, как бы что из товара у

---

<sup>5</sup> АРГО. Ф.12. Оп.1. Д. 6. Л. 81—82.

<sup>6</sup> Максимов С. В. Народные преступления и несчастья: Воры и мошенники // Отечественные записки. 1869. № 3. С. 90.

<sup>7</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 154. Л. 58.

<sup>8</sup> Максимов С. В. Указ. соч. С. 91.

<sup>9</sup> Горбунов В. Северо-Восточная часть Городищенского уезда // Пензенские губернские ведомости. 1868. № 36.

<sup>10</sup> АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 92.

покупателя украсть; торговец постоянно обвешивает, а кабатчик обмеривает и подбавляет в вино воду»<sup>11</sup>.

Таким образом, в оппозиции «свой/чужой» оказываются важны не только пространственные, но и социальные характеристики, а этические представления крестьян действуют в полной мере лишь в рамках своей общины и своей социальной прослойки. Отметим также, что крестьянскому правосознанию были свойственны принципы уравнительной этики, поэтому кража у человека с более высоким имущественным статусом и воровство имущества, нажитого несправедливым путем, расценивалось как восстановление нарушенной справедливости.

К. В. Шафранская (ПетрГУ)

### **НОВОЕ ЗНАКОМСТВО С КАРЕЛИЕЙ**

*(О работе навильюна КАССР на выставке науки, техники и культуры в Ленинграде в августе-сентябре 1934 г.)*

В XIX в. культурное достояние Карелии интересовало лишь незначительную часть столичных специалистов в области гуманитарных наук, а также горстку местных любителей истории, объединенных в рамках Общества изучения Олонецкой губернии и губернского музея.

После Октябрьской революции ситуация начала меняться. Советское правительство задалось вопросом культурной модернизации национальных окраин. В 1920 — первой половине 1930-х гг. силами местных краеведов и приезжих ученых началось планомерное и систематическое изучение, а затем и популяризация древнего Карельского наследия, шедшее параллельно с освоением природных ресурсов края и с развитием туризма.

В конце 1920-х гг. при Карельском государственном музее было сформировано специальное Экскурсионное бюро Наркомпроса КАССР под руководством С. А. Макарьева<sup>1</sup>. Бюро пропагандировало экскурсии в Карело-Мурманский край, ставя их в один ряд с популярными в

---

<sup>11</sup> Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 154. Л. 58.

<sup>1</sup> НА РК. Ф. 630. Оп. 1. Д. 50/414. Отчет Карельского государственного музея за 1928-1929 гг. Л. 47.

то время поездками в Крым, на Кавказ, по Уралу<sup>2</sup>, составлявшими необходимый экскурсионный минимум для советского гражданина.

В 1934 г. СНК КАССР принял постановление об участии Карельской Республики в выставке, организуемой Управлением дворцов и парков Ленсовета (УДПЛ). Ответственным за представление Карелии назначили заместителя директора КНИИ С. А. Макарьева, а непосредственным исполнителем стал А. М. Линевский. На организацию Карельского павильона были выделены средства в размере 150 тыс. рублей, из которых 110 000 ушло на постройку здания, а 40 000 на экспонаты. В соответствии с этими ассигнованиями на Елагином острове в Ленинграде построили одноэтажный выставочный павильон, принадлежность которого обозначалась надписями, украшавшими фасад слева и справа от входа, — «А. КАРЕЛЬСКАЯ С. С. Р.» и «KARJALAN ASNT».

На 260 кв. метрах экспозиционной площади расположились 15 отделов, призванных охарактеризовать АКССР в разрезе «Карелия в прошлом — Карелия в настоящем». Здесь были представлены отделы: сельскохозяйственный, водный, ББК, новостроек 1934 г., горной промышленности, энергетики, Онежского завода, лесной промышленности, кустарно-художественных изделий, рыбного хозяйства, пушного промысла, транспорта, связи, отдел культуры, научно-исследовательской работы и отдел местной печати.

Экспозиция была выстроена по принципу чередования цветных пятен, при этом каждый зал оформлялся в определенной цветовой гамме. К примеру, зал ББК, пользовавшийся у посетителей неизменным интересом, был решен в красно-белой, торжественной гамме, в то время, как зал Карельской культуры — в лиричной бело-бежевой. При оформлении стендов и щитов использовалось большое количество фотографий, многие из которых были художественно раскрашены.

Представленные на выставке экспонаты радовали своим разнообразием. Здесь были: модели рыболовных снастей и пароконных саней с лошадьми, образцы лодки и бота, картины, скульптура из гипса, подкрашенная под бронзу, в частности, бюст лесоруба-финна, фигуры Карельского рыбака и лесоруба, макеты шлюзов, художественная резьба, шитье и вышивки, изделия учеников ФЗУ, образцы рудных ископаемых, шлифованный мрамор и порфиры, изделия Онежского завода, изделия Лыжной фабрики, народные и усовершенствованные кантеле и

---

<sup>2</sup> Хордикайнен А. Экскурсии в Карело-Мурманский край // Вестник Карело-Мурманского края. 1925. № 6. С. 9.

др. Повсюду, на самых видных местах, пестрели пропагандистские лозунги.

Один из центральных отделов Карельского павильона был посвящен строительству «Беломоро-Балтийского канала имени т. Сталина». Эта экспозиция привлекала внимание зрителя огромным стендом, украшенным снизу красными гвоздиками, в центре которого доминировал большой фото-портрет вождя в шинели и сапогах на фоне зимнего пейзажа. Здесь же располагались лозунги, диаграммы, фотографии и тексты с места строительства канала.

В главном зале, декорированном живыми цветами, посетители выставки могли ознакомиться с краеведческой литературой и изданиями местной периодической печати, разложенными на круглых читальных столиках.

Выставка работала в удобном для посетителей режиме с 15.00 до 23.00. По данным Линевского, за 33 рабочих дня Карельскую выставку посетили 33 200 человек, включая участников 150 экскурсий. Гости Карельского павильона представляли разные возрастные категории, от школьников до пенсионеров, разные профессии, от художника до рабочего, разные национальности, от коми до казахов. Кроме советских граждан, среди посетителей выставки были иностранцы: англичане, французы, шведы, финны, итальянцы.

Обслуживание посетителей велось следующим образом: «одиночки» проходили по выставке без экскурсанта, а если они одновременно скапливались группой в 10 или 15 человек, в работу вступала экскурсовод Е. Бортникова. Часто словесные разъяснения экскурсантам давал сам Линевский. Многие иностранные посетители, вспоминая Александр Михайлович, подолгу стояли перед каждым стендом, записывали цифры, показатели роста в промышленности, удивлялись явному прогрессу.

Случались и «курьезы». Большинство посетителей знали АКССР, в основном, по материалам, публикуемым в газетах. Газетные данные в совокупности с, чаще всего, плохим знанием географии порождали иногда совершенно фантастические представления. Например, зрители удаляли Карелию, по выражению Линевского, на широты земли Франца Иосифа. Часто экскурсоводам задавались подобные вопросы: «А что дальше от Ленинграда: Карелия или Камчатка?», «А как живут в Карелии, когда наступает вечная ночь?». Одни, будучи уверенными в том, что Карельская земля «сплошь тундра, где живут олениводством», удивлялись, что в Карелии можно выращивать хлеб, другие не верили, что летом в Карелии можно купаться и загорать.

Карелия — царская ссылка, «подстоличная Сибирь», еще одно устойчивое представление, еще сильнее закрепившееся в сознании людей, в связи с созданием теперь уже советской тюремной системы, являвшейся частью ГУЛАГа. Некоторые посетители выставки искренне удивлялись достижениям Карелии в различных областях народного хозяйства, культуры и науки, так как раньше представляли себе этот край исключительно местом сосредоточения «социально вредных элементов», т. н. «соловчан», где нет возможности для обычной жизни. По итогам выставки Карельский павильон был признан одним из лучших.

О. И. Кулагин (ПетрГУ)

**«ЧУЖИЕ» СРЕДИ СВОИХ**  
*(бывшие заключенные ГУЛАГа в партизанских отрядах  
Карельского фронта 1941—1944 гг.)*

Война — это всегда противостояние «своих» и «чужих», но как и в любом конфликте, особенно когда речь идет о выживании целого народа, понятия «своего» и «чужого» переплетаются противоречивым образом.

Великая Отечественная война стала тяжелейшим испытанием для советского народа и для государства, заставив мобилизовать все ресурсы, в том числе и людские, в противостоянии нацистской угрозе. Руководству страны пришлось доверить великое дело защиты Родины тем, кто в мирное время был «чужим» советскому государству — заключенным ГУЛАГа. Не стала здесь исключением и такая, поистине, народная форма борьбы, каким было в период войны партизанское движение.

Уже к середине 1942 г. серьезные потери среди личного состава партизанских отрядов Карельского фронта, отсутствие необходимых людских ресурсов для пополнения отрядов внутри региона вынуждали руководство партизанским движением прибегать к использованию дополнительных источников пополнения. Если в 1942 г. таким источником стало широкое привлечение добровольцев из молодежи других регионов СССР, то в 1943—1944 гг. — использование контингента исправительно-трудовых лагерей НКВД и бывших военнопленных.

