



# ОДИССЕЙ

2005



Время и пространство  
праздника

Школа «Анналов» на рубеже  
веков

Девiantное поведение русских  
горожан в XVIII веке

Caritas Святого Геральда

Павел I: рыцарство и юродство

«Your country needs you»

НАУКА

2005



ОДИССЕЙ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF UNIVERSAL HISTORY



# ODYSSEUS

---

## Man in History

*Festival:  
Time and Space*

**2005**



# ОДИССЕЙ

**Человек в истории**

*Время и пространство  
праздника*

**2005**



Продолжающееся издание  
“Одиссей. Человек в истории”  
основано в 1989 году

Главный редактор  
А.Я. ГУРЕВИЧ

Редакционная коллегия:

М.Л. АНДРЕЕВ, Л.М. БАТКИН,  
Г.В. БОНДАРЕНКО (ответственный секретарь),  
Б.С. КАГАНОВИЧ, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. главного редактора),  
В.Н. МАЛОВ, С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, М.Ю. ПАРАМОНОВА,  
А.В. ТОЛСТИКОВ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ,  
А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Секретарь редакции М.Л. КОПЫТОВА

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,  
ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Е.М. МЕЛЕТИНСКИЙ,  
В.И. УКОЛОВА, А.О. ЧУБАРЬЯН

Рецензенты:

кандидат исторических наук В.Г. ЧЕНЦОВА,  
кандидат исторических наук А.В. ШАРОВА

**Одиссей** : Человек в истории / [гл. ред. А.Я. Гуревич ; Ин-т всеобщ. истории]. – М. : Наука, 1989. –

2005. – 2005. – 470 с. – ISBN 5-02-010264-4 (в обл.).

В статьях ведущих представителей “школы Анналов” – М. Эмара и Ж.-И. Гренье обсуждаются проблемы эпистемологии и теории исторического познания. Главный раздел номера посвящен историческому анализу феномена праздничной культуры. Большое внимание уделяется также теме “Историк и изображение”. В этом разделе публикуется статья выдающегося итальянского историка К. Гинзбурга.

Для специалистов по гуманитарным наукам и широкого круга читателей.

Темплан 2005-I-330

ISBN 5-02-010264-4

© Коллектив авторов, 2005

© Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, редакционно-издательское оформление), 1989 (год основания), 2005

# СОДЕРЖАНИЕ

## ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО ПРАЗДНИКА

*Г.В. Бондаренко*

ВВЕДЕНИЕ: ВРЕМЯ ПРАЗДНИКА ..... 5

*Г.В. Бондаренко*

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ДРЕВНЕИР-  
ЛАНДСКОГО ПРАЗДНИКА ..... 8

*М.Ю. Реутин*

НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ ПО ПОВОДУ КАРНАВАЛЬ-  
НОГО “ХРОНОТОПА” ..... 23

*Д.Э. Харитонович*

ВЕСЕЛИЕ И НАСИЛИЕ ..... 38

*З.А. Чеканцева*

ПРАЗДНИК И БУНТ ВО ФРАНЦИИ МЕЖДУ ФРОНДОЙ  
И РЕВОЛЮЦИЕЙ ..... 49

*Л.А. Пименова*

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КОРОЛЕВСКОГО ПРАЗДНИКА  
ВО ФРАНЦИИ КОНЦА СТАРОГО ПОРЯДКА ..... 68

*В.Я. Петрухин*

“ПРАЗДНИК” В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ; К ПРОБЛЕМЕ  
ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ ..... 81

*Л.А. Трахтенберг*

СУМАСБРОДНЕЙШИЙ, ВСЕШУТЕЙШИЙ И ВСЕПЬЯНЕЙШИЙ  
СОБОР ..... 89

*О.С. Воскобойников, Г.В. Бондаренко*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ..... 119

## ЖУРНАЛУ “АННАЛЫ” 75 ЛЕТ

*А.Я. Гуревич*

ПОЗИЦИЯ ВНЕАХОДИМОСТИ ..... 122

*М. Эмар*

“АННАЛЫ” – XXI ВЕК ..... 131

*Ж.-И. Гренье*

РАЗМЫШЛЕНИЯ О “КРИТИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ” ..... 138

### **ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЕ**

*Ж. Баше*

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИКОНОГРАФИИ ..... 152

*К. Гинзбург*

“ТЫ НУЖЕН СВОЕЙ СТРАНЕ”: ИССЛЕДОВАНИЕ ИЗ ОБЛАСТИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИКОНОГРАФИИ ..... 191

### **СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ**

*И.М. Супоницкая*

КОЛОНИЗАЦИЯ ЗЕМЕЛЬ: СИБИРЬ И АМЕРИКАНСКИЙ ЗАПАД (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.) ..... 219

### **ИСТОРИК И ВРЕМЯ**

*Б.С. Каганович*

НАДЕЖДА ОСЕЕВНА ЩУПАК. ЖИЗНЬ И СУДЬБА ..... 241

### **ЛИЧНОСТЬ И ИСТОРИЯ**

*Ю.П. Соловьев*

РЫЦАРСТВО И ЮРОДСТВО. К ПОЭТИКЕ ОБРАЗА ИМПЕРАТОРА ПАВЛА ПЕРВОГО ..... 262

### **НОВАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ**

*М.М. Кром*

К ПОНИМАНИЮ МОСКОВСКОЙ “ПОЛИТИКИ” XVI в.: ДИСКУРС И ПРАКТИКА РОССИЙСКОЙ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ МОНАРХИИ ..... 283

**ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ***О.А. Савельева*

“СВЕТ КОНЧИНЕ МОЕЙ...”: ОБРАЗ РАЯ У СТАРООБРЯДЦЕВ ..... 304

*А.А. Панченко*

КУЛЬТ ЛЕНИНА И “СОВЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР” ..... 334

**МИКРОИСТОРИЯ***А.Б. Каменский*

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ В РУССКОМ ГОРОДЕ XVIII в. 367

**ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА***Ю.Е. Арнаутова*

CARITAS СВЯТОГО ГЕРАЛЬДА: К ПРОБЛЕМЕ АВТОРСКИХ ИНТЕНЦИЙ В *VITA S. GERALDI* ОДО КЛЮНИЙСКОГО ..... 393

**РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ**

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*И.Г. Галкова и С.И. Лучицкая*) ..... 428

*Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000  
*Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М., 2003 (*О.Е. Кошелева*) ..... 443

НАШИ ЮБИЛЯРЫ ..... 456

MEA CULPA ..... 457

SUMMARIES ..... 459



# CONTENTS

## FESTIVAL: TIME AND SPACE

<i>G.V. Bondarenko</i>	
INTRODUCTION: THE TIME OF FESTIVAL .....	5
<i>G.V. Bondarenko</i>	
ON SOME PECULIARITIES OF THE FESTIVITY IN EARLY IRISH TRADITION .....	8
<i>M.Yu. Reutin</i>	
SOME DELIBERATIONS ON THE CARNIVAL'S 'CHRONOTOPE' .....	23
<i>D.E. Kharitonovich</i>	
JOY AND VIOLENCE .....	38
<i>Z.A. Chekantseva</i>	
FESTIVAL AND RIOT IN FRANCE BETWEEN THE FRONDE AND THE REVOLUTION .....	49
<i>L.A. Pimenova</i>	
THE SPACE AND THE TIME OF THE LATE <i>ANCIEN RÉGIME</i> FRENCH ROYAL FESTIVAL .....	68
<i>V.Ya. Petrukhin</i>	
'FESTIVAL' IN THE MEDIEVAL RUSS'. TOWARDS THE PROBLEM OF ITS HISTORICAL PECULIARITIES .....	81
<i>L.A. Trakhtenberg</i>	
ALL-MAD, ALL-JESTING, ALL-DRUNKEN ASSEMBLY .....	89
<i>O.S. Voskoboinikov, G.V. Bondarenko</i>	
CONCLUSION .....	119

## ANNALES' 75<sup>TH</sup> ANNIVERSARY

<i>A.Ya. Gurevich</i>	
POSITION OF OUTSIDENESS .....	122
<i>M. Aymard</i>	
THE ANNALES IN THE 21 <sup>ST</sup> CENTURY .....	131
<i>J.-Y. Grenier</i>	
THE DELIBERATIONS ON THE 'CRITICAL TURN' .....	138

**HISTORIANS AND IMAGES***J. Baschet*

MEDIEVAL IMAGES AND SOCIAL HISTORY: NEW POSSIBILITIES OF ICONOGRAPHY .....	152
--	-----

*C. Ginzburg*

“YOUR COUNTRY NEEDS YOU”: A CASE-STUDY IN POLITICAL ICONOGRAPHY .....	191
---	-----

**COMPARATIVE HISTORY***I.M. Suponitskaya*

RUSSIA AND AMERICA: EXPERIENCE OF COLONIZATION (THE SECOND HALF OF THE 19 <sup>TH</sup> CENTURY) .....	219
--	-----

**THE HISTORIAN AND THE TIME***B.S. Kaganovich*

NADEZHDA OSEEVNA STCHOUPAK. LIFE AND DESTINY .....	241
--	-----

**INDIVIDUAL AND HISTORY***Yu.P. Solovjev*

CHIVALRY AND FOOLISHNESS FOR CHRIST'S SAKE. ON THE POETICS OF THE IMAGE OF EMPEROR PAUL I .....	262
---	-----

**NEW POLITICAL HISTORY***M.M. Krom*

UNDERSTANDING MUSCOVITE 'POLITICS' OF THE 16 <sup>TH</sup> CENTURY: DISCOURSE AND PRACTICE OF RUSSIAN LATE MEDIEVAL MONARCHY .....	283
--	-----

**THE ISSUES OF HISTORY OF POPULAR CULTURE***O.A. Savelieva*

“THE LIGHT FOR MY DECEASE...”: OLD-BELIEVERS' PARADISE IMAGERY .....	304
--	-----

*A.A. Panchenko*

LENIN'S CULT AND THE 'SOVIET FOLKLORE' .....	334
--	-----

## MICROHISTORY

*A.B. Kamensky*

DEVIANT BEHAVIOUR IN THE 18<sup>TH</sup> CENTURY RUSSIAN TOWN 367

## PROBLEMS OF HISTORICAL NARRATIVE

*Yu.Ye. Arnautova*

ST. GERALD'S *CARITAS*: ON THE PROBLEM OF AUTHOR'S INTENTIONS IN *VITA S. GERALDI* BY ODO OF CLUNY ..... 393

## BOOK REVIEWS

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*J.G. Galkova, S.I. Luchitskaya*) ..... 428

**A.S. Lavrov.** Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740. Moscow, 2000;  
**Ye.B. Smilianskaya.** Magicians. Blasphemers. Heretics. Popular Religious Ideas and “Spiritual Crimes” in the 18th Russia. Moscow, 2003 (*O.Ye. Kosheleva*) ..... 443

ANNIVERSARIES ..... 456

MEA CULPA ..... 457

SUMMARIES ..... 459

## КУЛЬТ ЛЕНИНА И “СОВЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР”

Говоря о сказке, необходимо вспомнить высказывание В.И. Ленина: “Во всякой сказке есть элементы действительности...”. Достаточно самого беглого взгляда на сказку, чтобы убедиться в правдивости этого утверждения.

В.Я. Пропп

Как правило, проблемы фальсификации и мистификации рассматриваются в работах по истории культуры, литературоведении, фольклористике либо с сугубо “технической” точки зрения (в смысле историко-текстологической подлинности одних памятников словесности и неподлинности других), либо в более широком культурно-историческом и социально-политическом контексте (личные мотивы фальсификатора и общественные функции подделки, ее роль в истории литературы и идеологии и т.п.)<sup>1</sup>. Есть, однако, и еще одна сторона вопроса, поскольку проблема аутентичности текста, находящегося в ведении той или иной гуманитарной дисциплины, имеет отношение не только к самому тексту, но и к культурной специфике этой дисциплины.

В дальнейшем я постараюсь комбинировать три упомянутых подхода, говоря о так называемом “советском фольклоре” и его отношении к советскому же культу Ленина. И тот, и другой предмет нуждаются в некоторых предварительных оговорках, однако сначала – несколько слов о возможном значении проблемы фальсификации для понимания социально-идеологической роли фольклористики как научной дисциплины и культурной практики.

