

Рябининские чтения – 2019

Рябининские чтения
2019



Министерство культуры Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры
«Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник „Кижский“»
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Федеральный исследовательский центр «Карельский научный центр Российской академии наук»
Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН

РЯБИННИНСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2019

Материалы VIII конференции по изучению и актуализации
традиционной культуры Русского Севера

Петрозаводск
2019

УДК 930.85(470.1/2(063))
ББК 63.3(2)6-7(231)
Р98

Составление и подготовка:
доктор филологических наук *Т. Г. Иванова* (ответственный редактор)
кандидат исторических наук *И. В. Мельников*

Издание осуществлено ФГБУК «Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник „Кижский“» при поддержке Министерства культуры Российской Федерации и Министерства науки и высшего образования Российской Федерации.

Рябининские чтения – 2019 : материалы VIII конференции по изучению и актуализации традиционной культуры Русского Севера / Музей-заповедник «Кижский». – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2019. – 677 с.

ISBN 978-5-9274-0859-7

В сборнике публикуются материалы VIII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера «Рябининские чтения – 2019» (Петрозаводск, сентябрь 2019 г.).

УДК 930.85(470.1/2(063))
ББК 63.3(2)6-7(231)

ISBN 978-5-9274-0859-7

© ФГБУК «Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник „Кижский“», 2019
© ФИЦ «Карельский научный центр РАН», 2019

ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ

М. А. АКимова

г. Сегежа

СУДЬБА ЗАБРОШЕННОЙ Д. ВОРЕНЖА БЕЛОМОРСКОГО Р-НА

Аннотация: Работа посвящена заброшенной поморской д. Воренжа, чья история насчитывает 500 лет. В основу исследования помимо архивных данных легли, главным образом, воспоминания последних жителей (собирались с середины 1990-х гг.). Работа снабжена фотографиями жителей, деревни, подробным планом Воренжи.

Ключевые слова: Воренжа, воспоминания жителей.

Summary: My research work is devoted to the abandoned village called Vorenzha. Its history could be traced back more than 5 hundred years. Except archived data my work includes old residents memories, which have been gathered since 90-s till nowadays. There are also provided some photos of residents, village itself and detailed plan of Vorenzha.

Keywords: Vorenzha, old residents memories.

Первое упоминание о д. Воренжа встречается в писцовой книге Обонежской пятины за 1563 г.: «В деревне на Оряенжи Трофимко Яковлев, Гришка Федоров, Карпик Мартынов, Савка Логинов, Иванко Дмитров, Иванко Логинов, обжа, сеют в поле ржи две коробы, сена косят семь копен».¹ При этом название деревни дано не Воренжа, а Оряенжа. Его происхождение неясно. М. Курилова в книге «Край озер», опираясь на версию И. И. Муллонен, дает интерпретацию схожей по названию д. Оренжа: «Топоним произошел от прибалтийско-финской (но, возможно, и саамской) основы ег-. При этом гидролексема egv- <...> допускает <...> как прибалтийско-финскую (ega-, ego), так и саамскую (гегге – часть целого, аегганит – отделиться, выделиться, iegenit – отделять, egin – отделившийся и т. д.) этимологию. Она отразилась в саамской топонимии ренжа ~ Еремжа / енжа ~ Еремжа / Оренжа ~ Еремжа».² Трактовка названия деревни ее жителями подтверждает эту версию: «Воренжа – от слова „вор“, так как жили как воры с книгами. А потому, что кругом горы и река, не видно деревню. Горы эти обгораживали, деревня, выходит, как в котле. Со стороны Сумострова – гора, с Белопольской губы – раньше тайга была, со стороны, где электростанция стояла – наволок да Суговаламбина» (Маланьюшкин Александр Иванович, 1933 г. р.). Таким образом, Воренжа (Оряенжа) спрятана от посторонних глаз, то есть отделена от мира, благодаря природному ландшафту.

В Писцовой книге Заонежской половины Обонежской пятины 1582/83 г. название деревни уже приближено к современному – Воережно: «Деревня Воережно на Суме реке, Посиденье Трофимка Яковлева, а в ней крестьян: (в) Никитка Трофимов, (в) Офонка Федоров, (в) Иванко Логинов. Да бобыльские двory: (в) Иванко Игнатов, (в) Васка Зарасов, (в) Овдейко Офонасов, (в) Михалка Игнатов, (в) Конанко Иванов да 9 дворов пусты...»³

Спустя 300 лет в 1879 г. в Воренже уже 20 дворов (муж. 63, жен. 81).⁴ В 1890 г. крестьяне Копейкин Григорий Исаакович и Митрохин Михаил Васильевич держали в деревне винную и мелочную лавки соответственно. В 1893 г. в деревне создали школу грамоты.⁵ В 1900 г. в Воренже действовали почтовая станция (смотритель – Маланьюшкин Кузьма Семенович),⁶ в 1902 г. вольная пожарная дружина (начальник команды в 21 человек – Корожнев Варфоломей Дмитриевич).⁷

В 1903 г. в центре деревни на средства петербургского купца Петра Сальникова строится деревянная церковь с колокольней в честь Св. пророка Божия Ильи (до этого Воренжа причислена к Койкинецкой приходской церкви). «...Храмъ оконченъ постройкою къ половине ноября, <...> приготовлень <...> въ одной из мастерскихъ гор. С.-Петербурга <...> иконостась. <...> храмъ <...> освященъ 14 декабря 1903 г. ...».⁸ «На Пасху в церковь

© М. А. Акимова, 2019

¹ Писцовые книги Обонежской пятины, 1496 и 1563 гг. Л., 1930. С. 156.

² Курилов М. А. Край озер. Деревни Верхнего Прионья. СПб., 2018. С. 23.

³ История Карелии XVI–XVII вв. в документах. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1993. Ч. 3. С. 193.

⁴ Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые центральным статистическим комитетом министерства внутренних дел. XXVII. Олонецкая губерния. СПб., 1879. С. 167.

⁵ Краткий отчет о состоянии в Повенецком уезде образцовых и земских сельских училищ, церковно-приходских школ и школ грамоты: За период времени с 1893/4 по 1896/7 учеб. год. Петрозаводск, 1898. С. 50–51.

⁶ Памятная книжка Олонецкой губернии на 1902 год. Петрозаводск, 1902. С. 157.

⁷ Там же. С. 166.

⁸ И. М. Освящение храма в д. Воренже Койкинецкого прихода [Повенец. уезда] // Олонецкие епарх. вед. 1904. № 3. С. 79–80.

ходили. Церковь светло-голубая, три колокола, самый большой было слышно в Сумострове (16 км), с камней ограда была вокруг. Три могилы нахоронены» (Маркова (Маланьюшкина) Анна Ивановна, 1914 г. р.). По сведениям за 1905 в деревне 25 домов, в которых проживает 30 семей.⁹

В начале века деревня делится на четыре части: на правом берегу Сумы-реки – «Конец», «Волость», на левом – «Зарека», «Колония» (Маланьюшкин Виктор Иванович, 1936 г. р.). Напротив храма у моста расположен дом, в наши дни вошедший в список объектов культурно-исторического наследия Беломорского района. Построен в конце XIX в. Кузьмой Маланьюшкиным, 1843 г. р. (К. Маланьюшкин – свекор А. Л. Свинына),¹⁰ «имел три класса образования, был урядчиком, заготавливал и сплавлял лес – за счет этого построил самый большой на деревне дом» (Маланьюшкин В. И., 1936 г. р.; воренжане его так и называли «большой»). Дом возводил вместе с сыновьями, делили его при помощи жеребьевки: Степану (погиб в Русско-японскую) досталась восточная половина, Константину – западная и горница под крышей, Василию – северная (Маланьюшкин А. И., 1933 г. р.).

В Заговенье устраивали в Воренже свадьбы. «Три дня гуляли. Невеста вопит. Подруги с кос ленты рвали, на груди привязывали. Причитывают у отца с матерью, у родни. На конях молодых возили по деревне, колокольчиков везде навязут. Молодые жили у родственников по 2–3 недели» (Маркова А. И., 1914 г. р.). «У нас в деревне, во всех до Сумпосада, был такой обычай. Свадьбу играли, молодых садили на переднюю стену. От жениха крестный был, от невесты крестная. Раньше церемонные были: с двумя стопками ходили, деньги кидали. Даже детей заставляли церемонную выпить. Пока гости деньги кидали, перед главной стеной мужики брали ружья, ставили их крест-накрест за молодыми на улице, за окнами, и стреляли в воздух боевыми патронами.» (Маланьюшкин А. И., 1933 г. р.).

Один из информантов вспоминает схожий обычай во время похорон. «Когда умер Василий Маланьюшкин, лежал вверх в горнице на запад головой. В день погребения перед тем, как выносить гроб из избы, стреляли из ружья на север в угол дома. Затем выносили» (Маркова (Маланьюшкина) А. И., 1914 г. р.). Кладбище (называли «наволок») находилось на другом берегу Сума-реки.

На престольные праздники жители близлежащих деревень ездили друг к другу в гости: в Воренжу – на Ильин день (2 авг.); в Лапино – на Покров; в Ендогубу на Спасов день; в Коросозеро – на Успенье; в Койкиницы – на Палеостровский (Селюгин Андрей Петрович, 1921 г. р.). Вечером устраивали танцы под гармонь прямо на мосту: кадрили, русскую, яблочко, краковяк. Любили играть в лапту, в рюхи (Жорчуева (Маланьюшкина) Галина Дмитриевна, 1928 г. р.).

Жителям близлежащих деревень были даны особые названия – «кликухи»: Воренжа – «гагарь», от того что мужики да женщины сильно кричали; Сумостров – «вороны» (рты у них открыты все время); Лапино – «черлоки» (это такие птицы «черлоки», т. е. кулики); Коросозеро – «вшивики»; Пулозеро – «писаны батошки» (потому что все жители были безграмотные); Ендогуба – линдушники (кашу варили «линдушку», очень жидкую); но самая озорная «кликуха» у жителей Сумпосада – «церковные срали» (Маланьюшкин А. И., 1933 г. р.). «В деревне больше всего Маланьюшкиных и Чистиковых было. Чистиковых и в Колежме было много. Федоровы и Марковы с Пулозера приехали, Свиныны были в Коросозере, Баженовы в Сумострове, в Минино одни Моревиковы» (Маланьюшкин А. И., 1933 г. р.).

Весной 1918 г. в Выгозерье установлена советская власть. Массового сопротивления новой власти не оказывалось, но отдельные случаи были: братья И. М. и П. М. Маланьюшкины были посажены за убийство красноармейца (Маланьюшкин В. И., 1936 г. р.). Осенью этого же года началась интервенция. 3 февраля 1919 г. большой отряд белогвардейцев на 250 подводах в ночное время прошел через д. Воренжа на Койкинецы, где убили двух организаторов советской власти. Этот период истории отразился в названии местности: «Дошли белополяки до деревни и заночевали в поле. Так и появилось название поля – „Белое“ и губы – „Белопольская“» (Маланьюшкин А. И., 1933 г. р.).

В 1920 г. в Воренже были созданы при школе на первом этаже пункты ликбеза,¹¹ позже размещена изба-читальня. В ней работал Андрей Лукич Свинын. На втором этаже находилась начальная школа. «Учились четыре года, все в одном помещении, парты стояли в два ряда. Преподаватели часто менялись. Среди преподавателей были финны, но занятия вели только на русском» (Селюгин А. П., 1921 г. р.). В 1920 г. церковь превращена в клуб. Два колокола сброшены в воду. «Большой колокол» установлен за клубом под деревянным навесом (Маланьюшкин В. И., 1936 г. р.). Он служил жителям деревни сигналом при пожарах, при созыве общих собраний, после организации колхоза – для созыва на обед.

В 1932 г. в деревне создается колхоз «Завет Ленина». В нем числятся 72 мужчины и 29 женщин.¹² Раскулаченные добровольно вступают в колхоз в течение года. «В первый год межю лопатой копали и поля. У моего брата гармонь была. На поле пляшем. Весной капусты много сеяли. Осенью – молотить на лесозаготовку. Коней дали. Озеро намерзло (10 км озеро). Так едешь, что на санях едва держишься. Около креста бараки стояли (как на Хвойный

⁹ Список населенных мест Олонечкой губернии по сведениям на 1905 г. Петрозаводск, 1907. С. 276–277.

¹⁰ Национальный архив Республики Карелия, ф. П-28, оп. 3, д. 472, л. 7. Далее – НА РК.

¹¹ Из обязательного постановления Олонечкого губернского исполнительного комитета по борьбе с неграмотностью // История Карелии в документах и материалах: Советский период: Учеб. пособие для школы / Под ред. А. И. Афанасьевой. Петрозаводск, 1992. С. 180–181.

¹² НА РК, ф. П-28, оп. 1, д. 169, л. 1.

едешь). Утром в 7 калнут и бежи на работу. Обед час. Молодежь в одну бригаду сбили по четыре человека» (Маркова (Маланьюшкина) А. И., 1914 г. р.). «Правление выбиралось 5 человек деревней. Меня отправили на учебу счетоводом. Пахали уже плугами железными, раньше – сохой. Продуктами отдавали колхозникам. В колхозе – коровы, свиньи, кони, курицы. Коней жалели – люди сами с ламбины воду носят. К колхозу присоединили Пулозеро. Минино было в колхозе все время» (Селюгин А. П., 1921 г. р.). В деревне работали магазин, пекарня.

Летом 1938 г. деревня горела. «В доме Чистиков варили уху на ошотке, загорелась сажа, искра попала в мох между бревнами. Был сильный ветер. Огонь моментально перешел на соседние постройки. В результате сгорело 11 жилых домов, две ригачи и березняк, дом „дорожников“ опалило» (Маркова (Маланьюшкина) А. И., 1914 г. р.). После пожара «Волость» переименовали в «Новую деревню» (Маланьюшкина В. И., 1936 г. р.).

«Большой террор» ударил и по Воренже. Двоих жителей расстреливают: Корожнева Никифора Михайловича, 1902 г. р. (арестован 03.03.1938 г., осужден в рамках приказа 00447. Расстрелян 03.04.1938 г. на ст. Медвежья Гора (Сандармох). Сведений о реабилитации нет),¹³ Маланьюшкина Дмитрия Ивановича, 1896 г. р. (арестован 02.03.1938 г., осужден по ст. 58-2-7-10-11. Расстрелян 03.04.1938 г. на ст. Медвежья Гора (Сандармох). Реабилитирован Президиумом Верховного суда КАССР 26.07.1958 г.).¹⁴ Старики считали, что жизнь его так сложилась, потому что в 18 лет убил он лебедушку. И долго плакал лебедь. И сказали ему: «Ну, Митька, убил ты лебедушку, ни тебе счастья не будет, ни детям, ни внукам, ни правнукам...» (Корчуева (Маланьюшкина) Г. Д., 1928 г. р.). Семью выслали в Архангельскую область. Вернулись через четыре года. В доме ничего не осталось, даже лавок. Спали на полу. Голодали. Мать толкла кости от рыбы, пустые колосья и делала из получившейся «муки» лепешки. Летом ягодами питались, травы сколько переели. Всех членов семьи считали врагами народа. Дети не играли, родные проводывали ночью (Корчуева (Маланьюшкина) Г. Д., 1928 г. р.).

Особо воренжане вспоминали «услонцев» (полит. заключенных) и «21 квартал» – лагерь, находящийся в местечке Черный волок (недалеко от Койкинецкой губы, в сторону Киккозера, в тайге такой, что «солнца не видно, зайди с дороги и заблудишься»: с одной стороны – крутая гора, с другой – длинное озеро и болото). Обнесен колючей проволокой. До Воренжи – 16 км, до Полги – 22 км. Вспоминают местные жители и об особом тайнике охранников – «здоровой» сосне в Койкинецкой Губе, на которой оборудовали пост. Услонцы голодали, меняли вещи на еду у воренжан. Побег заканчивались всегда расстрелом: «Я тогда пацаном был. В деревне прямо одного застрелили на Смолевой яме. Осень уже, спелая рожь, лежит – молодой совсем. А хоронили их там, где и работали» (Маланьюшкин А. И., 1933 г. р.).

В 1939 г. началась Советско-финляндская война (мобилизованные воренжане замерзли под Калевалой в окружении). В годы Великой Отечественной часть населения как неблагонадежных эвакуировали в Архангельскую область на лесозаготовки (К. К. Маланьюшкин умер в эвакуации от голода), а Н. Л. Чистикова как бывшего бело-гвардейца отправили в шахты. Мужчины, призванные на службу, воевали на Ленинградском и Карельском фронтах (большинство из них погибло под Ленинградом, некоторые так и не успели вступить в бой – эшелон попал под бомбежку). На фронт ушло 38 человек, вернулось – 13 (один умер от ран через три недели после возвращения).¹⁵ В деревне в годы войны организован полевой госпиталь. Зимой женщин отправляли на расчистку аэродрома в Кандо-ручей. Детей оставляли на длительное время на попечение соседей. «Я четыре месяца была на аэродроме. Руки отморозила» (Маркова (Маланьюшкина) А. И., 1914 г. р.). После войны в 1952 г. Иван Васильевич Маланьюшкин с помощниками построил водяную электростанцию. Деревня получила свет. Установили электрические молотилку и мельницу. В 1961 г. электростанцию заменили на дизельную (Маланьюшкин В. И., 1936 г. р.). Школа в деревне по-прежнему оставалась начальная, однокомплектная. Учебу дети продолжали в Сумозере. Постепенно из Воренжи начинает уезжать молодежь.

14 января 1975 г. Совет Министров республики утвердил перечень перспективных населенных пунктов, где было указано – намечено сохранить в качестве перспективных 106 населенных пунктов из 1006 существующих.¹⁶ Деревня Воренжа не вошла в списки перспективных.



¹³ Поминальные списки Карелии (1937–1938). Уничтоженная Карелия. Ч. 2. Большой Террор / И. И. Чухин, Ю. А. Дмитриев. Петрозаводск, 2002. С. 674.

¹⁴ Там же. С. 662.

¹⁵ НА РК, ф. П-28, оп. 1, д. 774, л. 28 (Списки демобилизованных и инвалидов Отечественной войны (25 янв. 1946 г. – 8 февр. 1946 г.).

¹⁶ Из информации Совета Министров КАССР в Госстрой СССР – о планах ликвидации неперспективных сельских населенных пунктов республики // История Карелии в документах и материалах: Советский период: Учеб. пособие для школы / Под ред. А. И. Афанасьевой. Петрозаводск, 1992. С. 330.

И. А. АНТРОПОВА
Русский музей, г. Санкт-Петербург

СТРОИТЕЛЬСТВО В МУЕЗЕРСКОЙ ПУСТЫНИ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVII в. (к вопросу о деятельности старца Алексея)

Аннотация: В Русском музее хранится уникальный памятник древнерусской скульптуры – деревянное резное Распятие, созданное в 1681 г. для Муезерского монастыря. Указанное во вкладной надписи имя заказчика стало отправной точкой для исследования. Архивные данные позволили не только заявить, что старец Алексей был связан с удаленной северной обителью, но что он в течение двух лет возглавлял ее и занимался активной преобразовательной деятельностью.

Ключевые слова: Муезерский монастырь, крест 1681 г., старец Алексей Ермаков.

Summary: The Russian Museum holds a unique monument of ancient Russian sculpture – a wooden carved Crucifix, created in 1681 for the Muezersky monastery. The name of the customer indicated in the attachment was the starting point for the study. Archival data allowed not only to declare that the monk Alexei was bound up with the remote northern abode, but to confirm that he headed it for two years and was engaged in active transformative activity.

Keywords: the Muezersky monastery, Crucifix 1681, monk Alexei Ermakov.

В 1961 г. в Русский музей из упраздненного Муезерского монастыря поступили 14 фрагментов, снятых с четырехметрового многосоставного деревянного резного креста.¹ Среди деталей этого прекрасно сохранившегося памятника находилась доска с вкладной надписью, вырезанной полууставом, в технике оброна, в один столбец: «Лета 7189 (1681) года апреля во день поставил сий крест старец Алексей муезерской пустыни на поклонение православным христианом и по своему обещанию». Указанное в надписи имя заказчика ранее нигде не упоминалось; следовало попытаться найти его по архивным источникам. Поиски привели в Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА), где хранится основной корпус документов Соловецкого монастыря, в том числе и несколько дел приписной Муезерской обители.²

На интересующий нас период – последняя четверть XVII в. – сохранились приходные и расходные книги, а также четыре описи 1677–1694 гг., написанные кемскими священниками «по указу и благословению» архимандритов Соловецкого монастыря. Благодаря этим документам удалось не только выяснить, что заказчик креста старец Алексей действительно был связан с Муезерской обителью, но и установить, что он около двух лет руководил ею, осуществляя активную преобразовательную деятельность.

Почерпнутые из монастырского архива данные, к сожалению, скупы на подробности биографии старца Алексея. То немногое, что удалось выявить при изучении и сопоставлении описных и приходно-расходных книг пустыни, это фамилия старца – Ермаков. Кроме того, приписка к его имени в одном из документов указывает на то, что он был жителем Кеми («кемлянин»). Пока не удастся установить, кем был и чем занимался Алексей Ермаков до появления в Муезерской пустыни, неизвестным остается время и причины его прихода в монастырь.

Первое упоминание имени старца Алексея относится к 1677 г., когда в переписной книге под 29 мая он был назван среди монастырской братии (РГАДА, ф. 1201, д. 991, л. 109 об.). Уточнению времени, когда он появился на Муезерском острове, препятствует лакуна в монастырских записях этого периода: предыдущая опись относится к 1643 г. Во вкладной записи 1663 г., где были перечислены старцы обители, имя Алексея Ермакова не указано (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, д. 991, л. 41 об.). Таким образом, правомерны предположения и о том, что к 1677 г. старец Алексей долгое время находился в монастыре, и о том, что он появился в обители незадолго до этой даты. Если предположить последнее, тем интереснее становится его стремительное продвижение по службе: в 1677 г. его называют иноком, в 1678 г. – казначеем, в 1678–1679 гг. – строителем, то есть настоятелем пустыни. А уже летом 1679 г. Алексей Ермаков покидает Муезерский остров, передав дела следующему настоятелю старцу Давиду (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, д. 991, л. 146–158 об.).

На время, когда старец Алексей Ермаков был настоятелем пустыни, приходится значительные работы, связанные со строительством и ремонтом церковных и хозяйственных построек. Это становится понятным, прежде всего, из передаточной описи 1679 г., подробно отмечающей все изменения. Перечень «строений вновь

© И. А. Антропова, 2019

¹ Государственный Русский музей, ДРД 524–536. Далее – ГРМ. Подробнее о кресте см.: Антропова И. А. Резной крест XVII века из Муезерского монастыря в собрании Русского музея // Страницы истории отечественного искусства. СПб., 2014. Вып. 24. С. 29–35.

² Основная документация Муезерского монастыря была объединена в три дела: РГАДА, ф. 1201, д. 991, 991 а, 991 б.

строителя старца Алексея» впечатляет. Перемены коснулись всего облика пустыни и, прежде всего, внешнего и внутреннего переустройства двух монастырских храмов.

Церковь Троицы была покрыта новым двойным тесом, «маковица с шеей обиты чешуею новое и крест на церкви новый», в храме появились четыре новых окна. Кроме того, к церкви была пристроена новая паперть с крытым крыльцом с двойными дверями «на железных крюках». Судя по описанию, на церковную паперть были перемещены пришедшие в ветхое состояние иконы из иконостаса церкви. Соответственно, в алтаре и иконостасе храма появились новые тябла, иконы и церковная утварь. В описи зафиксированы: большой запрестольный крест, десять икон деисусного чина «на золоте» (кроме центральной иконы Спаса, которая была оставлена от прежнего иконостаса) длиной в «аршин с четвертью» (ок. 90 см), пятнадцать праздников «на золоте» на двух досках, пятнадцать пророков «на золоте» на двух досках. Как «новое строение старца Алексея» помечены также: хоругвь с изображением Спаса и Троицы на обороте, «икона в киоте Воскресение Господа... на золоте в длину аршин с четвертью» в местном ряду на правой стороне, Сень от Царских врат «на золоте», икона Богородицы Одигитрии «меж вратами на золоте». В северном углу церкви «новыми» значатся иконы: Николая Чудотворца «на золоте», свщм. Дорофея и Андрея Стратилата «на золоте», около северных дверей – иконы Власия, Флора и Лавра, Дмитрия Солунского. У местных образов были поставлены «вновь» две свечи, медное малое паникадило. Многие иконы местного ряда получили новые пелены.

Никольский храм также был обновлен: новым тесом были обшиты одна стена церкви, алтарь, трапезная. Кроме того, заменены двери в паперти и трапезной, в келарской добавлены новые двери. Крыльцо паперти было обшито новым тесом, заменена дверь. Нетронутыми, по всей видимости, остались «маковица с шеей». Во внутреннем убранстве церкви также произошли изменения, в основном коснувшиеся установления новых икон в иконостасе. Так, например, был дополнен шестью новыми иконами деисусный чин, в местный ряд добавлены икона Троицы «на золоте», киотная икона «Воскресение» «на краске» с золотыми венцами, «Рождества Христова» «на краске» с золотым венцом. Под иконами появились подвесные пелены, рядом – деревянные расписные свечи с деревянными шанданами и медными трубками. В паперти была поставлена новая большая икона «Страшный суд» «на краске», а в трапезной – новое малое медное паникадило.

Существенные изменения внешнего облика церковей Муезерской обители и их внутреннего убранства, несомненно, связанные с большими финансовыми вложениями, – заслуга старца Алексея, поскольку ни до, ни после него в Муезерской пустыни не было столь значительных работ. Однако еще одним, возможно, самым важным его деянием стало восстановление забытого имени основателя монастыря преподобного Кассиана. При сопоставлении архивных данных обнаружилось, что с начала XVII в. и до 1679 г., т. е. того времени, когда пустыню руководил старец Алексей, имя Кассиана в документах не упоминалось и место его захоронения не было выделено в монастыре.³ Исходя из этого, кажется вероятным, что установление места погребения преп. Кассиана и возобновление его почитания как основателя Муезерского монастыря напрямую связано с деятельностью старца Алексея. В описи 1679 г. читаем: «Да евож (старца Алексея. – И. А.) строение вновь над строителя Муезерския пустыни над Касьяна гробнице сделан киот с дверьми и покрыт новым тесом» (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, д. 991, л. 152).

Вероятно, понимая необходимость восстановления забытого имени основателя, старец Алексей строит часовню рядом с церковью Троицы, закрывает гробницу с мощами преподобного, организуя таким образом важное для монастыря сакральное пространство. Впоследствии в часовне у гробницы появляются три чиновые иконы и несколько икон «на золоте» (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, д. 991, л. 183 об.). Все последующие описания пустыни конца XVII – первой четверти XVIII в. называют часовню преп. Кассиана в числе построек, именуя преподобного «первоначальный строитель и старец» или «строитель преподобный Касьян» (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, д. 991 а, л. 101 об.).

В завершении передаточной описи находим сведения, что старец Алексей передал новому строителю старцу Давыду казенных денег 256 рублей. Столь масштабные преобразования должны были, как кажется, получить отражение в расходных книгах Муезерской пустыни. Между тем, большинство записей 1677–1679 гг. имеют общую формулировку «дано найму за работу». Перечисляются работы, связанные с кузницей, сельским хозяйством (покос и жатва) и покупкой продовольствия.

Таким образом, на основании расходных книг практически невозможно составить представление о монастырском переустройстве. Остается неизвестным, кто и как проводил ремонтные работы. Редкое исключение – запись в приходной книге за 1677 г. о том, что старец Алексей, будучи еще казначеем Муезерской пустыни, получил от архимандрита Соловецкого монастыря Макария 300 рублей и «после отводу почал ... тех денег

³ Возможно, первое раннее упоминание святого Кассиана встречается в 1573 г. (Шургин И. Н. Никольская трапезная церковь на Муезере // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 8). В документах XVII в. имя впервые появляется лишь в описи 1679 г.

на монастырской расход держать» (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, д. 991, л. 112 об.). Очень заманчиво предположить, что на эти деньги и были осуществлены вышеперечисленные преобразования.

Кроме того, вполне вероятно, что старец Алексей, начиная столь затратные работы в небогатой пустыни, в своей устроительной деятельности привлек средства извне, т. е. нашел вкладчиков. В приходной книге 1678 г. сохранилась запись о том, что посадские люди Кемской волости Дорофей и Андрей Андреевичи Ермаковы вложили в монастырь деньги, иконы, свечи с шандалами и два новых тябла для иконостаса. Дорофей вложил в церковь Троицы 10-фигурный деисусный чин и четыре иконы «на золоте», в церковь Николая – иконы «Воскресение», «Святого Николая», «Отечество» и 5-фигурный чин. Андрей также вложил в Троицкую церковь иконы «Троица» и «Святой Николай», а в Никольскую церковь – четыре иконы «на красках», выносную хоругвь и икону «Святые Власий, Флор и Лавр». В Троицкий собор были вложены соименные вкладчикам иконы: «Святой Дорофей» и «Святой Андрей Стратиллат». Вклад обоих составил около двадцати рублей. Более того, вкладчиком в Муезерскую обитель был и сам Алексей. Известно, что 1678 г. он «дал вкладу денег 10 рублей да ржи на десять рублей да иной мелкой ружья на пяти рублей и того всего вкладу 25 рублей» (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, д. 991, л. 47).

Совокупность данных – фамилия вкладчиков (Ермаковы), их происхождение (посадские люди Кемь), и то, что они сделали вклад в Муезерский монастырь в то время, когда Алексей Ермаков проводил в пустыни ремонтные работы, – наводит на мысль о родственных отношениях между ними. К сожалению, за отсутствием дополнительных сведений, выявить какие-либо подробности их взаимоотношений пока не представляется возможным.