Сама категория бывших заключенных не была однородной. Судя по номерам статей Уголовного кодекса, встречающихся в Картотеке Штаба партизанского движения на Карельском фронте (ШПД КФ), в

партизанские отряды попадали люди, совершившие тяжкие преступления «против жизни, здоровья, свободы и достоинства личности»: умышленное убийство, убийство в состоянии аффекта, доведение до самоубийства, нанесение тяжких телесных повреждений, изнасилование. Были и люди, совершившие должностные и хозяйственные преступления: злоупотребление властью или служебным положением, присвоение или растрата денег или ценностей, бесхозяйственность. Встречаются также имущественные преступления: кража, грабеж, покупка заведомо краденного; а также воинские преступления. Соответственно, и сроки заключения варьировались от 1 года до 10 лет<sup>1</sup>. Причем анализ минимального и максимального сроков наказания за различные преступления, предусмотренные в статьях Уголовного кодекса, дает право предполагать наличие среди бывших заключенных как определенного процента рецидивистов, так и людей, совершивших так называемые «преступления против порядка управления» (ст. УК № 73, 74 — кроме особо опасных государственных преступлений). И все же основную массу составляли бытовые и должностные преступления.

Характерным было также отсутствие среди привлеченных в партизанские отряды лиц, осужденных по 58-й статье УК. Дело в том, что «политические» заключенные, осужденные по 58-й статье УК РСФСР, не попадали под указы об освобождении от наказания за незначительные бытовые и военные преступления. Здесь необходимо иметь в виду, что даже по личным заявлениям об отправке на фронт, которые писали как политические, так и уголовные заключенные, предпочтение всегда отдавалось последним, так как они считались «социально близкими». Опасных же «политических» в тыл к врагу отправлять опасались.

Однако было бы неверно думать, что такой важный аспект войны, как формирование партизанских отрядов из числа гулаговских заключенных, строился только на добровольной основе, по заявлению самих заключенных. Кадровый отбор НКВД вело в основной массе собственными силами, с использованием лагерных оперативных частей, районных отделов и отделений НКВД, на чьей территории располагались лагеря и лагерные пункты. 4-е отделы областных управлений НКВД направляли во все лагеря приказ отобрать кандидатов в партизанские отряды. В секретных предписаниях указывалось отбирать заключенных, осужденных за незначительные

---

<sup>1</sup> КГАНИ. Ф. 213. Картотека ШПД КФ; Уголовный кодекс с изменениями на 1 августа 1941 г.: Официальный текст с приложением поштатейно систематизированных материалов. М., 1941.

бытовые и воинские преступления, для зачисления в партизанский отряд<sup>2</sup>.

С началом привлечения в состав партизанских отрядов лиц из мест заключения, для органов госбезопасности появился также дополнительный источник вербовки агентуры. По предположению исследователя В. Степакова, большинство кандидатов для работы в тылу противника, выбранных в лагерях, немедленно вербовались сотрудниками НКВД в агенты и осведомители. Оперативные способности отобранных испытывались на «освещении» лагерной жизни.

Но были и другие примеры судеб людей, оказавшихся неожиданно «чужими» среди своих. Такой, к примеру, была судьба Н. Ф. Артемьева, участника штурма Зимнего дворца в 1917 г., члена ВКП(б) с 1919 г., кадрового работника органов НКВД. В 1939 г. его в числе многих других сотрудников НКВД Москвы исключили из партии, арестовали и дали срок заключения. Когда началась война, Н. Ф. Артемьев писал письма Сталину, руководителям НКВД, его услышали и освободили досрочно со снятием судимости и отправили на Карельский фронт для ведения разведывательной и диверсионной работы в тылу противника<sup>3</sup>. Согласно Картотеке ШПД КФ, в ноябре 1942 г. Н. Ф. Артемьев был назначен командиром группы спецотряда НКВД КФССР, а в ноябре 1943 г. — заместителем командира отряда по разведке в партизанском отряде им. Чапаева. Был награжден орденом «Красной Звезды» и медалью «Партизану Отечественной войны» первой степени.

Подводя итоги, необходимо отметить, что участие бывших заключенных ГУЛАГа в партизанском движении на Карельском фронте не было массовым явлением, но само по себе ярко характеризует всю противоречивость, сложность и трагизм партизанской войны в данном регионе, когда в глубокий вражеский тыл для выполнения опаснейших задач приходилось отправлять так называемый «неблагонадежный элемент». Одним из главных аспектов мотивации участия этих людей в партизанских отрядах, помимо искреннего желания помочь своей стране в тяжелые для нее времена, было погашение судимости в счет их заслуг в деле защиты Родины. Многие из них действительно искупили перед государством свою прежнюю вину кровью, их судимость была снята. Некоторые были награждены орденами и медалями, многие погибли в тылу врага.

---

<sup>2</sup> Степаков В. Русские диверсанты против «кукушек». М., 2004. С. 232.

<sup>3</sup> Пархачев В. Н. Рейды бесстрашных: коми партизаны в лесах Карелии и в Заполярье. Сыктывкар, 1998. С. 273.

**КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ КАРЕЛИИ И ФИНЛЯНДИИ  
В ПЕРИОД ХРУЩЕВСКОЙ «ОТТЕПЕЛИ»**  
(на примере литературы и театрального искусства)

После смерти Сталина идеологическое давление на творческую интеллигенцию несколько ослабло. Отказ от бытовавшей до середины 1950-х гг. теории бесконфликтности позволил глубже и разносторонне отражать на сцене и в художественных произведениях нравственные проблемы в жизни людей. Наступившая «оттепель» в карельской литературе и искусстве характеризовалась расширением жанров и разнообразием тематики, обращением к внутреннему миру человека, многогранному отражению повседневной жизни людей, углублением аналитической и философской основы произведений искусства. В литературе и театральных постановках тех лет в художественной форме ставились вопросы, которые из-за идеологических запретов ранее не поднимались.

В период «оттепели» Карелия превратилась в один из заметных культурных центров Советского Союза. В 1959 г. творческие достижения художественной интеллигенции республики были высоко оценены на Декаде карельского искусства и литературы в Москве. В середине 1950-х гг. у писателей и театральных деятелей республики появилась возможность наладить творческие контакты с коллегами из близлежащих областей, участвовать в съездах и конференциях художественной интеллигенции Северо-Запада России. В результате здесь начало формироваться единое культурное пространство.

С середины 1950-х гг. после смягчения политического режима внутри страны и «потепления» в международной политике начали налаживаться культурные связи СССР с западными странами. В культурной жизни Карелии это время характеризовалась творческим сотрудничеством с Финляндией. Так, в 1957 г. с Петрозаводска началось гастрольное турне по Советскому Союзу двух солистов Финского национального оперного театра Линзы Линко и Йормы Хеттунена. Концерты финских певцов пользовались в столице Карелии огромным успехом<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ленинская правда. 1957. 21. 03.



На отчетно-выборном собрании в Финском драматическом театре в октябре 1956 г. одна из начинающих актрис рассказала о том, что, работая летом, смогла пообщаться с финскими туристами. Артистка отметила, что «разные слои финнов просят прислать в Финляндию наш театр». Оказалось, что в соседней стране слушали трансляции радио-спектаклей Финского драматического театра из Петрозаводска. Финская публика полюбила театр и хотела не только слышать его постановки, но и увидеть<sup>2</sup>. Однако активная гастрольная деятельность театра в Финляндии началась только с середины 1960-х гг., что было связано с трудностями в развитии театра, которые он переживал на рубеже 1950—1960-х гг.

В 1962 г. артисты Музыкально-драматического театра представляли карельское искусство на VIII Всемирном фестивале молодежи в Финляндии. Они привезли в Хельсинки пять карельских и финских танцев, в том числе знаменитый танец с ложками, хореографическую картину «Стелла» и композицию «Память о Хиросиме». Особенно живой отклик в душах финских зрителей нашел балет «Сампо». Как отмечали сами актеры, финны первоначально встретили гостей холодно и настороженно. Но мастерство артистов завоевало их сердца. На спектакли театров билеты продавались очень быстро. В газетах славили С. Губину, В. Мельникова, Ю. Сидорова, Е. Павлову, С. Степанову, восторгались «насквозь танцевальной музыкой» Г. Синисало. Во время выступления балетной труппы Музыкально-драматического театра одна из финских газет писала: «Петрозаводский балет, впервые выступивший в Финляндии, преподнес приятный сюрприз, показав, что в Советском Союзе балет высокого класса имеется не только в таких крупнейших художественных центрах, как Москва и Ленинград, но и в других местах». Коллектив Музыкально-драматического театра привез из Хельсинки множество восторженных отзывов иностранных зрителей о совершенстве творческих работ и актерского исполнения в карельском театре<sup>3</sup>.

Большим событием в культурной жизни республики рубежа 1950—1960-х гг. стало налаживание литературных контактов писателей Карелии с Финляндией. По обе стороны границы читатели и литераторы проявляли большой интерес к творчеству писателей-соседей. В начале 1960-х гг. эти связи стали регулярными. Так, в справке о работе редакции художественной литературы на финском языке Карельского книжного издательства отмечено, что с начала 1960-х гг. возросло количество переводов произведений карельских писателей на финский язык. В начале 1960-х гг. среди них были роман А. Тимонена «Белокрылая

<sup>2</sup> КГАНИ. Ф. 447 (Фонд Д.Я. Гусарова. 1949-1964 гг.). Оп. 1. Д. 13. Л. 33.

