

Литература

Бертрам 1992 — *Бертрам Д. Г.* История розги. Т. 1. М., 1992.

Воскресенский 1999 — *Воскресенский А. Д.* Россия и Китай: теория и история межгосударственных отношений. М., 1999.

Восток 2004 — Восток в русской литературе XVIII — начала XX века. Знакомство. Переводы. Восприятие. М., 2004.

Вышеславцова 1862 — *Вышеславицова А.* Из кругосветного плавания в 1857, 58, 59 и 60 гг. СПб., 1862.

Головачев 2006 — *Головачев В. Ц.* Самоубийство как родовой обычай в Китае. <http://abirus.ru/content/564/623/625/644/649/845.html>

Дорошевич 1901 — *Дорошевич В. М.* Му-Сян. Китайский роман. М., 1901.

Корсаков 1904 — *Корсаков В. В.* В старом Пекине. Очерки из жизни в Китае. СПб., 1904.

Крашениникова, Жидкова 1998 — *Крашениникова Н., Жидкова О.* История государства и права зарубежных стран. М., 1998.

Лебедев 2008 — *Лебедев В.* “Белая радость” китайцев (о казнях в Китае). <http://www.abirus.ru/content/564/623/625/644/649/845.html>

Писатели XX в. 1998 — Русские писатели XX в. Библиографический словарь. Т. 1., М., 1998.

Плескачевская 2002 — *Плескачевская И.* Женщины с ногами «золотым лотосом» // Туризм и отдых. 2002. 7 марта.

Пясецкий 1877 — *Пясецкий П.* Из путешествия по Китаю. Сборник статей и рассказов для юношества. СПб., 1877.

Русские писатели 1992 — Русские писатели 1800—1917 гг. Биографический словарь. Т. 2. М., 1992.

Третьяков 1928 — *Третьяков С.* Свадьба Дэн Ши-Хуа. М., 1928.

Чен Хане 2006 — *Чен Хане.* Эти поразительные китайцы. М., 2006.

Summary. *The article analyzes the image of China in the novel of V. M. Doroshevich «Muxiang» (1903), manners, customs and life of traditional Chinese society. The author shows the clash of two different civilizations, two models of behavior, traditional Chinese and western. The writer shows the impossibility of penetrating European culture in the life of old China, using the technique of modeling of some Chinese customs did not exist in reality, on the basis of common understanding of Chinese culture in Russia, early XX century.*

Key words: *creativity of V. M. Doroshevich, the image of China in the Russian literature, China, traditional society.*

В. А. ПОЗДЕЕВ

(Киров)

ТРАДИЦИОННАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА В ПОВЕСТИ И. С. ШМЕЛЁВА «ЛЕТО ГОСПОДНЕ»

Аннотация. *Исследуется отражение традиционной обрядовой культуры города в повести А. С. Шмелёва «Лето Господне». Праздник рассматривается как универсально-национальный прецедентный феномен, важнейшие компоненты которого — цвет, свет, звук, пища.*

Ключевые слова: *русская литература, фольклоризм, И. С. Шмелёв, праздничная культура.*

Культура города и ее субкультурные составляющие: культура мещан, рабочих, купцов, ремесленников, корпоративных сообществ, городских низов, — нашла отражение в очерках, рассказах, повестях и романах русских писателей. Мир художественного произведения всегда соотносим с миром реальным в его предметной изобразительности.

И. С. Шмелёв — выходец из городской среды, из семьи московского подрядчика, хорошо знал и сохранил стереотипы этой среды. Детские и юношеские годы будущий писатель провел в Москве, где были сильны традиции русской старины. На становление художественного сознания И. С. Шмелёва большое влияние оказали глубоко религиозная среда отчего дома, общение с людьми различных сословий, профессий, городской фольклор, чтение религиозных книг. В творчестве И. С. Шмелёва, в его художественном сознании органично соединились различные слои культуры: глубинная культура народа, высокая религиозность, традиция книжной культуры древней и новой России (воспринятая уже в гимназии и в университете). В итоге у будущего писателя формируется своеобразный взгляд на мир как некий сплав патриархально-религиозного и городского, определяется тип художественного сознания, по-своему уникальный и в то

же время характерный для многих художников периода начала XX в.

В ранних повестях и рассказах И. С. Шмелёва отражены городская жизнь и быт, традиции и культура купечества и мещанства, представляются разные социальные типы городского населения, раскрывается вся сложность реальных человеческих взаимоотношений. В своих воспоминаниях И. С. Шмелёв пишет: «Ранние годы дали мне много впечатлений. Получил я их “на дворе” <...>. Во дворе стояла постоянная толчея. Работали плотники, каменщики, маляры, сооружая и раскрашивая щиты для иллюминации. Приходили получать расчет и галдели тьма народу. <...> Слов было много на нашем дворе — всяких. Это была первая прочитанная мною книга — книга живого, бойкого и красочного слова. Здесь, во дворе, я увидел народ. Я здесь привык к нему и не боялся ни ругани, ни диких криков, ни лохматых голов, ни дюжих рук. <...> Здесь я слушал летними вечерами, после работы, рассказы о деревне, сказки и ждал балагурства. Дюжие руки ломовых таскали меня в конюшни к лошадям, сажали на изъеденные лошадиные спины, гладили ласково по голове. Здесь я узнал запах рабочего пота, дегтя, крепкой махорки. Здесь я впервые почувствовал тоску русской души в песне, которую пел рыжий маляр. “И-эх и темы-най лес... да эх и темы-на-ай...” <...> Многого повидал я на нашем дворе и веселого и грустного. Я видел, как теряют на работе пальцы, как течет кровь из-под сорванных мозолей и ногтей, как натирают мертвецки пьяным уши, как бьются на стенках, как метким и острым словом поражают противника, как пишут письма в деревню и как их читают. Здесь я получил первое и важное знание жизни. Здесь я почувствовал любовь и уважение к этому народу, который все мог». Как далее вспоминает И. С. Шмелёв, он слышал слова, которые открыли ему «много неопределенных чувствований и опыта». Двор для него стал «первой школой жизни — самой важной и мудрой» [Шмелёв 1973, 140—153].