Рассуждая феноменологически, можно утверждать, что в империях и тоталитарных государствах XIX–XX вв. обычно существовало как бы два фольклора: фольклор 1 (F<sup>1</sup>) – “низовая словесность”, не контролируемая и не санкционированная социальной и культурной элитой, и фольклор 2 (F<sup>2</sup>) – тексты, получившие соответствующую общественную санкцию, официально и/или конвенционально признанные фольклорными и зафиксированные на специальных носителях, будь то восковые валики, лазерные диски, академически либо популярные сборники песен и сказок, научные статьи и монографии и т.п. Ирония здесь в том, что постулируемая “фольклорность” F<sup>1</sup> состоит в его неподконтрольности отдельным людям и элитарным группам (“(фольклор) возникает и изменяется совершенно закономерно и независимо от воли людей” (В.Я. Пропп)<sup>2</sup>, “фон-

творное произведение находит свое содержание и форму после того, как поживет в народе... когда оно освободится от случайностей индивидуального творческого почина” (В.П. Аникин)<sup>3</sup>, а подлинная “фольклорность” F<sup>2</sup> состоит в его контролируемости профессиональными сообществами ученых, литераторов и музыкантов, политиков и “деятелей культуры”: именно поэтому фольклористы, воспитанные в рамках советской парадигмы, так болезненно и настойчиво спорят, может ли тот или иной конкретный текст (группа текстов, вид текстов) быть отнесен к “фольклору”<sup>4</sup>. Кажется бы, между F<sup>1</sup> и F<sup>2</sup> существует прямая зависимость: F<sup>2</sup> формируется и пополняется за счет захвата/фиксации фрагментов F<sup>1</sup>. Однако дело обстоит сложнее. Во-первых, F<sup>2</sup> тоже воздействует на F<sup>1</sup> посредством процесса, который С.А. Штырков предложил называть “вторичной фольклоризацией”<sup>5</sup>. Во-вторых, F<sup>2</sup> пополняется не только за счет F<sup>1</sup>, но и за счет фальсификаций и мистификаций, получающих “аутентичный” статус. Перспектива изучения текстов такого рода важна постольку, поскольку они в наиболее чистом виде отражают те социально-идеологические тенденции и ожидания, то wishful thinking, которое обеспечивает существование F<sup>2</sup> в качестве функционально-культурного явления.

С этой точки зрения особый интерес вызывает попытка конструирования так называемого “советского фольклора” (конец 1920-х – 1950-е гг.), симптоматичная, как мне кажется, не только для сталинской имперской культуры, но и по отношению к mainstream русской фольклористики XIX–XX вв. в целом: так сказать, от Афанасьева до Аникина. Дело в том, что именно на примере этих фальсифицированных (и, если можно так выразиться, в малой степени “замутненных” влиянием крестьянской культуры) форм, легче понять, какие именно жанровые, сюжетно-тематические, социально-идеологические модели, тенденции и приоритеты вменялись F<sup>2</sup> его публикаторами, исследователями и потребителями. Понятно, что отчетливо декларируемая идеологическая потребность советского общества в фольклоре и высокий институциональный статус отечественной фольклористики сталинского извода выросли не на пустом месте: они не могли не основываться на культурных моделях и ценностных ориентирах, сложившихся в имперской России второй половины XIX – начала XX в. С другой стороны, в силу политико-идеологического принуждения и почти полной изоляции от мировой науки и постсталинская, и даже постсоветская российская фольклористика была обречена преимущественно варьировать и комбинировать “советские” и “досоветские” представления о том, каким должен быть “фольклорный текст”, а также в чем его социальная и эстетическая ценность и значимость. Любитель парадоксов мог бы сказать, таким образом, что фальсифицированный “советский фольклор” представ-

ляет собой квинтэссенцию аутентичного “русского фольклора” (в смысле F<sup>2</sup>).

Если, однако, отвлечься от парадоксов, приходится вспомнить о непосредственном культурно-историческом контексте “советского фольклора”, т.е. о сложении “советской мифологии”, “советских ритуалов”, “советских культов” – грубо говоря, “советского мифического нарратива” 1920–1930-х годов. Хотя эта проблематика в последующие десятилетия дискутировалась достаточно широко, ее культурно-антропологические аспекты остаются мало исследованными. Думаю, что одним из ключей к пониманию культурных процессов в Советской России пореволюционных десятилетий может служить культ Ленина – одно из первых специфических явлений собственно “советской мифологии”. Вместе с тем именно появление “народнопоэтической ленинианы” можно считать первой вехой на пути становления “советского фольклора”.

\* \* \*

Общественный интерес к “советскому фольклору” появился в середине 20-х годов, а сошел на нет вскоре после смерти Сталина. Итогом двадцатипятилетнего конструирования “творчества освобожденного народа” стала коллективная монография “Очерки русского народнопоэтического творчества советской эпохи”, изданная Пушкинским Домом в 1952 г.<sup>6</sup> Она вызвала довольно оживленную и вполне схоластическую дискуссию, в ходе которой обсуждалось, что считать современным народным творчеством, а что нет, в чем именно следует видеть коллективность фольклора, каковы особенности “художественной культуры советского народа” и т.п.<sup>7</sup> Эти споры продолжались и в следующем десятилетии, однако к концу 60-х годов и дискуссии о “советском фольклоре”, и публикации либо републикации его образцов постепенно угасают. Впрочем, отдельные тексты такого рода продолжали воспроизводиться в хрестоматиях по фольклористике<sup>8</sup>.

В последние годы исследователи вновь заговорили о “советском фольклоре”, однако работ, посвященных этой проблеме, пока что сравнительно мало. В 1990 г. была опубликована монография Ф. Миллера, посвященная псевдофольклору сталинского времени. Хотя исследование Миллера позволяет составить целостное и интересное предвзятое представление о “фольклоре для Сталина”, оно имеет обзорный историографический характер и не касается антропологической проблематики. Четыре года спустя Государственный республиканский центр русского фольклора издал источниковедчески полезный, но довольно небрежно составленный и плохо прокомментированный сборник “Фольклор России в документах советского

периода”<sup>10</sup>. Основная часть публикуемых в нем материалов – стенограммы совещаний ученых, литераторов и публицистов, собиравшихся во Всесоюзном доме народного творчества имени Н.К. Крупной для обсуждения “организационного объединения” литературы и фольклора, “методов массовой работы со сказителями”, “путей развития советского фольклора” и т.п. Наконец, совсем недавно, в 2002 г., Т.Г. Иванова издала представительную подборку “советского фольклора” 1920–1940-х годов, снабженную подробным комментарием и пространной вступительной статьей<sup>11</sup>. Об этой статье Ивановой стоит поговорить подробнее. Хотя в работе исследовательницы содержится ряд интересных и обоснованных соображений частного характера (например – касательно непосредственного культурного контекста “покойнишного воя по Ленину”, записанного в 1924 г. в Иркутске), ее теоретические посылки довольно противоречивы, а интерпретации отдельных текстов весьма спорны. С одной стороны, Иванова вполне отдает себе отчет в том, что основным корпусом текстов “советского фольклора” 30-х годов обязан своим существованием деятельностью фольклористов – профессионалов и любителей, – разными способами побуждавших и вынуждавших “речистых былинников” к созданию или “авторизации” “советских сказов”, плачей, “новин” и т.п. Вместе с тем, исходя из постулата о существовании значительного пласта “просоветского фольклора”, исследовательница утверждает, что “в просоветсконастроенной (sic! – А.П.) среде складывались и произведения нарративного, т.е. эпического, характера”<sup>12</sup>. На этом основании Иванова квалифицирует ряд “русских народных сказок” о Ленине и Гражданской войне в качестве “образцов подлинного фольклора”, хотя даже вполне “просоветский” фольклорист М.К. Азадовский в своей статье “Ленин в фольклоре” (1934) писал, что именно эти тексты являются “не чем иным, как фальсификацией и спекуляцией на имени Ленина”<sup>13</sup>. Далее я еще вернусь к этим текстам, сейчас же скажу, что в их частичной либо полной фальсифицированности убеждает даже первичный текстологический анализ<sup>14</sup>. Мало убедительной выглядит и дополнительная аргументация Ивановой, согласно которой “попытки приспособить традиционную сказочную форму к новому, подчеркнуто острополитическому содержанию существовали задолго до установок советской фольклористики тридцатых годов”<sup>15</sup>. Конечно, нельзя спорить с тем, что крестьянская культура интенсивно реагировала на социально-политические события и процессы русской истории Нового и Новейшего времени, а также с самим фактом существования “просоветского фольклора” в 20–30-е годы. Однако именно сказочная форма и сюжетика мало пригодны для трансляции политических значений и конструирования “макросоциальных смыслов”: на то существовали другие

формы устной и письменной словесности, хорошо известные исследователям “низовых культур” XVIII–XX вв. Вообще говоря, понимание Ивановой представляется в равной степени странным и с позиций современной теории гуманитарного знания, и с точки зрения “традиционной фольклористики”. То, что исследовательница ограничивает свое понимание фольклора “фольклором 2” по версии советской фольклористики 1970–1980-х годов, явствует уже из ее отсылки “относить к области фольклора” персональные нарративы устного характера (в частности, “рассказы рабочих о Ленине”<sup>16</sup>, которые зачастую публиковались со сравнительно небольшой редактурой и как раз могли бы быть признаны более или менее аутентичными образцами “просоветского фольклора”). Однако, как мне кажется, немногие сказковеды-традиционалисты согласились бы с предположениями Ивановой формальными и типологическими характеристиками якобы аутентичных фольклорных нарративов. Об этом еще пойдет речь ниже.

Я так подробно остановился на работе Ивановой лишь потому, что она затрагивает важную для меня тему соотношения коммунистического *fake-lore* второй половины 20-х годов с формирующимся в эту эпоху культом Ленина. Еще раз подчеркну: именно с фальсифицированных сказок о Ленине начинается победоносное распространение “советского фольклора”. Поэтому, прежде чем перейти к анализу конкретных текстов, необходимо сказать несколько слов о современном состоянии исследований в области русской “мифологической Ленинианы”. Самая известная и, вероятно, наиболее фундаментальная работа по этому вопросу – монография Н. Тумаркин, опубликованная в 1983 г. по-английски и выпущенная в 1997 г. в сокращенном русском переводе<sup>17</sup>. Нет сомнения, что американская исследовательница вполне адекватно и тщательно обработала как генетические составляющие советского культа Ленина, так и основные этапы его исторической эволюции. Вместе с тем мне не кажется, что сама идея всеобъемлющей реконструкции ленинского культа в качестве целостного культурного явления столь уж перспективна. Дело не только в том, что объем материалов, которые требуется учитывать и анализировать при такой реконструкции, поистине безграничен, но и в том, что сами культурные формы – от риторики до ритуальности, – репрезентирующие особое восприятие Ленина в Советском Союзе не столь уж однородны, однозначны и идеологически прозрачны как, например, в ситуации с культом Сталина. Трудно сказать, в частности, каково соотношение традиционных религиозных мотивов, квазинаучных надежд на физическое воскрешение мертвых и литературно-публицистической риторики с точки зрения их влияния на формирование той “вечной жизни” Ленина и историю с бальзамированием его тела.



Важными словами, “культ вождя мирового пролетариата” стоило бы рассматривать не только в виде набора банальных религиозно-мифологических архетипов (как это, например, делает другой исследователь “мифологической Ленинианы” – М. Вайскопф<sup>19</sup>), но и в качестве столкновения и динамического сопряжения различных дискурсов и риторических систем.

Как ни странно, представление об универсальном мифологизме советского культа Ленина (по сути дела, обязанное своим происхождением не анализу конкретных данных, а самой большевистской риторике 1920-х годов) настолько завораживало даже независимых исследователей, что они с готовностью поддерживали идею “народной привязанности к вождю”, якобы отразившейся в крестьянских сказаниях, посвященных Ленину. И Тумаркин, и Вайскопф уверены, что фальсифицированные “народные сказки о Ленине” суть подлинные фольклорные тексты, изображавшие большевистского лидера “в давно знакомых мифических формах”<sup>20</sup>. О “мифологизме” и “фольклоризме” этих текстов речь пойдет далее, но сперва стоит задаться вопросом: а что же все-таки сами крестьяне говорили о Ленине?