<sup>3</sup> НА РК. Ф. 1627 (Фонд Музыкально-драматического театра). Оп. 3. Д. 5/59. Л. 19, 20.

птица», новелла А. Степанова «На лесных просторах», стихи Т. Сумманена, И. Сааринена и др. А с 1961 г. книги на финском языке стала выпускать финская редакция издательства «Прогресс».

Тематика произведений на финском языке, выходивших в журнале «Пуналиппу», была разнообразной. Помимо художественных сочинений печатались критические статьи по проблемам литературы, публиковались очерки о передовиках республики. В разделе критики публиковалось большое число рецензий-размышлений. Читателями журнала «Пуналиппу» являлись «пожилые люди, которые не владели русским языком». Национальная молодежь читала по-русски. Это отразилось на подписке журнала. В 1964 г. она составила 6 878 экземпляров, из них 5 590 (81%) экспедировалась через Всесоюзное объединение «Международная книга» в Финляндию<sup>4</sup>.

Укреплению культурных взаимосвязей между Карелией и Финляндией в значительной степени способствовало и создание Карельского отделения общества «СССР — Финляндия».

Расширение творческих контактов и связей с соседней страной положительно сказалось на развитии литературного и театрального процесса в Карелии, позволило творческой интеллигенции, читателям и зрителям республики быть в курсе общеевропейского культурного процесса, узнавать его новинки и следить за особенностями и тенденциями развития театрального и литературного творчества.

Н. В. Маркова (ПетрГУ)

### **«ЧУЖОЕ» ИЛИ «СВОЕ»?** *(еще раз о конструкциях типа «у него жененось»)*

Взаимодействие разных языков, находящихся в постоянном контакте, с наибольшей свободой и силой проявляется на уровне диалекта — особой подсистемы национального языка, которая существует только в устной форме и поэтому отличается, с одной стороны, глубокой архаичностью, свидетельствующей о стремлении к самосохранению системы, а с другой стороны — неизбежной, в отсутствии кодификаторов, открытостью.

Иноязычное влияние на фонетику и лексику онежских говоров, находящихся в тесном и давнем соседстве с говорами прибалтийско-

---

<sup>4</sup> НА РК. Ф. 3088 (Фонд общественно-политического и литературно-художественного журнала «Пуналиппу»). Оп. 1. Д. 34/184. Л. 2.

финских языков (карельским, вепским), сразу было отмечено исследователями. Так, в первом сочинении о нашем крае на русском языке «Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому» натуралист академик Н. Я. Озерецковский в XVIII в. делает любопытное замечание: «Все различие между русскими и чухонцами состоит только в вере и **несколько в языке** (выделено мной. — Н. М.), но большая часть русских не так хорошо говорят своим языком, как чухонским, и женский пол наиболее язык сей употребляет, так что некоторые из них по-русски говорить совсем не умеют»<sup>1</sup>. В XIX в. начинают публиковаться первые труды о лексическом заимствовании Я. К. Грота, М. П. Веске, J. Kalima.

Возможность взаимодействия языков в грамматической сфере стала предметом обсуждения лингвистов несколько позже. Во второй половине XX в. появились исследования Б. А. Ларина, Ф. П. Филина, И. Б. Кузьминой, В. И. Демьенковой, А. Timberlake, касающиеся взаимовлияния на уровне синтаксиса. Механизмы же взаимодействия языков на синтаксическом уровне (субстрат, заимствование) остаются не вполне ясными. Вместе с тем на основании ряда свидетельств, достаточно определенно указывающих на особенности развития одной языковой системы под влиянием другой, можно предположить такого рода взаимодействие.

Онежские говоры, оказавшись пограничными с говорами иной языковой системы, отличаются как сохранением древних синтаксических черт, утраченных многими русскими диалектами (типа *земля пахать, надо вода*, рефлексов супинных конструкций типа *ходил ловить рыбы* и др.), так и формированием диалектных синтаксических инноваций.

В части онежских говоров широкое распространение получили достаточно экзотические обороты типа *у него уйдено, у него жененось, она уехано, мы записынысь, нам привыкнуто*<sup>2</sup>.

Необычность этих конструкций состоит прежде всего в самой форме страдательных причастий прошедшего времени, образованных от непереходных глаголов, включая возвратные. Напомним, что в литературном языке и в большинстве говоров страдательные причастия возможны только у переходных глаголов, ср.: *выполнить задание — задание выполнено, прочитать сообщение — сообщение прочитано.*

---

<sup>1</sup> Озерецковский Н. Я. Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1989. С. 62.

<sup>2</sup> Территория распространения явления значительно шире — севернорусские и западные среднерусские говоры, но по регулярности употребления и богатству способов выражения субъекта действия выделяется Заонежье.

Неожиданна не только форма, но и отсутствие страдательности в значении причастия, что логически следует из отсутствия объекта (ср. разговорные формы *хожено-перехожено*). Выражая активное действие, причастие выступает нередко в роли однородного члена с глаголом, отличаясь от последнего перфектным значением — называет предшествующее глаголу действие (*у него выскочено в окошко и бежит сюда*).

Не вполне общерусским оказывается и именной компонент при причастиях с суффиксами *-н-*, *-т-* от непереходных глаголов, который чаще всего представлен предложно-падежной формой *у+род.падеж*: *у нее выйдено, у меня отстрипанось*. Имя здесь называет чистого агенса, исключая семантику обладания результатом действия (ср.: *у нас билеты куплены*).

Что касается других способов выражения субъекта действия, то они являются общерусскими, правда, значительно уступают по частоте употребления в говорах. Им. падеж формирует двусоставную конструкцию: *она уехано, мы перееханы, мы записанысь*. Как видно из примеров, главные члены такого рода предложений могут не координировать друг с другом, как в первом случае, а могут и координировать, как в остальных. По-видимому, это два последовательных этапа в развитии синтаксического явления на протяжении двух последних веков.

И хотя дательный падеж является общерусским способом выражения субъекта в безличных предложениях (*меня знобит, нам надо ехать, ему весело*), в диалектных предложениях с неизменяемыми формами причастий на *-но*, *-то*, *-нось*, *-тось* он встречается редко: *нам привыкнуто работать, нам оповажено супы есть*.

Вероятно, квазипассивное значение причастий определяет их движение в сторону двусоставных предложений.

Отсутствие конструкций типа *у нее уйдено, у него жененось* в исторических памятниках, возможно, свидетельствует о позднем их образовании. Наличие же в прибалтийско-финских языках пассивных конструкций, типологически близких русским диалектным, позволяет высказать предположение о возможности влияния со стороны последних на севернорусский перфект. Представляется важным, что причастие финского пассива, которое формирует перфект и плюсквамперфект, образовывается как от переходных, так и от непереходных глаголов: *on (oli) tehty* — *(было) сделано*; *on (oli) tullu* — *пришли*. Принципиальным отличием финского пассива является его неопределенноличное значение, в то время как севернорусский перфект содержит

субъект действия.

Таким образом, развитие причастных конструкций в современных онежских говорах происходит весьма своеобразно. Однако осуществляется оно на базе собственной грамматической системы. Напомним, что в общерусском языке закрепились формы причастий непереходных глаголов: *хожено-перехожено*, *пожито*, — хотя и исключительно редкие. В ограниченной части русского языка эта потенциальная для системы национального языка в целом грамматическая черта получила развитие, вероятно, под влиянием системы другого языка, находящегося в постоянном контакте с русским.

Е. П. Литинская (ПетрГУ)

**«ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ» ЭПОС В. А. ЖУКОВСКОГО**  
*(на материале анализа перевода II книги «Энеиды» Вергилия)*

В. А. Жуковский признан основателем новой русской литературы. Выходец из школы сентиментализма, основанной Карамзиным, он для своего творчества избирает все же иной путь. Однако поэт-романтик в каждом создаваемом произведении, как оригинальном, так и переводном, сохраняет и развивает психологические, «чувствительные» стороны образа, характерные для сентиментальной поэтики.

В 1822 г. в кратчайшие сроки (в течение двух летних месяцев) В. А. Жуковский осуществляет перевод патетической II книги поэмы «Энеида» Вергилия под заголовком «Разрушение Трои».

Сопоставительный анализ образной системы поэмы Вергилия с переводом Жуковского показывает, что русский поэт привносит ряд изменений в латинский текст, адекватных с точки зрения романтического перевода. Античные образы в интерпретации поэта-романтика становятся более пластичными, яркими, живыми.

Так, к образу предателя Синона добавлен ряд психологических черт и создан яркий портрет вероломного лицемера;

— жрец Лаокоон в русском тексте более эмоционален, картина его смерти передана реалистичнее, в результате введения фраз, отсутствующих в подлиннике;

— видение Энею некогда непобедимого Гектора носит черты общей трагедии падения Илиона;

— неповторим образ Креусы, переданный в сентиментально-романтических тонах;

— образ самого Энея полон драматизма, его отчаяние и боль изображены ярко и правдоподобно, убедительно передан порыв мести героя при встрече с прекрасной Еленой, виновницей страданий троянцев;

— в образе воина Пирра подчеркнута его нечеловеческая жестокость, достигающая своего апогея в сцене убийства сына Приама Политоса;

— полноценнее и эмоциональнее выражены чувства Приама именно в переводе русского поэта, тогда как у Вергилия описание более сдержанное.