Согласно архивным данным, в 1679 г., завершив, вероятно, строительные работы, старец Алексей Ермаков покидает остров, в связи с чем была составлена передаточная опись «от старого строителя старца Алексея новому строителю старцу Давыду». ⁴ По каким причинам он ушел из пустыни, пока не удается выяснить. Поскольку в описях и в приходо-расходных книгах в 1680-х гг. имя старца Алексея не встречается, ранее нами был сделан вывод, что после ухода в 1679 г. старец Алексей в Муезерский монастырь больше не возвращался. ⁵ Однако случайная находка опровергла эту гипотезу. В архиве обнаружен документ, датированный 1684 г., в котором Алексей Ермаков называется иноком Муезерской пустыни (РГАДА, ф. 1201, оп. 4, д. 56 – «Сказки монахов Муезерской пустыни об имуществе, принятом у вкладчика Ивана строителем и казначеем пустыни»). Из новых данных следует, что, покинув пустынь в 1679 г., Алексей позже в нее вернулся. Поскольку точное время его возвращения неизвестно, возможно предположить, что он появляется в монастыре до 1684 г. Более того, не исключено, что его повторное появление могло быть связано, в том числе, и с поставлением обетных крестов.

Напомним, что в 1681 г. недалеко от Троицкой церкви в специально построенной часовне было установлено большое резное Распятие, а в следующем году – еще один деревянный поклонный крест, также четырехметровый, восьмиконечный, но уже без рельефных изображений, украшенный только монограммами в круглых медальонах и с резной надписью на центральной перекладине. ⁶ Ниже ее находились икона «Зосима и Савватий Соловецкие» и доска с вкладной надписью: «Лета 7190 го году июль 6 день поставил сий крест старец Алексей на поклонение православным» ⁷ (обе утрачены). Второй крест также был помещен под деревянный навес-часовню на берегу озера. ⁸

Что послужило причиной поставления старцем Алексеем двух больших поклонных крестов, также пока остается загадкой. Возможно, уходя, он пообещал братии оставить после себя памятный (обетный) крест: слова «по обещанию» сохранились в надписи на первом кресте. Не исключаем мы также и того, что за два года со старцем в Муезерском монастыре могло произойти какое-то событие, подвигнувшее его поставить кресты «на поклонение». В любом случае, до обнаружения дополнительных данных, все наши предположения будут носить гипотетический характер.

К сожалению, имя старца Алексея Ермакова было незаслуженно забыто в самой Муезерской пустыни. В монастырских документах последующего времени мы не нашли упоминания о нем, все строения и поклонные кресты, напрямую связанные со старцем Алексеем, перечислены без его имени. В исторической и краеведческой литературе о пустыни XIX – начала XX столетий также отсутствует его имя. Тем важнее кажется напомнить о ярком периоде в истории Муезерского монастыря – времени начальствования в нем старца Алексея.



⁴ Запись от сентября 1679 г. фиксирует, что в это время Алексей пребывал еще в статусе строителя.

⁵ Антропова И. А. Резной крест XVII века из Муезерского монастыря... С. 32.

⁶ Надпись на центральной перекладине креста: «ДА ВОСКЕРСНЕТЬ Б[О]ГЪ И РАЗЫДУЦА ВРАЗИ ЕГО И ДА БЪ//ЖА(Т) ОТ ЛИЦА ЕГО НЕНАВИДЯЩИ ЕГО ЯКО ИСЧЕЗА[Е](Т) ДЫ(М)Ъ [ДА] И[С]ЧЕ(З)НУТЪ»; ниже на стволе креста: «КРЕСТУ // ТВОЕМУ // ПОКЛОНЫ//ЕМСЯ ВЛ[АДЫ]КО // И С[В]Я[Т]ОЕ ВОС//КРЕСЕНИЕ // ТВОЕ СЛАВИМ».

⁷ Приведено по записи Э. С. Смирновой: ГРМ, архив ОДРИ (Отчет об экспедиции ГРМ в Северную Карелию и Поморье. 6–28 июля 1961 г.).

⁸ Оба креста находятся в одной часовне около Никольской церкви.

В. Г. БАДАНОВ

*Карельский филиал Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ, г. Петрозаводск*

СЕЛЬСКАЯ (ЗЕМСКАЯ) МЕДИЦИНА ОЛОНЕЦКОЙ ГУБ. (вторая половина XIX – начало XX в.)

Аннотация: В статье рассматривается деятельность земских учреждений Олонецкой губ. по развитию сельской медицины и созданию врачебных участков. Земство заложило основы последующего развития медицины, определило основные направления и пути дальнейшего разрешения проблем общественного здравоохранения на многие десятилетия вперед.

Summary: In article activities of territorial institutions of the Olonets province for development of rural medicine and creation of medical sites are considered. The zemstvo laid the foundation of the subsequent development of medicine, defined the main directions and ways of further solution of problems of public health care for many decades ahead.

Ключевые слова: земские учреждения, земская медицина, врачебный участок, земский врач.

Keywords: territorial institutions, territorial medicine, medical site, territorial doctor.

Земская реформа 1864 г. подняла огромный пласт общественной жизни, связанный с самоуправлением и местным хозяйством. Несмотря на определенные недостатки земских учреждений, они стали едва ли не единственным институтом, где в небывалом прежде масштабе могла найти себе применение тяга интеллигенции к культурной работе среди народа. Работа в земстве, где медицина со временем заняла одно из ведущих мест, была в большом почете. Социальный статус и авторитет земских врачей был значительно выше, чем у врачей в приказных больницах или на правительственной службе. Сельский врач на казенной службе был, хоть и маленьким, но все-таки чиновником, винтиком разветвленной бюрократической системы, в то время как земский врач был общественным врачом. В земских врачах местное население обрело не просто целителей, но и заступников, радетелей о его благе.¹

В Олонецкой губ. перед появлением земств на 400 тыс. населения приходилось всего три врача от Министерства государственных имуществ и 14 врачей, подчиненных Министерству внутренних дел.² От Приказа общественного призрения земства Олонецкой губ. приняли несколько лечебниц, среди которых в относительно пригодном состоянии содержалась только губернская больница в Петрозаводске на 54 койко-места. Остальные здания не были в достаточной мере приспособлены для лечения: они размещались в наемных домах, нередко находились в ветхом состоянии, были маломестительными. В этих лечебницах не хватало квалифицированных специалистов, медикаментов, оборудования, инструментов, больничного белья, посуды и т. д.³ Земский врач И. А. Шиф в своем очерке, посвященном земской медицине, сообщал: «При учреждении земства в Олонецкой губернии имелось всего 4 больницы в общей сложности на 91 кровать. Из них приходилось на губернскую в Петрозаводске 54 кровати и на уездные: в Лодейном Поле 13 кроватей, в Олонце и Пудоже по 12 кроватей. Остальные города и все сельские местности знали о больничных учреждениях только понаслышке... В волостях всех уездов состояло 8 старших и 5 младших фельдшеров...».⁴

В Олонецком земстве, как и в других земских губерниях, к ведению уездных земств относилась вся сельская медицина, уездные больницы, борьба с эпидемиями, а также оспопрививание. В компетенции губернского земства находилась губернская больница, психиатрические лечебницы, подготовка фельдшеров и акушерок, устройство съездов врачей и санитарные мероприятия. Таким образом, самая тяжелая часть работы по развитию здравоохранения на селе приходилась именно на уездную земскую медицину.

В первое пореформенное десятилетие количество врачей в уездах почти не росло, долгое время земства пользовались услугами правительственных врачей, выплачивая им пособие за совмещение должностей. Например, Олонецкое губернское земское собрание 5 декабря 1867 г. постановило: «Не назначая особых земских

© В. Г. Баданов, 2019

¹ Булгакова Л. А. Мистика земского врача // Медицина России в годы войны и мира: Новые документы и исследования. СПб., 2011. С. 277–278.

² Бузин В. И. История Олонецкого земства // Дореформенный период и введение земских учреждений. Петрозаводск, 1917. Вып. 1. С. 139–140.

³ Баданов В. Г. Земские учреждения Олонецкой губернии (1867–1918 гг.): самоуправление, хозяйство и культура. Петрозаводск, 2017. С. 231–233.

⁴ Шиф И. А. Краткий очерк развития земской медицины в Олонецкой губернии // Врачебно-санитарный обзор Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1912. С. 38–39.

врачей для каждого уезда, вознаграждать уездных и городских врачей добавочным содержанием за исполнение обязанностей земских врачей, если же это окажется неудобным, то иметь одного врача на два уезда».⁵

Расходы земского самоуправления на здравоохранение в первые годы существования земств были незначительными, но даже и уже выделенные средства не всегда полностью осваивались. В Олонецкой губ. в 1867 г. (первый год существования здесь земств) уездными земствами на медицину средства вообще не выделялись. Только губернское земство направило на эти цели 21,5 тыс. руб.⁶ Уездные земства систематически начали выделять деньги на здравоохранение лишь с 1871 г., тогда они ассигновали на медицину в общей сложности 28,6 тыс. руб. или 13,7% всего бюджета. Больше других выделяли средств на развитие здравоохранения Вытегорское, Каргопольское (3,2 тыс. руб.) и Повенецкое (2,9 тыс. руб.); менее других – Олонецкое (1 тыс. руб.) и Пудожское (1,1 тыс. руб.) земства.⁷

К началу 1880-х гг. медицина становится одним из приоритетных направлений деятельности уездных земств, на «народное здравие» ассигновалось от 25 до 33% средств из земских бюджетов, причем объем средств на «медицинскую часть» неизменно увеличивался. В 1881 г. все уездные земства (без учета губернского) направили на медицину почти 87 тыс. руб. (25,4% от совокупного бюджета); в 1889 г. – более 122 тыс. руб. (26,9%); в 1897 г. – 180,5 тыс. руб. (32,9%).⁸ Амбулаторное лечение и лекарства для крестьян Олонецкой губ. благодаря земству уже в 1870-е гг. были бесплатными.⁹ Работа фельдшерских и акушерских пунктов, оказание неотложной помощи сельскому населению осуществлялись в Олонецкой губ. также за счет земских средств (до этого они содержались сельскими обществами). На II съезде земских врачей Олонецкой губ. в 1896 г. пудожский врач Ф. О. Ярошевич привел статистику о числе больных, обратившихся за медицинской помощью в своем уезде. В 1872 г. амбулаторных больных при больнице было 276, через 12 лет их было 1113, а в 1893 г. число таких пациентов достигло 6198. Равным образом фельдшера приняли 495 больных в уезде в 1872 г., 13926 в 1884 г. и 24442 в 1893 г.¹⁰

Строительство отдельных зданий для больничных стационаров в уездах Олонецкой губ. проходило в 1870–1880-е гг. довольно редко. Тем не менее, и на этом направлении земцам-олончанам удалось достичь некоторых успехов. Например, уже в 1872 г. была построена вместительная и оснащенная по последнему слову медицинской науки Вытегорская земская больница. В 1869 г. местные земцы составили смету на строительство деревянного больничного дома. Сумма оказалась неподъемной для уездного земства. Тогда уездная управа стала пробовать различные способы удешевления проекта, самостоятельно заготавливала строительные материалы, искала спонсоров. В 1871 г. вытегорский купец В. М. Матвеев (гласный земства) подключился к строительству здания, вложив свои средства. Осенью 1872 г. строительство было завершено. Газета «Олонецкие губернские ведомости» известила читателей: «Вытегорское земство имеет теперь собственный больничный новый дом, в котором может поместиться 64 кровати со всеми необходимыми удобствами. Палаты делятся на мужские и женские и особо для сифилитических больных и умалишенных; есть комнаты для аптеки, ванны, приемной, операционной; есть и офицерские палаты. Все комнаты просторны, светлы, коридоры удобные и теплые; всех палат и комнат в обоих этажах здания шестнадцать, коридоров со стеклянными дверями четыре и четыре теплых с печами ретиранных помещения. В одном из флигелей расположена отдельная квартира для смотрителя, двух фельдшеров и фельдшерских учеников, в другом – комната для сторожей, кухня, баня, и комната для часовни. Последний флигель соединен с главным зданием больницы глухим светлым коридором, представляющим большое удобство для разноски из кухни пищи и хождения больных в баню. Кроме того, отдельно были устроены кладовая, ледник, сделан навес для складки дров».¹¹

Однако собственные здания у земских больниц все же были исключением. В уездах земские стационары располагались, как правило, в крестьянских домах или домах различных общественных комитетов. Например, в Олонецком у. земская больница в 1872 г. размещалась в деревянном доме, принадлежавшем комитету призрения бедных. Данный стационар был рассчитан на 12 койко-мест, в год там проходили лечение около 150 человек. Уездная больница финансировалась из средств местного бюджета. Однако при необходимости уездники прибегали к займам из губернского земского бюджета.¹²

В Олонецкой губ. первая сельская лечебница была открыта только в 1887 г. в с. Бережная Дубрава Пудожского у., а затем – в 1888 г. в с. Паданы Повенецкого у.¹³ В с. Великая Губа Петрозаводского у. такой

⁵ Национальный архив Республики Карелия, ф. 12, оп. 3, д. 11/5, л. 304. Далее в тексте статьи – НА РК.

⁶ Бюджет губернского и уездных земств Олонецкой губернии за 1868–1916 гг. Петрозаводск, 1917. С. 194–195.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Веселовский Б. Б. История земства за 40 лет: В 4 т. СПб., 1909. Т. 1. С. 396.

¹⁰ Протоколы заседаний II-го съезда земских врачей Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1897. С. 43.

¹¹ Постройка и освящение земской больницы в г. Вытегра // Олонецкие губ. вед. 1872. № 88. Далее – ОГВ.

¹² Земская больница в г. Олонце // ОГВ. 1872. № 82.

¹³ Шиф И. А. Краткий очерк развития земской медицины... С. 42.

стационар начал функционировать только с 1903 г.¹⁴ В 1910 г. пудожане открыли еще один сельский стационар – Вершининский, с которым была совмещена земская аптека. Расходы Пудожской уездной управы на содержание Вершининского приемного покоя составили на 1910 г. весьма внушительную сумму в 500 руб. На хирургические инструменты – 136 руб., на медикаменты, аптечные припасы – 200, на выпуск медицинских журналов – 8, на канцелярские принадлежности – 20. Остальные средства направлялись на уплату аренды и обеспечение помещения топливом, ремонт и т. д. Жалование фельдшера Вершининского приемного покоя составляло 420 руб. в год (НА РК, ф. 236, оп. 1, д. 13/145, л. 65).

В первые десятилетия существования земской медицины в Олонецкой губ. практиковалась так называемая разъездная система медицинского обслуживания. Врач при отсутствии стационара в уезде все время проводил в разъездах по участку, посещая селения, где находились фельдшерские пункты. Однако такая система медицинского обслуживания была малоэффективной. Врач постоянно находился в разъездах, много времени тратил на дорогу. За 1893–1896 гг., например, врач М. Караев провел в дороге 180 дней, объезжая больных в Великогубской и Толвуйской волостях. В 1888 г. во время разъездов по Великогубской волости фельдшером Лузгиним было принято 1576 человек, а толвуйским фельдшером Шестихиным в разъездах было принято 1303 человека.¹⁵ Постепенно разъездная система в Олонецкой губ. заменялась смешанной, т. е. совмещались функционирование в уезде стационара, где врач проводил значительно больше времени, чем раньше, и выезды врача в населенные пункты в наиболее тяжелых случаях по вызову. Против разъездной системы активно выступали съезды земских врачей: «Съезд признаёт, что срочные выезды врачей на фельдшерские пункты являются вредными для правильной участковой больничной работы и выезды эти следует отменить... Вечерние приемы больных, за исключением случаев экстренных и тяжелых, должны быть отменены повсюду...».¹⁶

Социальный состав врачебного персонала в Олонецкой губ. был довольно-таки разнородным: среди врачей были выходцы из дворян (Ратьков, Андрусевич), купечества, духовенства, мещан. Жалование земских врачей на рубеже XIX–XX вв. составляло в среднем 1500–2500 руб. в год, при этом Олонецкое земство периодически устанавливало доплаты медицинским работникам за выслугу лет, за совмещение должностей, применялись и другие способы материального поощрения. Участковые земские врачи, совмещающие эту должность с работой в уездной земской больнице, получали более 2000 руб. Так, в 1903 г. врач Лодейнопольской земской больницы и участковый врач этого же уезда получал 2300 руб. (НА РК, ф. 10, оп. 1, д. 130/6, л. 11). При этом всем врачам были установлены периодические надбавки к жалованию по 10% основного оклада через каждые три года до полутора оклада. Все земские врачи пользовались правом отпуска на 1 месяц «по прослужении года ежегодно, или на 2 месяца через 2 года. По прослужении 3 лет врачи имеют право на научную командировку на 3 месяца с субсидией от земства в 300 руб.».¹⁷

Переход от разъездной системы оказания медицинской помощи к смешанной проходил в Олонецком крае значительно медленнее, чем в средней полосе. Это объяснялось в первую очередь, огромными размерами врачебных участков, малой плотностью населения и плохими путями сообщения. В Олонецкой губ. средняя площадь врачебного участка составляла 8–12 тыс. кв. верст с населением 18–25 тыс. человек (НА РК, ф. 12, оп. 5, д. 1/8, л. 210). В Московской же губернии на один врачебный участок тогда приходилось пространства немногим более 300 кв. верст и до 20 тыс. населения.¹⁸

В нач. XX в. заметно оживилась деятельность земств Олонецкой губ. по оборудованию новых врачебных участков, устройству амбулаторий и лечебниц в сельской местности; больше внимания стало уделяться профилактическим работам и санитарии. Существенно увеличились и затраты земств на здравоохранение. В 1903 г. уездные земства ассигновали на это направление почти 262 тыс. руб. (30, 2% совокупного бюджета), в 1910 г. – более 372 тыс. руб. (26, 6%), в 1914 г. – около 500 тыс. руб. (25, 8%).¹⁹

Отчисления земств на «народное здравие» в 1903 г. по Олонецкой губ. составили 1,05 руб. на душу населения, по Московской – 0,97 руб., по С-Петербуржской – 0,64 руб.²⁰ В Олонецкой губ. общая численность земских врачей выросла с 14 (1880-е гг.) до 32 (1914 г.). Число врачебных участков за этот период также увеличилось с 13 до 25.²¹

¹⁴ ОГВ. 1903. № 82.

¹⁵ Гуцин Б. А. Крестьянство и земство (Заонежье 1867–1917 гг.) [Интернет-ресурсы] URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/gyabinin-1995/159.html> – обращения: 24.02.2019.

¹⁶ Труды VIII губернского съезда земских врачей и представителей земств Вологодской губернии 5–14 июня 1912 года. Журнал общего заседания VIII-го съезда врачей и представителей земств Вологодской губернии. Вологда, 1913. С. 89.

¹⁷ Отчет о состоянии земской медицины в Вологодском уезде за 1912 год. Вологда, 1913. С. 5

¹⁸ Вестник Олонецкого губернского земства. 1907. № 3. С. 21.

¹⁹ Веселовский Б. Б. История земства за 40 лет. Т. 1. С. 194–195.

²⁰ Веселовский Б. Б. Из Петрозаводска. Очерк деятельности Олонецкого земства // Саратовская земская неделя. 1905. № 1. С. 61–76.

²¹ Шиф И. А. Краткий очерк развития земской медицины... С. 42.

Таким образом, накануне Первой мировой войны на один уезд Олонецкой губ. приходилось уже более четырех врачебных участков. Это означало, что в Олонецкой губ. полностью оформилась земская организация медицинского обслуживания, которая включала в себя три звена врачебной помощи: земский врачебный участок – уездный стационар – губернская больница. В регионе произошло значительное снижение смертности населения, практически прекратились эпидемические вспышки, успешно развивалась сеть врачебных участков и фельдшерско-акушерских пунктов, развивалось санитарно-профилактическое направление работы земств, повышалась квалификация врачей и фельдшеров.

Пользу, принесенную земскими медиками, невозможно измерить цифрами. В канун Первой мировой войны земская медицина готовилась к празднованию своего 50-летия. Представленная на Международной гигиенической выставке в Дрездене (1911), а вслед за этим на Всемирной гигиенической выставке в С.-Петербурге (1913) земская медицина получила высокую оценку и международное признание. Земские врачи по праву заслужили уважение современников и благодарную память потомков.



ПРАЗДНОВАНИЕ ДНЯ РОЖДЕНИЯ: К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ТРАДИЦИИ

Аннотация: В статье рассматривается история распространения обычая праздновать день рождения, который в христианских странах возникает как день рождения Иисуса Христа. Особое внимание уделяется последнему, советскому периоду, когда он пришел на смену обычаю праздновать день крещения. Это произошло только в 1960–1970-е гг. и было связано с общей либерализацией идеологической ситуации в стране.

Ключевые слова: день рождения, крещение, праздник, обычай.

Summary: The article discusses the history of the spread of the custom of celebrating a birthday, which in Christian tradition arose as the birthday of Jesus Christ. Special attention is paid to the last Soviet period, when it replaced the custom of celebrating the day of baptism. This happened only in the 1960–1970s and was associated with the general liberalization of the ideological situation in the country.

Keywords: birthday, baptism day, holiday, custom.

Современный обычай праздновать день рождения имеет свою довольно длительную предысторию и весьма короткую историю. В христианских традициях начало было положено празднованием дня рождения Иисуса Христа. Это обстоятельство делало праздник уникальным и невозможным для простых смертных. Нужно сказать, что и празднование Рождества Христова установилось не сразу. В течение первых двух веков Рождество не отмечалось. Причиной являлась характерная для иудеев установка об изначальной греховности человека. Но это не значит, что приход Христа в этот мир никак не отмечался. Речь идет о другом отношении к событию и другом понимании праздника. По словам историка церкви Романа Маханькова, «церковные праздники, в отличие от, скажем, революционных, – это не просто воспоминание о событии, а непосредственное его переживание»: «В этом смысле можно говорить о праздновании Рождества и первыми христианами, хотя они не интересовались датой рождения Христа и не знали пышного богослужения».¹

В начале III в. в полемике с гностиками, отрицавшими уникальность личности Иисуса, был учрежден праздник Богоявления (греч. Епифания), которым отмечалось и рождение Христа, и его крещение. «В IV веке (по разным данным в 336 или в 353 годах) в Римской Церкви Рождество было отделено от Крещения. Соответственно, 25 декабря стали отмечать Рождество, а 6 января – Крещение. При этом праздник Крещения Господня не перестал называться Богоявлением. Несколько позже практику раздельного празднования приняла и Восточная Церковь. Это решение было окончательно закреплено на II Вселенском Соборе в 381 году».²

Изменение отношения к тому, чей день рождения может отмечаться, происходит в Средние века и связано, вероятно, с Реформацией. У протестантов был отменен культ патрональных святых. Акцент перенесен на жизнь простого человека. Но если в православной традиции у каждого человека были именины и День ангела (которые определялись при крещении), то у протестантов они отсутствуют, и на первый план выходит день рождения. Можно предположить, что именно воззрения протестантов послужили питательной почвой для нового восприятия дня рождения и положили начало его празднования в других христианских традициях. Причем первые отмеченные в документах празднования дня рождения становятся привилегией коронованных особ.

В Московской Руси до XVII в. **праздновались только дни царских ангелов. Первое документально зафиксированное празднование дня рождения состоялось в 1676 г. и было посвящено дню рождения Федора Алексеевича** (в «Книгах царских выходов» зафиксированы отметки о службах в день его рождения).³ Сценарий праздника был заимствован скорее всего из Франции, где в 1664 г. состоялось первое в монарших дворах Европы празднование дня рождения сына Людовика XIV.⁴ Дни рождения отпрысков правящего двора в допетровское время получили название «дней государевой всемирной радости», а позже вошли в состав «царских дней» в качестве «высокоторжественных дней» вместе с коронацией, восшествием на престол и тезоименитством. Эти дни почитались наравне с православными двенадцатыми праздниками.⁵ В чине царского дня был благодарственный молебен, объявлялся высочайший

© А. К. Байбурин, 2019

¹ Маханьков Р. История одного дня рождения // Фома. 2004. № 6 (23) [Интернет-ресурсы] <https://foma.ru/istoriya-odnogo-dnya-rozhdeniya.html> – дата обращения: 16.02.2019.

² Там же.

³ Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1906. С. 18.

⁴ Васильева А. Версальские праздники. О стиле Великой монархии // Собрание. 2006. № 1. С. 60–65.

⁵ Танаков А. И. Династия Романовых: акушерский анамнез (Часть I: от Анастасии Романовны до Анны Леопольдовны) // Журнал акушерства и женских болезней. 2007. Т. 41, вып. 3. С. 156.

манифест «О благополучном разрешении...». Факт рождения удостоверялся официальными лицами, присутствовавшими при родах. На случай смерти до крещения младенец получал «родинное» имя, которое обычно совпадало с именем святого, день памяти которого приходился на день рождения («родинным» именем Петра I было Исаакий).⁶

Последующую историю празднования дня рождения можно рассматривать как его дальнейшее «обмирщение» и распространение. В течение XVIII–XIX вв. выделение этого дня в качестве торжественного события стало практиковаться некоторыми представителями высшей знати, дворянства, богатого купечества, образованными горожанами. Такому распространению способствовало то обстоятельство, что вхождение дня рождения в состав высокоторжественных «царских дней» сообщало ему престижный статус и, соответственно, притягательность для тех, кто считал себя достойным приобщения.

Подавляющая часть русского населения империи довольствовалась именинами и днем ангела. Точный день своего рождения мало кто знал, да и не очень им интересовались. Отношение к физическому рождению как к чему-то не заслуживающему быть отмеченным объяснялось тем, что в православии приход человека в грешный мир не рассматривался в качестве торжественного события, ибо «настоящее» рождение происходит в день крещения, когда младенец получает своего ангела-хранителя и святого покровителя, имя которого он носит.

Приданию нового статуса дню рождения способствовало то обстоятельство, что он стал фиксироваться в официальных документах. День рождения, как и день крещения входили в состав обязательных сведений о человеке, которые должны были фиксироваться в метрических книгах, введенных Петром I в 1722 г. Однако в дальнейшем в официальных документах (например, в паспортах, формулярных списках и т. д.) указывался только день рождения. Соответственно, именно этот день становится точкой отсчета в конструируемом бюрократией официальном сценарии жизни человека.

Приход большевиков ознаменовался гонениями не только на церковь, но и на прежние обычаи. Достаточно сказать, что в 1925 г. был наложен запрет даже на «Муху-Цокотуху» Корнея Чуковского за «пропаганду именин» (в первом издании – «Мухина свадьба»). Комсомольцы, которым была поручена эта борьба, на первом этапе пошли по самому простому пути; они попытались создать нечто вроде пародий на церковные праздники: вместо Пасхи, Рождества и т. д. устраивали «комсомольскую пасху», «красное рождество» и т. п., которые представляли собой пародийные шествия, заседания с докладами на антирелигиозную тему, в которых высмеивались попы и выводились на чистую воду их «гнусные» замыслы одурманить народ. В этой ситуации новая власть занимала позицию «второго номера», т. е. не предлагала что-то свое, а старалась, как могла, вести борьбу с уже существующими. Очень скоро стало понятно, что таким способом ничего не получится (воспринимались эти пародии не очень одобрительно и не случайно комсомольские Пасхи и прочие инсценировки быстро сошли на нет). Новая тактика была на поверхности: приурочение нового праздника к прежнему для его вытеснения. Очень удачным оказалось, например, соседство 1 Мая с Пасхой (можно было оттянуть часть ресурсов на новый праздник) и нужно сказать, что гипертрофированное значение, которое придавалось 1 Мая в советские годы, объясняется, в числе прочего и тем, что этот праздник должен противостоять главному православному празднику.

Дни рождения и крещения тоже были рядом. Но с семейными обрядами все было не так просто. Почти сразу после революции разгорелась дискуссия о семье, браке и этике коммуниста в вопросах любви. Предполагалось, что по мере развития нового общества семья отомрет, поскольку представлялась помехой на пути к светлому будущему. Л. Троцкий говорил, что все разбивается о яичку семьи. И это понятно, так как семья относится к сфере приватного, которую трудно контролировать. Но приходилось мириться с тем, что семья все-таки существует, люди рождаются, вступают в брак и умирают.

Семейные обряды, в отличие от календарных, невозможно заменить какими-то принципиально другими обрядами, поэтому их старались переделать таким образом, чтобы вытравить из них религиозный дух и наполнить новым социалистическим содержанием. В этом смысле показательны «красные крестины», которые также назывались «октябринами» или «звездинами». Этим обрядом гордились творцы новой жизни, считая его самой большой удачей. Главные усилия были направлены на то, чтобы обряд перестал быть семейным и приобрел публичный характер. Вместо традиционных действующих лиц – крестных родителей – были введены «политические родители», которые должны были отвечать за то, чтобы ребенок стал сознательным борцом за дело рабочего класса. Нередко ребенка еще при рождении зачисляли в профсоюз или объявляли кандидатом в комсомол. В обряде принимали участие представители трудовых коллективов отца и матери младенца, которые становились «политическими родственниками» младенца.

День рождения в отличие от дня крещения не имел религиозной окраски и акцент должен был сместиться на него. Однако усилия были направлены на придание нового содержания крещению, а не на перенос праздника на день рождения. Кроме того, повторяю, немногие знали точную дату своего рождения. Может показаться удивительным, но в первом советском паспорте образца 1933 г. должен был указываться только год рождения без числа

⁶ *Танаков А. И.* Династия Романовых: акушерский анамнез (Часть I: от Анастасии Романовны до Анны Леопольдовны) // Журнал акушерства и женских болезней. 2007. Т. 41, вып. 3. С. 156.

и месяца (в дореволюционном паспорте следовало указать число, месяц и год рождения). Только с 1940 г. стало обязательным указание точной даты. В Инструкции к Положению о паспортах 1940 г. говорится: «в тех случаях, когда в представленных (для получения паспорта. – А. Б.) документах будет указан только год рождения, без указания месяца и дня, – месяц и день рождения записываются в гр. 2-й со слов получателя паспорта». Это примечание красноречиво говорит о ситуации с точной датой рождения. В армию призывались по году рождения, а полноценная система учета еще не была выстроена. Такое положение сохранялось довольно долго. Достаточно сказать, что и в паспортной Инструкции 1953 г. фигурирует аналогичное примечание: «Если в представленных документах сведения о числе и месяце рождения отсутствуют, они заносятся в графу 2 паспорта и заявления по форме № 1 со слов получателя паспорта». Объяснить такую «приблизительность» времени рождения можно, вероятно, тем, что во-первых, для большей части населения значимым оставался день крещения, а не день рождения; во-вторых, в 1930-е гг. все еще действовала двойная система счета по «старому» и «новому» стилю, возникшая в связи с реформой календаря в 1918 г., и путаница была постоянной. К этому следует добавить сложности с получением выписок из метрических книг, многие из которых были утрачены в годы гражданской войны и в ходе антирелигиозной кампании.