Естественно предположить, что Ленин не мог не фигурировать в деревенском и в городском фольклоре первых советских десятилетий. Примеры не фальсифицированных фольклорных текстов о Ленине и антисоветского, и просоветского характера находятся довольно легко, причем – и в современных, и в старых публикациях. Не знаю, в какой социальной группе бытовало опубликованное С.Н. Азбелевым стихотворение о “красной жопе Ильича”<sup>21</sup> (подозреваю, что это все же “фольклор интеллигенции”), однако приведенные в той же публикации частушки о Ленине и Троцком несомненно принадлежат к “низовой словесности”, причем – не только городской, но и деревенской<sup>22</sup>. Нет сомнения, что крестьянской фольклорной традиции обязаны своим появлением и “рассказы о подменном Ленине”, которые, по словам Азадовского, “очень часто носили ярко выраженный антисемитский характер”<sup>23</sup>. Мотив “подмены царя” получил достаточно широкое распространение в русском “политическом фольклоре”, прежде всего – применительно к Петру I<sup>24</sup>. Думаю, что возрождение этого мотива в легендах о Ленине было, помимо всего прочего, связано с длительным пребыванием героя за границей: напомним, что в большинстве рассказов о подмене Петра I инициаторами обмана выступают иностранцы, будь то немцы из Немецкой слободы либо “из-за моря”, шведы в Стокгольме и т.п. Из намека Азадовского несложно догадаться, что в соответствующих легендах о Ленине виновниками подмены зачастую называются евреи. Вероятно, особая роль в этом сюжете отводится Троцкому.

“Автору настоящего очерка, – пишет Азадовский, – пришлось лично слышать эту легенду летом 1918 г. Это было в Сибири, на пароходе между Барнаулом и Бийском. Какой-то пожилой крестьянин подробнейшим образом рассказывал о жизни Ленина, заканчивающейся его убийством. В Москву же приезжает другой, которого обычно выдают народу за настоящего Ленина. По условиям времени и места я не мог записать этой сказки, о существовании ее в крестьянской среде приходилось слышать и от других собирателей”<sup>25</sup>.

Характерный пример не фальсифицированного “просоветского” фольклора на “ленинскую тему” – записанная в 1926 г. Н.П. Гринковой “воронежская сказка о Ленине”<sup>26</sup>. Нужно сразу оговориться: с формальной точки зрения это – не сказка, а рифмованный стихотворный текст, очень близкий историческим песням второй половины XIX – начала XX в. Более того, начин “воронежской сказки” демонстрирует прямую текстологическую связь с солдатской песней о Крымской войне, записанной В. Н. Добровольским в Орловской губернии<sup>27</sup>:

*Добровольский:*

Як в нынешнем году  
Зьявил хранцуз войну,  
Ды зьявил хранцуз войну  
Ны Рассеюшку на всю,  
Ны Рассеюшку на всю,  
Ны матушку на Москву.

*Гринкова:*

В васимнадцатом гаду  
Начинал белый вайну  
На матушку на Маскву.  
Всю Рассеюшку пройду  
И Ленина забяру.

Этот текст был записан Гринковой в с. Мастюгино Уривского района Воронежской области от пожилого бобыля-портного Д.И. Трухачева, чьи “сказки” (это термин самого исполнителя), посвященные “злободневному темам” деревенской жизни и современной истории, пользовались неизменным успехом у односельчан. Трудно сказать, составил ли Трухачев свою “сказку о Ленине” самостоятельно, или перенял ее от кого-то другого. Однако нет сомнения, что этот текст связан с эпохой Гражданской войны и построен по моделям традиционных солдатских песен конца XIX – начала XX в. Белые здесь контаминируются и с “германцами”, и с кавказскими горцами, а образ Ленина далек от исторической точности и идеологической прозрачности. Для иллюстрации процитирую финальную часть “сказки”:

Красный видя – белых густа,  
Он и крошит как капусту  
Вострым мечом.  
Гром грянуть, зямля трясется,  
Вот и Ленин наш няется,

С артиллерии палить  
 У высокий темной лес.  
 Он и жостка падъезжал  
 И громка кричал:  
 “Полна, полна вам, ярманцы,  
 Кавказские абарванцы  
 С красным ваявать.  
 Мы вам места атведем  
 За Уралом, за рякой”<sup>28</sup>.

Наконец, нельзя не вспомнить так называемый “покойнишный вой по Ленину”, зафиксированный студентом Н. Хандзинским в ноябре 1924 г. в Иркутске<sup>29</sup> и, по всей видимости, послуживший если не моделью, то отправной точкой для многочисленных позднейших “плачей” о Ленине, Кирове, Горьком, Крупской и др., записанных советскими фольклористами на Русском Севере в конце 30-х годов<sup>30</sup>. История этого первого “советского причитания” курьезна. Хандзинский записал свой “покойнишный вой” от шестнадцатилетней крестьянки Кати Перетолчиной, жившей в прислугах в Иркутске. Однако сам плач был сочинен еще в Кимильтее – родном селе Кати – на зимних посиделках деревенской молодежи в январе 1924 г. Согласно рассказу информантки, инициатива плача по Ленину принадлежала местным комсомольцам, получившим известие о смерти Ленина и сообщившим своим односельчанам, “кто и каков” был почивший “вождь пролетариата”:

На пасиденках сочинили, – говорит Катя, – у нас пасиденки – как страда вычитца – так с пакрава да новава года... Камсомольцы на пасиденки ходют. Аве и сказали нам: “Вот, – гаварят, – девчонки, Ленин умер...” Ну тут и пот-вагали: “Ленин, Ленин!... Давайте, – гаварят, – выгъе сачинять”. ...Мы хади-ли кругом и па ём выли; он (т.е., очевидно, комсомольский лидер. – А.П.) за-вешивал слава. Патом сабрали камсамолаф и на подводах паехали в Зиму. Там сабрали бытто похараны, сделали гробик и выли па ём; адевали на сибя все горная<sup>31</sup>.

«В составлении “причитания”... – пишет далее Хандзинский, – принимала участие молодежь, и слушателями были при его создании постоянные посетители посиденок. На вопрос: были ли старшие? – Катя ответила: “Ну тогда-ба нас не стали и пускать... И то узнали, так гаварят: “Выдумывати там какова-та чорта!”»<sup>32</sup>. Несложно догадаться – и в данном случае Т.Г. Иванова высказывает вполне обоснованное предположение<sup>33</sup>, – что прямым прототипом оплакивания Ленина в с. Кимильтее и Зима была святочная игра “в покойника”, кощунственно пародирующая отпевание и похороны. Это обстоятельство представляется достаточно любопытным в свете культурно-исторических особенностей крестьянского комсомольского движения 20-х годов. Именно деревенские комсомольцы были хотя

и немногочисленной, но, в сущности, единственной крестьянской группой, последовательно ориентировавшейся на коммунистическую власть после окончания Гражданской войны. Социально-исторический анализ 20-х годов, проведенный И. Тирэдо, показывает, что это движение деревенской молодежи, преимущественно появившееся за счет представителей маргинальных групп, служило своеобразным культурным медиатором между крестьянами и новой властью, причем особая роль комсомольцев состояла в интерпретации и популяризации коммунистического дискурса<sup>34</sup>. Говоря с некоторой долей огрубления, можно предположить, что типологически русский крестьянский комсомол в наибольшей степени соответствовал простонародным религиозным движениям XVIII – XIX вв., особенно тем, чьи культурные практики базировались на различных способах интерпретации религиозной книжности. Конечно, объектом “комсомольской герменевтики” были не Пятикнижие и не Новый Завет, а сочинения Ленина и Троцкого, декреты советской власти, статьи в коммунистических газетах и т.п., однако сами стратегии повседневного поведения этой группы (в частности, демонстративный отказ от церковной обрядности и традиционной праздничной культуры) мало чем отличались от “культурных демонстраций” духоборцев, молокан или субботников. Даже та характеристика комсомольцев, которую приводит Хандзинский со слов Кати Перелтолчиной, очень напоминает отзывы крестьян XIX в. об односельчанах-сектантах:

Живут ане дружно, виселó; па деревни ходют-умна, самагонку ни пьют а другая – идёшь – патшибут так, што литишь, литишь... Напьюцца, как стельки, – а камсамолы их стыдят<sup>35</sup>.

Итак, крестьяне-комсомольцы воспринимались окружающими и вели себя подобно религиозной секте, оппозиционной по отношению к церковной обрядности и значительной части традиционной деревенской культуры в целом. Однако наличие священного коммунистического дискурса, требовавшего интерпретации и популяризации, не снимало проблемы поиска и выбора специфических форм повседневного поведения, необходимых для поддержания комсомольской идентичности и ее демонстрации односельчанам. Понятно, что формы эти комсомольцам приходилось заимствовать из традиционного фонда ритуальных и этикетных сценариев, характерных для крестьянской культуры. Вероятно, помимо демонстративного кощунства (прежде всего иконоборчества), модели для которого в равной степени предлагались и фольклорными сюжетами о наказании святотатцев, и реальной культурной практикой русских молокан, духоборцев и субботников, для конструирования “комсомольского поведения” использовались и различные формы субкультуры крестьянской молодежи. Именно в этом контексте, с моей точки

нения, и следует объяснять появление иркутского “плача по Ленину”, соединившего святочную “игру в покойника” с элементами нарождавшегося советского культа.

Что касается самого “покойнишного воя”, то он был сложен в соответствии с нормативами традиционной причети. Плакальщица вопрошает покойника, на кого он “распрогневался” и “рассердился”, кто вместо него “у нас будит заведовать”, “испалнять... дила тивашня” и т.п. Выясняется, что вся надежда только на “Льва Давыдовича” (т.е. – Троцкого), да и тот “броситца в пичалушку” и “в бальную саботушку”. Делать, тем не менее, нечего:

Ой уш мы склоним та свою галоушку,  
 Ка той старонушки, ка Льву Давыдовичу,  
 Ой станим знать аднаво, да станим слушатца.  
 Ой-а вас всигда да спаминать будим,  
 Ой никада та мы да ни забудим вас,  
 Ой вашу смёртачку да чижалёшиньку,  
 Ой спаминать станим вас па канец жизни<sup>36</sup>.

Таким образом, мы вправе говорить о рецепции образа Ленина в крестьянском фольклоре, однако эта “народная лениниана” оказывается довольно банальной и основанной не на каких бы то ни было древних мифологических архетипах, но на вполне заурядных повествовательных и изобразительных средствах, характерных для крестьянской культуры XIX – начала XX в. Что же до фальсифицированных “сказок о Ленине”, то с ними дело обстоит несколько иначе.

\* \* \*

Тексты, о которых далее пойдет речь, по всей видимости, представляют собой наиболее ранние образчики “советского фольклора”. Все они были опубликованы (и, вероятно, сфальсифицированы) между 1924 и 1930 гг. Можно сказать, что они репрезентируют первый – “ленинский” – этап в истории “советского фольклора”. Тематика “творчества освобожденного народа” в этот период ограничивается фигурой Ленина, а также историей победы красных над белыми, а доминирующей жанровой формой является прозаический нарратив, именуемый в публикациях “сказкой” или “легендой”. Показательно, что уже в это время публикуются не только фальсификации русскоязычного фольклора, но и тексты, приписываемые культурным традициям других народов. Так, в сборнике историка А.В. Пяковского “Ленин в русской народной сказке и восточной легенде” (1930)<sup>37</sup> присутствует раздел “Восточные легенды о Ленине”, включающий 3 “узбекских”, 1 “китайский”, 1 “киргизский”, 1 “африканский” и 1 “чукотский” тексты. Очевидно, что, говоря о “совет-

ском фольклоре”, следует иметь в виду не только тексты, идентифицируемые в качестве “памятников русского народного творчества”, но и многочисленные песни, сказки и т.п. других народов СССР и мира, фабриковавшихся и публиковавшихся в рамках того же самого дискурса. К сожалению, в рамках настоящей работы я не имею возможности касаться этих текстов – и в силу их большого количества, и в силу недостаточности моих познаний в области фольклора соответствующих этнических групп.