В повести «Лето Господне» И. С. Шмелёв описывает опыт обретения маленьким героем гармонического отношения

человека с миром, изображает те эмоции, которые он испытывает на разных стадиях этого приобщения¹. Раскрытие внутреннего мира маленького героя, в свою очередь, отражает самую суть череды персонажей, с которыми он общается в быту и во время праздников.

И. С. Шмелёв сохранил в памяти самое ценное: нюансы детского восприятия различных бытовых событий, праздников, людей. Праздник как значимое событие для общества в целом и каждого индивида, как уникальная форма эмоционально-символического выражения и утверждения ценностного мировоззрения нашел свое отражение во многих произведениях русской словесности XVIII—XIX вв. М. М. Бахтин писал: «Празднество (всякое) — это очень важная первичная форма человеческой культуры. Ее нельзя вывести и объяснить из практических условий и целей общественного труда или — еще более вульгарная форма объяснения — из биологической (физиологической) потребности в периодическом отдыхе. Празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое, мирозерцательное содержание <...> Никакое “упражнение” в организации и усовершенствовании общественно-трудового процесса, никакая “игра в труд” и никакой отдых или передышка в труде сами по себе никогда не могут стать праздничными. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия, из сферы духовно-идеологической. <...> Празднество всегда имеет существенное отношение к времени. В основе его всегда лежит определенная и конкретная концепция природного (космического), биологического и исторического

¹ Как писал В. В. Зеньковский, «мы все были детьми, мы всегда окружены детьми. Воспоминания из собственного детства, непосредственное восприятие детей, нас окружающих, — все это, конечно, вводит нас в душевную жизнь ребенка, но не настолько, чтобы мы могли разобраться в особенностях детства. Мы почти всегда грешим упрощением загадки детства — как раз потому, что слишком много имеем дела с детьми: нам часто кажется, что мы вполне понимаем душу ребенка — в то время как в действительности мы очень плохо разбираемся в ней» [Зеньковский 1996, 24].

времени. <...> Именно эти моменты — в конкретных формах определенных праздников — и создавали специфическую праздничность праздника» [Бахтин 1990, 13—14].

Праздник как феномен культуры неоднократно привлекал внимание историков и философов культуры, этнографов, фольклористов и литературоведов². Его изучали в различных аспектах, поэтому предмет анализа, сущностные характеристики, классификации и дефиниции праздника нередко оказывались различными. На наш взгляд, анализ концепта «праздник» и его концептного поля на современном этапе становится возможным в рамках гуманитарно-культурологического дискурса (см.: [Кубрякова 1996]).

«Праздник» можно рассматривать как универсально-национальный прецедентный феномен (ситуации). Национально-культурный компонент человека обуславливает его культурную компетенцию и национальную ментально-лингвальную ориентацию. Каждый индивид может иметь собственные

² Праздник как многомерный феномен культуры в своем становлении и развитии тесно переплетен с такими культурными формами как миф, ритуал и обряд, поэтому для разработки проблемы генезиса и структурной специфики праздника оказались весьма значимыми работы К. Леви-Стросса, Л. Леви-Брюля, Д. Фрезера, А. Геннепа, О. М. Фрейденберг, В. Я. Проппа, Л. А. Абрамяна, А. К. Байбурина, М. Евзлина. З. Фрейд, К. Юнг, Ю. М. Бородай обозначили проблематику праздника в психоаналитическом ключе и обосновали компенсаторную функцию праздника. Игровая природа праздника была актуализирована Й. Хейзингой и получила свою дальнейшую интерпретацию в работах А. И. Мазаева, Т. А. Апинян, С. П. Гурина, ставших для нас теоретической поддержкой при анализе специфики праздника-игры. Проблема функциональной и семантической специфики смеха в празднике рассматривалась на основе многочисленных исследований смеховой культуры (М. М. Бахтин, А. Я. Гуревич, Д. С. Лихачев, В. П. Даркевич, Н. А. Хренов), смехового начала в магической обрядности (Д. Фрезер, О. М. Фрейденберг, В. Я. Пропп, С. А. Токарев, Л. А. Абрамян), природы смеха (А. Бергсон, Л. В. Карасев, В. В. Назинцев и др.). Темпоральная специфика праздника осмыслилась на основе работ А. Ф. Лосева, М. Элиаде, О. Р. Бородина.

знания и представления, но в большей мере они основываются на «социумно-, национально- и универсально-прецедентных феноменах» [Красных 2002, 60]³. Праздник и составляющие его обряды и ритуалы — это тексты, которые разворачиваются в уже известной системе координат (национальных, региональных, социальных, религиозных, исторических), то есть аккумулируют уже существующие представления и знания. Инвариантность праздника как текста, его идеи, функции, структуры реализуется следующим образом: его концептное ядро определяется каким-либо событием в жизни индивида, группы или социума. Далее моделируется символично-ритуальное выражение эмоционально-аксиологического переживания индивида или социума. Это соответственно реализуется в функционально-структурных элементах праздника (временные и пространственные параметры, атрибутика и т. п.), которые формируются во времени и которые могут трансформироваться на протяжении длительного времени.

Сельские и городские праздники в России, на наш взгляд, вышли из одного истока. Сознание горожанина, хотя и было тесно связано с «остатками» крестьянского менталитета, но постепенно преодолеvalo их. Формировалась «новая» обрядность, в которой преобладали общегородские праздники, как светские, так и церковные (хотя необходимо отметить, что праздничный годовой цикл был тесно связан с христианским календарем). Поэтому христианские праздники имели общую структуру, как в городе, так и в селе, с той разницей, что сельские праздники были скромнее по атрибутике (см.: [Котлярчук 2001, 19])⁴.