Очередной (после «пятилетки безбожия» 1930-х гг.) этап борьбы за создание «нового» человека начинается уже после войны, в конце 1950-х гг. Еще в 1956 г. ЦК КПСС считал создание новых обрядов «нецелесообразным», а уже в 1959 г. в «Известиях» началась кампания по их внедрению. К этому времени изменился не только общий жизненный контекст, но и отношение к обрядовой сфере. Традиционные обряды уже не воспринимались как нечто исключительно негативное и непременно ассоциирующееся с религией. Усилиями специалистов (и прежде всего этнографов и фольклористов) в обрядовом наследии стали выделяться «народные» обряды, которые с их точки зрения не входили в категорию «религиозных».

В начале 1960-х гг. «стихийное» движение по возрождению старых и созданию новых советских обрядов стало обретать необходимые (с точки зрения партийных органов) организационные формы. В 1964 г. в Москве состоялось Первое Всесоюзное совещание по внедрению в быт новых гражданских обрядов, и «обрядотворчество» было объявлено важной задачей региональных партийных идеологов. На Совещании было отмечено, что одним из основных недостатков предыдущей работы в этой сфере является слабое теоретическое осмысление и отсутствие научного обобщения имеющегося опыта и возникающих при этом проблем.⁷ К разработке новых обрядов были подключены этнографы, фольклористы, музыковеды и другие специалисты. Было выделено три блока праздников и обрядов: 1) общегосударственные советские и международные революционные праздники (Годовщина революции, 1 Мая, 8 марта и др.); 2) трудовые праздники (Посвящение в профессию, День первой полочки, Праздник урожая, День оленеводов и т. п.); 3) гражданские и семейно-бытовые праздники и обряды, посвященные календарным датам (Новый год, Проводы зимы) и важным событиям в жизни человека (совершеннолетию, проводам в армию, бракосочетанию и др.).

К началу 1960-х гг. ситуация была такова, что лишь небольшая часть городского населения отмечала день рождения. В сельской местности по-прежнему полуподпольно принимали и отмечали крещение. Усилия власти были направлены на то, чтобы заменить религиозное содержание прежних обрядов на светское. День рождения к числу религиозных не относился и на него не обращали внимания. И к разряду новых обрядов его отнести было сложно. Кроме того, его нужно было отнести к числу семейных, а их труднее всего контролировать. Для этого нужно сделать обряд публичным, что было практически невозможно, учитывая его сугубо индивидуальный характер. Другое дело – регистрация новорожденных, которая должна была заменить крещение. Однако реорганизация органов ЗАГС в 1956 г. и внедрение церемонии торжественной регистрации рождения в городских дворцах бракосочетания и в сельских домах культуры не изменили ситуацию, поскольку эта церемония воспринималась как очередная замена крещения.

И только в 1960–1970-х гг. день рождения становится повсеместно распространенным приватным праздником. Таким образом, нельзя сказать, что широкое празднование дня рождения было внедрено сверху. Скорее в этом случае совместились необходимость заполнить лакуну на месте запрещенных крестин и изменение отношения к праздничной сфере. И, может быть, самое важное: принятие этого праздника широкими слоями населения сопровождалось его закреплением в приватной сфере, приданием ему неофициального, личного характера. Свою роль сыграла и печатная продукция. Поздравительные открытки «С днем рождения» стали издаваться миллионными тиражами. По данным социологических опросов к началу 2000 г. день рождения становится одним из любимых праздников советского народа.⁸



⁷ Кампарс П. П., Закович Н. М. Советская гражданская обрядность. М., 1967. С. 34.

⁸ Калачева О. Празднование как индикатор социальных изменений: старые и новые праздники постсоветской России // Телескоп: наблюдения за повседневной жизнью петербуржцев. 2003. № 1. С. 5.

КАРЕЛЬСКИЕ ДЕРЕВЯННЫЕ РЕЗНЫЕ КАЛЕНДАРИ ИЗ СОБРАНИЯ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Аннотация: Доклад посвящен детальному описанию и введению в научный оборот карельских деревянных резных календарей XIX в. из собрания Российского этнографического музея. На основании анализа вещевого материала выполнены прорисовки и расшифрованы знаки на календаре, которыми отмечены традиционные праздники и другие важные даты, в том числе дни памяти почитаемых святых, характерные для данной территории.

Ключевые слова: карелы, деревянные резные календари, знаковая система.

Summary: The report is devoted to a detailed description and introduction into scientific circulation of Karelian wooden carved calendars of the XIX century from the collection of the Russian Ethnographic Museum. On the basis of the analysis of the material, the signs on the calendar, which mark the traditional holidays and other important dates, including the days of memory of saints, are drawn and deciphered.

Keywords: Karelians, wooden carved calendars, system of signs.

В Российском этнографическом музее продолжается работа по описанию и введению в научный оборот резных календарей, хранящихся в его коллекциях.¹ В данной статье мы остановимся на карельских деревянных резных календарях из фондов музея; всего таких календарей насчитывается четыре. Все календари происходят из Кемского у., который существовал с 1785 до 1927 г.² Датируются календари XVIII–XIX вв.

Первый календарь (РЭМ; кол. 4011–20) – «пауликка» (roalikka proaznikk) был приобретен географом, антропологом, заведующим русско-финским отделением Этнографического отдела Русского музея Давидом Алексеевичем Золотаревым в 1923 г. в с. Кестеньга Кемского у. Архангельской губ. Это четырехгранный брусок коричневого цвета, сужающийся от центра к концу. Концевая грань слегка закруглена. Сохранился фрагмент длиной 18,5 см, шириной грани от 1,5 до 2,5 см с четырьмя месяцами, расположенными соответственно по одному месяцу на каждой грани – март, июнь, сентябрь, декабрь. На каждой грани сделаны зарубки по числу дней в месяце; крестами, крестами в круге, прямыми линиями и другими графическими знаками обозначены праздничные дни (всего знаков – 33, в это число не включены разной высоты вертикальные черточки, расположенные над зарубками между основными знаками), по которым и удалось определить, какая часть календаря сохранилась. Начало года по данному календарю приходится на март, что говорит о том, что он был скопирован с более раннего образца, так как около декабря месяца сделана полукруглая зарубка, говорящая о начале года в январе, который должен был находиться на этой грани. При пользовании календарь необходимо поворачивать против часовой стрелки (к себе).

Второй календарь (РЭМ; кол. 4451–58) был также привезен Д. А. Золотаревым в 1926 г. из д. Чикша Ухтинской вол. и уезда Карелии. Он был подарен ему Х. Ф. Жеребцовым. Календарь представляет собой четырехгранный брусок коричневого цвета длиной 59 см, с левой стороны которого имеется четырехгранный выступ с отверстием для подвешивания. Каждая грань календаря разделена посредством прорези на три части

© О. Г. Баранова, 2019

¹ Орлова Е. П. Календари народов Севера Сибири и Дальнего Востока // Сибирский археологический сборник. Новосибирск, 1966. С. 297–321; Баранова О. Г. Русские деревянные календари в собрании РЭМ // Живая старина. 1998. № 3. С. 25–28; Христианская символика праздничных дат на русских деревянных календарях-святцах // Церковная археология. Вып. 4: Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848–1917). Санкт-Петербург, 1–3 ноября 1998 года. СПб., 1998. С. 25–27; Визуально-знаковый праздничный ряд на русских деревянных календарях-святцах // III Конгресс этнографов и антропологов России. Москва, 8–11 июня 1999 года: Тез. докл. М., 1999. С. 326–327; Народные резные календари (к этнографическому описанию предмета) // Проблемы классификации, систематизации в этнографической науке. Материалы Пятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2006. С. 185–187; Устюжские деревянные резные календари как источник изучения праздничной культуры // Праздники и обряды как феномены этнической культуры: Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2011. С. 73–78; Резные деревянные календари из Устюжского уезда Вологодской губернии // Музей. Традиции. Этничность. СПб., 2012. № 2. С. 37–50; Усть-Цилемские деревянные резные календари // Тезисы докладов научной конференции «Теория и практика исследования этнокультурных комплексов», посвященной 65-летию со дня рождения В. А. Козьмина. СПб., 2015. С. 64–67; Болгарский резной деревянный календарь // Вещь в трансляции этничности: Материалы Семнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2018. С. 297–304. К публикации готовятся статьи о поморских календарях и о коллекции календарей в музее в целом.

² 25.07.1923 г. из западной части Кемского у. был образован Ухтинский у. вместо Ухтинского р-на, созданного в марте 1922 г.; 29.08.1927 г. в связи с ликвидацией уездной системы данная территория снова получила статус района. Территория Ухтинского р-на была разделена между Кестеньгским и Ухтинским (с 1935 г. Калевальским) районами.

по числу месяцев, соответственно на каждой грани расположено по три месяца. На каждой части сделаны зарубки, обозначающие дни месяца. На гранях календаря расположены кресты, кресты в круге, прямые линии и другие графические знаки, а также кириллические буквы, которыми обозначены праздники и памятные дни (всего знаков – 130). В конце февраля месяца вырезано изображение наклонной изогнутой черты, указывающей на 29-й день високосного года. Начало года по этому календарю приходится на сентябрь, что нетрудно определить, так как на выступе вырезанными черточками обозначен порядок граней календаря: I, II, III, IIII. При пользовании календарь, как и предыдущий, необходимо поворачивать против часовой стрелки (к себе). Данный вид календаря по своей конструкции очень близок к поморским календарям.

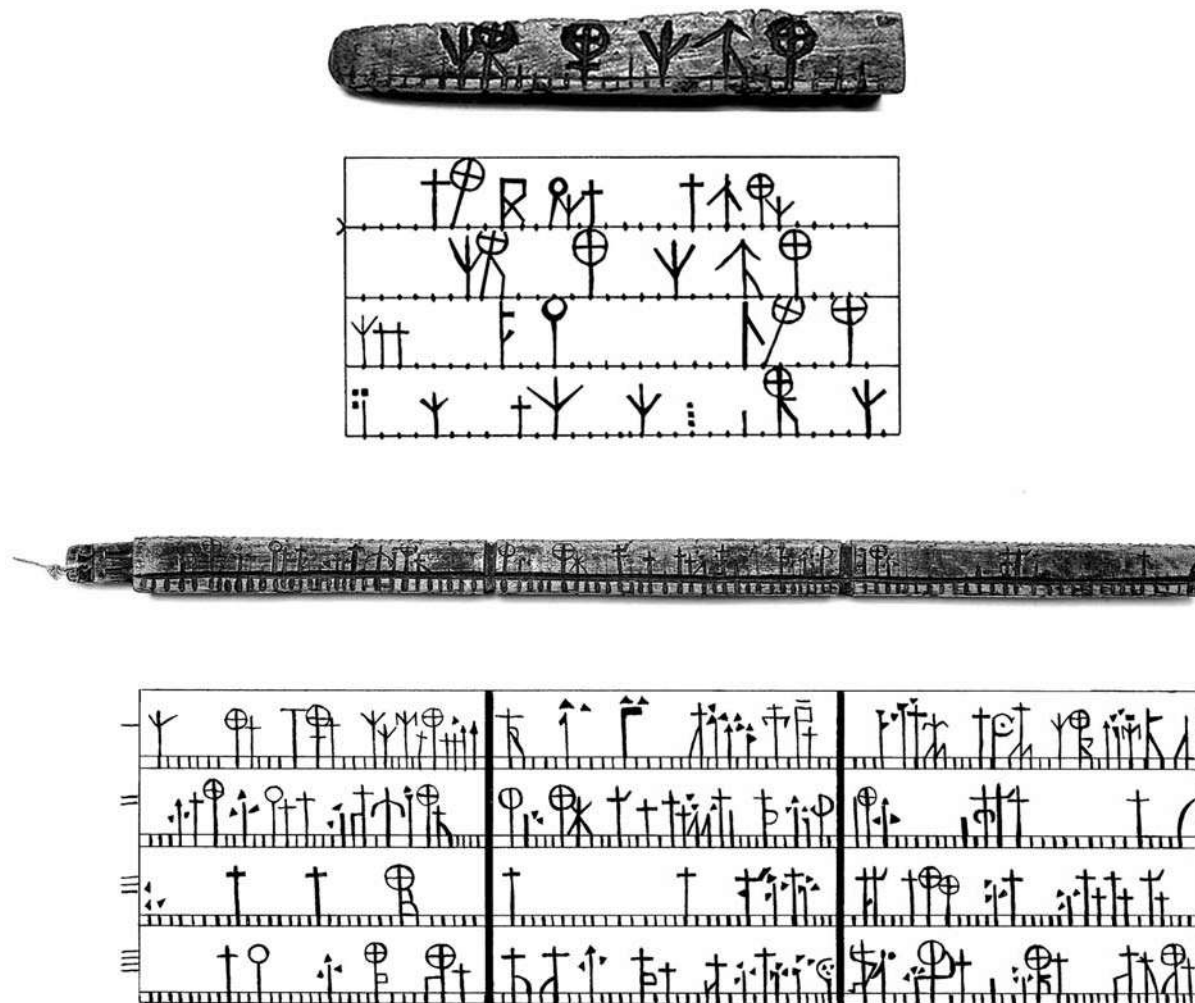


Рис. 1. Календари и прорисовки календарей. РЭМ, кол. 4011-20; 4451-58

Третий календарь (РЭМ; кол. 4656-6/1-6) – святцы («svötzit») привезен этнографом, антропологом, сотрудником Этнографического отдела Леонидом Леонидовичем Капицей в 1927 г. из д. Лютте Кондокской вол. (позже сельсовета) Ухтинского р-на Карелии. Он состоит из шести дощечек прямоугольной формы темно-коричневого цвета длиной 13,5 см и шириной 2,5 см; на каждой дощечке по краям имеется по два отверстия, в которые продета веревка, связывающая дощечки. На каждой стороне дощечки расположены месяцы – по одному с той и другой стороны: 1) сентябрь–октябрь; 2) ноябрь–декабрь; 3) январь–февраль; 4) март–апрель; 5) май–июнь; 6) июль–август. Дни месяцев обозначены нарезками, соответствующими числу дней в месяце; на сторонах имеется ряд резных знаков (всего знаков – 110) в виде различных фигур: разнообразной формы крестов, графических знаков, кириллических букв, которыми отмечены праздники. В конце, реже в середине каждой стороны вырезано по три точки, указывающие направление поворота дощечки. В феврале, кроме трех точек, сбоку вырезана наклонная черта. На дощечках с сентябрем и октябрем вырезано соответственно: «МС» и «МО», что означает «месяц сентябрь» и «месяц октябрь». Начало года по данному календарю приходится на сентябрь, о чем говорит вырезанная слева римская цифра «I» на дощечке с данным месяцем.

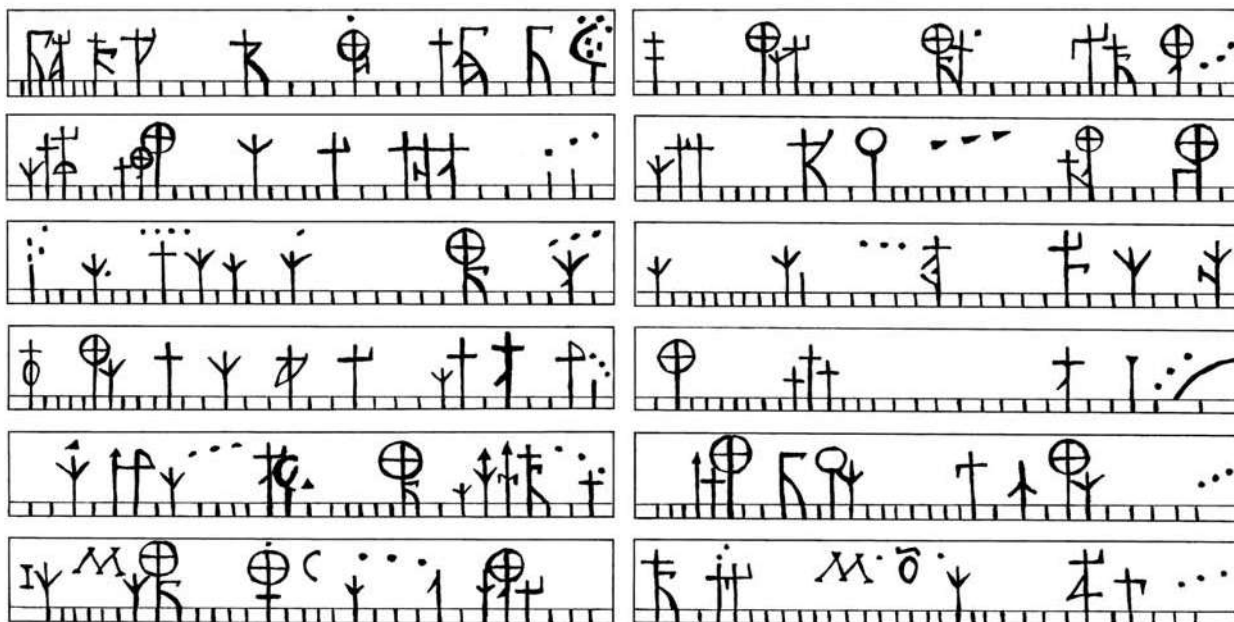
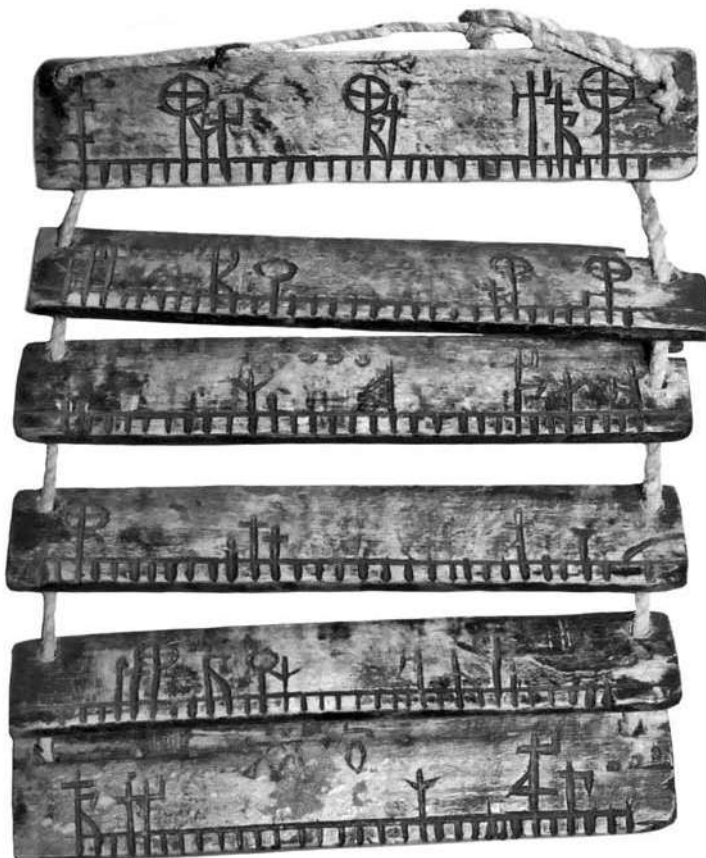


Рис. 2. Календарь и прорисовка календаря. РЭМ, кол. 4656-6/1-6

Четвертый календарь (РЭМ; кол. 2954–1) – единственный в коллекции РЭМ рунический календарь – поступил от А. А. Иванова в 1914 г. из Кемского у. Архангельской губ. Он представляет собой четырехгранный березовый брусок светло-коричневого цвета длиной 147 см и шириной грани – 5 см. С одной стороны календарь заканчивается почти круглой в сечении рукоятью; другой конец календаря оформлен пирамидкой в виде

лесенки. Двойными поперечными линиями каждая грань бруска разделена на три месяца, которые соответствуют одному времени года. Кроме того, грани разделены горизонтальными линиями на три ряда. В нижнем ряду вырезаны числа месяца, в среднем – рунические знаки – это семь знаков недели, которые повторяются в той же последовательности 52 раза. Верхний ряд занимают 114 резных знаков, в основном в виде крестов различной формы, обозначающих церковные праздники, дни памяти святых и другие важные события в жизни деревни и отдельной семьи. На рукояти вырезанными черточками обозначен порядок граней календаря: I, II, III, III. Согласно им, счет дней начинается с сентября, поворачивать календарь необходимо по часовой стрелке (от себя). На одной стороне рукояти вырезаны две руны: АА и дата: 1894; при этом на одной из граней календаря имеется дата: 1890. На третьей грани рукояти вырезано: «W» или в перевернутом виде «M», что вероятно, обозначает месяц март, напротив которого вырезана эта буква.

Почти идентичный по форме, количеству знаков и оформлению календарь находится в фондах Карельского государственного краеведческого музея в г. Петрозаводске (КГМ; кол. 38071), календарь имеет такие же руны на рукояти и дату 1824 (на одной из граней вырезана дата 1852). А. Д. Рылеева, описавшая коллекцию календарей Петрозаводского музея, говорит о руническом календаре как о единственном памятнике такого рода, что является неверным, о чем свидетельствует календарь из фондов РЭМ.³ Карельские календари, как впрочем, и другие календари (кроме сибирских) из собрания РЭМ не были учтены Л. Е. Майстровым в его каталоге⁴ и сведения о них находились только в коллекционных описях музея.



Рис. 3. Календарь и прорисовка календаря карелов. РЭМ, кол. 2954-1

Особого внимания заслуживает знаковая система календарей. Как уже неоднократно писалось, среди знаков на карельских календарях больше всего крестов различной формы, при этом крестами в круге обозначены все церковные двенадцатые и почти все великие праздники, кроме дня Обрезания Господня и памяти свт. Василия Великого (1 сентября; здесь и далее даты даны по ст. ст., таким образом они отмечены в календарях), а также праздника Покрова Богородицы в руническом календаре (1 октября). Кроме того, крестами в круге отмечены дни памяти особо почитаемых святых: ап. и евангелиста Иоанна Богослова (26 сентября; 8 мая); свт. Николая, архиеп. Мирликийского, чудотворца (6 декабря, 9 мая), пророка Илии Фесвитянина (20 июля). В руническом календаре крестом в круге также выделены дни: свт. Иоанна Златоуста (13 ноября), Собор трех

³ Рылеева А. Д. Деревянные «летописцы» (северные резные календари) // Вестник Карельского краеведческого музея. Петрозаводск, 2006. Вып. 5. С. 149.

⁴ Майстров Л. Е. Календари // Научные приборы. Приборы и инструменты исторического значения. М., 1968. С. 11–19.

святителей: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (30 января), Казанской иконы Божьей Матери (22 октября; 8 июля), Перенесение из Едессы в Константинополь Нерукотворного Образа Господа Иисуса Христа (Третий Ореховый Спас; 16 августа).

Другие праздники и дни памяти святых обозначены крестами разного начертания и иными графическими знаками. Кроме святых, почитаемых по всей России, таких как прп. Сергей Радонежский (25 сентября); вмч. Димитрий Солунский (26 октября); прп. Параскева Пятница (28 октября); вмч. Георгий Победоносец (26 ноября; 23 апреля) и др., на календарях отмечены святые, особо почитаемые на Русском Севере, в том числе в Поморье и Карелии. На карельских календарях выделены дни: прп. Савватия Соловецкого (27 сентября); прп. Кирилла Устюжского (29 сентября); прп. Сергия Обнорского, Нуромского (Вологодского), обретение мощей прп. Мартиниана Белозерского (7 октября); прав. отрока Артемия Веркольского (20 октября; 23 июня), прп. Варлаама Керетского, Архангельского (6 ноября); прп. Диодора Юрьегорского, Каргопольского (20 ноября); прп. Трифона Печенгского (Кольского) (15 декабря); прп. Афанасия Сяндемского, Вологодского (18 января); прп. Кирилла Новозерского (4 февраля); прп. Лонгина Коряжемского (10 февраля); прп. Зосимы, игумена Соловецкого (17 апреля); прп. Кирилла, игумена Белозерского (9 июня); прп. Варлаама Пинежского, Важского, Шенкурского (19 июня); перенесение мощей прп. Зосимы и Савватия Соловецких (8 августа).

Обращает на себя внимание значительное количество отмеченных на календарях новгородских святых: свт. Иоанна, архиеп. Новгородского (7 сентября); прп. Харитины Новгородской (5 октября); прп. Иакова Боровичского, Новгородского, чудотворца (23 октября); свт. Ионы, архиеп. Новгородского (5 ноября); прп. Варлаама Хутынского (6 ноября); свт. Геннадия, архиеп. Новгородского (4 декабря); свт. Феоктиста, архиеп. Новгородского (23 декабря); прп. Михаила Клопского, Новгородского (11 января); прп. Антония Римлянина, Новгородского; прп. Антония Дымского (17 января); свт. Никиты, еп. Новгородского (31 января, 30 апреля); блгв. кн. Анны Новгородской (10 февраля); свт. Евфимия, архиеп. Новгородского, чудотворца (11 марта). Особенно в этом плане выделяется рунический календарь, где появляются выделенные знаками дни, отсутствующие на других календарях: блгв. вел. кн. Александра Невского (23 ноября, 30 августа); прп. Антония Сийского (7 декабря); свт. Серапиона, архиеп. Новгородского (16 марта), прп. Антония Римлянина, Новгородского (3 августа). Здесь мы видим большое влияние поморов, многие из которых были выходцами из новгородских земель. В XII – первой половине XV в. новгородский переселенческий поток осваивал Поморский, южную часть Карельского и Кандалакшского берегов.⁵

Еще в одну группу можно отнести церковные праздники, отмеченные кроме креста буквенными (кириллическое письмо) обозначениями. В карельских календарях кириллической буквой «Б» выделены праздники, посвященные Богородице и ее почитаемым иконам: Рождество Пресвятой Богородицы (8 сентября); Покров Пресвятой Богородицы (1 октября); Казанской иконы Божьей Матери (22 октября и 8 июля); Введение во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября); Знамение Пресвятой Богородицы (27 ноября); Зачатие Пресвятой Богородицы (9 декабря); Собор Пресвятой Богородицы (26 декабря); Благовещение Пресвятой Богородицы (25 марта); Положение честной ризы Пресвятой Богородицы во Влахерне (2 июля); Успение прав. Анны, матери Пресвятой Богородицы (25 июля); Смоленской иконы Божьей Матери «Одигитрия» (28 июля); Успение Пресвятой Богородицы (15 августа); Сретение Владимирской иконы Божьей Матери (26 августа). Кроме того, кириллической буквой «Б» обозначен день свт. Григория Богослова (26 октября); другими буквами обозначены: буквой «А» – день памяти прп. Антония Римлянина; прп. Антония Дымского (17 января); прп. Афанасия Афонского и Афанасия Череповецкого (5 июля); буквой «З» – день памяти прп. Зосимы, игумена Соловецкого (17 апреля); буквой «И» – день памяти пророка Илии Фесвитянина (20 июля); буквой «К» – день памяти прп. Кирилла, игумена Белозерского (9 июня); мч. Кирика младенца и матери его мц. Иулитты, Тарсийских (15 июля); буквой «М» – Собор Архистратига Михаила (8 ноября); день памяти ап. и евангелиста Матфея (16 ноября) и др.

Пиктографических знаков на карельских календарях практически нет, за исключением дней летнего и зимнего солнцестояния (12 июня и 12 декабря), обозначенных кругом на высокой черточке, что символизирует солнце.

Таким образом, мы представили краткий обзор коллекции карельских деревянных резных календарей, которая составляет лишь небольшую часть всех календарей в собрании музея. Объем статьи не позволяет осветить все расшифрованные нами знаки и отмеченные наблюдения, что будет сделано в дальнейших публикациях.



⁵ Бернштам Т. А. Поморы: Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978. С. 68.

Т. В. БАУЭР

Петрозаводский государственный университет

МАГИЧЕСКИЕ ПРЕДМЕТЫ, ОБЕСПЕЧИВАЮЩИЕ ВОРУ ОСОБЫЕ СПОСОБНОСТИ

(по материалам севернорусской традиции
середины XIX – начала XX в.)

Аннотация: Целью статьи является рассмотрение комплекса магических предметов, обеспечивающих вору сверхъестественные способности. В статье представлена классификация магических атрибутов, рассмотрены способы приобретения предметов, обеспечивающих вору особые способности, пространственно-временные параметры ритуальных действий, связанных с их получением, и использование этих предметов при совершении кражи.

Ключевые слова: воровство, магия, крестьяне, Русский Север.

Summary: A purpose of the article is to review a complex of magic attributes, providing a thief with supernatural abilities. The article focuses on groups of magic things, providing a thief with special abilities, their characteristics and means of acquisition (time, places and manipulations), as well as handling and applying of the things.

Keywords: theft, magic, peasants, Russian North.

При изучении феномена кражи особый интерес представляет рассмотрение крестьянских представлений о бытовом воровстве как об одном из видов магии. Мысль о том, что бытовую кражу можно рассматривать как одну из разновидностей магии с сопутствующим комплексом ритуально-магических практик и суеверий, содержится в статье С. М. Толстой.¹ Тема сопоставления концептов воровства и колдовства затрагивается также в работах О. Б. Христофоровой² и Н. Е. Мазаловой.³

Целью статьи является рассмотрение комплекса магических предметов, обеспечивающих вору необходимые в его ремесле сверхъестественные способности. По функции их можно приравнять к чудесным предметам в волшебной сказке, однако если в сказке герой мог получить эти предметы от дарителя за свои добродетели, вор должен был добыть их самостоятельно.