Я ограничусь анализом четырех “сказок”, опубликованных Пясковским в разделе “Русская народная сказка об Ильиче”<sup>38</sup>. Две из них публиковались и ранее, две другие появляются впервые в только в сборнике Пясковского. Первый текст (озаглавленный “Мужичий сказ о Ленине”) был издан Л.Н. Сейфуллиной<sup>39</sup> в первом номере журнала “Красная новь” за 1924 г. в подборке траурных статей, посвященных смерти “гения рабочего класса”<sup>40</sup>. Этот “сказ” Сейфуллина якобы слышала зимой 1918 г. на одном из хуторов Оренбургской губернии. Второй текст также принадлежит перу писателя “крестьянского” направления, участника группы “Перевал”, Р. Акульшина<sup>41</sup>. Акульшин опубликовал сказку “Хитрый Ленин” в 1925 г. в “Новом мире”. Кроме нее в этой публикации присутствуют еще два текста – “крестьянские сказки” о Гражданской войне (“Трех” и “Небесная кара”)<sup>42</sup>. Наконец, “сибирская сказка” “Ленин на каменном столбе” и “иваново-вознесенская сказка” “Ленин не умер – он жив” были опубликованы Пясковским, утверждавшим, что они записаны соответственно в Новониколаевской и Иваново-Вознесенской губерниях в 1925 и 1926 гг.<sup>43</sup>

Рамки настоящей статьи не позволяют подробно останавливаться на текстологическом анализе этих “сказок”. Вероятно, и в “мужицком сказе” Сейфуллиной, и в “Хитром Ленине” Акульшина использованы отдельные фольклорные мотивы (см. ниже), хотя в целом фальсифицированный характер этих текстов не вызывает особых сомнений. Что касается двух других “сказок”, то, как я полагаю, обе следует рассматривать исключительно в контексте индивидуальной фантазии людей, выдававших их за образцы подлинного фольклора. Лучшим примером здесь, несомненно, является сказка “Ленин не умер – он жив”, опубликованная Пясковским. Она открывается прозаическим нарративом, избыточным различными приметами “псевдонародного” стиля: определения в постпозиции, глагольные окончания на -ти и т.п. Однако в дальнейшем происходит постепенная ритмизация текста с очевидными попытками подделки под фольклорный стих. В финальной же части “сказки” неожиданно появляется классический “псевдонародный” стихотворный размер, достаточно часто встречающийся в русской поэзии XIX в. Это – так называемый “кольцовский пятисложник” (он

“сугубый амфибрахий”), хотя и с некоторыми ритмическими требованиями<sup>44</sup>:

Лучевая волна промахнулась.  
 Головы его не затронула.  
 Только с ноженек пригнела к земле  
 Да и дыхание призамедлила.  
 Ленин жив лежит на Москве-реке,  
 Под кремлевской стеной белокаменной.  
 И когда на заводе винтик спортится  
 Али, скажем, у нас земля сушится,  
 Поднимает он свою голову  
 И идет на завод, винтик клепают,  
 А к полям сухим гонит облако.

Моя задача, однако, состоит не столько в разоблачении этих фальсификаций, сколько в анализе тех значений, которые вменялись их авторами виртуальному “народному культу Ленина”. Официальная идеологическая платформа для этих текстов была, по-видимому, задана заметкой Е. Хлебцевича “Собирание произведений устного творчества рабочих, крестьян и красноармейцев о Ленине”, опубликованной в 1924 г. в журнале “Коммунистическое просвещение” – печатном органе Главполитпросвета Республики. В этой статье, содержащей призыв к записи “рассказов, легенд, слухов, сказок, песен, частушек” и т.п. о почившем советском лидере, а также подробные методические указания для фольклористической работы такого рода, в частности говорится: “Если каждая эпоха отражается в произведениях отдельных писателей и в произведениях коллективного устного творчества, то тем более ярко должна отразиться Октябрьская революция, олицетворение которой массы находили в Ленине. ...Следует поспешно приступить к собиранию произведений коллективного устного творчества масс о Ленине, и особо теперь, когда смерть вождя так остро ощущается рабоче-крестьянскими массами – его современниками”<sup>45</sup>. “Собиратели” откликнулись на этот призыв вполне оперативно и адекватно. Так, Акульшин в своей подборке сказок замечает: «У народа всегда есть любимые герои, которые жизнью своей и делом потрясли его воображение. В прошлом про Петра-царя, про Стеньку, про Пугачева сказки рассказывались – в них больше страху и удивления перед жестокостью царской, да перед смелостью разбойничьей было. В наше время народное творчество (есть тому много примеров) выбрало самого своего любимого человека – Ленина – “с головой ясной, как солнышко”, и сделало его героем своих сказаний”<sup>46</sup>. Ту же идею повторяет и Пясковский: «Историческая песня, сказка, легенда, как мы знаем, воспевали либо мрачные исторические фигуры (Ивана Грозного, Тамирлана, Александра Македонского и др.), либо яркие, светлые,

как, например, Стеньку Разина и Пугачева. Ленин, без сомнения, был именно такой фигурой: светлой, ясной, быстро покорившей сердца миллионов людей, угнетенных и обездоленных... Недаром все восточные легенды и песни обоготворяют Ленина, и даже сказка (сибирская) находит в нем “особую благодать”<sup>47</sup>.

Итак, что же именно должны были рассказывать рабоче-крестьянские массы о жизни и смерти “самого своего любимого человека”? Анализ четырех рассматриваемых сказок позволяет сделать несколько типологических выводов.

Прежде всего, каждый из текстов представляет собой изложение определенной социально-политической или политэкономической идеи или программы. Так, в “мужицком сказе” Сейфуллиной более или менее последовательно излагается содержание и идеология одного из первых постановлений новой власти, а именно – ленинского “Доклада о земле” (точнее – включенного в него “крестьянского наказа о земле”), прочитанного на Втором всероссийском съезде советов рабочих и солдатских депутатов 26 октября (8 ноября) 1917 г.<sup>48</sup> Понятно, почему Сейфуллина положила в основу “мужицкого сказа” этот документ, подготовленный, кстати, не большевиками, а социалистами-революционерами. С момента своего появления он безусловно, позиционировался в качестве “гласа народа” или, пользуясь формулировкой самого Ленина, “как выражение безусловной воли огромного большинства сознательных крестьян всей России”<sup>49</sup>. Поэтому со стороны Сейфуллиной было вполне естественным сделать “крестьянский наказ” идеологической основой “крестьянского сказа”. Допускаю даже, что писательница действительно могла слышать зимой 1918 г. какие-то крестьянские толки по поводу советского декрета о земле. Возможно, имеет значение и то, что в 1917–1919 гг. сама Сейфуллина была членом эсеровской партии.

Примечательно, однако, что для “фольклоризации” своего текста Сейфуллина выбрала сюжет не героического или волшебного, а новеллистического характера. По сути дела, история о разделе царства между “царем Миколашкой” и Лениным представляет собой своеобразную реализацию сказочного сюжета о дележе (“Вершки и корешки”, СУС 1030), где мужик обманывает медведя, подсовывая ему “непригодную” часть совместно выращенного урожая. Таким образом, Ленин в изображении Сейфуллиной приобретает плутовские или “трикстерские” черты: он побеждает “эксплуататорские классы” не в открытой борьбе и даже не при помощи известного ему “тайного слова”, а путем обмана. Конечно, речь не идет о трикстере архаических мифов, особенно если понимать под ним не просто плута-озорника, но героя, воплощающего “ум без чувства ответственности”, тип персонажа, “в чьем образе противоречив набор основных свойств – сильный и слабый, свой и чужой”<sup>50</sup>. Тем не менее



“шутовская” составляющая образа Ленина в данном случае предстает достаточно важной, поскольку и в литературной, и в мемуарной лениниане “хитрость” “самого человеческого человека” часто выступает в качестве главного признака его “народности”<sup>51</sup>. Таким образом, с точки зрения Сейфуллиной, крестьянский фольклор должен был видеть “своего” в Ленине, подчеркивая “мушкетерскую хитрость” последнего<sup>52</sup>. Та же топика используется и в сказке Акульшина, однако здесь к мотиву “ленинской хитрости” добавляется тема, доминирующая в “сибирской” и “иваново-вознесенской” сказках из сборника Пясковского и связанная не столько с “прижизненным”, сколько с “посмертным” образом вождя. Ленин здесь изображается как не окончательно умершее существо, встающее из могилы и чудесным образом помогающее советским людям в кризисных ситуациях. Очевидно, что эта смена акцентов в псевдофольклорной рецепции Ленина (из живого хитреца герой превращается в мертвеца-помощника) непосредственно связана с пропагандистской шумихой вокруг бальзамирования Ленина и проектов мавзолея (дискуссии по этому поводу были окончательно завершены как раз в том же году, когда вышел сборник Пясковского). Показательно, что если в 1925 г. Акульшин озаглавил свою сказку “Хитрому Ленину”, то в сборнике Пясковского она уже фигурирует под названием “Скоро проснется Ильич”.

Я допускаю, что сюжет “Хитрого Ленина” в той или иной степени отталкивался от слухов и толков, действительно распространившихся в крестьянской среде непосредственно после смерти Ленина. Так, селькор И.Ю. Комов из северокавказской станицы Морозовская сообщал по этому поводу следующее: “Чувство и настроение крестьянства и вообще всего трудящегося населения было такое, что трудно выразить и передать словами. (...) Взрослые люди плакали как дети. Наблюдалось какое-то страшное отчаяние. Опасались, что без вождя погибнут все завоевания Октябрьской революции. Многим не верилось в истинность этого печального известия. Да и теперь среди крестьян живет легенда, в которую глубоко верят крестьяне, – что Ленин жив, но он тайно ходит по Земле и следит за работой Советской власти, созданной им, дабы подмечать все недостатки, изучить все трудности и создавать новое для скорейшего и полного освобождения трудящихся”<sup>53</sup>. Если верить селькору Комову, можно констатировать, что в середине 20-х годов среди северокавказских крестьян циркулировала одна из версий “легенды об избавителе” (мотив D<sub>2</sub>, по классификации К.В. Чистова) с Лениным в качестве главного героя. Однако Акульшин позаимствовал для “Хитрого Ленина” лишь один из сюжетных элементов “избавительской легенды”, придав своей “сказке” совсем иную художественную и идеологическую окраску. Вместе с тем теоретически можно допус-

тить и что сообщение селькора было вторичным по отношению к акульшинскому тексту, поскольку “Хитрый Ленин” был опубликован в ноябре 1925 г., а процитированное письмо Комова в редакцию “Крестьянской газеты” датировано 1 января 1926 г.

Сказку Акульшина также можно назвать новеллистической или бытовой. “Волшебные” мотивы в ней отсутствуют, а тайна неминуемой смерти Ленина получает “квазинаучное” объяснение: это — результат действий “главного советского доктора”, умеющего сделать так, чтобы человек умер “не совсем, а так, для виду”. Мотивы, руководящие вождем в этой его последней хитрости, также имеют скорее не прагматическую окраску: Ленин хочет доказать советскому народу, что главную роль в любом социальном организме играет не харизматический лидер (т.е. в данном случае он сам), а совокупная воля господствующего класса. И правда: несмотря на отсутствие вождя, партия, рабочие и крестьяне добиваются заметных успехов во внешней и внутренней политике. Однако сказка все же чает пробуждения Ленина: очевидно, он нужен народу не только в качестве покойника, встающего по ночам из стеклянного гроба и проверяющего, как исполняется его великий план, но и как живой руководитель. Не думаю, что в данном случае Акульшин ориентировался на евангельскую топикку воскресения и второго пришествия Христа либо, скажем, на какие бы то ни было устные крестьянские рассказы. Скорее здесь можно усмотреть влияние сказочного сюжета АТ (СУС) 410 (“Спящая красавица”), получившего широкую популярность в русской культуре XIX–XX вв. благодаря пушкинскому стихотворному переложению, сказочному сборнику Перро, балету Чайковского и т.д. Документы политического сыска 1920-х годов свидетельствуют, что гробница вождя действительно вызывала у современников ассоциации с этим сюжетом: “«В связи с устройством мавзолея над могилой Ленина делопроизводитель Антипов подшутил, что Ленин будет лежать в гробу как “спящая красавица”»<sup>44</sup>. Понятно, что речь опять же идет не об использовании подлинных крестьянских нарративов на “ленинскую тему”, но о литературной рецепции и трансформации традиционного сказочного мотива. Собственно говоря, сказку Акульшина можно трактовать как пародийную инверсию “Спящей красавицы”, поскольку место гонимой принцессы занимает действующий глава государства, лежащий в прозрачном гробу по своей воле, функцию мачехи-злодейки исполняет “главный советский доктор”, а на роль гномов/богатырей/разбойников, обитающих в “мужском доме” в лесу, теоретически должны претендовать члены Политбюро, решившие не предавать земле тело “горячо любимого вождя”. Понятно, что такая реализация сюжета АТ 410 не нуждается в фигуре героя, избавляющего жертву от колдовского сна.