³ В. В. Красных определяет «прецедентную ситуацию (ПС) как некую “идеальную” ситуацию, когда-либо бывшую в реальной действительности <...> или принадлежащую виртуальной реальности созданного человеком искусства...» [Красных, 2002, 60].

⁴ Как отмечал А. С. Котлярчук, «в общественном сознании горожан праздник выступал как преодоление бытовой повседневности. В церковных публичных актах — это сопричастность новозаветной истории (Рождество Христово, Крещение Господне, Страстная неделя, Святая Пасха) и — через выход в иное временное ощущение (“биб-

Важным аспектом в празднике и его составляющей является хронотоп: временные и пространственные параметры. Время в сознании человека циклично, особенно это явно в годовом цикле аграрных обрядов и праздников, что впоследствии нашло отражение и в христианском календаре. Цикличность праздника предполагает нелинейность и обратимость времени, то есть периодическую воспроизводимость его. Хотя событийное время в празднике является линейным: ритуалы, составляющие праздничную церемонию развиваются в соответствии с определенным сценарием, восходящим к мифологическим и библейским сюжетам.

В повести «Лето Господне» И. С. Шмелёв очень точно уловил такие параметры времени праздника. С одной стороны, время каждого праздника особое. Хотя необходимо заметить, что И. С. Шмелёв выстраивает описание праздника по несколько схожим схемам: предпраздничные хлопоты, готовность к празднику, сам праздник и завершение его.

В разделе «Праздники» писатель начинает временной цикл с Великого Поста главкой «Чистый Понедельник». Для маленького героя этот день символичен: «Я просыпаюсь от резкого света в комнате: голый какой-то свет, холодный, скучный. Да, сегодня Великий Пост. Розовые занавески, с охотниками и утками, уже сняли, когда я спал, и оттого так голо и скучно в комнате. Сегодня у нас Чистый Понедельник, и все у нас в доме чистят. Серенькая погода, оттепель. Капает за окном — как плачет. Старый наш плотник — “филенщик” Горкин, сказал вчера, что масленица уйдет — заплачет. Вот и заплакала — кап... кап... кап... Вон она! Я смотрю на растерзанные бумажные цветочки, на золоченый пряник “масленицы” — игрушки, принесенной вчера из бань: нет ни медведников, ни горок, — пропала радость. И радостное что-то копошится в сердце: новое все теперь, другое. Теперь уж “душа начнется”, — Горкин вчера рассказывал, — “душу готовить надо”. Говеть, поститься, к Светлому

лейское время”) — приобщение к духовной вечности, желанному итогу жизни людей» [Котлярчук, 2001, 19].

Дню готовиться» [Шмелёв 1991, 256—257]⁵. Далее И. С. Шмелёв развертывает перед читателем как бы полный цикл христианского календаря, завершая его «Радуницей», то есть днем поминовения умерших: «В утро Радуницы, во вторник на Фоминой, я просыпаюсь от щебета-журчання: реполов мой поет! И во всем доме щебет, и свист, и шелканье — канарейки, скворцы и соловьи. Сегодня “усопший праздник”, — называет Горкин: сегодня поедем на могилки, скажем ласковым шепотком: “Христос Воскресе, родимые, усопшие рабы Божие! Радуйтесь, все мы теперь воскреснем!” Потому и зовется — Радуница» (с. 537).

Однако автор не стремится к временной точности, для него важнее динамика чувствования ребенка. Он раскрывает, как просыпается в нем и осознается чувство Веры: «Это мое первое с т о я н и е, и оттого мне немножко страшно. То были службы, а теперь уж пойдут стояния.<...>

— Горкин, — спрашиваю его, — а почему с т о я н и е?

— Стоять надо, — говорит он, покивая мягко, как все владимирицы. — Потому как на Страшном Суду стоишь. И бойся! Потому — их-фимоны» (с. 264).

Внутренняя организация праздника определяет не только его временную и пространственную структуру (хронотоп), но и другие компоненты, способствующие воздействию на психику человека, участвующего в празднике. Топос праздника в повести И. С. Шмелёва это: дом — двор — улица — площадь — вся Москва. Праздник, как показывает И. С. Шмелёв, «зарождался» в доме, а только затем выходил на двор, улицу, площадь. «Масленица в развале. Такое солнце, что разогрело лужи. Сараи блестят сосульками. Идут парни с веселыми связками шаров, гудят шарманки. Фабричные, внавалку, катаются на извозчиках с гармоньей. Мальчишки “в блина играют”: руки назад, блин в зубы, пытаются друг у друга зубами вырвать — не выронить, весело бьются мордами» (с. 378).

⁵ Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

Русский город как упорядоченная структура имеет свои доминанты: кремль, храм, городскую площадь, торговые ряды. Городская субкультура вобрала в себя элементы различных культурных слоев, для которых храм являлся сакральным локусом. Для жителей русских городов исторически храм был полифункционален. Это место не только общения с Богом. Пространство около церкви издавна являлось местом сборным, где горожане нередко решали мирские дела, часто это была и площадка для праздничных действий, церковных (крестные ходы) и светских (ярмарки).