Переводчик изменяет тональность повествования, делая его более напряженным, драматичным. Жуковский выступает носителем трагического знания о судьбе Трои, он будто бы предупреждает об этом, создается гнетущая обстановка ожидаемой трагедии. Исследователи не раз отмечали пессимистическое мироощущение, в целом характерное для творчества первого русского романтика. Прием психологизации является ключевым при передаче образов латинского эпического произведения.

Таким образом, Жуковский создает «психологический» эпос, стремясь к синтезу двух жанровых структур: лирического произведения, которому свойственны психологизм, пристальное внимание к внутреннему миру героев, и эпического произведения, тяготеющего к монументальности при изображении событий. Отрывок «Разрушение Трои», наряду с переводом Жуковского отрывка из «Метаморфоз» Овидия, является значительным литературным фактом в творческой эволюции поэта: от малых лирических форм к крупным эпическим произведениям. Появление перевода Жуковского европейского классического эпического отрывка отвечало общему направлению поиска русских литераторов XIX в., работа которых велась в русле создания национального эпоса.

Н. Г. Урванцева (КГПУ)

## **«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В КОЛЫБЕЛЬНОЙ ПЕСНЕ**

Колыбельная песня — один из первых текстов, в котором представлена структура «своего» и «чужого» пространства по отношению к ребенку.

Колыбель (зыбка, люлюка) всегда прикреплялась к верхней части помещения. Ее висячее положение обуславливалось не только соображениями убранства, но и наполнялось мифологическим содержанием. Крестьяне считали, что пространственная оторванность новорожденного от земли, от «низа», обеспечивала ему сохранение жизненной силы. Стремление отделить ребенка от нижнего мира отразилось и в обычае класть под колыбель нож, ножницы, полено, голик, которые можно рассматривать как сооружение преграды на пути в «иной» мир.

Символика колыбели амбивалентна: в пространственном измерении она является концом пути, по которому ребенок пришел из «другого» мира в мир живых; во временном аспекте колыбель заключает в себе идею начала жизненного пути. Рождение, осмысляемое как переход из одного мира в другой, связано с иным воплощением, иной формой жизни.

В описаниях убранства колыбели повторяются детали из золота, серебра, бархата, хрустали, дорогих тканей, меха. «За хрустальным стеклом; / Кольца серебряные, / Пробойцы золоченые, / Подцепочки шелковые, / Одеяльце мишуренькое!»; «Крючко-колечко, / Рог золотой, / Рог золотой. / Зыбочка нова, Огибочка шелкова»; «Одеяльце соболье. / Да на тонком очепу. / Кольца, пробойца / Серебряные». В некоторых колыбельных песнях очеп — шест, на который подвешивалась люлька, — приносит из леса кот: «Пошел котик во лесок, — / Нашел котик поясок / Чем люльку подцепить, / Да Ванюшку положить. / Пришел котик во лесок, / Принес котик поясок, / Привязал за люлечку, / Покачал (имя ребенка)». Пояс в народной культуре обладает защитной, охранительной функцией. Это оберег, который получал новорожденный на всю жизнь. Пояс имеет семантику пути, перехода границы «своего» и «чужого» пространства.

На мифологическом уровне колыбель выступает в качестве культурного эквивалента материнской утробы: об этом свидетельствует название особой пеленки — «перематки», обычай тугого пеленания ребенка в течение девяти месяцев, запрет показывать его посторонним, а также традиция делать полог, которым накрывают колыбель, из материнской юбки или сарафана, который она носила во время беременно-

сти<sup>1</sup>. Он оберегает пространство младенца («в шитом браном пологу»; «положочек золотой камки»).

Пространство ребенка воспринимается как «свое», безопасное, уютное и защищенное, отгороженное от «чужого» («Баю-баюшки-баю, / Мы с тобой живем в раю, / На кровати, на краю / Нам с тобою хорошо»).

Основное назначение колыбельной песни — убаюкать, усыпить ребенка. Сон — это «открытие границы между тем и этим светом»<sup>2</sup>.

Мотив границы, края — один из самых распространенных в колыбельной песне. Ребенок находится на краю колыбели, в пограничной ситуации, в пограничной зоне. Граница предстает как нечто страшное, чужое, враждебное («...Ложись в серединочку, / Только не на миночки»; «Бай-бай-бай, / Не ложись, дитя, на край, / Ложись во середочку, / Завернись в пеленочку»; «...Ляг на лавочке, / В середочке»).

Выход за пределы колыбели сулит опасность для младенца: «Баю-баюшки, баю, / Не ложися на краю. / Упадешь—пропадешь, / Нигде края не найдешь»; «...И головку разобьешь»; «...Себе нос разобьешь»; «...С краю скатишься, / Мамы схватишься»).

Мотив границы, края связан с известной колыбельной песней о «Волчке». Нарушение запрета «не ложиться на краю» влечет за собой появление «вредителя» («Придет серенький волчок») и описание последствий его прихода («Он ухватит за бочок»; «Укусит за бочок»; «Схватит девку за бочок, / Понесет на краек»; «И утащит во лесок / Под ракиновый кусток»; «Понесет во лесок / За малиновый кусток»; «Положит под кустик / И домой не пустит»; «Под ракиновом кустом / Он зароет во песок»).

Волчок олицетворяет нечистую силу. Он появляется только в «закрайнем» пространстве и выполняет функцию похитителя детей. В колыбельной песне описывается ситуация, «характерная для самых древних периодов человеческого общежития, когда дикие звери подкрадывались к первобытному человеческому стаду и таскали маленьких детей, лежащих с краю»<sup>3</sup>. Изгнание вредителя, как правило, маркируется словесной формулой: «К нам, волчок, не ходи, / Нашу Таню не буди»; «Баю-бай, баю-бай, / Ты, собачка, не лай»; «Поди, бука, не мешай».

---

<sup>1</sup> Русская изба: Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001. С. 83.

<sup>2</sup> Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон — семиотическое окно: XXVI Випперовские чтения. М., 1994. С. 91.

<sup>3</sup> Пушкарев Л. Н. Духовный мир русского крестьянина по пословицам XVII—XVIII вв. М., 1994. С. 14.



В роли «чужих» выступают обитатели других мест и пространств, которые мешают спать, пугают и уносят ребенка: мышка («Тебя мышка съест»), рыбка («Тебя рыбка заклюет»), мужичок (или мельник, старик, барин: «А на поле на краю / Живет бедный мужичок»), собака («Баю-баюшки-баю, / Не ложися на краю, / Тебя Жучка съест, / Коротышка унесет»); бирючок («Придет к тебе бирючок / И ухватит за бочок»), а также Бабай, Мамай, Балабай, Мазай, Талабай («Придет дедушка Мазай, / Скажет: "Лиду нам давай". / А мы Лиду не дадим, / Ее надо нам самим»).

Ребенок, по народным представлениям, находится в переходном, маргинальном положении между мирами. «Своими» для него становятся «охранители» и «успокоители» — Христос, Богородица, Ангелы-хранители, Сон, Сонница, Дрема, Дремота, Угомон. Особая роль в колыбельных песнях принадлежит коту («Баюшки, баю, / Сидит кошка на краю, / Помякуивает / И младенца Сашу прибаюкивает, / Спать укладывает, / Приговаривает: "Баюшки, баю"»). Укладывание новорожденного в первый раз в колыбель сопровождалось ритуальными действиями, направленными на ее освоение. В зыбку первым помещали кота или окуривали ее ладаном. Кота в качестве убаюкивателя приглашали к детям: «Не ходи-ка ты, коток, / По *чужим* дворам; / Не качай ты, коток, / *Чужих* деточек, / Малолеточек»; «Прийди, котик, ночевать, / *Нашу* Машеньку качать». Образ кота-медиатора двойствен: он принадлежит и «нашему», и «чужому» миру одновременно.

В колыбельных песнях устойчив мотив рая, находящегося недалеко на краю («—Ангелы хранители, / Где вы Галю видели? / — Галю видели в раю, / Лежит на саменьком крайку»; «А баю-баю-баю, / Нет ли местечка в раю? / Хоть на краюшке, / Только б в раюшке»).

Конец избы, деревни также запрещен и опасен: «В том конце / Там ребята драконы...»; «Не ходи туда, на край, Да у своей избы играй»; «Не ходи гулять на край, / На краю живет Бабай, / На другом—Тарабай»; «На краю робятка злые, / У нас Онтошеньку прибили»).

Пересечение границы знакомит ребенка с окружающим миром, с пространственно-временными представлениями и своей ролью в социуме.

Е. А. Великанова (ПетрГУ)

## «СВОИ» И «ЧУЖИЕ» В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ В. П. КРАПИВИНА

Среди современных писателей, работающих для детей, одной из самых значительных фигур является В. П. Крапивин. Творчество «Командора» имеет и широкий круг взрослых поклонников. Проблематика произведений писателя с каждым годом усложняется: на первый план выходит социальная направленность его поздних фантастических повестей, заостряются нравственные конфликты, а увиденные автором «глобальные проблемы детства» и человечества в целом требуют философского осмысления. Как и прежде, В. П. Крапивин в творчестве руководит огромная любовь к детям — героям и читателям повестей. В своих поздних произведениях писатель еще полнее проявляет себя как знаток детской души и мастер тонкого психологического рисунка.