Для того чтобы приобрести невидимость, рекомендовалось украсть (отнять) шапку-невидимку у банника или лешего. Приобретение магического атрибута предмета связано с Пасхой⁴ и сороковым днем после Ивана Купалы;⁵ упоминается также, что раз в году в полночь шапку-невидимку у банника можно украсть, но неизвестно, в какое время года.⁶

Получить шапку-невидимку, принадлежащую лешему, можно было следующим способом: найти перед днем Ивана Купалы цветок Иванова головка, положить его на 40 дней на церковный престол, после этого, держа цветок в руке, можно было увидеть лешего, сорвать с него шапку и надеть на себя.⁷ Для того чтобы из-под полка появился банник с шапкой-невидимкой, необходимо было совершить кощунственные действия: «... положить нательный крест и нож в левый сапог, сесть лицом к стене и все проклясть».⁸ Человек овладевает шапкой в тот момент, когда надевает ее,⁹ или достигнув церкви – сакрального места, где нечистая сила не властна.¹⁰ Получается, что приобретение шапки-невидимки можно расценивать как своеобразное испытание: с одной стороны, требуется преодолеть собственный страх, с другой – проверяется ловкость, актуальная для воровского промысла; при этом последствия проявленной нерасторопности были плачевными.

© Т. В. Бауэр, 2019

¹ Толстая С. М. Кража (воровство) // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 643.

² Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010. С. 206–237.

³ Мазалова Н. Е. Колдун, вор, разбойник в произведениях русского фольклора // Университетский научный журнал. 2013. № 6. С. 112–118 [Интернет-ресурсы] URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=21369237> – дата обращения: 12.12.2018.

⁴ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России / Под ред. Н. Харузина. М., 1890. Вып. 2. С. 122; Вытегорский погост (продолжение) // Олонецкие губ. вед. 1885. № 4. С. 35.

⁵ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии... С. 121.

⁶ Георгиевский А. Народная демонология // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 60.

⁷ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии... С. 121.

⁸ Власова М. Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 50.

⁹ Вытегорский погост... С. 35; Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии... С. 121.

¹⁰ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии... С. 122.

Так, при ограблении спящего банника нельзя было допустить, чтобы принесенная с собой горящая пасхальная свеча погасла, поскольку в этом случае искателю волшебного талисмана грозила мучительная смерть, а затем адские муки;¹¹ если человек не успевал добежать до церкви, прежде чем банник проснется, нечистый дух мог догнать и убить похитителя. Как отмечает Н. А. Иваницкий, «в этой шапке можно делать, что угодно, никто не увидит и не узнает», однако перед смертью владелец шапки-невидимки должен был избавиться от волшебного предмета, возвратив его представителям иного мира: «... бросить шапку в реку, чтобы черти взяли ее обратно».¹²

Получить невидимость можно было, добыв особую косточку. Приобретение косточки-невидимки достаточно устойчиво ассоциируется с дальнейшим ее использованием в воровском промысле: «... имея ее, делай, что тебе угодно; в лавке бери, что хочешь; в чужом кармане распорядись как в своем».¹³

Магический атрибут необходимо было извлечь из тела черного кота (кошки) – животных, связанных с нечистой силой и мотивом обогащения. Чтобы добыть косточку-невидимку, кота необходимо было умертвить, а затем сварить в бане или овине – месте, «где нет икон». Варварский процесс приготовления заканчивался тогда, когда «мясо совершенно <...> отстанет от костей». Далее рекомендовалось собрать все кости и, взяв зеркало, начать поиск косточки-невидимки. Желая получить магический атрибут брал поочередно кости либо в руки,¹⁴ либо в зубы¹⁵; когда он добирался до косточки-невидимки, его отражение исчезало в зеркале. В единственном примере упоминаются временные рамки проведения ритуала – святки.¹⁶

Обеспечивали невидимость также цветок папоротника и трава *невидимка*,¹⁷ действие которых основано на магии уподобления. Можно привести тексты, где эксплицируется связь папоротника с возможностью обогащения посредством воровства: «... завладевший цветком невидимкой может ходить по всем магазинам и лавкам среди белого дня и брать из товаров что и сколько ему вздумается»,¹⁸ причем подчеркивается, что любые действия можно совершать безнаказанно. Важнейший мотив текстов о поиске папоротника – мотив испытаний, которым подвергает человека нечистая сила: она нападает на него и пугает на обратном пути, пытается заставить зажмурить глаза, оглянуться, нарушив тем самым запреты, следствием чего может стать смерть искателя этого магического атрибута.¹⁹ Считалось, что как только цветок папоротника – «невидимого цвета» – распухнет, надо в ту же минуту его сорвать.²⁰ Чтобы стать невидимым, цветок нужно было положить в шапку.

В наших материалах встретился один сюжет о дальнейшем использовании цветка папоротника в воровском промысле, содержащий мотив обнаружения вора по его тени.²¹ Тень, согласно славянским представлениям, рассматривается как неотъемлемая сущность человека и фактически как его двойник. Но в отличие от человека, который в норме может быть воспринят всеми органами чувств, тень воспринимается только визуально. Возможность визуального восприятия тени сохраняется и при применении магических средств.

В воровском промысле важны также средства, которые позволяют преодолеть либо сокрушить реальную преграду, каковой являются замки и запоры. Для этого вору необходимо добыть соответствующие растения. Функцией отмыкать, а также разрушать замки и запоры обладала *разрыв-трава*.

Разрыв-трава – фитоним собирательный. Согласно материалам устной традиции, соответствующей функцией обладали такие растения, как лом²² и ломоцвет.²³ Их названия указывают на действие, которое с их помощью можно совершить – разломать замок, то есть воздействие предмета было основано на этимологической магии. По материалам травников XVII – XVIII вв. **свойство отпирания, а также разрушения замков было характерно для корня бельзева.**²⁴

Знанием, где растет разрыв-трава, обладали такие животные, как змея и черепаха. Чтобы завладеть волшебной травой, необходимо было убить плывущую змею, ударив ее по голове. Убивая змею, следовало проявить определенную ловкость, в противном случае змея, вырастая до чудовищных размеров, начинала пресле-

¹¹ Вытегорский погост... С. 35.

¹² Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии... С. 121–122.

¹³ Георгиевский М. Святки в деревнях Олонекской губернии и различные гаданья // Олонекские губ. вед. 1889. № 48. С. 516.

¹⁴ Георгиевский М. Святки в деревнях Олонекской губернии... С. 516.

¹⁵ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии... С. 121.

¹⁶ Георгиевский М. Святки в деревнях Олонекской губернии. С. 516.

¹⁷ Неуступов А. Д. Ночь на Иванов день // Этнографическое обозрение. 1902. № 4. С. 120.

¹⁸ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 187 (Изв. имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии; Т. 30, вып. 1). (Труды этногр. отд. Кн. 5, вып. 1).

¹⁹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб., 2007. С. 87.

²⁰ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии... С. 122.

²¹ Русские крестьяне... С. 87.

²² Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива императорского Русского географического общества. Петроград, 1914. Вып. 1. С. 51.

²³ Неуступов А. Д. Ночь на Иванов день. С. 120.

²⁴ Самолечение простого народа по травникам // Олонекские губ. вед. 1884. № 41. С. 395.

довать обидчика.²⁵ Черепаху, судя по одной из записей в рукописном травнике начала XVIII в., обнаруженном в Заонежье, нужно было спровоцировать на поиски волшебной травы, огородив гнездо с отложенными ею яйцами и дождавшись, когда животное принесет *разрыв-траву*, чтобы разрушить ограждение. Как отмечает Л. С. Харебова, поскольку здесь упоминается животное, нехарактерное для северных широт, такое поверье было распространено, скорее всего, в южнорусских областях.²⁶ Судя по обнаруженным нами материалам, подобное поверье бытовало в Борисовском уезде Минской губернии.²⁷

Разрыв-трава обладала свойством разрушать любые железные предметы, поэтому ее можно было случайно обнаружить во время косьбы, однако чтобы распознать ее среди схожих по внешнему виду травинок, следовало разложить на этом месте скатерть, которую волшебная трава должна проколоть. В текстах упоминаются различные способы использования *разрыв-травы*. Так, чтобы получить возможность открывать любые двери и замки, вор должен был разрезать ладонь, вложить в рану траву, и уже когда ладонь заживет, идти на промысел.²⁸ Если волшебную траву не вживляли, то рекомендовалось просто приложить ее к замку, держа в руке.²⁹

Еще один магический атрибут – так называемая «разрывная кость». Способ ее приобретения идентичен добыванию воровской косточки, дарующей обладателю невидимость.³⁰

Третьим важным моментом для воровского ремесла было обеспечение бездействия хозяев. Нейтрализовать их можно было, обойдя с пальцем мертвеца дом жертвы, в котором в это время должен находиться покойник.³¹

Таким образом, предметы, обладающие магическими свойствами, можно разделить на следующие группы: 1) растения, названия которых во многих случаях соотносятся с приписываемой им функцией преодоления преграды либо обеспечения невидимости; 2) наиболее устойчиво соотносящиеся именно с образом вора магические атрибуты – части тела мертвого человека или умерщвленного животного, обеспечивающие либо нейтрализацию хозяев, либо невидимость, либо способность открывать замки и запоры; 3) культурный артефакт – шапка, обеспечивающая ее обладателю невидимость.

Приобретение магических атрибутов зачастую связано с временным пограничьем, а местом получения магической силы является чужое пространство, где хозяйничают демонические существа. Преодолевая собственный страх при контакте с нечистой силой, вор как бы доказывает свое право на владение добытым им предметом. Приобретение волшебных атрибутов могло быть связано с кощунственными, греховными действиями, обеспечивавшими помощь Сатаны. Кроме того, при добывании магического предмета проявлялись способности, актуальные для воровского промысла.



²⁵ Каменев А. Из мира поморских легенд и поверий (о змеях) [Интернет-ресурсы] URL: <http://ethnomap.karelia.ru/library.shtml> – дата обращения: 28.10.2018.

²⁶ Харебова Л. С. «Сокровенные» знания в рукописях из коллекции крестьян Корниловых [Интернет-ресурсы] URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/vestnik-10/349.html> – дата обращения: 28.10.2018.

²⁷ Шейн В. П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 486 (Сборник Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук; Т. 72, № 4).

²⁸ Богатырев П. Г. Вера в великоруссов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1916. № 3/4. С. 61.

²⁹ Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива ... С. 51; Неуступов А. Д. Ночь на Иванов день. С. 120.

³⁰ Вытегорский погост... С. 35.

³¹ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии... С. 122.

ПЕРЕСЕЛЕНИЕ КАРЕЛОВ НА НОВГОРОДСКИЕ ЗЕМЛИ В XVII в.: НОВЫЕ ДОКУМЕНТЫ

Аннотация: Переселение карелов в Россию из-за шведского рубежа неоднократно становилось предметом специальных исследований. Но история формирования карельского населения Новгородской области по-прежнему изучена недостаточно. Обнаруженные в архиве Валдайского Иверского монастыря документы позволяют ответить на вопросы о времени появления первых карельских поселений на Валдае, о местах исхода карельских мигрантов, об их основных занятиях и отношениях с другими этнографическими группами карелов.

Ключевые слова: валдайские карелы, новгородские карелы, Валдай, Иверский монастырь.

Summary: The migration of the Karelians from Sweden to Russia is a well known episode in Russian history. However the process of the formation of the Karelian population in Novgorod district has never been studied in depth. The documents to be found in the archives of Valday Iversky monastery make it possible to determine the time of the foundation of the first Karelian settlements near Valday, the places of the migrants' origin, their main occupations and their contacts with other Karelian ethnic groups.

Keywords: Valday Karelians, Novgorod Karelians, Valday, Iversky monastery.

Переселение карелов в Россию из-за шведского рубежа принадлежит к числу хорошо известных, но при этом недостаточно изученных событий отечественной истории XVII в. И хотя за последние годы появилось несколько работ, освещающих процесс формирования отдельных групп карельского населения Тверской, Новгородской и Вологодской областей,¹ многие источники по этой теме все еще не введены в научный оборот.

Большой массив такого рода источников был обнаружен нами в архиве Валдайского Иверского монастыря, который сегодня составляет фонд 181 Научно-исторического архива Санкт-Петербургского института истории РАН. Отложившиеся в архиве документы содержат сведения о карелах, которые в XVII столетии поселились на монастырских землях в окрестностях Валдая (ныне – Валдайский р-н Новгородской обл.) и дали начало этнографической группе валдайских карелов.

Насколько позволяют судить имеющиеся в нашем распоряжении материалы, первые карелы прибыли на Валдай не ранее конца 1620-х гг.² Основными местами исхода мигрантов были находившиеся тогда под властью Швеции Северное Приладожье и более северные погосты Корельского уезда. Стоит отметить, что многие переселенцы оказались на Валдае не сразу. Некоторые из них поселились сначала в Заонежье, в Присвирье, недалеко от Тихвина или на берегах р. Мсты,³ и лишь в 1640-х гг. в поисках лучшей жизни перебрались на юг, прежде всего, на Валдай и Бежецкий Верх.⁴ Например, крестьянин Григорий Гаврилов вышел из-за шведского рубежа в 1633 г., но в Валдайской округе появился не ранее 1641 г. Его земляк Роман Лукин перешел российскую границу в 1624 г., но лишь спустя 28 лет оказался недалеко от Валдая в д. Бор.⁵ В первую очередь мигранты заселяли деревни, находившиеся в непосредственной близости от Валдая. В официальных документах эти поселения стали именоваться «карельскими деревнями Валдайской округи».

© А. П. Бландов, 2019

¹ Дмитриева З. В. «Корельские выходцы» на землях Кирилло-Белозерского монастыря в XVII веке // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 81–90; Андреева Л. Ю. К проблеме генезиса локальной этнической общности верхневолжских (тверских) карел в XVII – начале XVIII вв. // Тверские карелы: история, язык, культура: Материалы междунар. науч.-практ. конф. (Тверь, 29–30 октября 2010 года). Тверь, 2011. С. 22–29; Комиссаренко А. И., Болотина Н. Ю., Кононова А. Ю. «Записная книга государевых „корелян“ Бежецкого Верха» стольника Ф. М. Аксакова как источник изучения исхода карел в пределы Русского государства после русско-шведской войны 1656–1658 гг. // XVII век в истории и культуре Русского Севера: Материалы XII каргопольской науч. конф. (14–16 августа 2012 г.). Каргополь, 2012. С. 187–192; Бландов А. А. Валдайские карелы в XVII – начале XVIII веков // Финно-угроведение. 2014. № 2. С. 20–30; Тимошенкова З. А. Карелы в вотчине Иверского монастыря: социальный статус, динамика расселения // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 2016. № 1. С. 90–97; Савинова А. И., Степанова Ю. В. 1) Карельская диаспора южных районов Тверского Поволжья: история формирования и историческая судьба // Carelica. 2018. № 1. С. 26–73; 2) Расселение карел в Верхневолжье в середине – второй половине XVII в.: опыт изучения с применением ГИС-технологий // Историческая информатика. 2018. № 4. С. 57–72.

² Inkerinmaalta ja Käkisalmen läänistä Venäjälle paenneita vuosina 1618–1655 / Toim. V. Saloheimo. Joensuu, 1999. S. 12–94 (Historian tutkimuksia; Vol. 19).

³ Жуков А. Ю. Русско-шведская граница 1621 г. в Карелии и ее значение в жизни карельского народа // Альманах североамериканских и балтийских исследований. 2017. № 2. С. 221.

⁴ Современные исследователи относят начало формирования карельского населения Бежецкого Верха именно к 1640-м гг. (Савинова А. И., Степанова Ю. В. Карельская диаспора южных районов Тверского Поволжья... С. 33–34).

⁵ Архив Санкт-Петербургского института истории РАН, ф. 181, оп. 2, д. 691, л. 3 об., 9. Далее – СПбИИ РАН.

В связи с началом русско-шведской войны 1656–1658 гг. поток переселенцев на Валдай заметно возрос. Возросла и численность жителей в уже существовавших карельских деревнях. Так, в 1657 г. крестьяне д. Середя жаловались, что им негде стало строить дворы, а стоявшая когда-то на окраине старая рига была уже со всех сторон окружена жилыми постройками.⁶ В 1680-х гг. похожую жалобу подали жители д. Еремина Гора и д. Пестово. Они писали, что им «пашни пахать негде и скотины выгнать некуда, со всех сторон стали деревни».⁷ Эти обстоятельства вынуждали крестьян переселяться в другие деревни и осваивать отдаленные от Валдая пустоши. Судя по сохранившимся в архиве документам, микромиграции внутри вотчины Иверского монастыря не прекращались на протяжении всего XVII столетия.

Нужно сказать, что этнический состав населения карельских деревень Валдайской округи никогда не был однородным. Так, среди бобылей там нередко встречались скрывавшиеся от розыска беглые русские крестьяне, а также выходцы из-за польского рубежа, в основном белорусы. Приведем в качестве примера биографию бобыля Юрия Петрова. Он родился на территории Речи Посполитой в г. Мядель, во время русско-польской войны 1654–1667 гг. бежал в Великолукский уезд, через несколько лет перешел на жительство в Новгородские пределы и поселился недалеко от озера Ильмень в Сытенском погосте (ныне – Новгородский район Новгородской области). Там он жил у крестьян в батраках и пас коров, а потом перешел в Валдайскую округу, где успел пожить в нескольких деревнях, прежде чем оказался в карельской д. Фалево.⁸

Помимо выходцев из Польши, в карельских деревнях селились также уроженцы Заонежских погостов Олонецкого уезда, среди которых, кстати, могли быть и карелы. Так же как белорусы, многие из них долго странствовали по миру, прежде чем оказались на Валдае. Например, заонежанин Федор Миронов вышел в Дрегольский погост Новгородского уезда (ныне – Любытинский р-н Новгородской обл.) еще в малолетстве, годы спустя переселился на Валдай, пристал сначала в д. Борисово, сошел оттуда в д. Сельско, после чего отправился работать на соляные варницы в Старую Руссу. Еще через несколько лет он вторично объявился в иверской вотчине и вновь стал жить среди карел в д. Борисово.⁹

Обосновавшись вблизи Валдая, карелы не порывали связи со своей исторической родиной, периодически ездили в Швецию к родственникам и, возможно, рассчитывали со временем туда вернуться. Впрочем, реальные случаи возвращения карельских крестьян за рубеж нам неизвестны. Если карелы и бежали из вотчины Иверского монастыря, то, как правило, уходили жить на дворцовые земли, освоением которых активно занималось Российское государство. Некоторые беглецы находили пристанище в ближайших от Валдая Локотском, Вельевском и Полновском погостах (ныне – Крестецкий и Демянский районы Новгородской обл.). Но большинство уходило далее на юг – в окрестности Вышнего Волочка (Осеченская волость и Заборовский погост), на Бежецкий Верх (Толмачева слобода, Тучева слобода, Спасский погост на Клинце, Михайловский Трестинский погост), а также в более отдаленный Микулинский стан Тверского у. (ныне – различные районы Тверской обл.). Таким образом, во второй половине XVII в. сформировалось несколько групп тверских карелов. Кроме того, принадлежавшие Иверскому монастырю крестьяне переходили на жительство в Молодиленский, Сопинский и Шереховский погосты (ныне – Боровичский, Хвойнинский и Любытинский районы Новгородской обл.), где складывалась этнографическая группа боровичских карелов, а также в Смердомский и Озеревский погосты (ныне – Бокситогорский р-н Ленинградской обл. и Чагодощенский р-н Вологодской обл.), где формировалась группа тихвинских карелов.

Попытки бегства на дворцовые земли предпринимались валдайскими карелами на протяжении всей второй половины XVII столетия. Некоторые бежали в спешке, бросая все свое имущество и засеянные поля. Другие же готовились к побегу тщательнее и выжидали в течение нескольких месяцев наиболее подходящий момент. Так, в 1659 г. крестьянин из д. Середя съездил в Великий Новгород, взял там полагавшееся новопривывшим карелам «государево хлебное и денежное жалованье», вернулся к себе в деревню, пожил там еще полгода и только потом сошел в д. Толмачево Козловской волости (ныне – Лихославльский р-н Тверской обл.). В течение многих лет власти Иверского монастыря тщетно пытались его разыскать. Но в 1673 г. он вдруг сам объявился в монастырских владениях. Отправившись по делам в Великий Новгород, он по пути заехал в д. Середя «к братья повидаться». Там-то его и схватили монастырские стрельцы.¹⁰ И все же эта история представляется скорее исключением – большинство беглецов уходило из иверской вотчины безвозвратно.

Впрочем, карельские деревни Валдайской округи не запустели. Во-первых, в течение всего XVII в. продолжалось переселение «карельских выходцев» из-за рубежа. Во-вторых, на земли Иверского монастыря переезжали карелы, осевшие прежде в Белозерье, в Старорусском у. и по р. Мсте.

⁶ Архив Санкт-Петербургского института истории РАН, ф. 181, оп. 1, д. 145, л. 73.

⁷ Там же. Д. 3814, л. 11.

⁸ Там же. Д. 2627, л. 48.

⁹ Там же. Д. 3530, л. 55.

¹⁰ Там же. Д. 2187, л. 3.

Несмотря на продолжавшиеся миграции, к началу XVIII в. в целом завершилось формирование этнографической группы валдайских карелов. На тот момент они еще не совсем размежевались с другими группами карельского населения и поддерживали с ними постоянные связи. При этом особенно тесные отношения поддерживались с карелами из Сеглинского погоста, Осеченской волости и даже из весьма отдаленной Чернецкой волости (ныне – Бологовский, Удомельский, Вышневолоцкий и Весьегонский районы Тверской обл.).

Длительному сохранению таких связей способствовал специфический промысел, которым карелы Валдайской округи занимались по крайней мере с 1650-х гг. Он заключался в доставке из-за шведского рубежа контрабандного табака.¹¹ Судя по имеющимся источникам, валдайские карелы ездили за рубеж и зимой и летом, использовали для этого и гужевой, и водный транспорт. Иногда контрабандистам удавалось заполучить в Новгороде «проезжие грамоты», но чаще границу переходили нелегально. Основным местом покупки табака был шведский г. Канцы (Ниеншанц), реже ездили в Ругодив (Нарву). И хотя властям карелы заявляли, что табак им был необходим для собственного потребления, основная его часть предназначалась для перепродажи. Сбыт товара осуществлялся как в соседних деревнях, так и в уже упоминавшихся Осеченской и Чернецкой волостях и в Заборовском погосте (ныне – Вышневолоцкий и Весьегонский р-ны Тверской обл.). Покупатели из более отдаленных мест (например, из Тверского и Клинского уездов) приезжали за табаком самостоятельно.

Торговля «заповедным товаром» была чрезвычайно рискованным делом, но приносила карелам огромную прибыль. В 1661 г. один из жителей Валдайской округи без всякого угрызения совести заявлял: «Я не запираюсь, что табаком торгую, потому что нет того человека в карельских деревнях, кто не торгует табаком».¹²

В течение всей своей истории валдайские карелы жили в окружении русского населения, и уже в XVIII в. стали проявляться первые признаки их обрусения, а к концу следующего XIX столетия процесс ассимиляции приобрел необратимый характер. Еще через несколько десятилетий карельский язык и вовсе вышел из активного употребления. Последняя его запись на территории Новгородской области была сделана в 1990 г.¹³



¹¹ Седов П. В. Контрабандная торговля табаком в порубежных территориях Новгородской земли во второй половине XVII в. // Труды Карельского научного центра РАН. 2012. № 4. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 3. С. 85–92.

¹² Архив СПбИИ РАН, ф. 181, оп. 1, д. 594, л. 78.

¹³ Слушаю карельский говор: Образцы речи дёржанских и валдайских карел / Сост. А. В. Пунжина. Петрозаводск, 2001. С. 6. – Подробнее об обрусении валдайских карелов см.: Бландов А. А. «Нас все корелякам звали, а мы карельского языка не знаем»: субэтническая группа валдайских карел в XX и начале XXI в. // Финно-угорский мир. 2014. № 4. С. 78–83.

Н. Н. ВЛАСОВА, М. Е. НЕЁЛОВА
Национальный архив Республики Карелия, г. Петрозаводск

К ИСТОРИИ КИЖСКОГО ПОГОСТА (по результатам работы над путеводителем по дореволюционным фондам Национального архива Республики Карелия)

Аннотация: Статья посвящена новым документам по истории Кижского погоста конца XVII в. и первой половины XX в., выявленным в ходе подготовки путеводителя по дореволюционным фондам Национального архива Республики Карелия.

Ключевые слова: Кижский погост, закладные, заемные, купчие записи, крепости, кабала, кижские церкви, М. А. Русанов, Заонежье, архив.

Summary: The article is devoted to the newly revealed archival documents on the history of the Kizhi Pogost in late XVII–first half of the XX cent. that were found during the preparational work on the National Archive of the Republic of Karelia's prerevolutionary funds guide-book.

Keywords: Kizhi Pogost, mortgage deed, loan receipt, bill of sale, kabala slavery, Kizhi churches, M. A. Rusanov, Zaonezhye, archive.

В 2016–2018 гг. группой архивистов Национального архива Республики Карелия (НА РК) проводилась работа по подготовке путеводителя по фондам учреждений, организаций и предприятий, образованных до октября 1917 г.¹ На каждый фонд были составлены исторические справки, даны характеристики состава и содержания документов, уточнены крайние даты документов. Описание состава и содержания документов фондов основывалось на изучении описей, а также выборочном просмотре дел, что позволило выявить в некоторых фондах ранее неизвестные, либо малоизученные, документы, в том числе по истории Кижского погоста.

При подготовке общей описательной статьи к фондам нижних расправ² были выявлены документы конца XVII в.: закладные, заемные, купчие записи, крепости, поступная память, купчая кабала государственных и приписных к заводам А. И. Бутенанта фон Розенбуша³ крестьян Кижского погоста (1673, 1687–1689, 1693, 1696–1700 гг.) и купчая и закладная записи государственных крестьян Шуйского погоста (1697, 1699 гг.).⁴ Документы поступили в архив в 1949 г. в составе фонда «Петрозаводская нижняя расправа», переданного из Центрального государственного архива древних актов.

Нижние расправы были образованы на основании акта «Учреждения для управления губерний Всероссийской империи» от 7 ноября 1775 г.,⁵ состояли из расправного судьи и сельских заседателей, являлись уголовными и гражданскими судами первой инстанции для государственных, экономических, дворцовых крестьян, однодворцев в уездах. Упразднены расправы были в связи с указом Павла I о введении «Штатов 34 губерний» от 31 декабря 1796 г.⁶ с передачей функций уездным судам.

Петрозаводская нижняя расправа была учреждена в январе 1777 г.⁷ В ноябре 1785 г. в расправу поступил указ казенной палаты Олонецкого наместничества: «... доставленные от волостных старост Петрозаводского

© Н. Н. Власова, М. Е. Неёлова, 2019

¹ Национальный архив Республики Карелия: путеводитель. Петрозаводск, 2018. Т. 1.

² Там же. С. 119–121.

³ Бутенант фон Розенбуш Генрих (Андрей Иванович Бутман) (середина XVII в. – не ранее 1710 г.) – датский дипломат, предприниматель. Вместе с компаньонами купил у великого государя Алексея Михайловича медеплавильный завод С. Гаврилова. С 1678 г. стал единоличным владельцем Тульских, Каширских и Алексинских железодельных заводов, а также Фоймогубской медеплавильной мануфактуры. Комиссар датского короля в Москве. Отказался от убыточной разработки медных руд Заонежского полуострова в Фоймогубе и перевел производство на добычу железных руд, выплавку железа и изготовление литых и кованых изделий. За 1681–1685 гг. построил доменно-молотовые мануфактуры: Фоймогубскую, Устьрецкую, Лижемскую и Кедрозерскую, – получившие общее название Олонецкие горные заводы, выполнявшие правительственные военные заказы. Работу производили приписные крестьяне Кижского погоста. В 1702 г. заводы были выкуплены государством.

⁴ НА РК, ф. 647, оп. 1, д. 13/68. Ссылка на три страницы данного дела встречается в монографии А. Я. Балагурова «Приписные крестьяне Карелии XVIII–XIX вв.» (1962), где указано, что крестьяне именовались «крестьянами Бутенанта фон Розенбуша» (С. 7).

⁵ Полное собрание законов Российской империи. Собр. I. Т. 20. № 14392.

⁶ Там же. Т. 22. № 17702.

⁷ Присутственные места «по новому Учреждению ... города Петровских заводов» были открыты 4 января 1777 г. (НА РК, ф. 445, оп. 1, д. 289, л. 38; д. 288, л. 1). На указе Новгородского наместнического правления от 30 декабря 1776 г., направленного в Петрозаводскую нижнюю расправу, имеется отметка о получении указа 18 января 1777 г. (НА РК, ф. 647, оп. 1, д. 1/1, л. 1).

уезда отобранные от крестьян данные ими между собой на земли купчие, закладные и всякие сделки в противность законов, для рассмотрения и уничтожения препроводить ... в одну расправу...».⁸ В журнале заседания Петрозаводской нижней расправы от 15 ноября 1785 г. было записано: «... Приказали: ... означенные присланные крепости и прочее с присланными при том указе об оных описями, освидетельствовав, принять, которые и предложить присутствию на рассмотрение...».⁹

На деле «о рассмотрении и уничтожении крестьянских крепостей», в котором находились обнаруженные документы конца XVII в., было указано: «К уничтожению» (помета делопроизводства расправы). Однако документы не были уничтожены, а именно 147 закладных крепостей крестьян Петрозаводского у. за 1720, 1722–1723, 1725–1726, 1729, 1732–1736, 1738–1740, 1742, 1744–1747, 1749, 1751–1754, 1757–1782, 1793 гг., в том числе три не датируемых документа. Кроме того в деле находились 12 копий крепостей за 1711, 1718, 1725, 1729, 1731, 1737, 1740, 1767, 1773, 1778 гг. на бумаге с белой датой 1783 г. и три духовных памяти за 1762, 1766, 1781 гг.