Христианский храм — это то пространство, в котором пробуждается в душе человека потребность духовного контакта, потребность говорить с Богом, приближение к постижению истины. Как писал Н. Бердяев, «истина, стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом» [Бердяев 1989, 23]. Истина в духовной культуре обнаруживает себя в драме бытия, в жизненном подвиге. Семантика храма как центра — жизни, величия Бога — почти всегда реализуется в архитектуре церквей. Центральное пространство храма, иконостас, соответствовало функциональной задаче: предстать перед Богом, перед его Ликом, а также перед ликами святых. Храм является средоточием различных святых реликвий: Евангелия, креста, нетленных мощей святых. Сама служба в церкви должна была воздействовать на различные органы чувств человека: зрение, слух, обоняние. Именно эта система храмовых значений придает сюжетной ситуации в повести особенно напряженный эмоционально-экспрессивный тон. Очень часто перед нами воссоздается момент своеобразной исповедальности, где обращение к Божьему храму — наивысшая кульминация духовного состояния героя. Ваня, входя в церковь, украшенную березками, испытывает удивление: «Это не наша церковь: это совсем другое, какой-то священный сад. И пришли не молиться, а на праздник, несем цветы, и будет теперь другое, совсем другое, и навсегда. И там, в алтаре, тоже — совсем другое. Там, в березках, невидимо, смотрит на нас Господь, во Святой Троице, таинственны... Три Лица, с посошками.

136 И ничего не страшно. С ними пришли

березки, цветы и травки... и все мы, грешные, и сама земля, которая теперь живая, и все мы кланяемся Ему, а Он отдыхает под березкой. Он теперь с нами, близко, совсем другой, какой-то совсем уж свой. И теперь мы не грешные. Я не могу молиться. Я думаю о Воробьевке, о рощице, где срубил березку, о Кавказке, как мы скакали, о зеленой чаще... слышу в глуши кукушку, вижу внизу, под небом, маленькую Москву, дождик над ней и радугу. Все это здесь, со мною, пришло с березками: и березовый, легкий воздух, и небо, которое упало, пришло на землю, и наша земля, которая теперь живая, которая — именинница сегодня» (с. 328).

Окончание праздника как бы свертывалось в обратном порядке: площадь — улица — двор — дом — комната. Заканчивается Масленица. «Поздний вечер. Заговелись перед Постом <...> Мы сидим в столовой и после ужина доедаем орешки и пастилу, чтобы уж ничего не осталось на Чистый Понедельник <...> Помолвившись Богу, я подлезаю под ситцевую занавеску у окошка и открываю форточку<...> Бубенцы как будто?» (с. 387—388). Заканчивается Пасхальная неделя. «Возвращается старый двор. Светлую сень снимают. Падают голубок и крест. Я несу их в садик, они святые...» (с. 320).

Праздничное мироощущение формируется как индивидуальное переживание смыслообразности сотворенного события и как его эмоционально-аксиологический «отклик». Герой повести во всех случаях пытается понять смысл (религиозный, народный) праздника, уловить детали, эмоциональные нюансы, которые затронули его и запомнились.

Свет, цвет, звук в празднике — это важнейшие компоненты, которые имеют обрядово-мифологические, магические истоки. Со временем на первый план вышла эстетическая функция света, цвета и звука. Свет был сопряжен с огнем, который являлся охраняющим, изгоняющим темные силы и в то же время дающим жизнь. Очень точно это запечатлено в книге И. С. Шмелёва:

«Я просыпаюсь рано, а солнце уже гуляет в комнате. Благовещение сегодня!» (с. 286); «Вечер золотистый, тихий. Небо до того чистое, зеленоватоголубое, — самое Богородичное небо»

(с. 292); «Я несу от Евангелий страстную свечку, смотрю на мерцающий огонёк: он святой. Тихая ночь, но я очень боюсь: погаснет! Донесу — доживу до будущего года» (с. 297); «У него дрожит голос. Мы стоим с зажигальником у нитки. С паперти подают — идет! Уже слышно —

...Ангели по-ют на небеси-и!..

— В-вали-и!.. — вскрикивает Горкин, — и четыре ракеты враз с шипением рванулись в небо и рассыпались шелканьем на семицветные яблочки. Полыхнули “смолянки”, и огненный змей запрыгал во всех концах, роняя пылающие хлопья.

— Кумпол-то, кумпол-то!.. — дергает меня Горкин. Огненный змей взметнулся, разорвался на много змей, взлетел по куполу до креста... и там растаял. В черном небе алым крестом воздвиглось! Сияют кресты на крыльях, у карнизов. На белой церкви светятся мягко, как молочком, матово-белые кубастики, розовые кресты меж ними, зеленые и голубые звезды. Сияет — Х. В. На пасочной палатке тоже пунцовый крестик. Вспыхивают бенгальские огни, бросают на стены тени — кресты, хоругви, шапку архиерея, его трикирий. И все накрыло великим гулом, чудесным звоном, из серебра и меди.

Хрис-тос воскре-се из ме-ртвых...

— Ну, Христос воскрес... — нагибается ко мне радостный, милый Горкин.

Трижды целует и ведет к нашим в церковь. Священно пахнет горячим воском и можжевельником.

...сме-ртию смерть... по-пра-ав!..» (с. 303).

Свет в повести играет очень большую роль: он является источником благодати, символом веры, самого Бога. Однако христианская символичность света в повести не закрывает его праздничной, подспудно проглядывающей «языческой» сущности, которая видится в формуле «свет = языческое веселье».

«Зажигают иллюминацию. Рычат гулкие горы пустотой. Катят с бенгальскими огнями, в искрах. Гудят в бубны, пищат гармошки, — пьяные навалились на горы, орут: “Пропадай, Таганка-аа!..” Катальщики разгорячились, пьют прямо из бутылок, кричат: “В самый-то раз теперь, с любой колокольни ска-тим!” Хватает меня Сергей:

— Уважу тебя, на коньках скачу! Только, смотри, не дергайся!..

Ташит меня на край.

— Не дури, убьешь!.. — слышу я чей-то окрик и страшно лечу во тьму.

Рычит подо мной гора, с визгом ворчит на скате, и вот — огоньки на елках!..

— Молодчага ты, ей-богу!.. — в ухо шипит Сергей, и мы падаем в рыхлый снег, — насыпало полный ворот.