В фантастических мирах повестей В. П. Крапивина, так же как и в реалистических произведениях автора, ярко раскрывается конфликт «взрослого» и «детского» миров. Взгляд героя двенадцати лет (т. н. «крапивинского» возраста) прямо и безжалостно делит всех персонажей на «своих» (как правило, детей) и «чужих» (обычно взрослых). Это четкое разграничение, во-первых, обусловлено влиянием на произведения В. П. Крапивина поэтики народной волшебной сказки, в которой противопоставление «своего» и «чужого» определяет весь ход действия. Во-вторых, такова особенность детской литературы — психологами и исследователями давно замечено, что специфика детского сознания заставляет ребенка воспринимать мир в категориях «своих» и «чужих», делить литературных персонажей на «плохих» и «хороших». В-третьих, противопоставлению «детского» и «взрослого» миров содействует часто выражаемая в статьях и интервью уверенность писателя в том, что дети рождаются искренними и неиспорченными существами, которых прагматичный «взрослый» мир рано или поздно «переделывает» по своим законам.

Устойчивый конфликт «отцов» и «детей» в произведениях В. П. Крапивина давно обращает на себя внимание критики. Одной из первых проблему обособления «детского» мира увидела А. Петухова, еще в 1974 г. исследовательница писала, что «ребята из рассказов и повестей Крапивина действуют как бы в изолированном мире, куда взрослые заглядывают случайно и редко (как правило, чтобы накормить или поругать ребят)». Подобные взгляды не первое десятилетие разделяют А. Разумихин и Р. Арбитман, по мнению которых и в позднем творчестве В. П. Крапивина противостояние «детского» и «взрослого» миров не становится менее острым. Р. Арбитман замечает, что

«крапивинские мальчики» «изначально честнее, порядочнее, самоотверженнее учителей, родителей и прочих взрослых, — в лучшем случае, людей ограниченных и недалеких, а в худшем — хитрых и своекорыстных монстров».

Критика такого рода никак не хочет увидеть, что, снова и снова обращаясь к разногласиям современных «отцов» и «детей», одной из центральных проблем своего творчества, В. П. Крапивин ищет и успешно находит способы преодоления конфликта поколений. Еще в 1987 г. Л. Н. Колесовой в книге «Нравственные искания в современной прозе для детей»<sup>1</sup> была отмечена эволюция в характере взаимоотношений детей и взрослых в произведениях писателя. Ее результатом стала осознанная необходимость союза, единственный путь к созданию которого — это возвращение взрослому человеку бесценной «памяти детства».

В поздней фантастической прозе (цикл повестей «В глубине Великого Кристалла», 1988—1993) героями повестей В. П. Крапивина все чаще становятся взрослые люди, в руки которых писатель и передает инициативу в разрешении конфликта с «детским» миром.

Главный герой фантастической повести «Гуси-гуси, га-га-га...» (1989) — Корнелий Глас — приговорен к смертной казни за мелкое нарушение правил дорожного движения. Взрослый человек, он, казалось бы, окончательно утратил связь с детством — даже к дочери Корнелий равнодушен до такой степени, что не узнал бы ее на улице, но несколько часов, а потом и дней, проведенных в тюремном изоляторе среди обреченных детей, возвращают герою «память детства» и заставляют совершить подвиг ради спасения малышей.

Дети-«безынды» в повести В. П. Крапивина — отнюдь не наивные существа, готовые сразу принять поддержку милосердного взрослого. Они изолированы от благополучного общества «машинной системой», которая, по безвольному согласию многих поколений взрослых, руководит государством (не останавливаемся на социальном аспекте повести). Эти дети не ведут открытой борьбы с жестоким «взрослым» миром хотя бы потому, что не равны силы, но они противопоставляют ему «свой» выдуманный мир и верят, что волшебные гуси могут унести любого ребенка на «Луга», где нет сирот, потому что одиноким детям там сразу говорят: «Иди жить к нам».

Наличие собственной мифологии подчеркивает автономность «детского» мира героев в повести В. П. Крапивина. Как и во всех играх в

---

<sup>1</sup> Колесова Л. Н. Нравственные искания в современной прозе для детей. Петрозаводск, 1987.

«страну-мечту»<sup>2</sup>, «Луга» — прекрасный и гармоничный «иной» мир — создается детьми в противовес «чужому» миру взрослых, в нем находит выражение идеал справедливости и порядка, такой, каким он видится ребенку. Взрослый человек, незаметно для себя утративший «память детства», становится «чужим» в этом «детском» мире. Корнелий Глас, беспомощный и бесправный, окончательно потерявший связь с внешним «взрослым» миром и готовый поверить в спасительные «Луга», стал для детей близким, «своим». Он выводит ребятишек из тюрьмы и навсегда остается защитником Детства.

В повести В. П. Крапивина «Гуси-гуси, га-га-га...» герой из «взрослого» мира способен измениться и быть принятым «детским» миром. Но, как бы пессимистично это ни выглядело, отказаться от всего переходящего и вернуться к общечеловеческим ценностям, по мысли писателя, современный взрослый человек способен только перед лицом смерти.

В. П. Крапивин не скрывает остроты безусловно существующего конфликта между современным миром «отцов» и «детей». Позиция автора великолепных повестей однозначна — В. П. Крапивин всегда был и остается на стороне младших. Обвинения, которые писатель предъявляет «взрослому» миру, их жесткость и прямота, — это ни в коем случае не попытка снискать доверие и популярность среди молодых читателей, она обращена именно к взрослым. «Кто сказал, что я пишу для детей?» — вот позиция позднего В. П. Крапивина. Главная тема творчества писателя неизменна — это «положение детей в нынешнем беспокойном, жестоком, неприспособленном для нормального детства мире. Это ответственность (а чаще безответственность) взрослых за детей. Это — право ребенка на свою жизнь, в которой есть дом, семья, друзья, радости, безопасность — право, которое, увы, далеко не всегда осуществляется»<sup>3</sup>. Возвращение «памяти детства» взрослым персонажам — это путь преодоления сюжетных конфликтов повестей В. П. Крапивина, возвращение «памяти детства» взрослому читателю — одна из главных целей творчества «Командора».

---

<sup>2</sup> Лойтер С. М. Бинарная логика детского мифа // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера. Петрозаводск, 1999. С. 24—26.

<sup>3</sup> Крапивин В. П. Пионерско-готический роман, тинэйджеры и «обескураживающие повторы». (О критике г-на Арбитмана): [Электронный ресурс] Электрон. ст. Режим доступа к ст.: <http://rusf.ru/vk/recen/1994/vpk01.htm>.

## КАРТИНА МИРА В ДЕТСКОЙ ПОЭЗИИ Ю. П. МОРИЦ

Ю. П. Мориц — известный русский поэт, прозаик, публицист, лауреат премии «Триумф», премии имени А. Д. Сахарова. В настоящее время Мориц не обойдена вниманием критики, однако ее поэзия для детей не нашла достойного отражения в литературоведческих исследованиях, за исключением небольших рецензий и статей. В данной работе рассматриваются какие функции выполняют в детской поэзии Мориц анимистические образы, какое место они занимают в художественной системе автора. Практически в каждом ее стихотворении можно встретить перенесение присущих человеку свойств на неодушевленные и одушевленные объекты.

Детская субкультура пронизана доньютоновским представлением о мире, как об «Unus mundus» (Мир единый), когда, по словам К. Юнга, «психика и материя — это два различных аспекта одного и того же». В этом мире каждый слой существования тесно связан со всеми другими слоями, и действие в одной части Unus mundus имеет воздействие на всю систему в целом. Растворившись в этом мире, ребенок не может отделить «реальные предметы от явлений психики». Он часто слышит анимистические конструкции в речи взрослых: «мишка хочет спать», «не ломай куклу, ей же больно».

Герои Мориц «очеловечиваются», обретают дар речи, человеческий уклад жизни, характер, имена, но не наряжаются в платья и ботинки (исключение составляет стихотворение «Шел козел молодой», в котором большое место отводится фольклорным элементам и интонации). Функции, которые животные и предметы выполняют в стихах Мориц, разнообразны.

1. *Персонаж животного / вещественного мира выступает как активный субъект, главный участник действия.* Примеров стихотворений, включающих персонажей первой группы, мы находим достаточно много. Антропоморфными становятся «веселая лягушка», «малиновая кошка», «усатый стручок», «арбузик» и многие другие персонажи. Обычное оживление вещей не воспринимается детьми как нечто сказочное, чудесное. Настоящие чудеса создает эффект неожиданности. Например: лошадь играет на дудке («Море чудес»), а коза на баяне («Коза»), верблюды моют блюдца («Крыша ехала домой»), оглобля идет на танцы («Хохотальная путаница»). Но поэт этим не ограничивается и наделяет окружающие предметы, животных, рыб свойствами

других обитателей планеты: слоны сидят на ветвях и поют («Хохотальная путаница»), кот Василий рычит как-то неожиданно — «ку-ку!» («Я расскажу вам про покупку»), рогатая лошадь живет в море и так же странно кукует («Море Чудес»), дрова мяукают («Крыша ехала домой»), а «одна Камбала, закусив удила, по Морю Чудес галопом плыла» («Море Чудес»).