Кроме вышеуказанных документов в данном деле были обнаружены 18 закладных и купчих крепостей крестьян Кижского, а также Шуйского погостов конца XVII в. Таким образом, была уточнена датировка самого раннего документа, находящегося на хранении в Национальном архиве Республики Карелия. Многие годы самым ранним документом архива считалась проторная книга Шуерецкой волости выборного Якова Григорьева «что кому плачено за работу» 1710 г.¹⁰ В 2013 г. при усовершенствовании фонда Олонецкой духовной консистории был выявлен документ 1696 г.: купчая крепость крестьянина Вытегорского погоста на право владения пожней, переданной в 1712 г. Палеостровскому монастырю.¹¹ В настоящее время самым ранним документом Национального архива Республики Карелия является закладная кабала крестьянина Кижского погоста Микифора Матфиева за 1673 г.

Приводим предварительный список документов крестьян Кижского и Шуйского погостов 1673–1700 гг., находящихся в деле об уничтожении крестьянских крепостей фонда Петрозаводской нижней расправы, являющихся безусловно ценными, а в архивной терминологии – особо ценными, документами для изучения всех аспектов истории Карелии указанного периода:

- закладная кабала крестьянина д. Есины Великогубского конца Кижского погоста Микифора Матфиева о займе у Ульяня и Дорифия Петровых детей Сидоровых 8 рублей от марта 1673 г. (НА РК, ф. 647, оп.1, д. 13/68, л. 2¹²);
- заемная запись крестьянина Мелогубской выставки Кижского погоста Зотия Костина о займе у той же выставки попа Федота Захарева с детьми 20 рублей от сентября 1687 г. (Л. 3);
- заемная запись крестьянина Мелогубской выставки Кижского погоста Зотика Костина о займе у той же выставки попа Федота Захарева с детьми 25 рублей от сентября 1687 г. (Л. 4);
- поступная память государственного крестьянина д. Ескинской Яндомозерской волости Великогубского конца Кижского погоста Емельяна Степанова сына Пятушина крестьянам той же деревни двоюродным братьям Ульяну и Дорифею Петровым детям Сидоровым на деревенский участок от сентября 1688 г. (Л. 5);
- закладная запись крестьянина Мелогубской выставки Дмитрия Костянтинова сына о займе у попа Федота Захарева 5 рублей за январь 1689 г. (Л. 6);
- закладная крепость (начало утрачено) Ивана о займе у Иульяна и Дорифея от 21 января 1693 г. (Л. 7);
- закладная запись крестьянина д. [Магубы] Мелогубской выставки Кижского погоста [Евтефея] Михайлова о займе у Кондратия и Терентия Федотовых детей Поповых 8 рублей от 21 февраля 1693 г. (Л. 8.);
- закладная крепость крестьянина д. Ескинской Яндомозерской волости Великогубского конца Кижского погоста Ивана Матфиева сына о займе у соседей Ульяня и Дорифея Петровых детей Сидоровых 12 рублей от [сентября 1693 г.] (Л. 9);
- закладная запись крестьянина д. Униц Мелогубской выставки Кижского погоста Ивана Артемьева о займе у той же выставки Кондрашки и Терешки Федотовых детей Поповых 3 рублей от декабря 1696 г. (Л. 10);
- закладная крепость государственного крестьянина Мунозерской волости Шуйского погоста Микитки Пиминова сына Томилина о займе у той же волости Евсея Андреева 20 рублей от 25 марта 1697 г. (Л. 11);
- закладная запись крестьянина д. Лебети острова Мелогубской выставки Кижского погоста Митрофана Костентинова сына о займе у той же деревни и выставки Кондратия и Терентия Федотовых детей Поповых 8 рублей от 1 июня 1697 г. (Л. 12);

⁸ НА РК, ф. 647, оп. 1, д. 15/81, л. 564.

⁹ Там же. Д. 14/69, л. 247.

¹⁰ НА РК, ф. 445, оп. 6, Д. 1/1.

¹¹ НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 50/571, л. 11–11 об.

¹² Далее в списке указаны номера листов указанного дела в новой нумерации. Дело было расформировано, поскольку кабалы и крепости были защиты пополам по середине листов, отреставрировано, вновь сформировано по хронологическому принципу, к делу приложен перевод старой нумерации страниц на новую.

– закладная запись «королевского величества дацкого комиссара государя Андрея Ивановича Бунетанта Фонрозенбуша» крестьянина д. Ескинской Яндомозерской волости Кижского погоста Сисоя Степанова прозвания Пятушина о займе у той же деревни двоюродных братьев Увульня и Дорофея Петровых и племянника Созонта Климентиева 4 рублей от 17 ноября 1697 г. (Л. 13);

– закладная запись крестьянки Мелогубской выставки Кижского погоста Оксеницы Савеливой дочери Игнатявской жены о займе у Кондратия и Терентия Федотовых детей 2 рублей от 14 февраля 1698 г. (Л. 14);

– закладная запись крестьян Мелогубской выставки Кижского погоста [Патракия] Мартемьянова с братом Семеном о займе у Кондратя и Терентя Федотовых Поповых 8 рублей от марта 1698 г. (Л. 15);

– закладная запись «королевского величества дацкого комиссара Андрея Ив[анови]ча Бунетанта Фонрозен Буша» крестьян д. Лиснаволока Мелогубской выставки Кижского погоста Ивана и Прокопея Семеновых детей о займе у крестьянина д. Викшезера Ивана Костянтинова 50 рублей за июль 1698 г. (Л. 16);

– купчая государственных крестьян Деревянской волости Шуйского погоста Прокопия, Гаврилки и Петрушки Ипатових детей о продаже той же деревни и волости Алексею и Григорию Кирьяновым детям «рощицу» от марта 1699 г. (Л. 17);

– закладная запись «королевского величества дацкого комиссара Андрея Ивановича Бунетанта Фонрозенбуша» крестьянина д. Гразной Сельги Лижемской выставки Гришки Манойлова с братом Онькой о займе у крестьянина того же погоста деревни Бардострова Василья Семенова Меншего с племянником Ларивоном 5 рублей от апреля 1699 г. (Л. 18);

– роспись крестьян д. Лебети острова Мелогубской выставки Кижского погоста Тимофея Иванова с женой Окулиной Игнатъевой дочерью и той же деревни Кондратя и Терентя поповых детей об обмене пожнями от 25 апреля 1700 г. (Л. 19).

При проведении работы по подготовке путеводителя по дореволюционным фондам Национального архива Республики Карелия в фонде № 25 «Олонецкая духовная консистория» был также обнаружен документ по истории кижских церквей.

В книге брачных обысков Пидмозерского прихода Олонецкого уезда за 1915–1929 гг. последними листами подшит документ под названием «Заонежье».¹³ Документ на пяти листах, обгоревший по краям, написан одним почерком, черными чернилами, дата написания документа не указана, подписи составившего описание на документе нет. Синими чернилами имеется приписка в конце документа: «сведения эти написал гр. Русанов М. А.».¹⁴

При проведении дополнительной работы было установлено, что документ написан священником Кижского прихода Русановым Михаилом Александровичем, который был определен в священники к Кижской церкви в сентябре 1897 г.¹⁵ и служил в приходе до 1929 г. Документ составлен не ранее 1920 г., так как в тексте указано, что обе кижские церкви и колокольня «... находятся под охраной правительства ...»,¹⁶ а охранные свидетельства на церкви были выданы в августе 1920 г.¹⁷ На документе имеется помета «Рукоп. отд. № 530», что указывает на принадлежность рукописи к архиву или библиотеке какого либо учреждения (данный вопрос требует дальнейшего изучения). Физическое состояние документа дает возможность предположить, что он находился в библиотеке или архиве Олонецкой духовной консистории и обгорел при пожаре Воскресенского собора в 1924 г.¹⁸

В тексте документа описаны приходы Заонежья, подробно Кижский приход, а также внешний и внутренний вид, иконостасы Преображенской и Покровской церквей, приведены предания о разграблении первой церкви Кижского погоста, постройке новой церкви. М. А. Русанов заканчивает рукопись словами: «Каждое лето сюда приезжает много туристов, археологов и художников, которые снимают храмы на фотографические карточки, а художники делают наброски и зарисовывают с разных сторон фасады церквей. Сотни паломников, проезжающих на соймах и пассажирских пароходах в Соловецкий монастырь из Петербурга, Новгорода и других губерний, считали долгом остановиться в Кижях и отслужить молебен Всемилостивейшему Спасу».¹⁹

Таким образом, указанные документы, выявленные при подготовке путеводителя по дореволюционным фондам Национального архива Республики Карелия, являются ценными источниками по истории Кижского погоста.



¹³ НА РК, ф. 25, оп. 21, д. 77/202, л. 217.

¹⁴ Там же. Л. 221.

¹⁵ НА РК, ф. 699, оп. 1, д. 1/7а, л. 222 об.

¹⁶ НА РК, ф. 25, оп. 21, д. 77/202, л. 221.

¹⁷ Документы и материалы по истории Кижского архитектурного ансамбля (1694–1945 гг.) [Электронный ресурс]. – URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/dokumenty-i-materialy-po-istorii-kizhskogo-arhitekturnogo-ansamblya-1694-1945-gg>, свободный. – Аналог печ. изд.: Документы и материалы по истории Кижского архитектурного ансамбля (1694–1945 гг.). Петрозаводск, 2013. С. 111.

¹⁸ Распоряжением Олонецкого губернского Совета крестьянских, рабочих и солдатских депутатов от 25 марта 1918 г. предписано архив Олонецкой духовной консистории перевезти под Воскресенский собор (ф. Р-323, оп. 1, д. 3/31, л. 7).

¹⁹ НА РК, ф. 25, оп. 21, д. 77/202, л. 221.

М. П. ВОЛКОВА
г. Санкт-Петербург

ПУТЕШЕСТВИЕ В ВЁГОРУКСУ

Аннотация: Бухта Вёгурукса Онежского озера находилась на пути новгородцев к Белому морю. Там быстро сформировалось большое селение с таким же названием, упомянутым в документах XV в. как об одном из древних сел Заонежья. Знаменитый погост с главным храмом во имя Николая Чудотворца. Ю. С. Ушаков, А. А. Иванов и М. П. Волкова сорок лет назад смогли сфотографировать, зарисовать и описать архитектуру, сохранившееся убранство храма, а также его окрестности. В статье представлены фотографии со слайдов, хранящихся в личном архиве М. П. Волковой.

Ключевые слова: Вёгурукса, 1979 г., храм Николая Чудотворца, фотографии архива М. П. Волковой.

Summary: The Bay of Vegoruksa Onega lake was on the way of Novgorod to the White sea. There quickly formed a large village with the same name mentioned in the documents of the XV century, as one of the ancient villages of Zaonezhye. The famous churchyard, with the main Church in the name of St. Nicholas. Ushakov, Ivanov and Volkov forty years ago were able to photograph, sketch and describe the architecture of the temple, the surviving surroundings, and the Church. The article presents photos from the slides stored in the personal archive of M. Volkova.

Keywords: Vegoruksa, 1979, Church of St. Nicholas, photos M. P. Volkova.

История с. Вёгурукса в заливе Большое Онего оказалась типичной для селений самой северной зоны Заонежья. Бухта Вёгурукса Онежского озера была на пути новгородцев к Белому морю, и там быстро сформировалось большое селение с таким же названием. О нем упомянуто в документах XV столетия, как об одном из древних сел Заонежья со знаменитым погостом с главным храмом во имя Николая Чудотворца. Это место вокруг быстро обрастало богатыми деревнями, названия которых сохранились до наших дней: Посад, Вянешь-Поле, Южный Двор, Рамполе, как сохранилось и название главного села и бухты Онежского озера – Вёгурукса.

Мы там оказались в августе 1971 г. Наша экспедиционная тройка – Юрий Сергеевич Ушаков, Андрей Александрович Иванов и я, Волкова Мальвина Петровна – отправилась в Вёгуруксу увидеть, что же дошло до нашего времени.

Нам показалось, что мы прибыли в необыкновенный оазис, так красивы здесь бухты, серые скалы вокруг, ступенчатые береговые террасы среди лесного моря и бесконечной водной глади (рис. 1).



Рис. 1. Местность вокруг с. Вёгурукса, 1971 г.

На одной из террас стоит старинная церковь, сохранившая облик храмов XVI в., с элементами того времени: церковная клеть с пятигранным алтарным прирубом, с маленькой луковичной главкой на тонкой шейке, врезанной в острие двускатной крыши; трапезная с простым крыльцом. При ней поставлена мощная восьми-

© М. П. Волкова, 2019

гранная колокольня на невысоком четверике со своим крыльцом, покрытая высоким шатром с круглой главкой и крестом. Несомненно, эта церковь, возведенная в XVII–XVIII вв. сменила более древние постройки большого погоста, сохранив его традиционные элементы (рис. 2).



Рис. 2. Церковь Николая Чудотворца в с. Вёгорукса, 1971 г.



Рис. 4. Выпавшие иконы «неба» в церкви Николая Чудотворца, 1971 г.



Рис. 3. Таким мы увидели «Небо» в церкви Николая Чудотворца в 1971 г.



Рис. 5. Изображение ангела на одной из выпавших икон «неба», 1971 г.

Церковь была недоступна для посетителей, ее окна и двери были заколочены досками. Нам удалось попасть внутрь и увидеть ее интерьер при слабом освещении. Он поразил нас своим великолепием: резным иконостасом, позолоченными царскими вратами, множеством икон на стенах, но больше всего – небом, собранным из 16-ти треугольных звеньев: икон, написанных на библейские темы ярко, живо, вставленных в рамы из виноградной лозы и гроздей винограда. Два звена выпали, и мы их приставили к стене (рис. 3–5). Из-за недостатка света нам не удалось зафиксировать на фото пленку или зарисовать, что мы видели. Наши попытки увидеть кого-либо в ближайших деревнях, чтобы узнать что-нибудь о судьбе церкви, оказались безрезультатными. Деревни давно опустели, лишь в летнее время в них появляются «дачники» (чаще всего чужие люди), которые ничего не знают, а то и вовсе нет никого, как в Вёгоруксе, куда нас доставили на лодке из Ламбасручья и поселили в пустой дом своих родственников (давно здесь не живущих). Звонница господствовала в этом архитектурном комплексе, и не случайно – подчеркивалось важное общественное значение пристани. Это был своеобразный маяк на озере (см. рис. 1).



Рис. 6. Наличники крестьянского дома, 1971 г.



Рис. 7. Самокурня в окрестностях с. Вёгосукса, 1971 г.

Дом, в котором мы поселились, не выглядел традиционным усадебным, какие мы видели повсюду на Русском Севере. Непривычными показались наличники на окнах, с валютным завершением, подобные домам карелов, вепсов, финнов. Это можно объяснить вероятностью длительных культурных контактов между этими северными народами (рис. 6). За домом поднимался высокий каменистый холм. Оттуда открывался вид на окрестности с ближними деревнями, ровесниками Вёгоруксы, но теперь безлюдными. А на центральной террасе господствовал церковный комплекс с доминирующей колокольней, который «держал» все окрестные деревни, какими бы они ни были.

Спустившись с каменного хребта в западную сторону и пройдя около километра вдоль озера, мы вдруг неожиданно подошли к гигантской печи на берегу, со сточным коллектором, наполненным темной вязкой жидкостью, тут же стояли бочки, наполненные дегтем. Догадались, что это «самокурня» (рис. 7). О ней мы только слышали, а теперь увидели. Нигде такую печь не встречали, хотя ходили по приречьям Русского Севера не первый год. Пожалели, что эта печь разрушается, и никому нет дела до ее спасения.

После нашего летнего путешествия нами были отправлены письма в отдел культуры Российской Федерации и Петрозаводский университет о плачевном состоянии памятников Севера: «Необходимо незамедлительно заняться возрождением жизни в этом благодатном краю, реставрировать Никольскую церковь, „самокурню“, дома-усадеб, благоустроить людей, чтобы они могли и захотели здесь жить!».



ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИКО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО НАСЛЕДИЯ ЧЕРЕПОВЕЦКОГО КРАЯ В 1920–1930-е гг. И ДУХОВНОЕ СОСТОЯНИЕ ОБЩЕСТВА

Аннотация: В статье прослеживается взаимосвязь духовного состояния населения Череповецкого уезда накануне революции с сохранностью памятников православной художественной культуры в 20–30-е гг. XX в.

Ключевые слова: Череповецкий край, иконописное наследие, духовное состояние общества, обмирщение христианского сознания.

Summary: The article traces interrelation between the spiritual state of the society of Cherepovets region before the revolution and the preservation of works of orthodox culture in 20–30 of the XX century.

Keywords: Cherepovets region, icon painting heritage, the spiritual state of the society, secularization of the Christian consciousness.

Трагические события российской истории XX в., в частности, массовое уничтожение произведений православной культуры, заставляют выявить важнейшие факторы, которые были в их основе.

Можно ли полагать, что фанатичное уничтожение культурных ценностей обусловлено только декретами и грубой силой новой незаконной власти? В 1920–1930-е гг. историю творили люди, родившиеся и выросшие в Российской империи, воспитанные, казалось бы, в традициях православной веры. Сама по себе революция без глубинных изменений в духовном состоянии народа была бы невозможна. Проблемы, связанные с духовной жизнью общества, освещены в научной литературе крайне противоречиво. Да и состояние человеческой души не всегда фиксируют документы.

20–30-е гг. XX в. отмечены особо жестокими гонениями по отношению к верующим. В это время разворачивается фанатичная антирелигиозная пропаганда, действует «Союз воинствующих безбожников» (1925–1947), насчитывающий, по разным данным, от 3 до 5,7 млн человек. С января 1922 г. по апрель 1925 г. было издано более 300 антирелигиозных книг и брошюр.¹ Но откуда взялись эти миллионы безбожников? Как получилось, что считавшийся богобоязненным, православным, русский народ позволил уничтожить тысячи храмов, десятки тысяч икон, святынь земли Русской? В. В. Розанов пишет: «Русь слиняла в два, самое большее – три дня. Не осталось царства, не осталось Церкви, не осталось армии, и не осталось рабочих. Что же осталось-то? Станным образом буквально ничего».²

На примере Череповецкого края (до 1918 г. – уезд, затем губерния, с 1927 г. – район) попробуем выявить взаимосвязь духовного состояния его населения с сохранностью памятников православной художественной культуры.

Накануне революции Череповец, в своем роде, был уникален: каждый 5-й житель его был учащимся.³ В городе находилось 19 учебных заведений, что было удивительно для уездного города.⁴ Череповец даже прослыл «русским Гейдельбергом» и «русскими Афинами». Там был открыт один из старейших в России музеев. Важнейшим событием в жизни Череповецкого края было возведение в конце XIX в. Леушинского Иоанно-Предтеченского женского монастыря. Туда часто приезжал Иоанн Кронштадтский, его духовным чадом была игуменья Таисия, размах деятельности которой поистине удивителен.

Накануне революции в Череповецком уезде было примерно 140 храмов, по количеству церквей он уступал лишь Вологде с прилегающей территорией. В пределах нынешнего Череповецкого района и его окрестностей находилось 29 монастырей и 3 скита – примерно 1/5 часть монастырей Вологодского края.⁵ Однако в 1920–1930-е гг. практически все храмы Череповца были уничтожены, в первоначальном виде сохранился лишь

© С. Н. Галунова, 2019

¹ Жирков Г. В. Печать в системе антирелигиозной пропаганды периода НЭПа (1921–1927 гг.) // Медиаскоп. 2014. Вып. № 4. [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.mediascope.ru/1671#15> – дата обращения: 12.12.2018.

² Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени [Электронный ресурс] / Библиотека «Вехи». [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.vehi.net/rozanov/apokal.html> – дата обращения: 12.12.2018.

³ Шалашов Е. В. Очерки по истории Череповецкого Воскресенского собора 1780–1961 годы. Череповец, 2007. С. 96.

⁴ Список населенных мест Новгородской губернии [по уездам] / Сост. под ред. С. Р. Минцлова. Новгород, 1912. Т. 9. С. 3.

⁵ Череповецкая Фиваида / Авт.-сост. М. Мальцев. СПб., 2010. Ч. 2. С. 4.

Воскресенский собор. В процентном отношении нынешний Череповецкий район занимает едва ли не первое место по количеству разрушенных храмов среди районов, вошедших в состав Вологодской области.⁶

С 1918 г. в Череповцеком у. происходит захват монастырских и церковных учреждений. Архивные документы лаконично свидетельствуют о разграблении храмов, о глумлении над святынями. Но к этому же периоду относится и первый опыт реставрационных работ Комиссии по охране и реставрации памятников древнерусской живописи, о чем мы узнаем из переписки А. И. Анисимова и В. Т. Георгиевского с И. Э. Грабарем. Комиссия предпринимала расчистки икон в Кириллове, Ферапонтове и Горицах. В письмах отражены события, связанные с трагической гибелью о. Варсонофия, настоятеля Кирилло-Белозерского монастыря, и Серафимы, игуменья Ферапонтова монастыря. Спасение иконописного наследия было сопряжено с риском для жизни. По словам А. И. Анисимова, «жизнь здесь, и раньше не веселая, превратилась в какой-то кошмар: чувствуешь себя запертым в тесный зловонный зверинец, где принужден испытывать все ужасы соседства с существами, коим нет имени».⁷

До конца 20-х – начала 30-х гг. многие церкви бывшего Череповецкого у. остаются еще действующими. 1930-е гг. – период массового закрытия церквей, уничтожения самих храмов.

Если говорить о сохранности икон, то статистика неутешительна: судя по церковным описям, в каждом храме могло находиться, в среднем, от 70 до 100 икон. В Череповцеком музее хранится порядка 700 произведений, какую-то часть икон удалось спасти населению. По самым приблизительным подсчетам, уцелела, самое большее, лишь сотая часть былого иконописного наследия Череповецкого края. Лишь в редчайших случаях сохранился иконописный фонд отдельных храмов.

Потрясения XX в. не обошли стороной все города и села бывшей Российской империи. Однако в одних городах историческая застройка, а также произведения православной культуры сохранились в большей степени, в других – в меньшей. И это не может быть случайным.

Проанализируем некоторые факты из истории Череповецкого у. В XIX – начале XX вв. на фоне стремительного развития учебных заведений в уезде не менее стремительно распространяются атеистические и антиправительственные настроения. Дурной пример подавал даже председатель Череповецкой земской управы Н. Ф. Румянцев. В 1884 г. губернатор А. Н. Мосолов решил предпринять ревизию Череповецкого у. По его мнению, Череповец, именно из-за наличия в нем разных учреждений и учебных заведений, являлся центром «разнузданной интеллигенции с грубыми нравами и с самым враждебным к Правительству настроением». Работу земской управы приостановили на 3 года, а ее деятелей выслали в Архангельскую губернию. Подобного в России еще не случалось.⁸

Интересную информацию содержат исповедные росписи Череповецкого Воскресенского собора за период 1831–1851 гг., они свидетельствуют о важных тенденциях, сформировавшихся в духовной сфере населения. Если в 1831 г. «за нерачением» не приступало к Таинству исповеди лишь 8% населения, то в 1850 г. не исповедовалось 55%, причем примерно 70% из этого числа были крестьяне. Родители неохотно водили к причастию детей до 7 лет.⁹ Подрастало поколение, воспитывавшееся вне православных традиций.

В 1891 г. в Череповцеком у. побывал епископ Старорусский Антоний. В своем докладе он отмечал, что среди населения заметны вольномыслие, грубость и «незаботливое отношение к делу исповеди и Святаго Причастия».¹⁰ Эти слова созвучны высказыванию архиепископа Новгородского и Старорусского Арсения, который заметил, что в городе нет подобающего религиозного духа и мало храмов Божиих,¹¹ хотя в Череповце было 11 церквей и 3 часовни (примерно на 10 000 человек).

В материалах, собранных «Этнографическим бюро» князя В. Н. Тенишева на рубеже XIX–XX вв., есть данные, что в Череповцеком у. население регулярно посещало церковь, соблюдало праздники, читало Евангелие, ходило на богомолье в дальние монастыри. При школах были библиотеки, проводились публичные чтения. Правда, драки и пьянство, порой, происходили в праздники, а в храме не всегда заметно благоговение.¹²

Были примеры и противоположные. В «Новгородских епархиальных ведомостях» за 1900 г. имеется описание освящения Казанского придела Вознесенской Куриловской церкви (в 40 верстах от Череповца). Гостей

⁶ Церковно-исторический атлас Вологодской области / Авт.-сост. Н. М. Македонская. Вологда, 2007. Т. 1–2.

⁷ *Вздорнов Г.* «Быть здесь тяжелый крест...»: Из переписки А. И. Анисимова и В. Т. Георгиевского с И. Э. Грабарем (1918–1919) // Памятники Отечества: Альманах. 1993. Вып. 30. № 3/4. С. 91–95.

⁸ *Риммер Э. П.* И. А. Милютин и экстренная правительственная мера по отношению к череповецкому земству // Милютинские чтения. Череповец: прошлое, настоящее, будущее. Череповец, 2004. С. 8–16.

⁹ Научный архив Череповецкого музейного объединения, ф. 8, оп. 24, л. 3–26 (Исповедные росписи Воскресенского собора с 1831 года по 1851 год за 20 лет).

¹⁰ Новгородские епарх. вед. 1892. № 9. С. 241–242.

¹¹ Череповецкая Фиваида / Авт.-сост. М. Мальцев. СПб., 2010. Ч. 2. С. 49.

¹² Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб., 2009. Т. 7: Новгородская губерния. Ч. 2: Череповецкий уезд. С. 59, 196–198.

впечатляло великолепие интерьера, соборное служение, замечательное пение хора взрослых крестьян и учеников земской школы, редко встречавшееся в селах.¹³

Вообще, в XIX в. правительство России проводило политику по сокращению числа приходов, хотя население росло. В книге «Столетие военного министерства» (1902) утверждалось, что около 70% новобранцев, поступавших в войска в 1880–1890-е гг., не знали молитв и не имели элементарных понятий о православной вере.¹⁴ Если сопоставить эти цифры с данными «Исповедных росписей» Череповецкого Воскресенского собора, то увидим полное совпадение: примерно 70% крестьян фактически отошло от веры в Бога, хотя опора царского престола – армия – состояла, главным образом, из крестьянства. При Александре III возобновляются упраздненные приходы и появляются новые, открываются церковно-приходские школы и другие учебные заведения, но время было упущено.

Итак, накануне революции в Череповецком у. четко обозначаются две противоположные тенденции: активно возводятся храмы, быстро развивается сфера образования и культуры, в то же время угрожающими темпами прогрессирует равнодушие к духовной жизни, к вере в Бога, которую подменили формальным соблюдением обрядов. Эти две тенденции наглядно воплощались, порой, в противоположных образах той эпохи. Из Череповца происходит А. Демидова, разделившая трагическую участь Царственных мучеников, а также Н. Рысаков – один из убийц Александра II.

Вообще, в России – стране, где было множество храмов, монастырей, учебных заведений – наблюдался небывалый спад духовной жизни. О неизбежности грядущей трагедии говорили свт. Игнатий Брянчанинов, прп. Макарий Оптинский, св. Иоанн Кронштадтский, св. Лука Войно-Ясенецкий, Митрополит Вениамин (Федченков), игумен Никон (Воробьев).¹⁵

На основе источников, связанных с историей Череповецкого у., можно утверждать, что обмирщение христианского сознания, нарушение важнейших духовных законов развития общества, даже при благоприятных условиях развития экономики, социальной сферы, неизбежно ведут к регрессу, к революции, уничтожению культурного наследия. По словам протоиерея Александра Салтыкова, «историческая застройка отражает религиозное сознание прошлых поколений».¹⁶ Можно было бы добавить, что это сознание, не менее ярко, отражается и на сохранности произведений искусства, что отчетливо просматривается на примере Череповецкого края.

А «просвещенный» человек, не потрудившийся для созидания храма души своей, становится разрушителем собственной культуры.



¹³ Устроение и освящение Куриловской церкви // Новгородские епарх. вед. 1900. № 23. С. 1463–1466.

¹⁴ Столетие военного министерства 1802–1902. Управление церквями и православным духовенством военного ведомства. Исторический очерк. СПб., 1902. С. 58.

¹⁵ *Осипов А. И.* Революция вышла из семинарии [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.pravoslavie.ru/106831.html> – дата обращения: 20.12.2018.

¹⁶ Салтыков Александр, протоиерей. Историческая застройка отражает религиозное сознание прошлых поколений [Электронный ресурс] // Православие и мир. [Интернет-ресурсы] URL: <http://adv.pravmir.ru/adreeps.php?bfunction=go&uid=100000&cid=1138&aid=419&bzone=pravmir.ru-inner-1-728x90&btype=3> – дата обращения: 20.12.2018.

Н. П. ГОНЧАРИК
Государственный художественный музей Алтайского края,
г. Барнаул

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО АЛТАЙСКОГО КРАЯ В СОБРАНИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МУЗЕЯ г. БАРНАУЛА

Аннотация: В статье рассматриваются этапы формирования коллекции народного искусства края в Художественном музее г. Барнаула, вопросы ее изучения, основные выставочные проекты.

Ключевые слова: экспедиции, коллекции, выставки.

Summary: The article deals with the stages of formation of the collection of folk art of the region in the Museum in Barnaul, the issues of its study, the main exhibition projects.

Keywords: expeditions, collections, exhibitions.

Собрание народного искусства в Государственном художественном музее Алтайского края включает не только произведения известных художественных промыслов России. Особую ценность представляют материалы экспедиций по Алтайскому краю. Наряду с произведениями профессиональных художников Алтая они придают коллекции музея неповторимое своеобразие и являются его гордостью.

За полувековую историю научно-поисковой работы в музее собраны произведения народного искусства, созданные руками мастеров различных национальностей, проживающих в крае – алтайские изделия из дерева, кожи, металла; казахские войлоки и вышивка; мордовский национальный костюм; предметы народного искусства чувашского, украинского населения. Значительную часть коллекции составляют предметы русского народного искусства – резное и расписное дерево, гончарные изделия, узорное ткачество, вышивка, народный костюм.