— Папаше, смотри, не сказывай! — грозит мне Сергей и колет усами щечку. Пахнет от него винцом, морозом.

— Не замерз, гулена? — спрашивает отец. — Ну, давай я тебя скачу.

Нам подают “американки”, он откидывается со мной назад, — и мы мчимся, летим как ветер. Катят с бенгальскими огнями, горят разноцветные шары, — и под нами, во льду, огни...» (с. 385).

Звук и его функционирование имеет в структуре праздника особое значение, так как безмолвного праздника не бывает: на праздничной площади музыка, выкрики, смех, громкие речи создают его звуковую палитру. Звук существовал, на наш взгляд, не только единению в празднике людей, но и освобождал их энергию: они становились свободными не только в действиях, но и в звуке. «Тишина, безмолвие» повседневности должна была взорваться громкими звуками. Поэтому в повести маленький герой довольно часто из «безмолвия» повседневности окунается в громкое звучание праздничных дней, а затем звуки праздника стихают, и опять устанавливается «тишина» будней.

Ваня, присутствуя на церковной службе, слышит звон колоколов, пение молитв, псалмов. Важным элементом христианских праздников является колокольный звон, который играет важную роль в национальной культуре. Колокольный входит в храмовый ансамбль, именно с этим сооружением связаны образы колокольного звона, а также звонарей. В России установилась довольно четкая церковная регламентация колокольных звонов, которая обусловлена как народной музыкальной традицией, так и временной приуроченностью к богослужению. Это могли быть такие разновидности звонов, как благовест, перезвон, трезвон. Очень часто в 137

повести фигурирует призывный, благо-
вестный звон церковных колоколов.

«Звон в рассвете, неумолкаемый. В
солнце и звоне утра. Пасха, красная»
(с. 303).

«Солнце, трезвон и гомон. Весь
двор наш — праздник. На розовых и
золотисто-белых досках, на бревнах,
на лесенках амбаров, на колодце, куда
ни глянешь, — всюду пестрят рубахи,
самые яркие, новые, пасхальные: крас-
ные, розовые, желтые, кубовые, в го-
рошек, малиновые, голубые, белые, в
поясках. Некоторые головы блестят от
масла. Всюду треплются волосы врас-
качку — христосуются трижды. Гармо-
шек нет. Слышится только чмокание»
(с. 309).

«И каки соборы, и цветы всякие,
и ворота все в образах... а уж колоко-
ла-а звонят... поют и поют, прямо!..»
(с. 320).

На детскую душу воздействуют не
только христианские идеи, воплощен-
ные в структуре праздников, но и осо-
бое состояние других людей, их участие
и сопереживание во время праздника.

«Я уже ничего не разбираю: так всё
пестро и громко, и звон-трезвон. С неба
падает звон, от стекла, от крыш и сено-
валов, от голубей, с скворешни, с рас-
пустившихся к празднику берез, льется
от этих лиц, веселых и довольных, от
режущих глаз рубах и поясков, от но-
вых сапог начищенных, от мелькающих
по рукам яиц, от встряхивающих волос
враскачку, от цепочки Василь Васи-
лича, от звонкого вскрика Горкина»
(с. 310).

Праздник — это коллективная фор-
ма эстетической рефлексии. Благодаря
творческим потенциям человек может
выражать и преобразовывать глубинные
идеи праздника, коллективные и даже
общечеловеческие ценности в ритуаль-
но-символические формы.

Особую функцию в празднике имеет
пища, которая отличается от повседнев-
ной пищи разнообразием, вкусовыми
качествами и оформлением. На уровне
пищевого кода И. С. Шмелёв в подроб-
ных деталях: с цветом, запахом, вкусом
и даже со звуком, — описывает различ-
ные продукты русского обыденного и
праздничного стола. Пищевой код как
культурный феномен может быть рас-
смотрен в разных аспектах, в том числе

с историко-культурной и этнической
точки зрения. Функциональная зна-
чимость еды (как одной из состав-
ляющих предметного мира) в книгах
И. С. Шмелёва имеет, на наш взгляд,
пять основных аспектов: во-первых, пи-
щевой код помогает писателю показать
духовное становление героя; во-вторых,
показать богатый вещный мир «ушед-
шей России, хлебосольной Москвы де-
тства писателя»; в-третьих, показать, что
еда — один из общих элементов русских
народных и христианских праздников;
в-четвертых, показать, что застольные
традиции в Москве имели социаль-
но-культурное разнообразие; в-пятых,
Шмелёв хотел подчеркнуть, в том числе
описывая застолье, русскую культурную
идентичность, которую уже начали те-
рять некоторые слои эмигрантов (осо-
бенно после Второй мировой войны).

Писатель показывает не только из-
менения душевного состояния малень-
кого героя от события к событию, но
и перемену его пищевых пристрастий.
Начинается повесть восприятием Вели-
кого поста, когда маленький герой «пе-
реживает» переход от обильной Масля-
ной недели к ограничению во всем: в
поведении, одежде, пище [Бахтин 1990,
308]⁶.

«От масленицы нигде ни крошки,
чтобы и духу не было. Даже заливную
осетрину отдали вчера на кухню. В бу-
фете остались самые расхожие тарелки,
с бурями пятнышками-щербинками, —
великопостные. В передней стоят мис-
ки с желтыми солеными огурцами, с
воткнутыми в них зонтичками укропа,
и с рубленой капустой, кислой, густо
посыпанной анисом, — такая прелесть.
Я хватаю щепотками, — как хрустит!
И даю себе слово не скоромиться во
весь пост. Зачем скоромное, которое
губит душу, если и без того все вкусно?»
(с. 259) Так через осмысление скоро-
мной и постной еды у Вани возникает
религиозно-философский вопрос, пока
только о греховности оскоромиться
во время поста. Для детского созна-
ния еда, какая бы она ни была — «все

⁶ И. С. Шмелёв совершенно точно пере-
даёт в художественном тексте теоретические
выкладки М. М. Бахтина: «Пиршественные
образы органически сочетаются со всеми
другими народно-праздничными образами»
[Бахтин, 1990, 308].