Иначе обстоит дело с позднейшими сказками из сборника Пяевского. Они уже полностью лишены комических и новеллистических обертонов и в большей степени ориентированы на волшебную и героическую топику. “Сибирская сказка” “Ленин на каменном гробу” представляет собой религиозно-мифологическую тематизацию “вечной жизни” вождя. Ленин отыскивает правду на каменном гробу среди Москвы и получает за это бессмертие, репрезентируемое при помощи “лунарного кода”: герой старится и молодеет в соответствии с фазами луны<sup>55</sup>. В “иваново-вознесенской сказке” мифологические мотивы контаминируются с образами политического и техногенного характера: английские капиталисты пытаются умертвить Ленина при помощи “лучевой волны”, однако убийца промахивается, и частично умерший герой сохраняет возможность помогать своему народу: при необходимости он чинит заводские машины и вызывает дождь во время засухи (см. выше).

В опубликованной в 1996 г. статье “Осьмое чудо света” мы с А.М. Панченко высказали предположение, что в основе странного обряда погребения Ленина главным образом лежат архетипические модели русской религиозности, в частности – представления о нетлении тел святых, а также умерших неестественной смертью (так называемых “заложных покойников”)<sup>56</sup>. Не отказываясь от этой идеи в целом, отмечу, что сейчас культурно-идеологический подтекст (или “претекст”) бальзамирования Ленина не представляется мне столь уж однородным. Вполне вероятно, что на решение советской верхушки о сохранении тела “любимого вождя” в равной степени повлияли и традиционные религиозные представления о нетлении мощей, и утопические надежды на скорое появление “научных” способов воскрешения из мертвых, и существовавший в России XIX в. обычай временного бальзамирования умерших императоров, и обнаружение гробницы Тутанхамона в 1922 г. в Луксоре<sup>57</sup>. Вероятно, впрочем, и другое: сами партийные вожди не имели четкого представления, *почему* и *зачем* они собираются бальзамировать и выставить для всеобщего обозрения тело своего лидера. Если верить истории, пересказанной Валентиновым-Вольским, члены Политбюро начали обсуждать мумификацию Ленина еще осенью 1923 г., причем лейтмотивом этой дискуссии было следующее высказывание Калинина: “Если будем хоронить Ильича, похороны должны быть такими величественными, каких мир еще никогда не видел”<sup>58</sup>. Речь идет, таким образом, не столько о воспроизведении каких-либо ритуальных образцов, сколько о конструировании нового, *невиданного* погребального обряда<sup>59</sup>. Последующие официальные объяснения (будь то выступления партийных лидеров или опубликованные в газетах “письма трудящихся”) по поводу бальзамирования Ленина акцентируют одну и ту же идею, согласно которой

“тело человека, воплотившего в жизнь мировую революцию”, необходимо сохранить для грядущих поколений: “пусть он останется для нас неиссякаемым источником идеи ленинизма на благо трудящихся всего мира”<sup>60</sup>; “мы придавали и придаем величайшее значение сохранению облика этого замечательного вождя для подрастающего поколения и для будущих поколений, а также для тех сотен тысяч может быть и миллионов людей, которые будут в высшей степени счастливы увидеть облик этого человека”<sup>61</sup>.

Если отвлечься от риторической топики, возможных мистических смыслов, а также искренней либо фальшивой эмоциональной окраски этих и подобных деклараций и ограничиться исключительно их рациональным значением, получается довольно любопытная картина. По сути дела, мумию Ленина собираются хранить в качестве учебного пособия – если не по марксизму-ленинизму, то по крайней мере по истории мирового революционного движения. Тем самым тело вождя как бы уподобляется монстрам петровской Кунсткамеры<sup>62</sup> или экспонатам музея восковых фигур (равно как и “восковой персоне” самого Петра I). Другие пассажи из цитированной речи Енукидзе также наводят на мысль, что речь идет о чучеле какого-то редкого существа, чей внешний облик важно сохранить в просветительских целях: “я думаю, что в ближайшие столетия едва ли родится такой человек, как Владимир Ильич”; “ни мы, ни наши товарищи не хотели создать из останков Владимира Ильича какие-то “мощи”, посредством которых мы могли бы популяризовать память о Владимире Ильиче”; “сотни тысяч людей с благодарностью вспомнят... тех, которые создали возможность посещать могилу Владимира Ильича и видеть его облик”<sup>63</sup>.

Трудно сказать, осознавали ли авторы подобных текстов, какие логические выводы следуют из их деклараций. Думаю, однако, что многие представители новой советской элиты, к которой принадлежали и Сейфуллина, и Акульшин, и Пясковский, были скорее смущены, чем удовлетворены необычным способом захоронения Ленина, а также официальными разъяснениями по этому поводу. Впрочем, возможно, что уже сформировавшаяся к середине 20-х годов риторика ленинского культа, где вождь изображался бессмертным и недесущим существом, “неиссякаемым генератором силы и энергии”<sup>64</sup>, далеко не всем представлялась гармонирующей с материальным присутствием мумии “вечно живого” вождя, выставленной на всеобщее обозрение под кремлевской стеной<sup>65</sup>. Рискну предположить, что именно эта логическая либо психологическая проблема и послужила причиной появления “русских народных сказок”, где Ленин изображается не окончательно умершим или бессмертным существом, встающим из могилы и помогающим советскому народу в трудные

строительства социалистического общества. Сложнее судить об адресантах и адресатах этого мифологического образа, вменяемого народному творчеству советской эпохи. С одной стороны, можно думать, что авторы рассматриваемых сказок проговаривали о своих собственных утопических надеждах на будущее телесное воскресение вождя рабочего класса или пытались таким образом объяснить самим себе, зачем Сталину, Красину, Енукидзе и прочим понадобилось бальзамировать Ленина. Вместе с тем, вероятно, и Акульшин, и Пясковский, и провинциальные корреспонденты последнего были озабочены возможной реакцией простонародья на торжественный обряд погребения Ленина<sup>66</sup> и, в конечном счете, создавали “народные сказки” не столько для интеллигенции, сколько для самого народа – для рабоче-крестьянских масс. Так или иначе, эти тексты как бы предвосхищают то политико-мифологическое обоснование бальзамирования Ленина, которое, с точки зрения Акульшина и его последователей, могли или должны были измыслить “носители русского фольклора”.

Здесь следует указать на одну важную особенность хронологического характера. Дело в том, что “ленинский” период в истории “советского фольклора” существенно отличается от периода “сталинского”. Выше я уже говорил, что во второй половине 20-х и начале 30-х годов XX в. в нарождающемся “советском фольклоре” доминируют прозаические нарративы, называемые “сказками”, “сказками” или легендами. На примере рассмотренных текстов можно видеть, что подобные нарративы действительно отчасти эксплуатируют элементы сказочной сюжетики. Если, однако, следовать стадиальной концепции разграничения мифа и сказки, в отечественной фольклористике наиболее последовательно отстаиваемой Е.М. Мелетинским<sup>67</sup>, можно заключить, что “сказки о Ленине” имеют больше общего с архаическими мифами, нежели с классическими сказками. Хочу подчеркнуть: я вовсе не склонен проводить параллели между памятниками “советского фольклора” и мифами первобытных народов. Более того, мне кажется, что идея о линейной эволюционной преемственности сказки по отношению к мифу как жанру (даже если допустить, что такой жанр когда-либо существовал) или “мифологическому синкретизму” как типотетическому состоянию человеческой культуры далеко не всегда применима к наблюдаемым нами “фольклорным традициям”. Однако для краткости и удобства я предлагаю называть “ленинский” период в истории “советского фольклора” периодом “мифологическим”.

Ситуация кардинально меняется в середине 30-х годов XX в., когда в “советском фольклоре” прозаические нарративы уступают свое место стихотворным текстам эпического и лиро-эпического характе-

ра<sup>68</sup>. Начинают доминировать пространные эпические произведения, построенные на основе традиционных былин, называемые “советскими былинами”, “новинами”, “былинами-сказками” или “поэмами-сказками” и прославляющие Сталина, Ленина, Кирова, Чапаева, колхозное строительство, героев-полярников, XVIII съезд партии и т.п. К ним примыкают песни-“сказы”, также воспевающие советскую действительность. Кроме того, значительное место в “советском фольклоре” конца 30-х годов занимают “плачи” – причитания по видным деятелям СССР. Хотя, как уже говорилось, первым “советским плачем” можно считать “покойнишний вой”, опубликованный Хандзинским, мода на причитания возникла в среде создателей и потребителей “советского фольклора” сравнительно поздно. Следующие по времени тексты (в том числе знаменитый плач Марфы Крюковой “Каменна Москва вся проплакала”) были “записаны” и опубликованы только в 1937 г. Естественно, что в “фольклоре для Сталина” преобладают сюжеты и мотивы героического характера, авантурные и новеллистические элементы полностью исключаются из “поэтического творчества освобожденного народа”. Меняется техника конструирования “советского фольклора”: на смену авторским фальсификациям, эклектически использующим отдельные элементы крестьянской нарративной традиции, приходят результаты совместного творчества профессиональных “сказителей” и их “кураторов” из числа фольклористов и литераторов<sup>69</sup>. Полагаю, что этот – второй и последний – этап развития “советского фольклора” вполне заслужил название “героико-эпического”.

В чем причины столь существенной смены ориентиров в доминантном понимании того, каким должно быть “устное народное поэтическое творчество советской эпохи”? Вероятно, определенную роль здесь сыграли те культурные процессы 20–30-х годов, которыми В. Паперный некогда описал как победу “культуры 2” над “культурой 1”. Однако эта модель, вполне применимая к архитектуре и изобразительному искусству, не столь легко совмещается с рассматриваемой историей советского fake-lore. В своей книге Паперный пишет о “близости мироощущения культуры 2 к русскому эпосу”, однако сразу же оговаривается, что под эпосом он понимает и сказку, что речь идет об эпическом фольклоре вообще<sup>70</sup>. Таким образом, динамический лиризм “культуры 1” противопоставляется устойчивому мифологизму и эпичности “культуры 2”, причем “низовой” составляющей последней объявляется “разбушевавшаяся стихия народного эпоса”: “В начале 30-х годов стихия народного искусства, народного стиля мышления, эпоса прорвала преграды, установленные европейским профессионализмом, разрушила плотины и сломала турбины, с помощью которых профессионализм получал свой электрический ток...”<sup>71</sup>

Все это, конечно, ошибки и натяжки, впрочем, вполне простигаемые искусствоведу, не обладающему достаточными знаниями об истории русского крестьянства в XIX–XX вв., ни о массовой культуре восточных славян в целом. На самом деле собственно крестьянский фольклор в 20–30-е годы не претерпевает кардинальных изменений (если, конечно, не принимать во внимание “безбожное движение”, последствия которого для деревни были достаточно серьезными). Менялись те смыслы и значения, которые приписывались “народному творчеству” советской элитой. Что же до мифологии, то и “культура 1”, и “культура 2” в равной степени изобилуют мифологическими и ритуальными моделями. Другое дело, что модели эти зачастую существенно различаются<sup>72</sup>. Возможно, здесь также стоило бы продолжить аналогию со стадильной моделью Мелетинского, где классические формы эпоса противопоставляются мифу как результат десакрализации текста, происходящей “в условиях отчетливой государственной консолидации народностей”: “Мифическая борьба за космос против хаоса преобразуется в защиту родственной группы племен, государства, своей “веры” против захватчиков”, “насильников”, “язычников”, иногда наделенных мифическими и колдовскими атрибутами. Но “шаманский” ореол эпического героя полностью отпадает, уступая место чисто воинской героической этике и эстетике»<sup>73</sup>. В этом смысле “сказочный” Ленин, обманывающий царя Миколашку, знающий “тайное слово”, стареющий и молодеющий в соответствии с фазами луны, может быть прямо противопоставлен “былинному” Сталину, кричащему в Деникина “советским голосом богатырским”, рубящему белых “саблей острою”, наставляющему и награждающему “русских советских богатырей”<sup>74</sup>. Впрочем, эта аналогия тоже представляется довольно условной. Естественно, что и для сталинской, и для постсталинской имперской идеологии героико-эпическая тематика имеет особое значение как одно из средств конструирования и поддержания национально-государственной идентичности. Думаю, что в этом контексте следует интерпретировать и активизацию советского эпосоведения в послевоенные десятилетия, и не слишком плодотворную дискуссию об “историзме былин” во второй половине 60-х, а затем в конце 70 – начале 1980-х годов<sup>75</sup>. Вместе с тем можно предполагать, что переход от “мифологического” периода в истории “советского фольклора” к этапу “героико-эпическому” был обусловлен и более конкретными социально-историческими причинами. Необходимо иметь в виду, что эти изменения происходят непосредственно после коллективизации – очередного “закрепощения” русских крестьян, обеспечившего городские элиты (и в том числе – элиту литературно-фольклористическую) действенными рычагами экономической и идеологической эксплуатации деревни.