Экспедиции по сбору предметов местного народного искусства начались с приходом в музей искусствоведа Ларисы Иосифовны Снитко (1928–1982), старшего научного сотрудника, кандидата искусствоведения (1977). Исследователь, автор монографии о первых художниках Алтая Л. И. Снитко уделяла огромное внимание формированию коллекции молодого музея, открывшего свои залы в 1959 г. Ей музей обязан пополнением фондов шедеврами русской и советской классики, уникальным собранием живописи первых профессионалов Алтая. Все возрастающую со временем ценность приобретают материалы первых музейных экспедиций Л. И. Снитко (1968–1972 гг.) по старообрядческому Алтаю. Они положили начало созданию коллекции местного народного искусства. Экспедициям предшествовали общение с художниками, встречи с учеными из Новосибирска, Москвы, часто совершавшими в Горный Алтай творческие поездки. В планировании поисковых экспедиций Л. И. Снитко исходит из задач создания коллекции народного искусства русских переселенцев и коренного населения алтайцев. За период с 1968 по 1972 г. было совершено под руководством Л. И. Снитко 6 экспедиций (1968, 1970 и по 2 экспедиции в 1971 и 1972 гг.). Две экспедиции были организованы для сбора предметов алтайского народного искусства. В одной из них, в 1972 г., приняла участие сотрудник московского Научно-исследовательского института художественной промышленности кандидат искусствоведения Нина Ильинична Каплан.

В последующие годы работа по сбору произведений народного искусства была продолжена, ежегодно организовывались экспедиции по районам края. В 1973, 1979–1993 гг. собирательскую и научно-исследовательскую работу по народному искусству Алтайского края вела автор данного сообщения.

С середины 1990-х гг. фонд музея пополнился и пополняется экспонатами, собранными в экспедициях по краю сотрудниками бывшего Краевого центра фольклора и народных ремесел. Они вошли в состав созданного в музее в 1994 г. Отдела традиционной русской культуры, в задачу которого входит сохранение, изучение, пропаганда и воспроизведение элементов крестьянского быта.

В музейном собрании в настоящее время насчитывается около 2000 экспонатов, представляющих народное искусство Алтайского края. К сожалению, из-за отсутствия выставочных площадей музей не имеет постоянной экспозиции, но устраивает временные выставки, включая в экспозиции и привезенные из экспедиций находки. В газете «Алтайская правда» за 20 декабря 1969 г. помещена статья Л. И. Снитко «Алтай глазами художника» о выставке к 10-летию музея. Она пишет, что «впервые экспонируется в залах музея отдел прикладного искусства, собранный на Алтае», упоминая скульптуру малых форм из кедра «Сарлык» талантливого алтайца-самородка Ярымки Мечешева и привезенные из Усть-Коксинского р-на предметы русского узорного ткачества и вышивки – пояса, полотенца.

По итогам первых экспедиций Л. И. Снитко и Н. И. Капкан написали статьи в газеты «Молодежь Алтая» (1971) и «Алтайская правда» (1972) о необходимости сохранения и возрождения богатой традициями народной культуры местного населения – алтайцев, русских, создании музеев народного искусства, организации выставок.

Изучение имеющейся коллекции, продолжающиеся сборы позволили подготовить выставку «Народное искусство» из фондов к 25-летию музея, проходившую в октябре 1984 – январе 1985 г. До названной выставки не раз за историю существования музея предметы народного искусства входили в состав какой-либо тематической выставки живописи и графики. На этой же выставке впервые было показано исключительно народное искусство как самостоятельный, самоценный вид художественного творчества. Впервые был представлен во всей полноте накопленный на тот момент фонд традиционного искусства Алтая. В экспозицию вошли материалы экспедиций Л. И. Снитко, а также новые поступления: фрагменты резного убранства русских домов, наличники конца XIX – начала XX в., найденные в Барнауле и в крае, народные росписи из старообрядческих сел Горного Алтая; небольшая, но очень ценная по художественным достоинствам коллекция народного искусства алтайцев; казахские войлоки и вышивка из поездов в Кош-Агачский район Горного Алтая (1979–1982); женские костюмы русского и мордовского населения Алтая. И, конечно, богатая коллекция узорного ткачества и вышивки.

О выставке, экспедициях, материалы которых вошли в экспозицию, о фонде народного искусства в музее автором сообщения написаны статьи в местные газеты, журнал «Советский музей», в сборник Всесоюзной конференции «Произведения мастеров народных художественных промыслов в музеях Советского Союза» в Вильнюсе (1984).

Следующие 5 лет были посвящены пополнению коллекции народного искусства. Была подготовлена и состоялась в 1990 г. выставка «Народное искусство. Новые поступления. К 30-летию музея». Новая экспозиция народного искусства – результат собирательской деятельности музея между двумя юбилеями. За это время коллекция народного искусства увеличилась более чем в два раза. На выставке были показаны лучшие поступления художественных промыслов, а также приобретения в экспедициях по краю и из частных коллекций г. Барнаула. В решении экспозиции авторы (Н. П. Гончарик и Л. Г. Красноцветова) старались соединить научные принципы с художественно-образной интерпретацией каждого ее раздела, а в экспозиции с костюмами – чисто музейный показ с элементами имитации социокультурной среды. Каждый фрагмент экспозиции воспринимался как особый микромир, не нарушающий гармонии целого. Разнообразные подходы в их создании способствовали творческому, активному восприятию выставки новых поступлений народного искусства, о чем свидетельствуют положительные отзывы многочисленных зрителей и специалистов.

С 1994 г. выставки традиционного народного искусства края проводит Отдел традиционной русской культуры: «Живая старина», «Радуга ремесел», «Народное искусство. Связь поколений», «Традиция и новый век» и др. В настоящее время работает выставка «Как у нас во дому». Она представляет крестьянский дом в фотографиях и экспонатах. В экспозициях разнообразно используется богатый фонд народного искусства края, накопленный за 50 лет собирательской деятельности музея. Особенностью выставок Отдела традиционной русской культуры является то, что они раскрывают широкий спектр материальной деятельности и духовных устремлений русского



Рис. 1. Полотенце стеновое.

Вышивка росписью бумажными нитями по льняному полотну белой строчкой.

Ткачество бранное, выборное; основа – лен, уток – бумажные нити.

Приобретено в 1968 г. в с. Верх-Уймон Усть-Коксинского р-на ГААО экспедицией АМИИ (Л. И. Снитко)



Рис. 2. Прялка. Кон. XIX – нач. XX в.

Антон Козлов. Дерево, токарная работа, масло, роспись. 77 × 23,5 × 53.

Надписи: АВДУТЬИ ТЕРЕНЬ
И Т. И. АНТОНЪ КОЗЛОВ. Дар 1992 г.
в Глубоковском р-не ВКО
экспедиции КЦФ и НР

крестьянства: разнообразные предметы быта в избе, орудия труда, именная прялка, ткацкий станок, текстильное убранство, народная глиняная игрушка... Они сродни многообразию практических занятий и научных интересов сотрудников отдела по изучению и освоению традиций народной культуры старожилов Алтая (ремесел, песенного фольклора). Сотрудники владеют мастерством вышивки, ткачества, народной росписи. Проводят на выставках практические занятия, мастер-классы.



Рис. 3. Кувшины, крынка. 1-я половина XX в. Чичкины Даниил и Василий (братья), с. Средне-Красилово Чумышского (позже Сорокинского, Заринского) р-на Алтайского края. Глина, гончарная работа, полива. Дар 1994 г. в с. Средне-Красилово Заринского р-на экспедиции КЦФ и НР

Особый интерес на выставках представляют реконструкции сотрудниками отдела глиняных игрушек с росписью по описаниям родственников мастеров, современные расписные изделия в духе урало-сибирской традиции, а также праздничные костюмы старожилов Алтая, выполненные на основе изучения материалов этнографического музея в Усть-Каменогорске (Восточный Казахстан) и Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге. Возрастающий интерес к выставкам Отдела традиционной русской культуры любителей искусства и специалистов вселяет надежду на неиссякаемую жизнестойкость традиционной народной культуры Алтая, возможность ее сохранения и возрождения.

Параллельно с подготовкой выставок велась работа по изучению коллекций, атрибуции памятников, научной каталогизации собрания. Опубликованы статьи о коллекции прялок, народной росписи Алтая в музее, каталог выставки «Материалы экспедиций искусствоведа Л. И. Снитко на выставке „Живая старина“», каталог «Народное искусство Залесовского района» по материалам экспедиций 1983–1993 гг. (автор Н. П. Гончарик). На средства ведомственной целевой программы «Сохранение и развитие традиционной народной культуры Алтайского края» сотрудниками Отдела традиционной русской культуры изданы две монографии: «Домовая и прялочная роспись Алтая» (авторы Л. В. Живова, И. В. Шлейхер) и «Русский традиционный костюм Алтая» (авторы Т. А. Боровцова, Л. И. Клокова, Л. В. Корникова).

В 2014 г. музей подготовил большой выставочный проект специально для Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства. «Алтай. Образ. Время» – так называлась выставка, которая открылась 14 марта, впервые презентуя москвичам и гостям столицы традиционное народное и современное искусство Алтая. Среди разделов выставки достойное место заняли традиционное народное искусство по материалам экспедиций 1968–1990-х гг. (автор экспозиции Н. П. Гончарик) и творчество народных мастеров Алтайского края. Основу этого раздела составили творческие работы сотрудников Отдела традиционной русской культуры – расписные изделия из дерева народного мастера Алтайского края Л. В. Живовой, народные костюмы по этнографическим образцам Т. А. Боровцовой, Л. И. Клоковой, Л. В. Корниковой. Специально к открытию выставки был издан иллюстрированный альбом-каталог.

Самым главным выставочным проектом на сегодняшний день является работа над тематико-экспозиционными планами выставочных залов будущей постоянной экспозиции в новом музее, реконструкция которого должна завершиться в 2020 г. Мечты Л. И. Снитко о создании в музее интересной коллекции и постоянной экспозиции народного искусства приобретают реальные черты. Предусмотрены отдельные залы для декоративно-прикладного искусства, народных художественных промыслов и традиционного искусства Алтая с современным оборудованием и мультимедийным наполнением. В работе планы экспозиций, списки предметов, тексты этикеток, справочные и методические материалы.

Принятые сокращения:

- АМИИ – Алтайский краевой музей изобразительных и прикладных искусств (название художественного музея в г. Барнауле до 1993 г.)
- ВКО – Восточно-Казахстанская область
- ГААО – Горно-Алтайская автономная область Алтайского края
- КЦФ и НР – краевой центр фольклора и народных ремесел (Барнаул)



М. М. ГУСЕВА

Государственный музей-заповедник «Кижи», г. Петрозаводск

ИССЛЕДОВАТЕЛИ РУССКОГО СЕВЕРА КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX в. О ВЫШИВКЕ В ОЛОНЕЦКОЙ ГУБ.

Аннотация: Крестьянская вышивка была «открыта» во второй половине XIX в. учеными-собираателями и любителями старины. В опубликованных работах В. В. Стасова, Шабельских, К. Далматова, И. Я. Билибина, Е. Н. Половцева и Е. Э. Кнатц представлены изображения старинной вышивки, относящихся к Олонецкой губ. Исследователи дают также описание техник вышивки и представляют довольно разнообразный материал по орнаментации тканей и костюмов.

Ключевые слова: Русский Север, Олонецкая губ., традиционная вышивка.

Summary: Peasant embroidery was «discovered» in the second half of the XIX century by scientists-collectors and lovers of antiquity. In the published works of Stasov V. V., Shabelskie, Dalmatov K. D., Bilibin I. Y., Polovtsev E. N. and Knatz E. E. presents images of old embroidery belonging to the Olonets province. They also provide a description of the embroidery techniques and present a rather diverse material on the ornamentation of fabrics and costumes.

Keywords: Russian North, Olonets province, traditional embroidery.

Одним из самых любимых женских крестьянских занятий была вышивка, которая являлась древним способом украшения одежды и предметов бытового убранства. Владение искусством орнаментации текстиля, как ритуального, так и утилитарного значения, по праву можно считать своеобразной «женской летописью»,¹ грамотой по передаче мироощущения и мироустройства предыдущих поколений. Вышивка Олонецкой губ. является частью сокровищницы истории русской культуры на Севере. В данной статье будет представлен обзор опубликованных в кон. XIX – первой трети XX в. схем, фотографий, описаний техник и названий вышивок Олонецкой губ.

С конца XIX в. прогрессивно мыслящая русская интеллигенция стала все чаще говорить о важности серьезного изучения русского народного орнамента, поскольку «предметы, относящиеся к бытовой народной жизни, с каждым годом все быстрее и быстрее исчезали из употребления»,² и было очевидно, что в течение нескольких десятилетий они могут исчезнуть окончательно.

Одним из первых исследователей вышивки был В. В. Стасов, который предпринял попытку расшифровать происхождение архаических орнаментов русской вышивки, классифицируя их по разным способам вышивания и опубликовав 215 рисованных орнаментов Российской империи, дал общие определения в вышивальном искусстве (табл. № 1), на рисованных схемах олонецких полотенец представлены разные техники вышивки: 4 – в технике набором, 4 – двусторонней вышивкой, 1 – вышивкой «настил по перевити» (рис. 1).

Планомерное и более или менее научное собирание предметов началось в 1880–1890-х гг. в связи с развитием музейного дела.³ Многие частные коллекционеры и музеи стали комплектовать коллекции народного творчества. Именно в этот период были заложены традиции особого российского меценатства, одним из ярких проявлений которого стала поистине подвижническая деятельность семьи Шабельских. В первом выпуске собрания русской старины «Вышивки и кружева» сестер Шабельских были опубликованы фотографии 38 предметов, украшенных различными

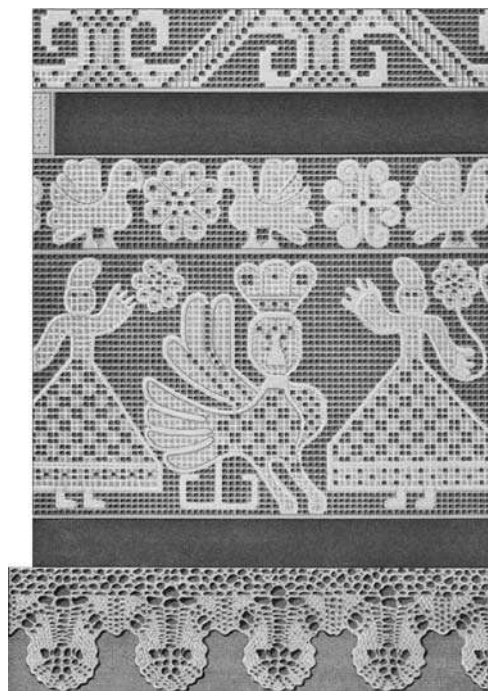


Рис. 1. Шитьё по перевити (по В. Стасову)

© М. М. Гусева, 2019

¹ Бернштам Т. А. «Хитро-мудро рукодельнице» (вышивание – шитьё в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 192 (Сборник Музея антропологии и этнографии; Т. 47). На тит. л. ошибочно: Т. 57.

² Стасов В. Русский народный орнамент. Вып. 1. Шитьё, ткани, кружева. СПб., 1872. С. 3.

³ Бернштам Т. А. «Хитро-мудро рукодельнице»... С. 192.

видами вышивки из восьми губерний Российской империи, в том числе из Олонецкой 10 предметов. В своем труде сестры Шабельские сделали описание часто встречающихся техник (см. табл.). Фотографии олонецких полотенец и подзоров даны в цветном изображении и наглядно демонстрируют распространенную вышивку красным по белому в различных техниках: 2 полотенца в технике верхошов (крестом); 1 полотенце в технике двустороннего шва; 4 подзора (рис. 2) и 2 полотенца в технике двустороннего шва и «набора»; 1 подзор белым по белому по перевети.



Рис. 2. Кайма простыни, Олонецкая губ. (по В. П. Сидамон-Эристовой и Н. П. Шабельской)

В еще одном бесценном источнике – каталоге коллекции К. Далматова «Образцы старинного народного узорного шитья и кружев» (1893–1894) на сайте Нью-Йоркской публичной библиотеки можно найти 358 изображений предметов народного творчества из разных губерний России;⁴ восемь изображений из них относятся к Олонецкой губ. (рис. 3).

На некоторых фотографиях олонецкого шитья с первой выставки узорного шитья, устроенной К. Далматовым в 1883–1884 г. в г. Санкт-Петербурге, представлено 14 изделий; описания к ним давались самим К. Д. Далматовым. На некоторых изображениях дважды зафиксированы одни и те же закрайки полотенец, вполне возможно, по 2 закрайка полотенец могли быть представлены в разных композициях. В целом на 9 изображениях представлены: 1 полотенце в технике «набором»; 2 подзора и 5 полотенец белым по белому в технике «тамбур по сетке»; 1 женская рубаша с многообразием различных вышивок; 5 образцов наплечных вышивок к рубашкам – в технике глади, набора и двустороннего шва.

Интересно, что 7 вышивок белым по белому в технике «тамбур по сетке» определяются как пудожские изделия, т. е. в Пудожье так же, как в Заонежье, эта техника шитья была распространена, что подтверждают коллекции музея-заповедника «Кижы» (1 экземпляр), Пудожского историко-краеведческого музея (2 экземпляра). Опубликованы 7 предметов из частного собрания в книге «Народная вышивка Пудожья».⁵

Еще одним исследователем вышивки Севера был русский художник И. Я. Билибин. В своей статье «Народное творчество Русского Севера»⁶ он делится впечатлениями о крестьянском творчестве северных Олонецкой, Вологодской и части Архангельской губерний. Он дал оценку северной вышивке в общем, не акцентируя особенности и разновидности по губерниям. Общаясь с жителями деревень, в том числе и о. Кижы, И. Я. Билибин старался уяснить и названия вышивок, и смысловую нагрузку изобразительного сюжета. В статье было опубликовано 29 снимков полотенец, подзоров и намышников. Ценным в этой статье можно считать фотографию двух закрайков полотенец с о. Кижы (рис. 4). Можно предположить, что 4 опубликованные белые вышивки выполнены крестьянками Заонежья или вологодскими мастерицами, остальные изображения предметов красным по белому возможно из Пудожья или Каргополя Олонецкой губ. или Архангельской губ. Билибин привел перечень встречающихся вышивальных швов и описал содержание самих узоров, определив их в три группы шитья (см. табл.).

⁴ Образцы старинного народного узорного шитья и кружев из коллекции К. Далматова. 1893–1894 г. С.-Петербург. [Интернет-ресурсы] http://digitalgallery.nypl.org/nypldigital/dgkeysearchresult.cfm?parent_id=288294&word=- дата обращения: 12.12.2018.

⁵ Бакирова О. И., Митина В. М. Народная вышивка Пудожья. М., 2012. С. 229–243.

⁶ Билибин И. Я. Народное творчество Русского Севера // Мир искусства. СПб., 1904. Т. 12. С. 268–291.

Небезинтересны сведения в книге Е. Н. Половцева, который сделал обзор нарождающегося в начале XX в. вышивального промысла⁷. Половцев также классифицировал все виды шитья (см. табл.). В краткой справке о вышивальном промысле Олонецкой губ. говорится, что она отличается совершенно своеобразными вышивками с богатым старинным рисунком; в большом ходу вышивка «в тамбур» по выдерганному и расшитому холсту, способ вышивания очень медленный, но поразительно красивый; стоит раз увидеть олонецкие вышивки, чтобы никогда их не забыть.⁸ Наилучшие изделия Олонецкой губ. получали через кустарный склад Общества помощи ручному труду, имеющему собственный пункт (Шуныгский погост) в Повенецком у. для раздачи работ вышивальщицам.⁹

Один из первых археологов, дающих обоснование связи значения символов с севернорусским шитьем, был В. А. Городцов, который изучая выставку крестьянского искусства при Государственном Российском Историческом Музее в 1921 г., был изумлен, «встретив в произведениях крестьянского искусства пережитки глубочайшей старины, несомненно восходящей к отдаленнейшим эпохам металлического и даже каменного периодов общечеловеческого индустриального развития».¹⁰ Говоря о вышивке, как самом достоверном памятнике народного творчества, Городцов утверждал, что «в узорах севернорусских искусных мастериц скрывается реминисценция (живое воспоминание) о самых древних общечеловеческих религиозных символах»,¹¹ а его трактовка смысла и значения вышивки была признана многими исследователями наиболее точной и основополагающей. Городцов разделил севернорусские вышивки на 2 группы: вышивки с геометрическими узорами и вышивки с узорами фигурными.¹² Он же дал подробнейший анализ иконографии вышивок, не выделяя в особый раздел технику исполнения. Работа Городцова важна для исследования семантики вышивки.

Одним из самых важных источников о вышивке является работа Е. Э. Кнатц «Вышивки Заонежья». Кнатц была участником этнографической экспедиции Государственного института истории искусств (1926 г.), которая стремилась всесторонне изучить художественную жизнь деревни, остатки искусства и проследить влияние больших центров. Основным районом экспедиции была западная часть Шуныгского полуострова.¹³ Экспедиция провела более одного месяца в районе Заонежья и обследовала 72 селения в 4-х волостях. Было собрано много одежды, сделаны с натуры 201 рисунок вышивок различными приемами.¹⁴

Кнатц была одной из первых исследователей крестьянской вышивки Заонежья, она просмотрела достаточно большое количество предметов, беседовала с жителями деревень по вопросу старинных вышивок, и сделала очень подробный анализ бытования различных видов швов и сюжетного решения орнаментированных тканей, она отметила скромность заонежского шитья и выделила целый ряд приёмов шитья и швов (см. табл.). Работа Кнатц является бесценным источником для изучения северной вышивки, она привела некоторое сравнение вышивок с соседними с Олонецкой губ. областями, представила обзор изобразительных мотивов, характерных для народной вышивки Заонежья.

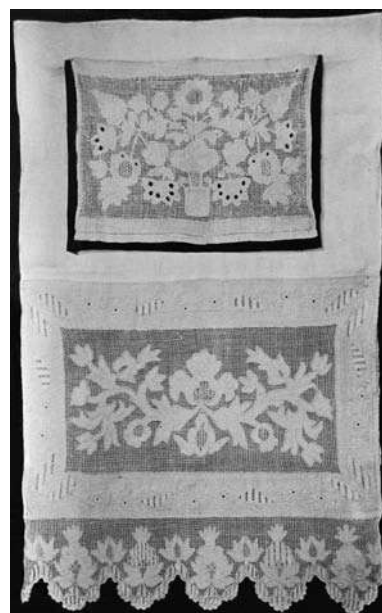


Рис. 3. Концы полотенец и простыней в выстрочки из Олонецкой губ. (по К. Долматову)

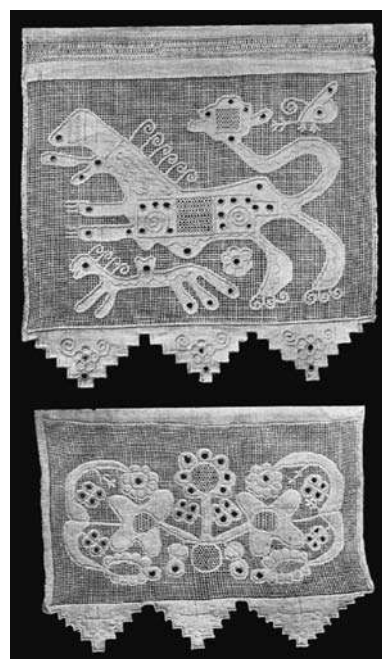


Рис. 4. Концы полотенец о. Кижы (шитье «по письму») (по И. Я. Билибину)

⁷ Половцев Е. Н. Русское народное искусство на Второй Всероссийской кустарной выставке в Петрограде в 1913 г. Петроград, 1914. С. 53.

⁸ Там же. С. 48.

⁹ Там же. С. 52.

¹⁰ Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды Государственного Исторического музея. 1926. С. 7.

¹¹ Там же. С. 9.

¹² Там же. С. 8.

¹³ Кнатц Е. Э. Вышивки Заонежья // Искусство Севера: Заонежье / Гос. ин-т истории искусств. Л., 1927. С. 8 (Крестьянское искусство СССР).

¹⁴ Там же. С. 6.

Способы вышивания и названия видов швов

(описание авторов под номерами: Стасов – 1 (1872 г.), Шабельские – 2 (1910 г.), Билибин – 3 (1904 г.), Половцев – 4 (1914 г.), Кнатц – 5 (1927 г.)

<p>Двусторонний шов Шитье по счету нитей Обе стороны одинаковы Красной бумагой по холсту</p>	<p>1. Двустороннее шитье. По некоторым местностям называлось «в клетку» и «по росписи» Подразделения этого шва: «крупная клетка», «мелкая клетка» или «мелкопись», и «косая стёжка»¹⁵ 2. Шитье двустороннее 3. Шов двусторонний – шитье по холсту по счету ниток¹⁶ 4. Шитье двустороннее. Этот способ считается самым древним 5. «Досюльный» шов. Накладывание небольших стежков одинакового размера на холст вертикально, горизонтально и по диагонали. Комбинация красных стежков на белом фоне холста и дает узор¹⁷</p>
<p>Крестом Шитье по счету нитей Красной бумагой по холсту</p>	<p>1. Шитье крестиками, встречались и образцы шитья цветной шерстью. Разные названия: верхошов, в пятку, по машённому, наотмашь, раскол¹⁸ (без указания места происхождения такого названия) 2. Шитье верхошовом напоминает современное шитье крестиком, но более разнообразно по исполнению 3. – 4. Шитье крестом имеющее также много подразделений. Чрезвычайно распространенное, древнего происхождения 5. Шов крестом. Работа быстрая, результат яркий. Часто вышивка по схемам из тетрадочек, альбомов или в виде отдельных листов, распространяемых в качестве реклам мыльных фабрик через офеней, заходивших в самые глухие деревенские уголки</p>
<p>Набором Красной бумагой по холсту Лицевая и изнаночная стороны негативны</p>	<p>1. Шитье «набором». Иные названия – бранью, по-браному, выкладной, верхошов¹⁹ 2. – 3. Шитье по холсту по счету ниток красной бумагой.²⁰ Шов односторонний 4. – 5. «Набором». Стежки того же размера и направления, накладываются группами, образующими квадратики, полосы и т. п. На территории Заонежья этот шов встречался очень редко</p>
<p>Тамбуром. Вышивается крючком-тамбуркой, полоска петелек бывает одиночная или чаще двойная</p>	<p>1. Шитье «в тамбур», исполняемые этим способом узоры хотя и производят многие старые образцы, но обыкновенно бывают очень искажены и грубы²¹ 2. – 3. – 4. Шитье в тамбур. Занесено к нам с востока и очень употребительно в настоящее время на Кавказе и в Туркестане, встречается также довольно часто во Владимирской, Московской и др. губерниях²² 5. «Тамбуром» встречается в большом количестве предметов и белой, и красной бумагой</p>
<p>Тамбуром по сетке Намечается контур узора, фон выдергивается сеткой, контур узора закрепляется тамбурным швом в один или два ряда</p>	<p>1. – 2. Разновидность шва «по перевити», фон выдергивался, а весь основной узор оставался нетронутым и расшивался узорами, называемыми полотнянками 3. Шитье «по письму»²³. Рисунок оставляется либо в виде чистого холста, либо зашивается еще сверху разного рода узорами 4. Шуньгское шитье – тамбурный контур по выдерганной и расшитой решетке 5. «Тамбур по филе», так его называли олонецкие собеседницы, обычно называется швом «по вырези». Названия способов обработки выдерганных кусочков: щеголюха, филейный, колотый, крученный и т. д. Большие плоскости узора разделяются иногда дырочками, вышивкой «набором» (треугольниками, квадратиками, полосками и т. п.) или елочками; иногда же в них обводятся тамбуром какие-нибудь фигуры, в которых снова выдергиваются нитки, оставленные же нитки скрепляют в виде филе, но уже не в простую клеточку, а различными узорами</p>

¹⁵ Стасов В. В. Русский народный орнамент. С. VI.

¹⁶ Билибин И. Я. Народное творчество Русского Севера. С. 313.

¹⁷ Кнатц Е. Э. Вышивки Заонежья. С. 65.

¹⁸ Стасов В. В. Русский народный орнамент. С. VI.

¹⁹ Там же.

²⁰ Билибин И. Я. Народное творчество Русского Севера. С. 313.

²¹ Стасов В. В. Русский народный орнамент. С. VII.

²² Половцев Е. Н. Русское народное искусство на Второй Всероссийской кустарной выставке... С. 44.

²³ Билибин И. Я. Народное творчество русского Севера. С. 314.

Окончание табл.

По вырези (по выдергу) Состоящее из сквозного фона и плотного узора В основном белыми нитями по холсту	<ol style="list-style-type: none"> 1. «Собственно по вырези». Образцы такого шитья выполняются красными нитями и разноцветными нитями или шелками 2. Шитье по вырези называлось так потому, что узор вырезывался в холст, фон же оставался гладким²⁴ 3. Шитье «строчкой». Имело громадное распространение 4. Шитье по вырези. Этот способ также стар, как двустороннее шитье. Называется еще шитье «строчкой» 5. Вышивка по выдерганным нитям (названия не дано, но дано описание вышивки «по выдергу», в Пудожье она имела местное название «дырками») Нити выдергивают то большими, то меньшими группами; дырочки-квадратики затягиваются различными паутинками или мережками
По перевити В основном белыми нитями по холсту По нитям перевивается сетка, после прокладывается узор	<ol style="list-style-type: none"> 1. «По перевити» – шитье также считается древним, наравне с двусторонним. Образцы такого шитья выполняются красными нитями и разноцветными нитями или шелками (свойственно Пудожью) 2. По перевити, т. е. из холста выдергивались нити по счету, перевивались, образуя канву, по которой орнамент расшивался различными узорами, называемыми паутинками 3. – 4. Шитье по перевити. Называется еще шитье «строчкой» 5. «По намету», как его называли в Заонежье

На основе приведенных в таблице данных самыми распространенными вышивками в Олонецкой губ. были «двустороннее» шитье и шитье «строчкой», вышивка «набором», «тамбуром» и «крестом». Со времени первых исследований народного искусства прошло более 100 лет, за это время многие этнографы, археологи, искусствоведы и просто любители старины посвятили свои работы описанию узоров народной вышивки и ткачества (в том числе и вышивке Русского Севера) и сделали попытку распознать истинный смысл значения изобразительных узоров. Изучение сюжетного богатства олонецких вышивок, разнообразия техник и цветового решения орнаментации текстиля будет продолжаться, опираясь на все опубликованные и исследованные материалы о вышивке Севера.