вкусно». Он еще не совсем понимает, что греховность заключается и в том, что чревоугодие может стоять в ряду с другими соблазнами. Фантазии ребенка явно уводят его в мир постных гастрономических предпочтений, которые так «соблазнительно» вкусны. «Будут варить компот, делать картофельные котлеты с черносливом и шепталой, горох, маковый хлеб с красивыми завитушками из сахарного мака, розовые баранки, «кресты» на Крестопоклонной... мороженая клюква с сахаром, заливные орехи, засахаренный миндаль, горох моченый, бублики и сайки, изюм кувшинный, пастила рябиновая, постный сахар — лимонный, малиновый, с апельсинчиками внутри, халва... А жареная гречневая каша с луком, запить кваском! А постные пирожки с груздями, а гречневые блины с луком по субботам... а кутья с мармеладом в первую субботу, какое-то «коливо»! А миндальное молоко с белым киселем, а киселек клюквенный с ванилью, а... великая кулебяка на Благовещение, с вязигой, с осетринкой! А калья, необыкновенная калья, с кусочками голубой икры, с маринованными огурчиками... а моченые яблоки по воскресеньям, а талая, сладкая-сладкая «рязань»... а грешники, с конопляным маслом, с хрустящей корочкой, с теплою пустотой внутри! Неужели и там, куда все уходит из этой жизни, будет такое постное! И почему все такие скучные? Ведь все — другое, и много, так много радостного...» (с. 259).

Детское сознание как бы «выхватывает» из восприятия окружающего мира и потока собственных мыслей некоторые детали, которые ассоциативно связаны как с пищевым кодом ситуации (идет пост), так и с теми нравственными понятиями, которые уже сформировались у мальчика. «Смотрю на диакона, на левом крылосе. Он сегодня не служит почему-то, стоит в рясе, с дьячками, и огромный его живот, кажется, еще раздулся. Я смотрю на его живот и думаю, сколько он съел блинов и какой для него гроб надо, когда помрет, побольше, чем для Жирнова даже. Пугаюсь, что так грешу-помышляю, — и падаю на колени, в страхе» (с. 269).

И. С. Шмелёв шаг за шагом проводит своего героя через разные гастрономические «соблазны». Вместе с более

существенными нравственно-духовными нормами, высказываемыми Горьким, отцом и другими персонажами, эти пищевые традиции формируют нравственное сознание мальчика.

Так, когда начинается пост и герой прыгает от радости, что поедет на «постный рынок», ему говорят, что он может сломать ноги. Ему делается страшно. Он смотрит на Распятие (с. 259). Ваню на постном рынке восхищает множество народа и богатство продуктов: горох, сушеные грибы, огурцы, капуста, морковь, яблоки, соленые арбузы, разные ягоды; напитки: квас, сбитень, мед; баранки и еще много других продуктов. Шмелёв в традициях русских писателей изображает русский рынок. Он всегда цветной: красный, розовый, желтый, синий; весь пропитан запахами: «кислый и вонький дух» капусты, свежий, хренный, укропный дух огурцов; пахнет «церковно воском» и медом. Рынок наполнен разными звуками: продавцы «пощелкивают сушкой, потрескивают связки», покупатели торгуются. От всего этого у Вани, которого несет на плечах Антон, «кружится голова от гула». В этом гуле толпы мальчика слышит разные названия городов России, местные названия лесных даров, продуктов, что соединяет пищевой код с кодом пространственным. С одной стороны, И. С. Шмелёв стремится показать, что еда — один из общих элементов русских народных и христианских праздников. С другой стороны, в этом можно видеть не только объединяющее начало просторов государства, но и противопоставление «своего» (местного) и «чужого». Сквозь призму «чужого» Ваня видит свое «милое Замоскворечье».

Еда у И. С. Шмелёва становится маркером именно в тот момент, когда возникает ситуативная задача идентификации «своего» (детского, семейного, купеческого) и «чужого» (наемных рабочих, приглашенных, нищих). Маленький герой уже понимает, что застольные традиции в Москве не случайны, чем-то определены. Писатель показывает социально-культурное разнообразие еды и обеденного этикета различных слоев. Мы видим это в главах «Пасха» и «Рождество». Маленький Ваня чувствует себя «молодым хозяином». И. С. Шмелёв недаром подчерки-

вает слово «хозяин» и затем описывает, как едят работники. Существовал обычай нанимать работников, оценивая их в процессе еды. Если человек ел мало и быстро, то считалось, что работник он никакой, а если — много и неспешно, то справный работник.

«Весело глазам: все пестро. Куличи и пасхи в розочках, без конца. Крашенные яички, разные, тянутся по столам, как нитки. Возле отца огромная корзина, с красными. Христосуются долго-долго. Потом едят. Долго едят и чинно. Отец уходит. Уходит и Василь Василич, уходит Горкин. А они все едят. Обедают. Уже не видно ни куличей, ни пасочек, ни длинных рядов яичек: все съедено. Земли не видно, — все скорлупа цветная. Дымят и скворчат колбасники, с черными сундучками с жаром, и все шипит. Пахнет колбаской жареной, жирным рубцом в жгутах. Привезенный на тачках ситный, великими брусками, съеден. Землекопы и пильщики просят еще подбавить. Привозят тачку. Плотники вылезают грузные, но землекопы еще сидят. Сидят и пильщики. Просят еще добавить. Съеден молочный пшеник, в больших корчагах. Пильщики просят каши. И — каши нет. И последнее блюдо студня, черный великий противень, — нет его. Пильщики говорят: будя! И розговины кончаются. Слышится храп на стружках. Сидят на бревнах, на штабелях...» (с. 310).