Мориц двигает свои образы в разные стороны, не останавливается на привычной для небылиц «рокировке», когда два элемента просто меняются местами. Оксюморонное соединение двух реальностей создается посредством анимизации. Происходит своеобразный обмен свойствами: букету приписываются качества кота («он мяукает в усы»), а коту — качества букета («очень свежие коты», «дай скорее вазу»). Поэт сохраняет на равных два ассоциативных поля, превращая это в веселую игру.

Очень необычна фабула стихотворения «Крыша ехала домой». Сказочное оживление вещей — чрезвычайно распространено в детском фольклоре и в литературе, где неодушевленные предметы быта убегают из дома, от своих хозяев. Но у Юнны Мориц все иначе. Исчезла целая «верхняя покрывающая часть строения».

Необычно и то, что автор не рассказывает о приключениях «героини» на улице, а ограничивается сообщением о ее возвращении. Образным стержнем стихотворения является обыгрывание фразеологизма «крыша поехала».

Все герои этой группы обладают большим мифологическим и игровым потенциалом. Игра становится основным элементом, она создает особую художественную реальность: «игра здесь происходит “ради игры”, и ее правила для художественного произведения абсолютны».

II. *Персонаж животного / вещественного мира, который ассоциируется с человеком и выступает как равное ему существо.* Являясь важной частью Единого мира, находясь на одной плоскости с другими его элементами, живыми и неживыми, ребенок относится к ним, как к равным. Это помогает ему встать на точку зрения объекта, посмотреть на окружающих его глазами. Тогда объект воспринимается как тождественное человеку существо.

Используя один из видов народных прибауток (а именно диалогическую в форме «вопроса-ответа»), Мориц синтезирует внешнюю красоту жука, символизирующую величие природы, и внутренние качества маленького человека, несущего в себе бережное, чуткое отношение ко всему живому.

Образ летающей лошади встречается не в одном стихотворении

поэта. Ее полет равнозначен вдохновению, творчеству (можно проследить параллель с Пегасом). Не зря ее «лошади летают вдохновенно! Иначе лошади разбились бы мгновенно». Функции лошади, не являющиеся предметом описания, заложены в самом «семиотическом статусе» животного, поэтому в нашем сознании они соотносятся с символическим аспектом.

Общение с героями этой группы открывает в малыше чувство сострадания. Эта эмпатическая функция вносит лирическую струю в игровую поэзию Мориц. Получается, что такого рода анимизм нужен не только для сказочности, но и для передачи чувства, впечатления, для создания эмоционального отношения. В стихах Мориц чувства животных выступают как раздумья и переживания человека, лирического героя. Такой анимизм можно назвать лирическим.

III. *Персонаж животного / вещественного мира — объект, пассивный участник событий, но находящийся в центре конфликта.* Для детской литературы нехарактерно изображение животного как объекта человеческого действия, тем более, если этот пассивный участник является ядром конфликта.

Игра создается посредством участия в ней объекта. Сам объект не обладает необычными, с точки зрения взрослого человека, качествами, но не лишается сказочного ореола, так как помещен в веселую игру. Описание ребенком утреннего приключения в стихотворении «Веселый завтрак» делает экспрессивными большое количество изобразительно-выразительных средств, особенно олицетворений: «кувыркается салат», «ходят стулья», «скачет халат». Все вокруг приходит в движение, которое составляет важную часть художественного мира детской поэзии Ю. Мориц. Оксюморон «тишина звонкого звонче» служит здесь не для создания комического эффекта, а, скорее, для «озвучания», привнесения в текст музыкального, звучащего образа.

IV. *Очеловечивание всей природы.* «Очеловечивание» предметного мира естественно для ребенка, так как в его сознании все игрушки живые. Поэтому нет ничего волшебного в том, что Ежик резиновый (игрушка для ванны) шагает по воспетой фольклором роще и по-детски удивляется миру. Ежик так органично вписан в мир природы, что нельзя усомниться в том, что он и есть этот мир. Художественный мир стихотворения расширяется: душа переносится на всю природу, формируя образ Великой Души, связывающей все каналы человеческого существования.

## **ОНТОГЕНЕЗ ГРАЖДАНСКОГО САМОСОЗНАНИЯ ДЕТЕЙ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА В УСЛОВИЯХ ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ**

Трудно переоценить важность первых лет жизни ребенка для его становления как гражданина своего народа, своей страны, гражданина мира. Ребенок может рассматриваться, одной стороны, как субъект активности, а с другой — как продукт культурно-исторического развития общества.

В первые годы жизни закладываются основы всего жизненного пути человека. В младенчестве формируются «Я» ребенка, первичный образ мира, базовое доверие, а также такие компоненты психологического здоровья как предпосылки самоуважения, стремление к общению, оптимизм, жизнерадостность, эмоциональная отзывчивость, саморегуляция. Это происходит при взаимодействии ребенка с матерью через прикосновения, разговоры, трансляцию своего эмоционального состояния.

Уже в 3—4 месяца у ребенка начинает формироваться образ мира, чувство безопасности и любви. Если мать приходит в восторг от исследовательского опыта малыша, то у ребенка формируется активное отношение к миру.

С года до трех происходит осознание самого себя. У ребенка формируется автономная позиция, осознаются простые правила поведения, возможно проявление агрессивности по отношению к матери, развивается эмпатия. В этом возрасте велико желание самостоятельно преодолевать трудности, малыш может адекватно реагировать на требования «надо» и «нельзя». Условиями оптимизации развития ребенка являются: адекватная реакция матери на процесс отдаления ребенка, сохранение ласкового отношения с ним, несмотря на агрессивность, приучение к опрятности. В этом возрасте у ребенка складывается представление о любви в отношениях между людьми.

В дошкольном возрасте (с трех до шести лет) происходит стабилизация «Я», сознание идентификации с родителями своего пола, формируется самосознание на основе родительского программирования: «Я хороший, но имею недостатки». Расширяется сфера общения и происходит эмоциональная децентрализация. Возрастает волевая регуляция поведения, развивается пространственно-временное смещение. Под воздействием семьи, теплых отношений родителей, воспитателя



складывается образ взаимоотношений со значимыми чужими. Ребенок адаптируется к детскому саду, учится проявлять инициативу. У него формируется первичная рефлексия, потребность в саморазвитии (стремление быть хорошим).

В младшем школьном возрасте формируется социальное «Я», происходит дифференцированное видение значимых взрослых. Эмоционально-волевая сфера становится осознанной.

Таким образом, базовые компоненты гражданского самосознания закладываются в сенситивные периоды развития ребенка: двигательная, познавательная и коммуникативная активность при неадекватной организации блокируется, снижается ее уровень, меняется направленность; необходимо наличие самостоятельного опыта преодоления препятствий (ребенку не нужен полный эмоциональный комфорт); всемерная поддержка рефлексии; наличие ценностных ориентаций (приобщение к идеалам взрослых).

Значит, процесс формирования гражданина с самого начала должен строиться целенаправленно. Необходима разработка на государственном уровне с учетом специфики региона стратегической доктрины становления гражданина с первых лет жизни. Важна экономическая и идеологическая поддержка ориентированных на семейное и общественное дошкольное образование программ ранней социализации детей.

На современном этапе социальная характеристика семей воспитанников дошкольных образовательных учреждений определяет тенденцию к социальному расслоению по экономическому критерию, возрастает доля детей родителей-мигрантов из южных республик. Смещение культур, глобализация, мощный информационный поток размывают границы между добром и злом, приводят к моральным деформациям. Как в этих условиях стать гражданином мира, то есть найти свое место, не потерять себя? Какие ценности приоритетны, а какие — лишь инструменты? Как сформировать внутреннюю «неотчуждаемую» свободу ребенка? Каковы механизмы социализации и аккультурации в дошкольном детстве? Как оптимально создать модель гражданского образования дошкольников?

Позитивный путь обретения свободы через созидание и творчество, который предлагал Д. С. Лихачев, возможен через создание спектаклей, игры, праздники, совместное изготовление куклы. Это радостный процесс постижения вечных истин, становления личностных и социальных ценностей в процессе приобщения к народной культуре.

Деятельностный подход к усвоению правил и норм поведения, осознание своих чувств, своих желаний и поступков лежит в основе создания модели гражданского воспитания дошкольников «Вход: ви-жу — хочу — осознаю — действую». Формирование знаний о людях, обществе, о себе; выработка навыков практической деятельности, освоение норм, ролей, позиций; выработка установок, ценностных ориентаций — все эти стороны программы решаются комплексно, с использованием активных методов обучения. Учатся взаимодействовать не только дети, но и их родители и педагоги. В Республике Карелия третий год успешно работает программа «Вы — народ», цель которой — воспитание нового поколения с активной гражданской позицией. Участниками программы являются все образовательные ступени (от дошкольных образовательных учреждений до высших учебных заведений), что создает не только систему преемственных программ, но и позволяет рассматривать проблему гражданского становления на всех уровнях.

Е. В. Дианова (ПетрГУ)

### **«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В ОДЕЖДЕ СОВЕТСКИХ ЛЮДЕЙ 1920—1930-х гг.**

Мода считается социально-классовым явлением, частью общественной жизни. В первые десятилетия Советской власти одежда была признаком не только принадлежности к различным социальным слоям и классам, но и критерием лояльного отношения к революции, партии большевиков, диктатуре пролетариата и т.п.