²⁴ Сидамон-Эристова В. П., Шабельская Н. П. Собрание русской старины. Вышивки и кружева. М., 1910. Вып. 1. С. 3.

И. А. ДАНИЛОВА

Музей археологии Череповецкого музейного объединения

ЭТНИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ И ИХ МАРКЕРЫ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ РУССКО-ВЕПСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ XXI В.

Аннотация: Процессы этнического возрождения коренных народов и глобализация ставят население определенных территорий перед лицом повседневных конкретных проблем, к числу которых относятся этнические границы. Культурные средства, обозначающие границы, представления о необходимости границы и ее назначении с течением времени и при переходе от поколения к поколению могут меняться. Устойчивая потребность в этнических границах на территории Белозерья зрительно выражена в топонимике, которую уникальная преемственность коренного населения сохранила через столетия.

Ключевые слова: коренной народ, этнические границы, культурные средства обозначения границы, маркеры границы, повседневность.

Summary: Processes of ethnic revival of indigenous groups and globalization have made the population of certain territories face a variety of specific problems including the problem of ethnic borders. Being transferred through the generations, the concept of cultural designators of a border, recognition of its importance and functions can change with the course of time. The toponyms of Belozersk region preserved by local community vividly demonstrate a strong need for ethnic borders.

Keywords: indigenous people, ethnic borders, cultural designators of a border, border markers, everyday life.

Летом 2015 г. экспедиция Музея археологии Череповецкого музейного объединения продолжала обследование территорий сельского поселения Вепское национальное Бабаевского р-на Вологодской обл. в рамках грантового проекта «По следам озерных людей». Этнографическая часть исследований особой группы местного населения – межегоров – была возложена на автора статьи. Этнографическими исследованиями были охвачены преимущественно кусты поселений Комонево и Войлахта. С Комонево издавна административно и общим погостом было связано Межерье. В процессе советского укрупнения населенных пунктов жители Межерья были переселены в Комонево. В сеть брачных контактов Межерья традиционно наряду с Комонево входила и вепская Войлахта.

Одна из поставленных задач состояла в необходимости, хотя бы частично, проследить этнические границы. В результате предварительного изучения источников и литературы, бесед с местными жителями было намечено порядка 5 предполагаемых точек пограничья, маркированных преданиями о кладах и панах. В условиях ограниченного времени и ресурсов основное внимание было решено сконцентрировать на малоизвестной даже в среде местных жителей и малоизученной местности, завязанной на крошечное лесное озерцо Панъярвут близ Войлахты. Единственное упоминание его и короткое описание связанного с ним предания содержит публикация С. Б. Егорова в коллективной монографии 1992 г.¹ Социокультурная уникальность изначально оказалась задана ограниченностью круга лиц, имевших допуск к указанным сведениям. Имея многолетний опыт общения с местными жителями, и Войлахты в том числе, я впервые узнала о подобной местности только из публикации. Более того – экспедиционные беседы с прямым указанием интересующего объекта в среде окружающих Войлахту населенных пунктов (Куя, Тимошино, Команево) успеха не имели: местные жители с завидным единодушием утверждали, что места такого не знают, преданий о нем не слышали.

Однако учительница родом из Войлахты не только подтвердила реальность существования озера, но и помогла через родственников связаться с коренным жителем Войлахты, согласившимся его показать. В результате двух кратковременных посещений Войлахты автору посчастливилось увидеть своими собственными глазами и сфотографировать Златозеро (как иногда здесь называют Панъярвь) и Панские камни в бору, который (как позже выяснилось) имеет название Панбарбик в местности под названием «Паны», зафиксировать их примерное местоположение. Подарком благосклонности коренных жителей можно считать состоявшиеся беседы. Летом 2015 г. в Войлахте находилось 9–10 человек, из них 8 коренные жители. Участие в беседах приняли 6 человек. Кроме того, беседа о предании состоялась с тремя уроженцами Войлахты, ныне проживающими в Куе и Тимошино. Всего в опросе участвовало, таким образом, 9 человек: в том числе 7 вепсов. Предание удалось записать в исполнении 7 человек (6 вепсов и 1 русский).

© И. А. Данилова, 2019

¹ Егоров С. Б., Киселёв С. Б., Чистяков А. Ю. Этническая идентичность на пограничье культур: По материалам обследования сельского населения Ленинградской и Смоленской областей. СПб., 2007. С. 88.



а



б

Рис. 1. Панъярвь (Войлахта, Бабаевский р-н Вологодской обл.)

Большая часть зафиксированных повествований укладывается в примерно однородную схему без особых детализаций. Приведем их в возможной полноте и максимальном приближении к оригиналу исполнителей (имена исполнителей зашифрованы):

- ЗИФ «Поляки проходили. Бочонок золота в Панъярвь утопили»;
- СГА «Паны золото утопили в озере»;
- ЕНА «Ехал мимо обоз, и потеряли в озере бочку с золотом. Говорят, что золото можно найти. Кто ехал не известно. Почему ехали не известно. Куда ехали не известно»;
- ЕОВ «Утопили клад. Найти его не могут. И стариков старики его найти не могли»;
- СВП «Бочка потоплена. Клад может открыться, если на берегу спеть 40 песен без милашки. Без баб т. е. Клад может открыться только мужикам. Кто бочку потопил неизвестно. Народ говорил, что по косогорам камни есть. Вроде бы камни остались от фундамента. Может быть строения панов, т. к. местность называется Паны».

Выраженным феноменом выделяется из приведенного выше набора сценариев версия предания в исполнении одного из старожилов Войлахты: «Паны были. Паны ходили. Начали войну с нашими жителями. С собой у панов было золото. И они это золото утопили. Сначала прятали в Сювяярвь. Потом утопили в Панъярвь. Местные ходили и хотели бочку достать. Местные ездили на лодках по озеру и искали». Конкретика подробностей придает повествованию историческую и личную достоверность. Вовлеченность и заинтересованность пронизывают и содержание повествования, и процесс в целом. Крайне сложно подобрать слова, чтобы выразить степень доверия и восхищения, которые обволакивают слушателя вопреки рациональному осознанию условности происходящего. История, к тому же, получила продолжение на утро следующего дня. Стоило только выйти из дому, как в дверях дома напротив показалась фигура хозяйки со словами: «Паны были!». В беседе выяснилось, что ночью она вспоминала песню про панов, которая и была процитирована: «... помнят польские паны... Если в край наш свободный...».

Рефреном к позиции старожила звучит версия предания от самого молодого участника опросов, отслужившего в армии: «Паны были в этих местах. Пограбили местных жителей. А золото это скинули в Панъярвь».

Соответствует стереотипичному трафарету и вариант предания, что приведен в упоминавшейся выше публикации С. Б. Егорова: «С ними (с панами) связан заколдованный клад. Чтобы добыть сундук с золотом, надо придумать и спеть 20–40 частушек (на берегу озера)».

К числу инвариантных схем предания можно отнести упоминание золота, клада (с бочкой и без нее), неких «бывших здесь» («проезжавших») и момент



Рис. 2. Панские камни в Панбарбик (Войлахта, Бабаевский р-н Вологодской обл.)

потопления (утери) золота-клада в озере. Не каждый житель называет панов (поляков) как главных действующих лиц. Никто в 2015 г. не упомянул, что клад заколдован. Точно так же, как не говорилось и о времени, когда излагаемые события происходили. Всего у одного человека рассказ сопровождается гендерными нюансами и указанием способа добытия клада.

Зимой 2018–2019 гг. в Войлахте осталось на зимовку всего 2 человека. Возможно, поближе к теплу в родные края приедут еще 4 жителя, чтобы на зиму снова вернуться в города. И никто не даст гарантий, в скольких молодых сердцах сохранится само предание, равно сохранится ли и само памятное панское место.

Но для нынешнего момента пока еще сохраняет свою значимость вопрос – насколько события, дистанцированные в рамках нашего стороннего восприятия, ощущаются и принимаются самим носителем традиции на уровне ментальности как дистанцированные? Или для тех, от кого предание о Панъярвь записывалось, золото, паны и грабеж местных жителей выступают в качестве самых что ни есть реалий повседневности? Ведь вполне конкретно время происходящего действия указали только информаторы С. Б. Егорова в 1992 г.: «до „светопредставления“».

Оперирование «повседневностью» привлекательно для исследователя потенциальной возможностью увидеть явление в аспекте того, что остается неизменным при всех происходящих изменениях, нерелексивности, открывающей дорогу к истинным переживаниям и ощущениям. Но ни зарубежные, ни отечественные мыслители до сих пор не выработали четкого определения «повседневности».² Всепроникающий и многоликий характер повседневности даже в аспекте теоретического осмысления способен поставить исследователя в тупик. Не приходится удивляться, что желая приложить теоретические выкладки к конкретной практике, получаешь в результате больше вопросов, чем ответов. Возьмем нерелексивность: считать этот признак характерным для большинства образцов рассматриваемого предания или характерным для феноминального его случая? Что считать привычкой – обтекаемые формулы характеристик или конкретное название того, кто привнес неприятности. Что более типично: индифферентное отношение к «панам» или восприятие их в качестве врагов? Что выступает основой местного неформального кодекса поведения, закрепляющего повседневные рецепты адаптации: установка на сокрытие от посторонних или нет? А может быть для какого-то времени или некой группы возможно одновременное бытование обоих, с точки зрения стороннего наблюдателя, противоположных стандартов опыта (например, в переходный период от одного института повседневности к другому)? Так в какой же повседневности живет Войлахта образца преданий 2015 г.?

С 1992 г. многое изменилось. Дороги стали чуточку лучше. Недостаточно лучше с точки зрения местных жителей и доступной им техники. Зато дороги теперь, без сомнения, доступны отдельным городским и тем более столичным обитателям, а также лесовозной технике. На заповедные территории повалили «охотники», «рыболовы», «лесозаготовители», «заготовители» ягод и грибов, браконьеры ископаемого и неископаемого народного наследия. Так может «золото», «паны» и грабеж – это и есть та самая не дистанцированная повседневность, от которой одни пытаются отстраниться общими формулировками, а другие называют происходящее конкретным именем?

В культурно-историческом плане значение собственно Межерья, Комонево и вепской Войлахты может стать понятным только в совокупности с другими северо-западными (Куя) и юго-восточными территориями (Ухтомъярское оз., Андозеро, верховья р. Андоги) как широкой полосы пограничной местности отнюдь не локального значения, которая со времен раннего железного века буферно разграничивая представителей разных культур (о чем может свидетельствовать ареальная оппозиция топонимных моделей «солово» – «сарь»), предоставляла возможность контактов благодаря водно-волоковым путям (путевая топонимика).³ Белозерье не зря славится потрясающей устойчивостью коренного населения. Через века и тысячелетия коренные жители пронесли до современных дней богатейшую кладезь из топонимов, преданий, легенд и памяти о культовых местах и объектах этой пограничной полосы, где «различности» сходятся, взаимно обогащая и укрепляя друг друга. Особенно впечатляет поэтапность укрепления этнической границы, зрелищно представленная в многослойной топонимике, где древние доприбалтийско-финские слои через преемственность были включены в прибалтийско-финскую систему и существуют сейчас наравне с вепской и русской топонимией.

Озеро и камни (рис. 1, 2) составляют вместе с бором символический комплекс не только разделявший некогда уголья Межерья, Войлахты и Комонево. Совокупность нескольких объектов выделяет этот пограничный пункт в ряду остальных материальных манифестаций границы. Судя по тройному его усилению (бор – камни – озеро) можно предположить, что некогда именно этот участок имел особый символический вес, возможно, даже статус узлового пункта в рамках целостной пограничной полосы. По настоящее время значимость и память этого места продолжают беречь войлохотские вепсы. Социальные и экономические

² *Мойсеева Т. Б.* Повседневность: философско-антропологический аспект // Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 2. С. 21–28.

³ *Захарова Е. В., Макарова А. А., Муллонен И. И.* В поисках топонимических границ в Белозерье // Вопросы ономастики. 2016. Т. 13, № 1. С. 7–29.

тенденции убеждают в том, что традиционная пограничная зона будет и в ближайшее время востребована хотя бы с точки зрения необходимости сохранения коренного малочисленного народа вепсов. Но может быть есть смысл внимательнее прислушаться к древним, таким молодым и актуальным преданиям? Прислушаться и внести коррективы в повседневный рутинный обиход, громко заявив о своих землях и обновив культурные средства обозначения этнической границы. Возможно, настало время для очередного пограничного строительства, время тех сигналов–знаков–маркеров, которые будут понятны и заметны современному поколению «иноземцев».



ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИМПЕРАТОРСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА НА СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ В КОНЦЕ XIX в. В ПУТЕВЫХ ЗАМЕТКАХ ПАЛОМНИКА Е. МЕРЦАЛОВА

Аннотация: Рассматривается паломническая поездка священника Олонецкой губ. Евгения Мерцалова в Палестину в 1899 г. и его впечатления о разнообразной деятельности императорского Православного палестинского общества по организации паломничества в Святую Землю из Российской империи и поддержании православия в этом регионе.

Ключевые слова: Императорское Православное палестинское общество, Святая Земля, Палестина, православное паломничество, Олонецкая губ.

Summary: The pilgrim journey of priest of the Olonetsky province Evgeny Mertsalov to Palestine in 1899 and his impression is examined about various activity of Orthodox of Palestine Society for organization of pilgrimage in Holy Land from the Russian empire and maintenance of Orthodoxy in this region.

Keywords: Imperial Orthodox Palestine Society, The Holy Land, Palestine, orthodox pilgrimage, Olonets province.

Паломничество в Российской империи являлось органичной составляющей религиозной жизни православных верующих, неотъемлемым элементом отечественной конфессиональной культуры. Оно было нормой для общества в целом. Паломничество к святыням являлось популярной формой христианского подвижничества. Совершавшие его получали не только важный собственный внутренний посыл, но и служили примером для окружающих. Если же паломничество в далекую Святую Землю совершал преподаватель, то ему было обеспечено внимание учеников, коллег и местной общественности.

Евгений Александрович Мерцалов (1857–1920) в конце XIX в. преподавал догматическое и нравственное богословие, а также древнееврейский язык в Олонецкой духовной семинарии. В Петрозаводск, центр Олонецкой епархии, он был направлен в 1896 г. после окончания Московской духовной академии со степенью кандидата богословия.¹ Отец Евгений побывал на Валааме, Соловках, посетил не однажды Киев с его святынями, а летом 1899 г. совершил паломничество в Святую Землю.

В последней трети XIX в. паломничество россиян в Святую Землю стало массовым явлением, которое затронуло и провинцию. Собираясь в путешествие, отец Евгений заручился поддержкой епископа Олонецкого и Петрозаводского Назария, уже имевшего подобный опыт. В 1880-е гг. тот совершил паломничество в Святую Землю и испытал его «благодетельное влияние». Для отца Евгения Владыка видел «великую пользу от предприняемого паломничества».² Епископ Назарий поделился своими собственными впечатлениями, дал ряд практических советов (где остановиться, с кем встретиться, чего остерегаться), а также написал письмо знакомому петербургскому священнику, бывшему в Палестине. Отрекомендовав отца Евгения, он просил помочь ему. Следующее письмо Владыка обещал написать одному из членов Палестинского общества.³ Кроме епископа Назария Мерцалов побывал и у других петрозаводчан, совершивших путешествие в Святую Землю. Таким образом, он имел уже достаточно ясное представление о том, как практически осуществить свою «заветную мысль». Его предстоящее паломничество вызвало немалый интерес и «многие приходили прощаться, просили молитв и давали денег на свечи ко Гробу Господню».⁴

Прибыв на пароходе из Петрозаводска в Санкт-Петербург 20 мая 1899 г., отец Евгений посетил Палестинское общество и, переговорив со служащим и проверив подготовленные еще в Петрозаводске документы, купил паломническую книжку, а также четыре книги Василия Николаевича Хитрово, инициатора создания Православного Палестинского общества.⁵

© И. А. Дорохова, 2019

¹ Подробности биографии Е. А. Мерцалова см.: *Галкин А. К.* Епископ Олонецкий и Петрозаводский Евгений Мерцалов (материалы к биографии) // Православие в Карелии: Материалы 3-й региональной науч. конф., посвященной 780-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2008. С. 330–339.

² *Мерцалов Е.* От Петрозаводска до Иерусалима и обратно (Путевые заметки и впечатления паломника). М., 2014. С. 29.

³ О Палестинском обществе см.: [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.ipro.ru/> – дата обращения: 5.12.2018.

⁴ *Мерцалов Е.* От Петрозаводска до Иерусалима и обратно. С. 38.

⁵ О В. Н. Хитрово см.: *Ямилонец Б. Ф.* Россия и Палестина: Очерки политических и культурно-религиозных отношений (XIX – начало XX века). М.; СПб., 2003. С. 119–124.

Дальнейший путь Мерцалова подробно описан в его путевых заметках. Добравшись до Одессы, он отплыл в Яффу, а откуда по железной дороге добрался до Иерусалима. Ранее он побывал в Константинополе, Ливане и, наконец, в Палестине. Затем последовало поклонение святым местам, связанным с земной жизнью Иисуса Христа, Божьей матери, апостолов и святых подвижников. Исполнилось его «заветное желание».

Отличительной чертой путевых заметок Е. Мерцалова является особое внимание к деятельности императорского Православного палестинского общества по организации православного паломничества в Святую Землю. Палестинское общество было крупнейшей организацией, которая представляла интересы Российской империи на Ближнем Востоке на рубеже XIX–XX вв. и способствовала утверждению там влияния России.⁶ Путевые заметки и впечатления паломника отца Евгения дают возможность представить деятельность этой организации в России и Палестине.

Православное Палестинское общество было создано в 1882 г. и получило почетный статус «императорское» в 1889 г. Председателем общества был вел. кн. Сергей Александрович. Основные направления работы Общества касались организации и обустройства русских паломников в Палестине, научной и издательской деятельности по изучению истории и современного положения всего ближневосточного региона, а также просветительской и благотворительной работы среди арабского населения.

С различными сторонами многогранной деятельности Палестинского общества Е. Мерцалов столкнулся еще до своего прибытия в Святую Землю. В Петрозаводске он ознакомился с брошюрой «Наставление православному паломнику», которая содержала фактически пошаговую инструкцию для желающих совершить дальнюю поездку. Выяснил, что Палестинское общество «немедленно прекращает выдачу паломнических книжек, если есть угроза чумной или холерной эпидемии» где-либо на Ближнем Востоке.⁷ Он встречался со служащими Общества в Петербурге, Москве, Киеве и Одессе. Приобретенная им паломническая книжка давала возможность более дешевого проезда поездом до Одессы и пароходом из Одессы в Яффу и обратно.

Уже в Яффе Е. Мерцалов сразу отметил четкие действия проводника (каваса) Палестинского общества по организации приема паломников. Он распределил паломников и багаж по лодкам, доставившим их с парохода до берега Яффы, отгонял попрошайек, а по паломническим книжкам взял для прибывших железнодорожные билеты до Иерусалима и обратно. На платформе Иерусалима паломников встретил управляющий учреждениями Палестинского общества в Иерусалиме с готовыми экипажами, которые привезли их в район, называвшийся «Русское подворье» или «Русские постройки». Здесь находились несколько подворий – гостиниц для паломников, Русская Духовная миссия, Свято-Троицкий собор, больница. Это была только часть так называемой «Русской Палестины» – недвижимости и земельных владений, принадлежавших Российской империи.

Особенно впечатлило отца Евгения недавно построенное Палестинским обществом «величественное двухэтажное с высокими башнями русское здание».⁸ Судя по писанию, это было Сергиевское подворье, где он и разместился. Мерцалов отметил, что существовала отработанная процедура приема паломников: благодарственный молебен, бесплатная трапеза, размещение по подворьям мужским и женским, помывка в русской бане. Прием паломников служащими Общества очень впечатлил отца Евгения, который записал, что «радушие и привет, всецелая забота доставить покой, обмыть и накормить усталого путника, – вот что встретили мы около Иерусалима в здании Палестинского Общества».⁹ Он испытал «чувство искренней признательности и благодарности к служащим здесь, к членам Общества и в особенности, к августейшему основателю и покровителю Общества».¹⁰

Все дальнейшие посещения святых мест, кстати, не только христианских, поездки за пределы Иерусалима проходили под контролем каваса Марко. Марко Джурич, старший кавас (охранник, проводник, гид) Палестинского общества в Иерусалиме, черногорец по национальности, служил в Обществе более 20 лет в конце XIX – начале XX в.¹¹ Кавас Марко нанимал экипажи, предупреждал о вымогателях бакшиша, отгонял нищих, помогал с покупкой сувениров и даже иногда исполнял роль гида. Так было в храме Ордена кармелиток и при посещении православными паломниками двух святыней ислама – мечетей Ас-Сахра (Купол Скалы) и Аль-Акса (Отдаленная мечеть).¹² Е. Мерцалов пишет, что именно Общество связывалось с русским консулом, а тот с турецкими властями относительно посещения этих мусульманских святынь. Правда, это не входило в программу обязательного посещения, и было возможно только при наличии желающих это сделать.¹³

⁶ Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006.

⁷ Мерцалов Е. От Петрозаводска до Иерусалима и обратно. С. 30.

⁸ Там же. С. 131.

⁹ Там же. С. 133.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 251–252.

¹² Там же. С. 159, 212–213.

¹³ Там же. С. 209. Е. Мерцалов совершил достаточно распространенную и в наши дни ошибку, назвав мечеть Ас-Сахра (Купол Скалы) мечетью Омара.

Отец Евгений высказал много похвального относительно просветительской деятельности Палестинского общества. Он посетил несколько русских школ и училищ, которые содержало Общество. Еще по дороге в Палестину он познакомился с учителями и учениками школ в Триполи и Бейруте. Причем среди преподавателей были и арабы, получившие образование в русских школах Палестины. Отец Евгений узнал о деятельности Марии Александровны Черкасовой и посетил ее училище.¹⁴

Особенно подробно отец Евгений описал свое посещение учительской семинарии в Бейт-Джале, которая имела развернутые программы обучения и воспитания для детей самых разных возрастов.¹⁵ При семинарии Палестинское общество устроило также лечебницу для приходящих больных. Поговорив с некоторыми из учительниц – соотечественниц, – он записал, что «их работа несравненно здесь труднее, чем в России <...>, но зато какое великое и поистине святое дело совершаете вы здесь! Как благодарна вам Россия, и как будут благодарны питомцы ваши!»¹⁶

По возвращении из путешествия отец Евгений поделился своими впечатлениями с читателями «Олонецких епархиальных ведомостей» в 1899–1902 гг., выступал несколько раз в зале дома Олонецкой епархии (Братском доме), а также на общих собраниях Олонецкого отдела Православного палестинского общества.¹⁷ Информация отца Евгения вызвала большой интерес и в 1900 г. его путевые заметки – «поправленные, существенно расширенные и литературно обработанные», как считает К. Е. Балдин, были напечатаны в Петрозаводске без выходных данных отдельными оттисками в двух выпусках.¹⁸ Первый назывался «До Иерусалима», а второй – «Святой град Иерусалим и его окрестности». Его паломнические очерки, в качестве отдельных брошюр, печатались также в 1909 и 1910 гг. в г. Муроме, где отец Евгений (уже епископ Муромский) руководил церковной жизнью в четырех восточных уездах Владимирской губ. Завершился жизненный путь Евгения Александровича Мерцалова в 1920 г. в Петрозаводске, где менее года он пробыл епископом Олонецким и Петрозаводским.

Путевые заметки отца Евгения, написанные ярко и эмоционально, не утратили своего значения и в наши дни. В 2014 г. по инициативе Ивановского отделения Палестинского общества были изданы дневники священника Евгения Мерцалова.¹⁹ Подготовил воспоминания Е. Мерцалова для публикации и написал вступительную статью о нем председатель Ивановского отделения К. Е. Балдин.

Для современников путевые заметки и впечатления священника Евгения Мерцалова были не только занимательны и любопытны, но и имели, вероятно, практическое значение. Это был своеобразный путеводитель, прочитав который, потенциальные паломники могли быть абсолютно уверены в том, что благодаря деятельности императорского Православного палестинского общества, у них есть реальная возможность совершить успешное паломничество в Святую Землю.



¹⁴ М. А. Черкасова проработала 25 лет в Бейруте в качестве инспектора школ Палестинского общества. См.: *Пересыпкин О. Г.* Русская Палестина: История и современность. М., 2011. С. 51.

¹⁵ *Мерцалов Е.* От Петрозаводска до Иерусалима и обратно. С. 180–184.

¹⁶ Там же. С. 183–184.

¹⁷ Олонецкий отдел Православного общества открылся 11 апреля 1899 г. См.: *Урванцева Н. Г.* Олонецкий отдел императорского Православного Палестинского Общества в конце XIX – начале XX века // Учен. зап. Петрозаводского государственного университета. 2016. № 7–2 (160). С. 44–48 [Интернет-ресурсы]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=29321387> – дата обращения: 30.01.2019.

¹⁸ *Балдин К. Е.* Предисловие // Мерцалов Е. От Петрозаводска до Иерусалима и обратно. С. 12.

¹⁹ *Мерцалов Е.* От Петрозаводска до Иерусалима и обратно.

ВЫГОВСКИЕ СТАРОВЕРЫ: ТРАДИЦИОННОЕ СУДОХОДСТВО И СУДОСТРОЕНИЕ БЕЛОМОРСКО-ОНЕЖСКОГО БАССЕЙНА

Аннотация: Науке известно о традициях мореплавания, торговли и промыслов Выгорецкой беспоповской староверческой пустыни XVIII–XIX вв. – важного исторического центра древлеправославного религиозного меньшинства Российской империи. В статье рассматривается, каким было значение кооперации в общине беспоповцев-поморцев для развития судостроения.

Ключевые слова: народное судостроение, промысловая колонизация, старообрядческое предпринимательство и кооперация.

Summary: It's known about navigation, trade and manufacture tradition of the Vygoresia priestless Old Believer cloister – a great center of Orthodox religious minority in the XVIIIth century Russian Empire. What meant cooperation within the Vyg river Pomorian priestless "Old Belief" community for shipbuilding?

Keywords: folk shipbuilding, producer's colonization, Old Believer entrepreneurship and cooperation.

Бытописатель Русского Севера С. В. Максимов сообщал, что известный сугубо по прозвищу старообрядец Копылов, «комиссионер и казначей», «корень и сила» которого тянулись из Москвы, оказался в Поморье одним из блюстителей интересов огромной общины: как самой веры староверов-федосеевцев, так и их богатства.¹ Именно он, неформальный глава Топозерской пустыни, занял Егору Старкову, информатору путешественника и хозяину «новоманерной» шхуны, деньги на постройку кораблей для торговли в Норвегии (шхуна – мореходное судно с гафельным парусом на 2–3 мачтах в XVIII в.; в России на Балтике стали строиться с XIX ст., оснащалась не только косыми парусами).²

Что же представляла собой система староверческой кооперации в связи с судостроением? В XIX в. только при помощи собственного торгового флота в крупнейшую Выгорецкую пустынь (селение Данилов) по Онежскому озеру ежегодно привозилось до 10 тысяч кулей хлеба. Но ведь выговцы снабжали и молодой Петербург, где цены, согласно Д. Е. Раскову, раза в два были выше таковых в Поволжье.³

В новой столице имелось подворье, с которым выговляне осуществляли сообщение через Онежско-Ладожский бассейн. Другой путешественник, В. Н. Майнов, услышал в уцелевших скитах Выгореции и донес «свидетельство», что даниловцы зачастую бывали на Шпицбергене для промыслов, один раз добрались даже до Америки, а шесть принадлежавших выговцам кораблей отдельного морского флота «ходили по Белому морю и доставляли в Сороку добытки промышленников».⁴

Это видел и XVIII в.: «... они для промыслу морских зверей и оленей всякий год на острова Севернаго окияна к Килдюин, Груенланд и к Новой Земли с довольным числом работников отправляют свои большие ладьи»⁵ (в данном случае речь идет уже о «заморской», полностью наборной, палубной, но плоскодонной ладье, оснащенной тремя мачтами с прямыми рейковыми и гафельным парусом, и достигавшей 300 т. грузоподъемности, до 30 человек в команде).⁶ Письменные источники, начиная с XVII столетия, говорят о наличии устойчивого промысла даниловских артелей в водах Северного Ледовитого океана. Промысловики иногда погибали всем кораблем от цинги или холода, будучи вынуждены зимовать на Новой земле и Шпицбергене.⁷

По крайней мере, в середине XVIII в. на Шпицберген (поморский *Груммант*, вероятно, тождественен *Грунланд*) отправлялись суда с двумя десятками выговцев на борту. Природа северного региона требовала завозить хлеб с юга в обмен на продукты местных, в том числе морских промыслов. Справка российского Правительствующего синода от 12 ноября 1737 г. рисует судьбы наемных рабочих-староверов из Выгореции совсем иначе, нежели жизнь монахов: «... иныя же и ходят за нуждами при добытии в прокормление, работают

© Н. А. Елизарков, 2019

¹ Максимов С. В. Год на севере. Т. 1. Белое море и его Прибрежья. СПб., 1859. С. 271–272.

² Морской энциклопедический справочник: В 2 т. Л., 1987. Т. 2. С. 438.

³ Расков Д. Е. Экономические институты старообрядчества. СПб., 2012. С. 147–162.

⁴ Майнов В. В. Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877. С. 211–212.

⁵ Челищев П. И. Путешествие по Северу России в 1791 году отставного секунд-майора Петра Челищева. СПб., 1886. С. 22–23.

⁶ Морской энциклопедический справочник: В 2 т. Л., 1986. Т. 1. С. 377–378.