И. С. Шмелёв показывает социальную дифференциацию в традиции приглашения гостей, в стереотипах «обеденных» церемоний. Совершенно по-разному ведут себя и едят работники, которые имеют приличное содержание от хозяина, и те, кто влачит жалкое существование, а именно, городская беднота, нищие. Особенно это ярко показано в главе «Обед “для разных”». Как пишет И. С. Шмелёв, разные — «потерявшие себя люди, а были когда-то настоящие»: Пискун, Полугариха, солдат Махоров, Выхухоль, певчий-обжора Ломшаков, знаменитый Солодовкин, который ставит нам скворцов и соловьев, звонарь от Казанской, Пашенька-блаженненькая, знаменитый гармонист Петька, моя кормилка Настя, у которой сын мошенник, хромой старичок-цирюльник Костя, Трифоньч Юрцов, который вылечил когда-то дедушку,

«барин» Энтальцев. Им «накрывают в холодной комнате, где в парадные дни устраиваются официанты. Постилают голубую, рождественскую, скатерть, и посуду ставят тоже парадную, с голубыми каемочками. На лежанке устраивают закуску. Ни икры, ни сардинок, ни семги, ни золотого сига копченого, а просто: толстая колбаса с языком, толстая копченая, селедки с луком, соленые сметочки, кильки и пироги длинные, с капустой и яйцами. Пузатые графины рябиновки и водки и бутылка шато-икема, для знаменитого нашего плотника — “филеищика” — Михаил Панкратыча Горкина, который только в праздники “принимает”, как и отец, и для женского пола» (с. 353).

Мальчик видит совершенно иной прием духовенства на Масленицу: «Стол огромный. Чего только нет на нем! Рыбы, рыбы... икорницы в хрустале, во льду, сиги в петрушке, красная семга, лососина, белорыбица-жемчужница, с зелеными глазками огурца, глыбы паюсной, глыбы сыру, хрящ осетровый в уксусе, фарфоровые вазы со сметаной, в которой торчком ложки, розовые масленки с золотистым кипящим маслом на конфорках, графинчики, бутылки... Черные сюртуки, белые и палевые шали, “головки”, кружевные наколочки...

Несут блины, под покровом...

— Ваше преосвященство!..

Архиерей сухошавый, строгий, — как говорится, постный. Кушает мало, скромно. Протодиакон — против него, громаден, страшен. Я вижу с уголка, как раскрывается его рот до зева, и наваленные блины, серые от икры текучей, льются в протодиакона стопами. Плывет к нему сиг, и отплывает с разрытым боком. Льется масло в икру, в сметану. Льется по редкой бородке протодиакона, по мягким губам, малиновым.

— Ваше преосвященство... а расстегайчика-то к ушице!..

— Ах, мы, чревоугодники... Воистину, удивительный расстегай!.. — слышится в тишине, как шелест, с померкших губ...

<...>Блины с припеком. За ними заливное, опять блины, уже с двойным припеком. За ними осетрина паровая, блины с подпеком. Лещ необыкновенной величины, с грибками, с кашей...

наважка семивершковая, с белозерским сметком в сухариках, политая грибной сметанкой... блины молочные, легкие, блинцы с яичками... еще разварная рыба с икрой судачейей, с поджарочкой... желе апельсиновое, пломбир миндальный — ванилевый...

Архиерей отъехал, выкушав чашку чая с апельсинчиком — «для осадки». Отвезли протодиакона, набравшего растегайчиков в карманы, навязали ему в кулек диковинной наваги, — «зверь-навага!»» (с. 381—382).

М. М. Бахтин отмечал, что «победно-торжествующая природа всякого пира делает его не только подходящим завершением, но и не менее подходящим обрамлением для ряда существенных событий» [Бахтин 1990, 313]. Однако самая важная функция пищевого кода в повести «Лето Господне» — раскрыть духовное становление маленького человека в семье.

В третьей части книги И. С. Шмелёв показывает болезнь и смерть отца Вани. Все описания разносолов уходят на задний план. Еда как одна из мирских слабостей не привлекает писателя. Все его воспоминания сосредоточены на тех мыслях, страхах, переживаниях, которые врезались в детскую память. Однако, в русской обрядовой традиции, в похоронных и поминальных обрядах еда имеет свое ритуальное значение. В главе «Соборование» мы видим, как сталкивается повседневный мир взрослых (в частности священников), которые уже привыкли к человеческим страданиям и не отказывают себе в еде, с миром детским, который до этого был безоблачным, счастливым, защищенным, но предчувствие трагедии заставляет отказываться от еды.

«Кашин берет меня и сестру за руку, манит сестриц и Колю и ведет к закусочному столу.

— Не ели, чай, ничего, галчата...ешьте. Вот, икорки возьми, колбаски... Ничего, как-нибудь проживем, Бог даст.

Мы не хотим есть. Но батюшки велют, а протодиакон накладывает нам на тарелочки всего. Хрипит: «Ешьте, мальцы, без никаких!» — и от этого ласкового хрипа мы больше плачем. Он запускает руку в глубокий карман, шарится там и подает мне... большую, всю в кружевцах, — я знаю! — «свадебную»

конфетину! Потом опять запускает — и дает всем по такой же нарядной конфетине, — со свадьбы?..

Все начинают закусывать вместе с ними. Дядя Егор распоряжается “за хозяина”. Наливает мадерцы-икемчику. Протодиакон сам наливает себе “большую протодиаконуву”. Пьют за здоровье папашеньки. Мы жуем, падают слезы на закуску. Все на нас смотрят и жалеют. Говорят — вздыхают:

— Вот она, жизнь-то человеческая!.. «яко трава...»» (с. 611—612).