Для первых десятилетий Советской власти можно выделить следующие группы противопоставлений: город — деревня; элита — народ; столица — провинция. Главной же, определяющей лицо эпохи была оппозиция: новое, советское (революционное, рабоче-крестьянское) — старое, дореволюционное (буржуазное, дворянское, патриархальное, мещанское и т.п.). «Бывшие», свергнутые классы, а также интеллигенты, представители советской буржуазии, со своими манерами, воспитанием, модой были социально чуждыми для страны Советов. Такое противопоставление «свой — чужой» существовало до конца 1930-х годов.

Многие явления и особенности повседневной жизни прошлых лет (быт, обычная и праздничная одежда) становятся более понятными при чтении воспоминаний и художественной литературы.

Первая мировая и гражданская войны оказали огромное влияние на стиль и манеру одеваться всего населения. В одежде стал преобладать милитаризованный стиль. Были распространены матросские бушлаты, солдатские гимнастерки, военные френчи, шинели, брюки галифе, фуражки или суконные шлемы-буденовки, кожаные куртки.

По словам Д. С. Лихачева, в эти годы «люди ходили оборванные и во всем старом, хотя бы и имели новое, но новое было носить опасно - как бы не приняли за «буржуев». По этой же причине не носили белых воротничков, а по большей части надевали в годы первой мировой войны и гражданской войны подобие френчей, сшитых иногда из самой «невоенной» материи, а еще чаще перешитых из старых пиджаков, сюртуков, визиток и прочей «буржуйской» одежды»<sup>1</sup>.

В книге Н. Островского «Как закалялась сталь» одежда является главным признаком социального положения. Рабочие, выросшие в нищете и голоде, враждебно, подчас с ненавистью смотрели на щегольски одетых молодых людей: их вид был «неподходящий, на буржуазию похожий». Их изящная, нарочито изысканная одежда была чужой среди выцветших гимнастеров, сатиновых и брезентовых рубах комсомольцев и рабочей молодежи. И хотя автор говорит о том, что «ведь не всегда по одежде ярлык надо припаивать», но «буржуйские наряды» и у него вызывали глубокую неприязнь. Ему духовно ближе были его товарищи по борьбе, носившие гимнастерки цвета хаки, кожаные куртки. Кожаная куртка была признаком принадлежности к особой касте комиссаров и чекистов, нарождающейся элиты советского общества: «кожанка была лучше любого мандата».

Женщины, участницы военных действий, стали носить гимнастерки, короткие юбки, сапоги. Подстриженные волосы были спрятаны под красную косынку. Красная косынка стала головным убором комсомолки и активистки. Это было признаком рабоче-крестьянского происхождения и лояльности к Советской власти. Не случайно именно образы женщин с красной косынкой на голове стали типичными в советских плакатах тех лет, например, «Раскрепощенная женщина — строй социализм!», «Долой кухонное рабство!» и т. п. В 1920-е гг. некоторые женщины-активистки сменили гимнастерки на черные суконные жакеты, белые полотняные блузки с черным галстуком или бантиком в качестве украшения.

В 1920-е гг. на улицах советских городов стали появляться нарядные дамы в шляпках и мужчины в крахмальных воротничках. По виду

---

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Воспоминания. СПб, 1997. С. 57.

этих людей определяли их принадлежность к нэпманам. Нэпманская мода предполагала наличие в женском гардеробе таких вещей, как: ботинки на шнуровке, натуральный мех лисы или песца, каракулевый жакет, маленькие шапочка или шляпка, длинная ниже бедер парчовая блуза с хризантемой или орхидеей на левом плече, короткие до колена платья, из украшений — длинные нити жемчуга. Для мужчин особо модными в это время были короткие брюки «оксфорд» и лакированные ботинки «джимми»<sup>2</sup>.

Нэпманская мода была объявлена чужой для рабоче-крестьянского государства. Партийные и комсомольские работники повели яростную борьбу с «онэпиванием» и «буржуазным разложением». На социальный заказ откликнулся пролетарский поэт В. В. Маяковский. В своих стихотворениях он гневно клеймил «мурло мещанина», «канареечное счастье».

Комсомол воспитывал негативное отношение рабочей молодежи к нэпманской моде, что также нашло отражение в художественной литературе. Так, в повести А. Рыбакова «Выстрел» описывается диспут в фабричном клубе на тему «Влияние нэпа на молодежь». По итогам диспута было принято решение: «Повести решительную борьбу с мещанством, пошлостью и обывательщиной. Запретить галстуки, банты, ажурные чулки, духи и одеколон»<sup>3</sup>.

К нэпманам приравнивали представителей свергнутых классов, т.н. «бывших». Именно эти категории граждан, наряду с разбогатевшими при нэпе частными торговцами, подвергались критике и осмеянию в сатирических произведениях 1920-х гг. Так, в романе И. Ильфа и Е. Петрова «Двенадцать стульев» одежда подчеркивала историческую обреченность «бывших». Все они одеты в отжившие свой век наряды. Например, бывший предводитель дворянства И. М. Воробьянинов носил довоенные штучные брюки, лунный жилет, усыпанный мелкой серебряной звездой, переливчатый люстриновый пиджачок, баронские сапоги, кастановую шляпу.

Патриархальная одежда крестьян также не соответствовала новому советскому быту. Деревяя со своим мелкотоварным укладом, частным крестьянским хозяйством противоречила принятым установкам на коллективизм и плановость. Приверженность к традиционной крестьянской одежде вызывала подозрение у властей. В 1931 г. поэта Н. Клюева, смолоду ходившего даже в светских салонах в мужицкой

---

<sup>2</sup> Лебина Н. Б. Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии. 1920-1930-е годы. СПб, 1999. С. 214.

<sup>3</sup> Рыбаков А. Н. Выстрел. Ижевск, 1988. С. 407—409.

свитке и в сапогах, арестовали как классового врага только за то, что он был одет, как обычно: в белую домотканую рубашу с шелковым пояском, на голове — полотняный картуз<sup>4</sup>.

Таким образом, в первые десятилетия Советской власти одежда была главным признаком классово-принадлежности. По одежде зачастую определяли социальное происхождение и заодно политическую позицию гражданина: кто он — человек, преданный революции, попутчик или ярый враг Советской власти.

А. М. Пекина (ПетрГУ)

### **«СВОЯ» — «ЧУЖАЯ» КУЛЬТУРА БЫТА**

*(на примере ресторана карельской кухни «Карельская горница»)*

Культура каждого народа обладает своеобразной культурой быта. Человек может утратить свою этническую родину, но сохранить при этом свою национальную кухню, обустроить свое жилище в соответствии с культурой топоса своего народа.

В современном полиэтничном пространстве Республики Карелия традиционная «своя» карельская кухня известна и финнам, и вепсам, и русским, и украинцам, и белорусам, и другим народам. Одновременно во время праздничных массовых мероприятий, например, в День города, традиционное и наиболее известное блюдо кавказской кухни — шашлык — не является ни экзотическим, ни, тем более, «чужим» на столе тех же финно-угорских и славянских народов.

Р. Ф. Никольская в книге «Карельская кухня» отмечает: «Пища — один из важнейших элементов культуры народа. Специфика ее зависит от многих факторов, и, прежде всего, от географической среды, в которой живет народ, от его хозяйственных занятий, социально-экономических условий жизни; сказываются на ней и контакты с соседними народами»<sup>1</sup>. Эти контакты приводят к обогащению как в целом культуры народа, так и ее национальной кухни. Например, русские блины, без которых нельзя представить себе «Масленицу» стали «своими» для карелов. Блинчики, начиненные какой-либо кашей, сваренной на молоке, с маслом, получили «свою» особую форму и название — «калитки». Калитки распространены не только в Карелии, Финляндии, но и за Уралом, где они употребляются уже под другим названием

<sup>4</sup> Аннинский Л. Дед и Яр // Литературная газета. 2006. 19—25 июля. С. 15.

<sup>1</sup> Никольская Р. Ф. Карельская кухня. Петрозаводск, 1986. С. 3, 5.

— «шаньги». В Финляндии *karjalan piirakoita* дословно переводится как карельские пироги. Сходство обнаруживается и при сравнении основных блюд карелов и вепсов<sup>2</sup>.

Конечно, такую лепешку, о которой поется в карельской народной песне, не употребляли в постные дни, и люди бедные. Мясные блюда, за исключением оленины и дичи, отражают влияние «другой» — европейской кухни (часто французской). Сходство традиционной карельской и финской кухни в приготовлении и потреблении рыбы объясняется не только соседством этих народов, но и географическим положением и климатическими условиями. Отдельная глава финской кулинарной книги — о рыбе. Непревзойденный рыбный деликатес — дикий лосось из северной реки Тено. Мясо балтийского лосося, вылавливаемого в Финском заливе, сероватое, так как он ест салаку, а лосось Баренцева моря — красный от любимой еды, креветок. Его жарят, запекают, маринуют — обязательно с укропом, морской солью, сахаром<sup>3</sup>.

Известно, что один из самых распространенных напитков в Финляндии — пиво. Впрочем, во всей России, не исключая и Карелию, пиво употребляют вне зависимости от национальности. Кстати, начало промышленному производству известнейшей финской марки «Koff» положил русский купец Николай Синебрюхов, построивший в Хельсинки пивной завод и получивший в 1819 г. исключительное право на продажу пива в Хельсинки, а в 1822 г. — других спиртных напитков<sup>4</sup>.