Думаю, что упомянутое “сотворчество” собирателей и сказителей стало возможным именно благодаря вновь обретенным в начале 30-х годов механизмам прямого административного воздействия на крестьян. Кстати сказать, советские фольклористы принимали участие и в самой коллективизации: так, в 1930 г. Б.М. Соколов отправился “в числе стотысячников в Калужскую область для участия в проведении коллективизации” и скончался по возвращении из этой поездки<sup>76</sup>.

С другой стороны, рассмотренные “сказки о Ленине”, вероятно, также возникают не на пустом месте. Похоже, что именно в период наибольшей социально-экономической свободы русских крестьян – от начала аграрной реформы Столыпина и до коллективизации – сказка оказывается фольклорным жанром, привлекающим наибольшее внимание исследователей и образованных слоев общества в целом. Вероятно, дело здесь не только в том, что сказка оказалась наиболее удобным материалом для формального изучения фольклорных сюжетов (будь то труды “финской школы” или морфологический анализ Проппа), но и в особом значении сказки для литературного и философского модернизма. Не исключено, что и в 1910-х, и в 1920-е годы именно сказка наряду с различными формами религиозного фольклора воспринималась русскими литераторами и публицистами как выражение мистического “народного духа” с одной стороны и социально-политических идеалов крестьянства – с другой. В этом смысле показательна небольшая монография Е.Н. Трубецкого «”Иное царство” и его искатели в русской народной сказке» (1922), где предпринималась попытка выявить “отражение русской души”, «национальное преломление вселенского откровения “иного царства”»<sup>77</sup>. Вывод, к которому пришел Трубецкий, вполне типичен для религиозной философии начала XX в.: русская сказка объявляется выражением мистического “женственного мирочувствия”. “В русской сказке мы имеем яркий образец мистики пассивных переживаний человеческой души”<sup>78</sup>. Впрочем, для второй половины 1910-х годов скорее характерен иной тип идеологического осмысления русской сказки. Я имею в виду многочисленные и нередко также стилизованные и фальсифицированные “военные” или “солдатские” сказки и легенды, интенсивно публиковавшиеся в русской периодической печати времен Первой мировой войны<sup>79</sup>. Трудно сказать, существует ли непосредственная связь между подобными текстами и позднейшей “сказочной Ленинианой”, однако типологическая близость этих явлений очевидна.

Разумеется, все это не дает окончательного ответа на вопрос, почему “стольпинским” крестьянам приписывались фальсифицированные сказки и легенды, а крестьянам “сталинским” вменялось



способность слагать “новины” и “советские плачи”. Изложенные выше наблюдения касательно динамики “советского фольклора” и в связи с более общими социально-идеологическими и культурными процессами 20-х и 30-х годов имеют гипотетический характер и нуждаются в проверке и детализации. Собственно говоря, это лишь один аспект или эпизод интеллектуальной истории российской фольклористики XX в. Как ни странно, за десятилетие, прошедшее со времени коллапса советской империи, ни один отечественный исследователь не попытался критически осмыслить эту историю. Между тем, как мне кажется, корни многих современных культурных стереотипов, выходящих далеко за рамки академической проблематики, следует искать именно в эпохе победоносного шествия “советского фольклора”. Впрочем, это – тема для обширного и достаточно трудоемкого исследования.

В заключение я хотел бы вернуться к тем общим рассуждениям, с которых начинается эта статья. Когда в 1950 г. Р. Дорсон опубликовал в журнале “*American Mercury*” статью “*Folklore and Fake Lore*”, он всего лишь хотел провести четкую границу между коммерческим псевдофольклором и той “аутентичной” культурной реальностью, которую якобы наблюдает в поле профессиональный ученый-фольклорист<sup>80</sup>. Однако полвека спустя эта граница уже не кажется столь отчетливой и ясной. Современные исследования в области поэтики и политики культуры” показывают, что и “фольклор”, и “фальшлор” нередко наделяются сходными социально-идеологическими функциями, а понятие аутентичности вообще мало релевантно фольклористической проблематике, поскольку характер фольклорной трансмиссии плохо совместим с идеей подлинности как таковой<sup>81</sup>.

К сходным заключениям приводит и исследование “советского фольклора”. Мы видели, что эволюция этого специфического явления русской культуры первой половины XX столетия в принципе может быть соотнесена со стадиальной схемой “*миф–сказка–эпос*”. Конечно, из этого можно сделать вывод, что при определенных условиях идеологически инспирированный *fake-lore* подчиняется универсальным “законам развития фольклора”. Однако вполне допустима и другая идея: и история “советского фольклора”, и эволюционистские построения в отечественной этнологии и фольклористике связаны с одним и тем же дискурсивным пространством, детерминированным не столько “объективной реальностью”, архаических, бесписьменных и аграрных обществ, сколько культурной и идеологической спецификой городских элит XIX–XX вв. Собственно говоря, проблема аутентичности позволяет говорить даже не о “фольклоре 1” и “фольклоре 2”, но о более сложных градациях виртуальной “фольклорной действительности”. С генетико-текстологичес-

кой точки зрения один текст, находящийся в обиходе определенной folk-группы, может быть признан частью ее аутентичного наследия, а другой – авторской стилизацией, заимствованием или “опущенной культурной ценностью”. С точки зрения функционально-типологической (т.е. “по типу бытования”) оба эти текста окажутся в равной степени аутентичными. Наконец, в социально-идеологическом смысле тем же самым текстам может быть отказано в принадлежности к “фольклору 2”, и, таким образом, оба они окажутся не аутентичными. (Напомню, что в современном обществе идеологемы “фольклора 2” могут в равной степени воздействовать и на городскую, и на деревенскую культуру.) Не думаю, что из этих противоречий “фольклорной реальности” следует вывод о несостоятельности фольклористики как научной дисциплины. Другое дело, что отечественным специалистам по “народной культуре” давно пора задуматься о том, какими социальными, идеологическими и политическими факторами определяется их иррациональное стремление к аутентичности – этому “смутному объекту желания” традиционной фольклористики.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### СЮЖЕТЫ “СКАЗОК О ЛЕНИНЕ” ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 20-х ГОДОВ XX в.

#### 1. Мужичкий сказ о Ленине

(Сейфуллина Л. Мужичкий сказ о Ленине // Красная новь. 1924. № 1(18). С. 162–169)

Царь Миколашка (Миколай) узнает о Ленине: Ленин знает тайное слово, хочет забрать себе всех царских солдат, а генералов, офицеров, начальников и самого царя убить. Царь пишет Ленину, предлагает полцарства. Ленин соглашается на раздел, предлагает царю забрать всю “белую кость” вместе со всеми богатствами, себе берет крестьян, солдат, фабричных рабочих, “скот на племя”, пахотную землю. Царь радуется такому разделу, думает, что, сохранив богатства, он сможет нанять других работников. Крестьяне, наоборот, недовольны разделом, спрашивают Ленина, почему он отдал царю казну и богатство. Ленин отвечает, что казны на всех не хватит, а для хозяйства достаточно земля и скота. Он знает такое слово, что “белая кость” не найдет себе новых работников и солдат. Вся “черная кость” идет “под руку” Ленина. Царь и “белая кость” проживают все свое богатство, не могут найти себе новых работников. Хотят вернуть себе “черную кость”, идут войной на Ленина. С этого времени начинается гражданская война, однако “белой кости” долго не выстоять, поскольку она не привыкла к тяжелому ратному труду.

## 2. “Хитрый Ленин”

(Акульшин Р. Три сказки. Гражданская война и Ленин в народном творчестве // Новый мир. 1925. № 11. С. 124–127)

Ленин читает газеты, обнаруживает, что все в стране надеются на него, благодаря этому не боятся Антанты и Америки. Ленин решает проверить, как пойдет дело в стране без него. Просит “главного советского доктора” сделать, чтобы Ленин умер, “но не совсем, а так, для виду”. Это секрет: о нем знают только доктор Надежда Константиновна. Народу объявляют, что Ленин умер. Все страдают, боятся интервенции англичан и французов. Калинин просит людей усмириться и браться за дело. Ленина кладут в “марзолей”, приставляют стражу. Через месяц Ленину надоедает лежать под стеклом. Три ночи подряд Ленин вылезает из “марзолея” и последовательно посещает Кремль, завод и крестьянскую избу. Выясняет, что в стране стало в два раза больше коммунистов, полиция стран Антанты по отношению к СССР перестала быть агрессивной, фабричное производство растет и скоро сравняется с довоенным, в деревне распространены избы-читальни и уголки Ленина, активно осуществляется “смычка города и деревни”. Ленин возвращается в “марзолей” успокоенный, ложится и засыпает. Вероятно, скоро он проснется.

## 3. Ленин на каменном столбе

(Пясковский А.В. Ленин в русской народной сказке и восточной легенде. Л., 1930. С. 33–35)

В центре Москвы стоит большой каменный столб. С него видна не только Россия, но и все остальные страны. Многие ученые, интеллигенты пробовали залезть на этот столб, но у них не хватало смекалки. Однажды к столбу приходит Ленин с товарищами. Он решает лезть на столб и искать правду. Со столба Ленин смотрит во все стороны и распоряжается жизнью страны и всего мира. За это Ленину дана благодать от Бога. Во время интервенции над Москвой ударил гром, разверзлось небо, и был слышен голос, предрекающий Ленину успех в его деле и обещающий ему бессмертие. С этого времени Ленин каждый месяц делается молодым и старым”. Когда месяц нарождается, Ленин – молодой парень. Когда месяц становится круглым, Ленин стареет и становится дедушкой.

## 4. Ленин не умер – он жив

(Пясковский А.В. Ленин в русской народной сказке и восточной легенде. Л., 1930. С. 37–39)

В 1921 г. “аглицкий государь” призывает своих “холопов, министров, фабричных хозяев”. Рассказывает им о “хитром, обольстительном” враге, который живет на морем и мешает править страной, подсылая к английскому народу “гонимых своих для распри”. Холопы, министры и фабричные хозяева предлагают пойти войной на врага. Государь аглицкий отвечает, что воевать с ним невозможно. Враг “прозывается Лениным-басурманом”, правит советской державой. Английские суда не могут дойти до этой державы – они утонут. Если стрелять по ней из пушки – пушка рассыплется. Если посылать туда солдат – они взбунтуются. Подослать наемного убийцу также невозможно, поскольку Ленина “беречь” народная охрана. Встает самый старый холоп, просит отпустить из каз-

ны денег: он изобрел невидимое оружие, которое называется “лучевой волной”. Эту волну можно навести на Ленина, и тогда он умрет.

Лучевую волну наводят на Ленина, он заболевает и умирает. Однако выясняется, что его смерть – не окончательная. Лучевая волна промахнулась и не тронула голову Ленина. Ленин жив, в кризисных ситуациях он помогает своему народу. Видеть его нельзя, поскольку от людей его закрывает лучевая волна.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- AT – *Aarne A. The Types of Folktale: A Classification and Bibliography* / Antti Aarne's *Verzeichnis der Märchentypen* / Transl. and enlarged by S. Thompson: 2nd ed. Helsinki, 1961.
- СУС – Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов / Сост. Л.Г. Баран и др. Л., 1979.