Когда же случается самое страшное для Вани — смерть отца, то Шмелёв опять вспоминает не только состояние самого мальчика, но и реакцию окружающих. Писатель приводит маленькие штрихи, подмеченные Ваней и связанные с повседневным бытом, в частности с едой. Белошвейка просит «кусочек пощиколатней», «проглатывает оставшийся кусок пирога», чтобы быстрее выполнить работу. Это неприятно видеть Ване. После такого обычного для белошвейки дела, Ваня вдруг вспоминает, что Горкин сказал еще давно — о душе, которая остается три дня с живыми. Эти мысли прерываются видениями мальчика. И такое пограничное состояние у ребенка сохраняется до конца повести.

В главе «Похороны» мальчик видит, как начинает рушиться мир, выстроенный отцом. Детские горести взрослые хотят сгладить некими заботами о том, чтобы дети были сыты, угощают сладостями. Горкин — и тот не ведет утешительные речи, а предлагает поесть: «Заслаб ты, косатик, изгоревался... — говорит он мне, размазывая пальцем слезы, — на вот, поешь курятинки...» «Приходит Анна Ивановна...

— С тобой посижу, миленьчик. Бульонцу тебе и миндального молочка с сухариком, доктор кушать велит.

Я рад, что Анна Ивановна со мной. Она с ложечки меня кормит, будто Катьюшу нашу.

— Упал у гробика вчерась, всех напугал. Даже крестный твой затревожился, сам ягодки твои с полу собрал. Все даже подивились. Никого не жалел... а вот, пожалел. На-ка, съешь одну ягодку. Да-а... не ягодки... финички. Крестный подарил... Все говорят, гостинчика тебе привез, сам.

Финнички сладкие, как сахар, слаже. Я даю Анне Ивановне, и всем... А никто не хочет, все говорят: «Это в утешение тебе, сам кушай» (с. 628).

И. С. Шмелёв изображает похороны и поминки глазами ребенка, в этих «воспоминаниях» подмечена пышность русских купеческих традиций. Даже в организации похорон чувствуется размах и стремление сделать лучше, чем у других. В этой трагической для детской души ситуации взрослый мир связан с поминальной едой, и мальчик невольно подчиняется этому ритуалу.

«Она меня одевает, закутывает в одеяльчико и несет. Я слаб, ноги меня не держат. Зала наша... — она совсем другая! будто обед парадный, гости сейчас приедут. Длинные-длинные столы... с красивыми новыми тарелками, с закусками, стаканами, графинами, стаканчиками и рюмками, всех цветов... — так и блестит все новым. Фирсанов, в парадном сюртуке, официанты, во фраках, устраивают «горку» для закусок... — ну будто все это — как в прошлом году на именинах. И пахнет именинами, чем-то таким приятным, сладким... цветами пахнет!.. кажется мне, — цветами. А нет цветов. Но я так тонко слышу... гиацинты!.. как на Пасхе!..» (с. 629).

«Я оглядываюсь — и вижу: это официант откупоривает бутылки, ланинскую. Под иконой “Всех Праздников” — низенький столик, под белоснежной скатертью на нем большие сияющие подносы, уставленные хрустальными стаканчиками. <...> Слышно, как шепчутся, от газа. Это что же? почему теперь такое?.. будто под Новый год.

— А это, сударь, тризна называется... — говорит Фирсанов. — Это для красоты так, загодя... невеселей поминующим, а потом и еще наполним, в нос будет уда-рять-с!.. а это для красоты глазам, заранее. Три-зна. За упокой души новопреставленного будут испивать тризну, поминать впоследок-с. Спокон веку положено, чтобы тризна. Батюшка благословит-освятит, поело поминовенного обеда, после блинков, как “вечную память” о. протодиакон возгласит» (с. 630).

В этом проявление онтологического начала ритуальной трапезы. Опять сошлемся на М. М. Бахтина: «в народном творчестве смерть никогда не служит

завершением. Если она и появляется к концу, то за нею следует тризна (т. е. погребальный пир...); <...> тризна и есть подлинное завершение» [Бахтин 1990, 312]. И. С. Шмелёв заканчивает повесть молитвой «...Свя-ты-ый.. Бес...сме-э-эртный.../ По-ми...и...луй.../на...а...ас...» (с. 631). Автор показывает диалектику душевного состояния мальчика от праздничного до трагического потрясения, в котором и обретается смысл бытия, меры прекрасного или возвышенного как постижения свободы и истинного счастья. В творчестве И. С. Шмелёва отразился особый уровень взаимодействия литературы и народной культуры. У писателя народная повседневная и праздничная культура не просто иллюстрация в развитии сюжета, а органическая сфера «третьей культуры», в которой существуют все персонажи. В повести можно видеть, что «третья культура» обладает некой собственной ценностной системой, существующей не только для ее носителей, но и для объективного понимания этого феномена в целом.

Литература

Бахтин 1990 — Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

Бердяев 1989 — Бердяев Н. Философия свободы. М., 1989.

Зеньковский — Зеньковский В. Психология детства. М., 1996.

Котлярчук 2001 — Котлярчук А. С. Праздничная культура в городах России и Белоруссии в XVII в.: официальные церемонии и крестьянская обрядность. СПб., 2001.

Красных 2002 — Красных В. В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. М., 2002.

Кубрякова 1996 — Кубрякова Е. С., Демьянков В. З., Панкрац Ю. Г., Лузина Л. Г. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996.

Шмелёв 1973 — Шмелёв И. С. Автобиография // Русская литература. 1973. № 4. С. 140—153.

Шмелёв 1991 — Шмелёв И. С. Лето Господне. М., 1991.

Summary. In the novel «Leto Gospodne» I. S. Shmelev reveals special chronotop holiday, as well as the most important components of the holiday — a colour, light, sound, food.

Key words: I. S. Shmelev, «Leto Gospodne», festive culture, «third culture», colour, light, sound, food code.