Особенности и своеобразие национальной кухни будут представлены в докладе на примере ресторана г. Петрозаводска «Карельская горница», первого ресторана карельской кухни с 2006 г. Впервые посетившему ресторан посетителю администратор на русском, финском или английском языке проводит экскурсию по залам, отражающим быт и традиции карелов. Так, стены бара облицованы уникальным камнем, добыча которого ведется в Карелии. Это — шунгит, изделия из которого можно приобрести в сувенирном киоске ресторана. На стенах изображены петроглифы Онежского озера и берега реки Выг (район Беломорья) — свидетельства первобытной культуры. Петроглифы Карелии относятся к числу признанных культурных достопримечательностей Северной Европы. Гости столицы Карелии могут составить себе представление об этой культурной достопримечательности края. На стенах изображены сцены морского промысла, охоты на зверей и птиц.

---

<sup>2</sup> Финно-угорский календарь.2006. Таллинн, 2005. С. 9.

<sup>3</sup> Косырева О. Застольная дипломатия // Гастроном. 2002. № 3. С. 103.

<sup>4</sup> Землянская Н. В. Финляндия в кармане. СПб., 1999. С. 66.

Одно из помещений ресторана называется «Карельская изба». Есть в избе и завалинка, и сруб из бревен. Как в музее, можно увидеть и характерный элемент декора кровли — «полотенце» — резную доску, на которой вырезаны солярные знаки. А это свидетельствует о прежнем вероисповедании карелов — язычестве. Карелка всегда встречала своих гостей рядом с печью, и гости ресторана могут подойти к печи, рассмотреть домашнюю утварь и симпатичного домового, сидящего на печи.

Самое чистое и красивое место в доме карелы называли горницей. Поэтому убранство горницы ресторана соответствует периоду развития ремесел и промыслов. В горнице есть место и для трапезы, и для танцев.

В «Карельской горнице» представлена и комната в честь известного благотворителя Олонецкой губернии купца Митрофана Беляева. Мебель под красное дерево, праздничная красная скатерть дают ощущение добротности. Есть и реконструкция комнаты для молодоженов. Находится эта комната в отдалении от посторонних глаз. Ситцевые занавески, вышитые полотенца, православная икона и другое убранство соответствуют концу XIX — началу XX в.

Комната поморской старушки проста в исполнении — на скамье — деревянный уют, на стене — инструмент для обтесывания бревен, в углу — прялка. Карелы обычно брали в дом пожилых одиноких людей, выделяя им небольшие комнатки в избах.

В ресторане звучат карело-финские мелодии, есть и живая музыка — игра на кантеле. Повара под руководством вице-президента ассоциации шеф-поваров Финляндии Тармо Васениуса готовят блюда старинной карельской кухни. Официанты одеты в традиционные карельские костюмы. Посуда, льняные салфетки, скатерти, закругленная форма столов — все мелочи основательно продуманы.

По свидетельству администраторов, ресторан посещали и немцы, и французы, и норвежцы, и шведы, и финны, и все они отмечали национальный колорит интерьера. А так как национальная кухня является объектом туристского интереса, то, конечно, ресторан выполняет, на взгляд автора, и определенную культурно-просветительную роль.

Одна из посетительниц ресторана — Егорова Ю. Д. в «Книге отзывов и предложений» написала: «Никогда ранее, ни в каких кафе и рестораниках Москвы и других городов не встречала столь удивитель-

ной обстановки: уют, самобытность, красота, дивная музыка ресторана. Очень вкусная и нежная, необычная еда»<sup>5</sup>.

Посещая рестораны не «своей» национальной кухни, посетитель не только узнает, что употребляли в пищу, на нашем примере, карелы, но и узнает не только название Республики Карелия, но и что собой представляет такой народ, как карелы. Впрочем, и современные, особенно городские карелы, не только не знают своего родного языка — «своим» стал русский, но и плохо представляют, как готовилось их предками то или иное блюдо, как оно называлось по-карельски. С появлением «Карельской горницы» и сами карелы имеют возможность уже несколько «чужие» для них традиции культуры быта вновь познать и открыть как «свои».

---

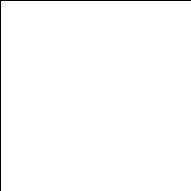
<sup>5</sup> Егорова Ю. Д. Заявление № 14 // Книга отзывов и предложений за 2006 год. Петрозаводск, 5 августа.



## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
Пивоев В. М. Миграционные процессы и региональная идентичность в Карелии . . . . .	4
Ганькова З. А. Толерантность в системе ценностей учащихся разных этносов Карелии . . . . .	7
Ижикова Н. В. О поиске эффективных культурно-политических решений в современной России . . . . .	9
Стихин А. Г. «Свое» и «чужое» в культурных сценариях . . . . .	12
Пулькин М. В. Евреи за «чертой оседлости»: пути и формы адаптации (XIX — начало XX в.) . . . . .	14
Бархота М. П. «Те слова, где сквозят печали и радости мира...» . . . . .	16
Кабанова Л. И. «Взгляд» . . . . .	19
Ивановский Е. В. Война «правильная» и «неправильная» . . . . .	22
Пашкова А. А. Лютеранское и православное население Сортавалы в конце XVIII — XIX вв. . . . .	24
Денисова Л. Б. Игровые традиции в культуре саамов. . . . .	27
Саморукова А. Г. Переход кольских саамов на оседлость: «свое» и «чужое» . . . . .	29
Картвелишвили Т. А. О досуге саамов в работах исследователей XVII — начала XX вв. . . . .	32
Котович А. А. Саамы и «Северная традиция» . . . . .	35
Михайлова Л. В. «Свое» — «чужое» как взаимодействие двух культур Валаама . . . . .	38
Никулина Е. Е. О влиянии декоративно-прикладного и народного искусства на иконопись конца XVII—XVIII вв. <i>(на примере икон из коллекции Музея изобразительных искусств г. Петрозаводска)</i> . . . . .	41
Ершов В. П. Мои «краснушки» . . . . .	44
Рыбалко В. А. Мифологический образ змея в современной культуре: «свой» и «чужой» . . . . .	48
Пальчун М. И. «Ночное» в шаманизме . . . . .	51
Неёлов Е. М. Сказка «Царевна-лягушка» <i>(к интерпретации оппозиции «свой/чужой»)</i> . . . . .	54
Михайлова Т. Ю. К истории одного общеевропейского сюжета . . . . .	56

Федорова Е. С. Национальный код в диалектике «свой — чужой» (романы « <i>Волишебная гора</i> » Т. Манна и « <i>Дым</i> » И. С. Тургенева) . . . . .	59
Николаева О. О. Диалектика «свое—чужое» в становлении концепта «коллективная вина» (Kollektivschuld) немецкого народа в дискуссиях послевоенной Германии кон. 40 — 50-х гг. XX в. . . . .	63
Фисковец Е. В. «Хождение за три моря» Афанасия Никитина: Индия глазами русского путешественника . . . . .	66
Неёлова М. Е. «Худой, да свой» (об одном из аспектов отражения реформы 1861 г. в фольклорной памяти олонецкого крестьянства) . . . . .	69
Лис Т. В. Оппозиция «свой / чужой» в социальном контексте деревенского воровства (по материалам середины XIX — начала XX вв.) . . . . .	72
Шафранская К. В. Новое знакомство с Карелией (О работе павильона КАССР на выставке науки, техники и культуры в Ленинграде в августе-сентябре 1934 г.) . . . . .	74
Кулагин О. И. «Чужие» среди своих (бывшие заключенные ГУЛАГа в партизанских отрядах Карельского фронта 1941—1944 гг.) . . . . .	77
. . . . .	
Адамович И. В. Культурные связи Карелии и Финляндии в период хрущевской «оттепели» (на примере литературы и театрального искусства) . . . . .	79
Маркова Н. В. «Чужое» или «свое»? (еще раз о конструкциях типа «у него жененось») . . . . .	82
Литинская Е. П. «Психологический» эпос В. А. Жуковского (на материале анализа перевода II книги «Энеиды» Вергилия) . . . . .	85
Урванцева Н. Г. «Свое» и «чужое» в колыбельной песне . . . . .	86
Великанова Е. А. «Свои» и «чужие» в произведениях В. П. Крапивина . . . . .	89
Кирина О. А. Картина мира в детской поэзии Ю. П. Мориц . . . . .	92
Измайлова А. В. Онтогенез гражданского самосознания детей дошкольного возраста в условиях поликультурной среды . . . . .	95
Дианова Е. В. «Свое» и «чужое» в одежде советских людей 1920—1930-х гг. . . . .	98
Пекина А. М. «Своя» — «чужая» культура быта (на примере ресторана карельской кухни «Карельская горница») . . . . .	101



Научное издание

**СВОЕ И ЧУЖОЕ В КУЛЬТУРЕ  
НАРОДОВ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА**  
*Материалы 6-й международной научной конференции*

Редактор *М. П. Бархота*

Компьютерная верстка и оформление обложки *В. М. Пивоева*

*В оформлении обложки использована фотография деревни Маньга  
Пряжинского района*

Подписано к печати 5.02.07. Формат 60 x 84 1/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Уч.-изд. л. 6,75. Тираж 200 экз. Изд. №

Государственное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Типография Издательства ПетрГУ  
185910, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33