- <sup>1</sup> См., например: *Пытин А.Н.* Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898; *Сперанский М.Н.* Русские подделки рукописей в начале XIX века (Бардин и Сулакадзев) // Проблемы источниковедения. М., 1956. Вып. 5. С. 44–101; *Масанов Ю.И.* В мире псевдонимов, анонимов и литературных подделок. М., 1963; *Ланн Е.* Литературная мистификация. М.; Л., 1930; *Творогов С.В.* “Влесова книга” // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. XI. С. 170–254; *Козлов В.П.* Тайны фальсификации. Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX вв. М., 1996. 2-е изд.; *Он же.* Обманутая но торжествующая Клио. Подлоги письменных источников по российской истории в XX веке. М., 2001.
- <sup>2</sup> *Пропи В.Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1978. С. 22.
- <sup>3</sup> *Аникин В.П.* Фольклор как коллективное творчество народа // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. Учеб. пособие для филол. спец. пед. ин-тов / Сост. Ю.Г. Круглов, М., 1986. С. 94.
- <sup>4</sup> Подробнее о “колониальном подтексте” фольклористики см.: *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 44–51. В этом контексте показателна формулировка А.Н. Толстого, относящаяся к одному из характерных памятников культурной мегаломании сталинского времени – проекту “Свода русского фольклора”: «Мы наконец возвращаем народу и миру богатства издание этого замечательного “Свода фольклора”» (А.Н. Толстой и свод русского фольклора. Публикация А.А. Горелова // Из истории русской советской фольклористики / Отв. ред. А.А. Горелов. Л., 1981. С. 6). Получается, таким образом, что *фольклорное богатство* было некогда похищено или экспроприровано у народа и теперь подлежит *возвращению*.
- <sup>5</sup> Согласно Штыркову, этот процесс подразумевает “импортирование в деревню сформировавшихся в “книжной” культуре представлений о специфичности крестьянской традиции”. См.: *Штырков С.А.* Исторический

- традиция и перспективы изучения традиционных нарративных практик // Мифология и повседневность: Матер. научн. конф. 24–26 февраля 1999 г. СПб., 1999. Вып. 2. С. 27.
- Очерки русского народно-поэтического творчества советской эпохи / Ред. А.М. Астахова, И.П. Дмитраков, А.Н. Лозанова. М.; Л., 1952.
- Обзор и библиографию дискуссии см.: *Выходцев П.С.* Литература или фольклор? (К вопросу о современном народном творчестве) // *Русский фольклор*. М.; Л., 1960. Т. V. С. 266–292; *Miller F.J.* *Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*. N.Y.; L., 1990. P. 97–101.
- Ср. также: *Русский фольклор*. Библиографический указатель. СПб., 1959 / Сост. М.Я. Мельц, Л., 1961. С. 154–157.
- Miller F.* *Op. cit.* P. 105–106.
- Ibid.*
- Фольклор России в документах советского периода 1933–1941 гг. М., 1994.
- Советский эпос 1930–1940-х годов // *Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора* / Изд. подгот. А.Л. Топорков, Г.И. Иванова, Л.П. Лаптева, Е.Е. Левкиевская. М., 2002. С. 403–968.
- Иванова Т.Г.* О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // *Рукописи, которых не было*. С. 404.
- Ашдковский М.К.* Ленин в фольклоре // *Памяти В.И. Ленина*. Сб. ст. к десятилетию со дня смерти. 1924–1934. М.; Л., 1934. С. 884.
- Собственно говоря, существует по крайней мере одно свидетельство самого автора подобных псевдофольклорных текстов (правда, о нем в работе Ивановой не упоминается). В 1933 г. в журнале “Будущая Сибирь” под псевдонимом Зигур был опубликован пространный “байкальский сказ” “Почему Ильич Ульянов стал называться Лениным”. В послесловии к публикации автор писал следующее: «Публикуемый “Сказ” переработан после критического анализа Н.К. Крупской моего первого варианта данного “Сказа”. Считаю своим долгом сообщить читателю, что это произведение в целом – личная литературная работа, а не устное творчество байкальских рыбаков. Автор лишь оттолкнулся здесь от бытующих среди трудящихся Восточной Сибири однотемных со “Сказом” схем-легенд о том, что “Ленин потому назвался Лениным, что был сослан на Лену”, “Ленин сидел в Александровском центре”. При изображении Ленского расстрела переработана распространенная легенда о двух солдатах, отказавшихся расстреливать Ленских рабочих». См.: *Зигур*. Почему Ильич Ульянов стал называться Лениным // *Будущая Сибирь*. 1933. № 6. С. 39. Конечно, можно настаивать, что этот замысловатый и цветистый “сказ” является литературной обработкой упомянутых фольклорных “схем-легенд”, однако дистанция между источником и конечным результатом столь велика, что говорить о какой бы то ни было сюжетной и тем более текстуральной преемственности не представляется возможным.
- Иванова Т.Г.* Указ. соч. С. 427.
- См.: *Мирер С., Боровик В.* Рассказы рабочих о Ленине. М., 1937. Конечно, сами Мирер и Боровик полагали, что собранные ими материалы являются лишь “первичным сырьем” для “нового пролетарского эпоса”. Кроме того, они и сортировали, и редактировали свои записи, что даже вызва-

- ло определенную критику на заседании комиссии художественной литературы и фольклора при президиуме Центрального бюро краеведения в марте 1934 г. См.: *Богословский П.* О советском революционном искусстве: методике его собирания и изучения: (Спорные вопросы доклада Мирера Боровика “Рабочие сказы о Ленине”) // Советское краеведение. 1934. № 1. С. 39–46. Однако “рассказы рабочих о Ленине” все же гораздо ближе к тогдашней устной массовой культуре, нежели “советский фольклор”.
- 17 *Tumarkin N.* Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia. Cambridge (Mass.), 1983; *Тумаркин Н.* Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб., 1997.
- 18 См.: *Панченко А.А., Панченко А.М.* Осьмое чудо света // Полярная культура / Сост. В.Е. Багно, Т.А. Новичкова. СПб., 1996. С. 166–168; *Адоньева С.Б.* Категория ненастоящего времени (антропологические очерки). СПб., 2001. С. 135–137.
- 19 *Вайскопф М.* Красный чудотворец: Ленин в еврейской и христианской традициях // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 336–366.
- 20 *Тумаркин Н.* Указ. соч. С. 89. Ср.: *Вайскопф М.* Указ. соч. С. 349.
- 21 *Азбелев С.Н.* Идеологемы фольклористического сознания // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 г. / Сост. К.А. Богданов, А.А. Панченко. СПб., 1998. С. 279 (№ 11).
- 22 Ср. сходные тексты, бытовавшие в первое пореволюционное десятилетие в Тверской губернии:

*Сидит Ленин на березе,  
Держит серп и молоток,  
А его товарищ, Троцкий,  
Гонит роту без порток.*

*Ходит Ленин по деревне  
С красной сумкой на боку.  
“Вы подайте, ради бога,  
Пролетарскому полку”.*

*Ленин Троцкому сказал:  
Пойдем, Троцкий, на базар,  
Купим кобылу карею –  
Накормим пролетарию...*

(*Большаков А.М.* Деревня. 1917–1927. М., 1927. С. 381).

- 23 *Азадовский М.* Легенды о Ленине // Молодая гвардия. 1935. № 1. С. 114. Эта статья Азадовского представляет собой сокращенный вариант статьи “Ленин в фольклоре”, опубликованной в академическом сборнике к десятилетию со дня смерти Ленина (см. выше). Любопытно, что фрагмент о “подмененном Ленине” в мемориальном сборнике отсутствует. Вероятно, он был исключен по цензурным соображениям.
- 24 См.: *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 91–112.
- 25 *Азадовский М.* Легенды о Ленине. С. 114–115.
- 26 *Гринкова Н.П.* Воронежская сказка о Ленине // Учен. зап. Государственного педагогического института им. А.И. Герцена и Государственного на

- тно исследовательского института научной педагогики. Т. П. Факультет языка и литературы. Л., 1936. Вып. I. С. 319–325.
- Исторические песни XIX века / Изд. подг. Л.В. Домановский, О.Б. Алексеева, Э.С. Литвин. Л., 1973. С. 210 (№ 372).
- Гришкова Н.П. Указ. соч. С. 322.
- Андзинский Н. “Покойнишний вой” по Ленине // Сибирская живая старина. Иркутск, 1925. Вып. III–IV. С. 53–64.
- См. Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора. С. 438–510.
- Андзинский Н. Указ. соч. С. 57.
- Там же. С. 58.
- Иванова Т.Г. Указ. соч. С. 416–417.
- Grando I. Peasants into Soviets: Reconstructing Komsomol Identity in the Russian Countryside of the 1920s // Acta Slavica Iaponica. 2001. Vol. 18. P. 42–63.
- Андзинский Н. Указ. соч. С. 58. Здесь можно отметить еще один нюанс – вероятно, не столь важный, но все же симптоматичный. Катя Перетолчица неоднократно называет комсомольцев “комсомолами”, что, вероятно, отражает языковую практику, характерную не только для глухого иркутского села Кимильтей, но и для многих других деревень и сел России. Между тем, сам термин “комсомол” имплицитно подразумевает религиозные коннотации, поскольку, начиная по крайней мере с XVIII в., одним из широко распространенных и устойчивых простонародных названий сектанта было слово “богомол”. Иными словами, у русского простонародия слово “комсомол” должно было вызывать ассоциации с двусоставными существительными, где вторая основа образована от глагола “молиться” и близких ему форм (комсомол – богомол, духомол; комсомолка – богомолка; комсомольцы – богомольцы и т.п.). Думаю, что именно на эту коннотацию ориентировались сектанты-чуриковцы (“трезвенники”), создавшие свой собственный термин – “трезвомольцы”. В духовном гимне “Трезвомольская”, сочиненном чуриковцем И.А. Кокоревым в 1925 г., в частности, поется:

*Раз, два, три!*

*Трезвомольцы мы!*

*Мы насмешек не боимся,*

*С БРАТЦЕМ (Иоанном Чуриковым. – А.П.) мы сильны*

*{...}*

*Трезвомольцы, не робей,*

*За Христом вперед!*

*Впереди уже алеет*

*Трезвости восход!*

(Сборник духовно-нравственных стихов

Общества христиан-трезвенников Братца Иоанна Самарского (сокращенный). СПб., 2001. С. 84–87 (№ 143).)

- Андзинский Н. Указ. соч. С. 57. Впоследствии этот текст был перепечатан в ленинградской “Новой вечерней газете” (1926. 21 января. № 20), от откуда попал в сборник А.В. Пяскового “Ленин в русской народной сказке и восточной легенде” (Л., 1930. С. 91). В обеих публикациях плач подвергся значительным сокращениям (исключено 32 строки): из него

выброшены все упоминания о Троицком, а также другие “неудобные” места. Возможно, что публикация в “Новой вечерней газете” произошла по экземпляру “Сибирской живой старины”, хранящемуся сейчас в Библиотеке РАН в Санкт-Петербурге. Здесь отчеркнуты карандашом стихи, где упоминается Троицкий (7–20 и 40–41); рядом с ними на полях приписано: “не надо”.

37 Пяковский А.В. Указ. соч.

38 Краткое изложение сюжетов рассматриваемых текстов см. ниже – в изложении к настоящей статье. Помимо ссылок на первые публикации в сборник Пяковского см. также: Рукописи, которых не было. С. 817–818 (№ 9 (116) – 12 (119)), 961–962.

39 “Деревенская” проза Л.Н. Сейфуллиной (1889–1954) получила широкую популярность в Советской России 20-х годов. Будущая сочинительница первых советских бестселлеров родилась в Троицком уезде Оренбургской губернии в семье сельского учителя. В 1910-е годы работала учительницей, актрисой в провинциальных театрах, заведующей библиотечной уездного земства. В 1917 г. была избрана земским гласным Оренбургского уезда Оренбургской губернии. С 1917 по 1919 гг. состояла в партии левых. В 1920 г. поступила на Высшие научно-педагогические курсы в Москве. Публиковалась с 1921 г. Подробнее см.: Никитина Е.Ф. Русская литература от символизма до наших дней. М., 1926. С. 392–393; Чалов В.А. Сейфуллина Л.М. // Русские писатели. XX век. Биобиблиографический словарь. М., 1998. Ч. 2. С. 323–324.

40 Сейфуллина Л. Мужичий сказ о Ленине // Красная новь. 1924. № 1(11). С. 162–169.

41 Судьба Р.М. Акульшина (1896–1988) своеобразна. Он родился в крестьянской семье в с. Виловатово Самарской губернии. Закончил учительскую семинарию и с 1915 г. работал сельским учителем. В 1923 г. переехал в Москву. С 1923 по 1925 г. учился в Высшем литературно-художественном институте им. В.Я. Брюсова. Прозу начал писать в 1925 г. В том же году была издана его первая книга “О чем шепчет деревня”. Во второй половине 20-х годов сочинения Акульшина пользовались популярностью. Им покровительствовали Ф.Ф. Раскольников и Демьян Бедный. Однако с началом коллективизации власти изменили свое отношение к “деревенской” прозе Акульшина. Хотя он не был репрессирован, в течение 30-х его положение было довольно шатким. В 1941 г. Акульшин был мобилизован в ополчение и вскоре попал в плен под Москвой. В плену он сотрудничал под псевдонимом Березов в издававшейся оккупационными властями русской газете. После окончания войны Акульшин эмигрировал в США, выдав себя за поляка. Оставшуюся жизнь прожил в Соединенных Штатах, сделавшись активным деятелем русского протестантского движения. Большая часть написанного Акульшиным в Америке – религиозная поэзия лирического характера. В 1978 г. он издал сборник автобиографических очерков “Лебединая песня”, где, в частности, достаточно подробно описывал свою довоенную жизнь в Советском Союзе. Однако история “сказок о Ленине” в “Лебединой песне” не упоминается ни разу. См.: Акульшин Р.М. Автобиография // Никитина Е.Ф. Русская литература от символизма до наших дней. М., 1926. С. 253–254; Эльзон М.И.



- Акульшин (Березов) Родион Михайлович // Русские писатели. XX век. Биобиблиографический словарь. М., 1998. Ч. 1. С. 33–34; Березов Р.М. Небесная песня. М., 1991 [репринт издания: Ашфорд, 1978].
- Акульшин Р. Три сказки. Гражданская война и Ленин в народном творчестве // Новый мир. 1925. № 11. С. 120–128. У меня нет возможности подробно разбирать две другие “сказки” из публикации Акульшина. Судя по тексту, в “Грехе” и “Небесной каре” Акульшин использовал отдельные мотивы крестьянских нарративов мифологического и эсхатологического характера. Однако степень трансформации крестьянских рассказов в обоих случаях настолько велика, что в любом случае они могут быть квалифицированы только как фальсификации.
- Писковский А.В. Указ. соч. С. 33–35, 37–39.
- Там же. С. 39. В оригинале разбиения на стихотворные строки, естественно, нет.
- Хлебцевич Е. Собрание произведений устного творчества рабочих, крестьян и красноармейцев о Ленине // Коммунистическое просвещение. 1924. № 1. С. 117.
- Акульшин Р. Три сказки. С. 124.
- Писковский А.В. Указ. соч. С. 13.
- Ленин В.И. Полн. собр. соч. М., 1962. Т. 35. С. 23–27.
- Там же. С. 26.
- Березкин Ю.Е. Трикстер как серия эпизодов // Труды факультета этнологии. СПб., 2003. С. 97.
- Впоследствии тема “хитрости Ленина” будет доведена до абсурда в городских анекдотах 70–80-х годов XX в.: “Любовнице говорю, что пошел к жене; жене, – что пошел к любовнице; а сам на чердак – и работать, работать, работать”. “Конспирация, батенька, конспирация: вы писаете в урну, а я вам в карман” и т.п.
- Когда эта статья уже была написана, мне удалось познакомиться с работой Левона Абрамяна “Ленин как трикстер” (<http://www.ruthenia.ru/folklore/abramyan1.htm>); см. также ее английский вариант: *Abrahamian L. Lenin As a Trickster // Anthropology & Archeology of Eurasia*. 1999. Vol. 38, N 2. P. 7–26), где предпринимается попытка “показать, что Ленин, в целом, удивительным образом напоминает мифологического трикстера”. Впрочем, статья армянского исследователя не вызывает у меня особого сочувствия. Во-первых, он, как и упомянутые Тумаркин и Вайскопф, занят не анализом исторической эволюции образа Ленина в советской культуре, а мало обоснованным конструированием универсальных мифологических характеристик, якобы присущих этому образу. Во-вторых, в своих построениях Абрамян преимущественно исходит из материалов российской периодики 90-х годов, что, разумеется, не позволяет ему адекватно проанализировать историю топоса “ленинской хитрости”. “Мужицкий сказ” Сейфуллиной и “Хитрый Ленин” Акульшина армянскому исследователю, по-видимому, неизвестны. Вместе с тем он с полной серьезностью рассуждает о том, что “переезд Ленина через вражескую Германию в заплombированном вагоне в годы Первой мировой войны” является поведением, типичным для трикстера. Можно полагать, таким образом, что образ “хитрого Ленина”, Ленина-трикстера, сформир-

ровавшийся на первом этапе сложения “мифологической ленинщины” настолько прочно утвердился в “коллективном бессознательном” русской культуры, что его невольно воспроизводит даже современный специалист по мифологии и фольклору. Почему так происходит – тема отдельного разговора.

- 53 Письма крестьян в связи с кончиной В.И. Ленина // Вопросы истории. 1968. № 7. С. 123.
- 54 Великанова О.В. Образ Ленина в массовом сознании // Отечественная история. 1994. № 2. С. 180.
- 55 Судя по всему, автор этого текста был хотя бы поверхностно знаком с революционными материалами и исследованиями по этнографии и фольклору восточных славян. Так, мотив столба, на который взбирается Ленин-правдоискатель, был, по всей видимости, позаимствован из сказочных сюжетов типа СУС 530 (“Сивко-Бурко”), а “лунарная” символика ленинского бессмертия, вероятно, вдохновлена “Поэтическими воззрениями славян на природу” Афанасьева: «...по древнейшему воззрению, укрепленному в языке, луна рождается, вырастает (= полнеет), бывает плодою, стареет и умирает и затем возрождается снова. Народная поэзия так живописует это светило: “когда я молод был – светло светил, но с возрастом стал – меркнуть стал”. Следя за постепенно умалюющимся влиянием полной луны, древний человек объяснял себе это явление или губительным влиянием старости, или действием враждебной силы, которая наносила месяцу ущерб и как бы урезывала его острым ножом: перекрой кроить – резать, откуда и край, краюха, крома». См.: Афанасьев А.И. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. I. С. 189.
- 56 Панченко А.А., Панченко А.М. Указ. соч.
- 57 См.: Тумаркин Н. Указ. соч. С. 158–171; Панченко А.А., Панченко А.М. Указ. соч.
- 58 Валентинов Н. (Н. Вольский). Новая экономическая политика и крестьянская партия после смерти Ленина: Годы работы в ВСНХ во время НЭП. Вспоминания. М., 1991. С. 147.
- 59 Эта тема не снимается даже последующим выступлением Сталина, утверждавшего, что Ленин должен быть похоронен как “русский человек” и возражениями Троцкого, который обвинил Сталина в попытке “замнить мощами Владимира Ильича” “мощи Сергия Радонежского и Сергия Саровского” (Там же). Хотя именно Сталин первым предложил бальзамировать Ленина, его апелляция к русской традиции прежде всего подразумевала полемику с идеей о возможной кремации тела вождя. Возможность эта, правда, была чисто теоретической, поскольку крематории в России тогда еще не было (Тумаркин Н. Указ. соч. С. 160). Вместе с тем, перспективы “сжигания людских трупов” активно обсуждались и в советском обществе середины 20-х годов.
- 60 Панченко А.А., Панченко А.М. Указ. соч. С. 181.
- 61 Отчет комиссии ЦИК СССР по увековечению памяти В.И. Ульянова (Ленина). М., 1925. С. 47. Здесь цитируется речь А.С. Енукидзе на заседании комиссии 26 июля 1924 г.
- 62 Эта аналогия усугубляется историей с консервацией ленинского мумифицированного тела (см., например: Лопухин Ю.М. Болезнь, смерть и бальзамирование

В.И. Ленина. М., 1997. С. 55–57), который также был выставлен на всеобщее обозрение, пускай и опосредованно: в 1929 г. в газете “Прожектор” были опубликованы “крупные фотографии среза ленинского мозга” (Панченко В. Культура Два. М., 1996. С. 117).

Там же. С. 47.

Тумаркин Н. Указ. соч. С. 123.

Здесь приходит в голову еще одна языковая игра, парадоксальным образом сближающая религиозные практики русских сектантов XVIII–XIX вв. и ранний советский дискурс. Речь идет о звуковом сходстве слов “тело” и “дело”, использовавшемся сектантами для обоснования отрыва от церковного таинства причастия. Во время первого следствия о секте скопцов 1772 г. подсудимые показывали, что один из сектантских лидеров – «Павел, называемый Христос» – “протолковал им всем, когда в церкви поют: “Тело Христово примите”, это-де надобно петь: “дело Христово примите”, а не тело, “источника бессмертного в сердцах закутаны”, и многия штуки толковал... а святое и пречистое Тело и Кровь Христову, коими причащают людей, оное называл: “от земли взято, в землю и пойдет”...» (Высоцкий Н.Г. Первый скопческий процесс. М., 1915. С. 58). Подобные рассуждения существовали и в духоборческой среде. Что касается советского дискурса, то различные модификации лозунга “Ленин умер, но дело его живет!” получили широчайшее распространение непосредственно после смерти “гениального вождя и организатора”. Если предположить, что упомянутые религиозно-мифологические коннотации звуковой пары *тело/дело* сохранялись в “коллективном бессознательном” русского общества и в первые десятилетия XX в., позволительно думать, что соответствующий лозунг мог быть подсознательно прочитан и как “Ленин умер, но *тело* его живет”. Собственно говоря, такое прочтение вполне адекватно отражает если не буквальный, то фигуральный образ мумифицированного тела вождя, хранящегося в мавзолее. О существовании ассоциаций между *телом* и *делом* Ленина свидетельствует стихотворение крестьянина из Клинского уезда, написанное в феврале 1924 г.:

*Почил... Не оживешь ты телом,  
Как оживали в старину,  
Твоя ж душа бессмертна делом  
И будет вечно жить в миру!*

(Письма крестьян в связи с кончиной В.И. Ленина. С. 120).

О том, что от крестьян ждали какой-то особой религиозной реакции на похороны Ленина, свидетельствует сообщение корреспондента Нью-Йорк Таймс Уолтера Дюранти: «Многие живущие здесь иностранцы... уверяют, что в скором времени “у святой гробницы” Ленина начнутся “чудеса”, по крайней мере, случаи временного исцеления от недугов, как бывает с лицами, склонными к истерии. Иностранцы гадают, как это скажется на крестьянских массах, которые ныне более чем прежде склонны к суевериям, притом что официальная религия претерпела тяжелые удары от большевиков, имущество церкви конфисковано и, в довершение всего, православие постиг раскол» (Тумаркин Н. Указ. соч. С. 178).

- 67 См.: *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 262–276; *Он же* Сказки и мифы // Мифы народов мира. М., 1982. Т. II. С. 441–444; *Он же* Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 11–32, 284–296.
- 68 Я не касаюсь вопроса о “советских частушках”, а также “советский” словицах и поговорках”, которые начали появляться уже во второй половине 20-х годов, но приобрели широкую популярность также с середины 30-х. Хотя этим жанрам придавалось большое значение, их роль все же представляется второстепенной по сравнению со сказкой, героическим эпосом и т.п.
- 69 См., например, подробное описание такого “сотворчества” в докладе лектора Н.П. Леонтьева “Мой опыт работы со сказительницей М.Р. Голубковой”, прочитанном в 1939 г. на совещании во Всесоюзном доме народного творчества (Фольклор России в документах советского периода 1933–1941 гг. М., 1994. С. 98–120).
- 70 *Паперный В.* Указ. соч. С. 296.
- 71 Там же. С. 297.
- 72 См., например, наблюдения о генезисе и эволюции советской ритуальности в работе: *Глебкин В.В.* Ритуал в советской культуре. М., 1998.
- 73 *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. С. 276.
- 74 Рукописи, которых не было. С. 645, 639, 749.
- 75 Как это ни странно, некоторые исследователи и по сей день соотносят вопросы академического изучения эпоса с проблематикой национально-государственного характера. Так, С.Н. Азбелев в своей рецензии на первые два тома “Свода русского фольклора” (“Былины Печоры”) утверждает что принятый в этом издании географический принцип публикации эпических текстов «предлагает осязаемый “культурологический” подарок поборникам сепаратизма и расчленения России» (*Азбелев С.Н.* Неудавшееся начало многотомного издания // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 4(10). С. 98.
- 76 *Иванова Т.Г.* Русская фольклористика начала XX века в биографическом очерках. СПб., 1993. С. 81.
- 77 *Трубецкой Е.* Три очерка о русской иконе. “Иное царство” и его искатели в русской народной сказке. М., 2000. С. 268.
- 78 Там же.
- 79 См., например: *Козырев Н.Г.* Солдатские сказки. Пг., 1915; *Кривошеинов А.И.* Легенды о войне // Исторический вестник. 1915. № 10. С. 198–215; *Федорченко С.* Сказки // Современные записки. 1920. Кн. I. С. 36–48. Ср. также историю “Солдатской сказки”, якобы написанной А. Блоком: *Желанский А.* Мнимая сказка Блока // Печать и революция. 1928. Кн. 2 (март). С. 94–95.
- 80 *Dorson R.M.* Folklore and Fake Lore // American Mercury. 1950. Vol. 70. P. 335–343. О полемике, развернувшейся вокруг статьи Дорсона, см. *Bendix R.* In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. Madison, Wisconsin, 1997. P. 189–194; *Bronner S.J.* Following Tradition. Folklore in the Discourse of American Culture. Logan (Utah), 1998. P. 363–383.
- 81 *Bendix R.* Op. cit. P. 7–11; *Богданов К.А.* Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. С. 19–20.