⁷ Гурьянова Н. С. «Описание о нелепых случаях и необычных пустынных житию действиях, внесшихся от своевольников» // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996. С. 234.

на судах и протчих у торговых людей промышляюще пищу себе приобретают, понеже места жилищ их нужная и не хлебородная».⁸

Вахтовым образом отправлялись выговские «трудники» и наемные «работники» на промыслы, в полярные моря, на Грумант, Вайгач, Канин. Характерно, что в ряде случаев они предоставляли в общее пользование и свое оснащение для соответствующих занятий.⁹ Общая собственность в староверческом монастыре существовала уже в конце XVII в. Движимая и недвижимая собственность староверов-поморцев, будь то корабли на Белом море, подворье в Архангельске или промысловый двор в Кольском остроге у океана, формально принадлежала частным лицам, но быт описывается как полностью обобществленный.¹⁰

Суда в Выгореции, как установила Т. А. Мошина, строились мастерами разных профессий: столярами, кузнецами, смолокурами и конопатчиками. Отмечены плотники из Заонежья (Кизи, Космозеро, Шуньга), Поморского (Сумпосад, Лапино) и Карельского Беломорья («лопляне», т. е. северные карелы).¹¹ Не всегда в источнике находится информация о том, кто именно занимался строительством лодок, но учитывая обширность промыслового ареала, это были либо легкие суда, либо они создавались и приобретались на местах рядом с рыбными ловлями (что предполагало наличие дворов для постоя).¹²

Рыбак и охотник, торговец и промысловик Иван Емельянович Старцов, «все в посылках сперва хождая от монастыря на море Мурманское для рыбной ловли и на Канин нос для промысла рыбного и звериного, а то и на Ладожском, ради же промысла рыбного, на Валамском острове промышляше, и на судах ездяше под взвозом в Санкт-Петербурх, а ово живяше в Сумы для отпусков на море судов и братии на промыслы на Грумант и на Новую Землю и на Канин нос, а иногда покупая нерпы на братство у морских промышленников».¹³ Иван Старцов был уроженцем д. Хашезеро Шуньгского села, и скорее всего, именно он держал постоянные дворы выговцев и в Сумском посаде, и в самом Хашезере.

В свою очередь, крестьяне Шуньгского погоста расселялись на противоположном берегу Онежского озера, в Суземках, вокруг даниловской пристани Пигматка. И шунжане, и жители близлежащих Толвуйского, Челмужского, Выгозерского и даже Шальского погостов, окраины которых плавно переходили в Выгорецкие суземки,¹⁴ были вовлечены в предприятия староверов. Только на Онежском озере выговские пристани «с келиями для приезда братских посылщиков» находились в Шуньге, Толвуе, Хашезере, Вытегре (казенная Вянгинская пристань, где между прочим и выговцы «староманерные» суда «орлили»,¹⁵ пристань Кирилловская в тех же местах).¹⁶

Анонимный поселенин из Выгозерского погоста держал на Белом море пристань и «морской шкут» (вероятно, «Преподобный Саватий», построенный в 1724 г. крестьянином Толвуйского погоста Иваном Елизаровым)¹⁷ «раскольникам, кои ездят на Океан-море по посылке из онаго общежительства»¹⁸ (шкута, шкоут, шхоут или шхут – «новоманерное» однопалубное судно, которое могло иметь оснастку брига или фрегата, предшествуя шхуне; в России, вытесняя ладью, строилось из сосны или ели, грузоподъемностью до 500 т., осадкой до 3,5 м, экипаж насчитывал до 18 человек).¹⁹

Т. А. Мошина уже отмечала, что борта даниловских судов сшивались не какой-либо хвойной, а берёзовой вицей.²⁰ Необычным для региона, в связи с высокой стоимостью металла, было значительное использование железа в корпусе. Каюты внутри не просмаливались, а обмазывались так называемым «деревянным», т. е. лампадным маслом. Вероятно, такое его применение в судостроении сложилось в силу специфики поступавших в староверческие монастыри пожертвований.

В Данилове отдельная «келия» для плотников, строителей судов, стояла в «углу речном, близ медной» внутри самого «общежительства», с первой трети XVIII в. Нельзя не заметить, что нужда в транспортной инфраструктуре с самого начала встала перед обитателями суземков, поэтому для речного судостроения выговцев

⁸ Есипов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1861. Т. 1. С. 324.

⁹ Там же. С. 418, 421–422, 436–437, 439–440, 443–445, 452, 457–458, 478, 480, 494–495.

¹⁰ Юхименко Е. М. Изветные челобитные на выговских старообрядцев 1699 года // Старообрядчество в России (XVII–XVIII века). М., 1994. С. 197–200.

¹¹ Мошина Т. А. Из истории судостроения и промыслов Выговского старообрядческого общежительства // Старообрядчество: история, культура, современность: тезисы. М., 1997. С. 151–154.

¹² Филиппов И. Ф. История Выговской старообрядческой пустыни (с 11 портретами и двумя видами обителей). СПб., 1862. С. 316–317.

¹³ Там же. С. 319–321.

¹⁴ Есипов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. С. 441–442, 488–490.

¹⁵ «Орление» – таможенное освидетельствование частного судна в России, с постановкой на него клейма в виде геральдического орла. Возможно, применялось уже в допетровское время.

¹⁶ Мошина Т. А. Из истории судостроения и промыслов...

¹⁷ Брызгалов В. В., Овсянников О. В., Ясински М. Э. Выговское старообрядческое общежительство: морской зверобойный промысел в Арктике в XVIII–XIX вв. (письменные и археологические источники) // Культура русских в археологических исследованиях = Culture of russians in archaeological researches. Омск; Тюмень; Екатеринбург, 2014. Т. 1. С. 50.

¹⁸ Есипов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. С. 378–379, 417–418, 434–436, 471–472, 480, 490–491.

¹⁹ Морской энциклопедический справочник. Т. 2. С. 427.

²⁰ Мошина Т. А. Из истории судостроения и промыслов...

коммерческий смысл всегда оставался вторичным. «Монастырь» централизованно создавал в регионе транспортную сеть, которой пользовались и местные крестьяне.

П. И. Челищев, который в конце XVIII в. путешествовал внутри «Суземка», вверх по Выгу через Сергиев «скит» в Лексинское «общежительство», засвидетельствовал, что «с их же четырьмя гребцами и пятым лощманом» плыл «в данной из Данилова монастыря лодке, а по тамошнему названию „карбусе“»²¹ (карбус – традиционное для севера транспортное и рыболовное судно, со шпринтовым парусом и 2–6 рядами весел; беспалубное, с редкими шпангоутами из сосны или ели, шитой хвойной вицей внахлест обшивкой; в данном случае речь идет о речном, но не «верхнедвинском» карбусе, а лодке до 6 м в длину).²²

В XIX в. между будущим селом Даниловым и Сергиевской слободой выше по течению уже появляется, по сообщению И. И. Шевелкина, «бичевник», «с тяговою лошадыю и гребцами», который продолжал функционировать и после изгнания староверов.²³ Он являлся для местных обитателей источником дохода даже после окончательной государственной «выгонки» выгоречан из обителей в середине XIX ст.²⁴ В одном из «особножитных скитов» Выгоречи, в Шелтопороге, расположенном ниже «Данилова скита» по течению реки, находился «общежительный», «общежелтопорожский скит» Якова Матвеевича Кокина.²⁵

Последний вместе с Иваном Белоутовым заведовал судостроением на Онежском берегу, у Повенецкого завода. Не исключено, что именно Шелтопорожский скит был населен командой работников, артель которых осуществляла постройку «галиотов» для торговли по Онежскому озеру (галиота, гальот, галеот, галеас – «новоманерное» торговое и промысловое палубное двухмачтовое судно, с подобным галеону парусным вооружением; характерно скругленными обводами, плоскодонностью; при осадке до 2,8 м грузоподъемность могла достигать 600 т, длина – до 42 м, ширина до 7 м).²⁶

В первую очередь, согласно сведениям Г. В. Есипова из следственного «дела Круглого», торговали льном. Я. М. Кокин вел собственное предприятие, переправляя товар между онежскими берегами, вплоть до момента официального следствия в конце 1730-х гг.²⁷ По имеющимся данным, от Пигматки до Шуньги в одну навигацию отправлялось до 15, а в Толвую – до 20 судов. По Онежскому озеру на Шунгскую (Шуньгскую) ярмарку и в Петровскую слободу, а далее в Петербург везли местный лен, привозной хлеб, треску, моржину, сало с промыслов, литые изделия, рукописные книги и рисованные лубки собственного производства.²⁸

С середины XVIII в. даниловское судостроение напоминало, если проводить аналогии, уже не столько «производственный кооператив», сколько «доходное закрытое товарищество». В 1753 г. Семен Петрович – один из «соборных» даниловских «старцев», включив в долю «сторонних» людей вроде Алексея Олончанина (вероятно, Алексея Семеновича Копнина-Кутейкина, проверенного партнера из Петербурга) и «иных себе единомышленников», с санкции настоятеля «взя под свое смотрение при Пигматской пристани графа Шувалова отправление трески в Санкт-Петербург и надзирание моржины и ворванья сала».²⁹

К указанному начинанию делец «присовокупил <...> пристани и строение новоманерных судов», а партнеров из выговских «соборных» управленцев «принял во общество». Еще со времен ранних поставок хлеба на Выг в 1690-х гг. у Даниловского монастыря существовала собственная пристань Пигматка на Онежском озере (с искусственной гаванью, реконструирована в 1730-е гг.).³⁰ Кроме того, в распоряжении братии имелись (специфичные для судостроения) два лесопильных завода. Они, наряду со смолокурнями, по сведениям В. Н. Майнова и П. Н. Рыбникова, располагались в паре основных обителей – по рекам Выг и Лекса.³¹ На панорамных изображениях основных «Выго-Лексинских общежительств», восходящих к началу XIX ст., можно увидеть лесопильные мельницы.³²



²¹ Челищев П. И. Путешествие по Северу России в 1791 году... С. 22, 25.

²² Морской энциклопедический справочник. Т. 1. С. 296.

²³ Шевелкин И. И. Поморские раскольничьи скиты (из путевых записок) // Русские ведомости. 1866. № 53. С. 6; Рыбников П. Н. Из путевых заметок по Петрозаводскому и Повенецкому уездам // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год. Петрозаводск, 1867. Ч. 3. С. 35.

²⁴ Майнов В. В. Поездка в Обонежье и Корелу. С. 217.

²⁵ Соколовская М. Л. Крестьянский мир как основа формирования выговского общежительства // Старообрядчество в России (XVII–XX ввек). Сб. научных трудов. М.; Л., 1999. С. 272.

²⁶ Морской энциклопедический справочник. Т. 1. С. 157–158.

²⁷ Есипов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. С. 418, 470, 490–491.

²⁸ Мошина Т. А. Из истории судостроения и промыслов... С. 151–154.

²⁹ Гурьянова Н. С. Дополнение к «Истории Выговской старообрядческой пустыни» И. Филиппова // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 238.

³⁰ Филиппов И. Ф. История Выговской старообрядческой пустыни. С. 244–245.

³¹ Майнов В. В. Поездка в Обонежье и Корелу. С. 43.

³² Маркелов Г. В. Выгоречский Чиновник. Т. 2. Тексты и исследования. СПб., 2008. 552 с. Форзац и нахзац.

ФОНДОВЫЕ КОЛЛЕКЦИИ КАК ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ КУНГУРСКОГО КРАЯ

Аннотация: Кунгурский край складывался как уникальный в этнографическом отношении. Его осваивали разные по происхождению, языку, хозяйственному укладу, традициям народы. В фондах Кунгурского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника хранятся и представлены в экспозиции предметы материальной и духовной культуры народов Кунгурского края, собранные во время этнографических экспедиций.

Ключевые слова: русские, татары, марийцы, традиции, культура.

Summary: Kungur Region has been formed as ethnographically unique place. This region has been explored by peoples, who were different in their's origin, language, economic structure, traditions. Exhibits of material and spiritual culture of the peoples of the Kungur region collected during ethnographic expeditions are stored and presented in the exposition in the funds of the Kungur museum.

Keywords: Russian, Tartar, Mary, traditions, culture.

Кунгурский край издавна складывался как уникальный в этнографическом отношении. Его осваивали разные по происхождению, языку, хозяйственному укладу, традициям народы. Кунгурский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник на протяжении многих лет проводит историко-бытовые экспедиции по теме «Традиционная культура народов Кунгурского края». На 1 января 2019 г. фонды музея по теме «Быт», куда входит и этнография, насчитывают более 12 тыс. единиц хранения. В экспозиции отдела истории представлена тема «Национальная культура русских, татар и марийцев».

Русские – самый многочисленный народ Кунгурского края. После разгрома Казанского ханства в состав Русского государства вошел Сылвенский край. Коренное население было немногочисленным. До 1618 г. на Сылве не было ни одного русского селения. Русское население Кунгурского края в XVII в. **формировалось за счет переселенцев с севера России.** Наряду с особенностями материальной и духовной культуры севера России у русских Кунгурского края выделяются признаки, характерные для средней полосы европейской России.¹ В 1648 г. по царскому указу на р. Кунгурке возник острог Кунгур, ставший одним из ключевых пунктов на пути из центра в Сибирь. Первыми жителями г. Кунгура были переселенцы из разных мест. По переписи П. К. Елизарова, соликамского воеводы, в Кунгурский у. прибыло 386 семей, или 1222 «душ мужского пола».² Приток русского населения в Кунгурский край в конце XVII в. **был обусловлен и расколом Русской православной церкви. Хранителями традиционной русской культуры в Кунгурском крае являлось старообрядческое население, которое проживало в условиях смешенного расселения.** В 1710 г. в Кунгурском у. проживало 20354 русских (83,31%). В XVIII–XIX вв. русские осваивали Прикамье в целом и в частности Кунгурский край преимущественно за счет внутренних миграций.³

Процесс заселения был компактным и рассеянным (выселки, починки, одина – одиноко поселившаяся в отдалении от деревни семья). Сельские поселения приобретали притрактовый характер, так как через Кунгур, кроме водного пути по Сылве, проходили и удобные сухопутные пути. Формы поселения: сначала – беспорядочные (свободные), затем характерная – уличная. При ней учитывался центр с культовыми и общественными постройками, несколько улиц с 2-хсторонней застройкой, соединенных проулками. Сохранилась форма, соответствующая течению реки и направлению дороги. В Кунгурском у. в XVIII–XIX вв. **появились и заводские поселки, которые являлись центрами промышленности.** Заводские поселки застраивались по одному и тому же плану. Жилые постройки в основном выполнялись способом рубки в «обло» (чашу) и в «лапу». В Прикамье и в Кунгурском у. выделяются 3 типа усадеб: однорядные, двухрядные, покоеобразные. Внутри планировка дома имела северорусский тип. Печь находилась справа или слева (ранний вариант) от входной двери. Устье печи располагалось к противоположной стене от входа. Пространство от печи до стены (окна) называлось «куть», «середа». Перед печью устраивали полки для хранения посуды («грядка»). Здесь находился «голбец». По диагонали от русской печи располагался «красный угол», где ставили иконы. Над входом устраивали полати. Лавки вдоль стены от красного угла называли мужскими, около печи – женскими. В Кунгурском у. очень редко встречались интерьеры изб с домовою росписью.

© Л. Ю. Елтышева, 2019

¹ История Урала с древнейших времен до 1861 г. М., 1989. С. 151.

² Преображенский А. А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. М., 1956. С. 29.

³ Там же. С. 34.

Нарядно оформлялись наличники окон (резьбой по дереву).⁴ В экспозиции музея посетители смогут увидеть интерьер избы, в котором представлены русская печь, стол, лавки, сундук и т. д.

Основными видами деятельности крестьян были сельскохозяйственные работы, промыслы и ремесла. В земледелии преобладало трехполье. В Кунгурском крае хорошие урожаи давала озимая рожь, ячмень, овес. Этот факт повлиял на символику герба г. Кунгура (рог изобилия). Для переработки зерна строили мельницы. Главным сельскохозяйственным орудием были соха и плуг. На все Прикамье славились знаменитые сохи-курашимки, производимые в Кунгурском у. В экспозиции представлены соха-курашимка, ральники, борона, ситево, элементы конской упряжи, серпа, цепа и т. д. Для производства домотканого полотна сеяли технические культуры – лен и коноплю. Ткали на ткацких станках, для производства пряжи использовали прялки. Производство прялок было налажено в Кунгурском у. Кунгурские прялки отличаются от других массивной лопастью, которая заканчивается внизу «сережками». Их расписывали растительным орнаментом. На ткацких станках или на дощечках ткали пояса, которые продавали на ярмарках. В Кунгурском у. было развито производство изделий из дерева, кожи, металла. Гончарный промысел развивался в д. Беркутово и Филипповка. Гончары поставляли свою продукцию на местный и всероссийский рынки.

Одежда народов теснее связана духовной жизнью, чем другие стороны материальной культуры. Традиционный русский костюм Кунгурского края имеет элементы северо- и среднерусского костюма. Для пошива одежды использовалась ткань домашнего производства – холст (белый), сукно, пестрядь льняная, набойные ткани, шерсть, а также ткань фабричного производства – ситец, сатин, батист, плис, китайка, кумач, атлас, шелк и др. Одежду из таких тканей одевали по праздникам, берегли. Традиционными элементами женского костюма являлись рубаха (с длинным рукавом, глухим воротом) туникообразного покроя, нижняя юбка (становина), сарафан (из крашеного холста или покупной ткани) по покрою круглый с узкими проймами, пояса (защищал от нечистой силы), передника (без грудки – ранние, с грудкой – поздние, называли «запонами»). На голове замужние женщины носили повойники, сборники, шали, полушалки; девушки – налобные повязки, платки, шали. Элементами мужского костюма являлись рубаха-косоворотка из пестряди, праздничная из белого холста, порты, пояс. Под влиянием города стали появляться женские парочки (юбка и кофта, пошитые из одинаковой ткани) и пиджаки. Мужчины и женщины носили лапти косоного плетения, кожаные коты, ботинки, сапоги, валенки (пимы). Из верхней одежды характерными были однобортные понитки и шабуры, покрытые синим или белым холстом, отрезные по талии со складками (оборками) сзади, шубы (крытые или «нагольные»), тулупы, зипуны, кафтаны.⁵

В Сылвенско-Иренском поречье в конце XVI – первой половине XIX в. происходил процесс формирования тюркской группы населения – сылвенско-иренских татар. В результате активного освоения Кунгурского у. в 1710 г. в нем уже проживало 24430 человек, из них татар – 2940. Татарское население было стабильным. Второй поток татарского населения в Южное Прикамье относится ко времени крестьянской войны 1773–1775 гг. По ревизии 1795 г. в Кунгурском у. проживало 4399 татар, а в 1897 г. уже насчитывалось 75556 человек. В большинстве своем татарское население Кунгурского края относилось к крестьянскому сословию. В 1920 г. в г. Кунгуре проживало 297 татар. Переписью 1989 г. их было записано в количестве 24770 человек.⁶ Основной тип поселения татар – деревня. Долгое время планировка деревень оставалась беспланируемой и хаотичной. В поселениях, стоящих на трактах, улицы обязательно застраивались по обе стороны. Деревни окружались изгородью, центр деревни – площадь с мечетью, пожарной избой, затем усадьбы более состоятельных крестьян, лавки, магазины. В Кунгурском р-не характерны огороженные дворы с забором на улицу, ворота располагаются во всю переднюю часть усадьбы. Внутренняя часть двора – это клеть, хлев, конюшня, погреб, огород, помещение для скота, вдали от дома. Крыша с навесом (тасках) встречается только в Кунгурском р-не. Для строительства использовали лиственницу, сосну, ель, пихту. Пол в избе был деревянный, имелось подполье (баз). Окна с косяками, на подоконники укладывали бересту. Крыша на домах 1, 2, 3-хскатная. Тип избы – трехкамерный (изба, сени, клеть). Тип планировки внутри избы – среднерусский. Напротив от входной двери (справа) располагалась печь. Вдоль печи помещение делилось дощатой перегородкой или занавеской. Почетное место «тур» было у передней стенки. Мебель, как правило, отсутствовала, имелись только нары, пуховики, подушки. На нарах стоял сундук с постельными принадлежностями, под нарами (сэке, урдык) хранились продукты. У татар Кунгурского у. нары ставились отдельно для обеих половин изб, в пространстве ставили стол, лавки. В лесных районах в домах делали полати. Постель – войлок, солома, палас, простыни из домотканого холста, большие (ясык) и маленькие подушки. Основным видом занятий было земледелие. Высеивали рожь, овес, пшеницу, ячмень. Для пахоты использовалась соха «курашимка» (сабан), орудие жатвы – серп (урак), коса (чалгы). Занимались татары и кустарными промыслами: обработка дерева, кожи,

⁴ Чагин Г. Н., Черных А. В. Народы Прикамья: Очерки этнографического развития в XIX–XX вв. Пермь, 2002. С. 8.

⁵ Чагин Г. Н. Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века: Этнические традиции материальной жизни. Пермь, 1999.

⁶ Чагин Г. Н., Черных А. В. Народы Прикамья. С. 238.

шерсти, заготовка мочала, плетение лаптей и кулей. Жгли уголь, производили деготь, смолу. Развита была столярно-плотницкий промысел, портняжный, ювелирный. Занимались рыбной ловлей, охотой, бортничеством.⁷

Для ткачества использовали лен, коноплю, шерсть, фабричные хлопчатобумажные и шерстяные нити. Ткали холсты одноцветные и пестрые (алача). Одноцветными были женские и мужские рубахи (для женихов), мужские передники, нижние шаровары и рубахи для пожилых людей. В цветных тканях использовались синий и красный цвета. Женская одежда состояла из рубахи (кулмэк) туникообразного покроя с воланами из яркой синей, многоцветной фабричной ткани, ярких лент, домотканой тесьмой с воротником-стойкой, штанов (ыштан), нагрудника (тушелдерек) для замужних женщин – передника (оя чупрэк), многоцветного пояса (билбау). Верхняя одежда – камзол, безрукавный казак. Легкая женская одежда (чыба) шилась из бархата. Головной убор – калфак, белые косынки с опущенными по спине концами (кыккча). Мужчины носили камзол (бишмэт) из черного сукна, рубаху, штаны, на голове тубэтэй. Женщины носили ювелирные украшения: головные (мангайтэнке), шейно-нагрудные (яга чылбырь), наручные, серьги в виде лунницы, наконницы, височные подвески, браслеты. Мужчины и женщины носили обувь лыковую, кожаную, шерстяную. Лапти (чабата) были прямого плетения сверху, а подошва – косяго. Кожаная обувь мужская называлась читек, женская – ичиги.⁸ В музейной экспозиции отдела истории представлены национальные костюмы Сылвенско-Ирениских татар – мужской и женский, а также фотографии татар в национальной одежде, женские украшения, Коран, четки и тубэтэй муллы.

Коренным народом Кунгурского края являются марийцы. Это малочисленная группа, по данным переписи 2002 г. в Пермском крае их насчитывается 5591 чел. Сылвенские марийцы вместе с другими уральскими марийцами входят в группу восточных марийцев финно-угорской языковой ветви. Самоназвание марийцев – «мари»; в дореволюционных источниках их называли «черемисы». Территория проживания современных марийцев – Кишертский и Суксунский районы. Это малочисленная группа, по данным переписи 2002 г. в Пермском крае их насчитывается 5591 человек.⁹ Основу хозяйства марийцев издавна составляли земледелие, скотоводство и бортничество. Ремесла были развиты слабо. Из домашних ремесел характерны ткачество, выделка овчин, дубление кож, обработка дерева, плетение лаптей. Запасы хлеба у мари в прошлом – их гордость и богатство. Полные амбары хлеба хранились десятки лет. Торговлей они не занимались. Общение с русскими и татарами развивалось в сфере языка и хозяйственного быта. Поселения марийцев первоначально носили беспорядочную, кучевую форму, под влиянием русских приобрели уличную планировку. Тип постройки домов соответствовал северорусскому типу. Изба двухрядная – изба, сени, клеть. Интерьер жилья – русская печь, передний угол, резная деревянная мебель, яркие занавески. От тюркского населения унаследовали устройство сбоку от устья русской печи вмазанного котла «под».¹⁰ Традиционные национальные костюмы марийцев шились из домотканой ткани (ранее белой). Ворот и подол богато орнаментированы с оборкой по подолу. Верхней одеждой служил кафтан «шовыр», затем тувыр (рубаха туникообразного покроя), ончалосакме (фартук), оянушто (пояс), шинашовычо, шлык (головной убор) с остроконечной частью над лбом «нер» и со спускающимся сзади коротким полотнищем – вышитым и украшенным бисером, монетами, яга (нагрудное украшение). Пояса и передники украшены вышивкой традиционной цветовой гаммы. Наплечный платок «солык» треугольной формы с богатой вышивкой одевали на праздники и свадьбы. Мужчины носили туникообразные рубахи, вышитые на груди, украшенные бисером и монетами.¹¹

Сотрудники музея обследовали во время этнографических экспедиций населенные пункты с марийским населением в Суксунском и Кишертском районах Пермского края. Изучались быт марийцев, обряды и фольклор. Была собрана коллекция национальной одежды, которая богато декорирована вышивкой, предметы быта, фотодокументальные источники. Праздничные костюмы украшены старинными серебряными монетами, пуговицами, бисером, бусами. Пояса сотканы из шерстяных разноцветных ниток. Концы поясов украшены бисером и монетами. На концах поясов марийцы привязывали кисточки по количеству родившихся детей в семье. Коллекция предметов быта представлена расписными прялками, чашками, корзинками и т. д. Собрание марийской одежды и тканей является крупнейшим в этнографической коллекции музея. В экспозиции музея представлены костюмы будничные, праздничные, головные уборы, нагрудное украшение «яга», образцы национальной вышивки и ткачества.



⁷ Чагин Г. Н., Черных А. В. Народы Прикамья. С. 246.

⁸ Там же. С. 251.

⁹ Чагин Г. Н. Народы и культуры Урала в XIX–XX вв.: Историко-этнографический атлас. Екатеринбург, 2003. С. 14.

¹⁰ Горбунов А. Народ мари // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 6/7. С. 7–14.

¹¹ Чагин Г. Н., Черных А. В. Народы Прикамья. С. 181.

В. П. ЕРШОВ
г. Петрозаводск

ПАМЯТНИКИ ВЫГОРЕЦИИ? (Частная коллекция басм)

Аннотация: В статье предлагается расшифровка орнаментов басм из частной коллекции автора. Предполагаю, что все произведения из Выгореции. Возродив медное литье, старообрядцы вряд ли так просто могли отказаться от угасавшего басменного промысла. Медь (латунь) была самым доступным и дешевым материалом для мастеров Выгореции, и они в полной мере использовали его в своих произведениях.

Ключевые слова: басмы, коллекция, расшифровка орнаментов, Выгореция.

Summary: Interpretation of ornaments. Private collection. All items from my collection are presumably from Vygoresia. It's unlikely that after they have revived copper casting they could easily give up the declining stamping craft. Copper was a very accessible and cheap material for the artisans in Vygoresia and they widely used it in their works.

Keywords: collection, decoding of ornaments, Vygoresia.

С темой о басмах я уже выступал на конференции 24 ноября 2016 г.¹ Напомню, что басмы – это золотые, серебряные, медные полосы с выдавленным орнаментом, которые закрывали поля икон и предметов церковной утвари. Эта кайма является аналогом тесьмы по краю одежд Богоматери, святых, полям покрыва, покрывца, палицы, пелены, «воздуха». Иногда даже орнаментальное решение полей этих шитых произведений сходно с басменным (растительный орнамент).

XX в. о басмах молчит. Считалось, что басменное искусство умерло. Собранный коллекция опровергает это. Предполагаю, что все произведения моей коллекции вышли из Выгореции. Старообрядцы были хранителями старины, и, возродив медное литье, они вряд ли так просто могли отказаться от угасавшего в России басменного промысла. Разоренная Выгореция разбилась на множество скитов, в которых кузнецы, металлурги, иконописцы, книжники, ткачи, вышивальщицы продолжали заложенные в ней художественные традиции, не исключая басменного дела. Об этом говорит высокое профессиональное мастерство, с которым выполнены наши басмы.

Об интересе старообрядцев к старинным басмам упоминает В. Игонин, описывая эпизод покупки старообрядцем-федосеевцем Н. А. Популиным (1840 г.) из Благовещенского собора Сольвычегодска 1350 икон с басмами для староверческих моленен.² К выводу о местном производстве басм нас подталкивают и ряд других косвенных наблюдений: 1) орнаментация меднолитых икон и басм во многом идентична; 2) спиралевидные орнаменты ряда басм напоминают лабиринты побережья Белого моря, о которых, безусловно, знали местные жители и могли трансформировать их в орнаментальные мотивы; 3) концевые сюжеты с ангелами басмы иконы XVIII в. «Богоматерь Умиление» (Кереть) выполнены в такой экспрессивной манере, что не оставляют сомнения в идее небесного воздаяния на гонителей старообрядцев; 4) и, наконец, любовь старообрядцев к узоре, проявляющаяся в украшении травным орнаментом рукописей, книг, вышивок, кузнечных изделий не могла не отразиться и на басменном производстве.

Как мне кажется, крестьянское басменное производство надо рассматривать в контексте всей старообрядческой культуры, сохраняющей традиции древней Руси. Если иконописец был в какой-то мере скован канонами, то творец басмы мог использовать все разнообразие средств, выработанных народным декоративно-прикладным искусством, художественно переосмысливая действительность. Поэтический строй басмы отражает красоту природного и социального (человеческого) мира. Это своего рода художественная идеализация, поэтическое преобразование тварного мира.

Моя коллекция басм собиралась в 1970–1980-е гг. во время экспедиций по Карелии. Найденные мною произведения относятся в основном к концу XIX–XX вв. Важно отметить, что почти все пластины были найдены отдельно от икон – в мусоре домов, в развалинах строений, в сараях. Состояние многих из них – на грани разрушения. Значительная часть моей коллекции найдена в 1970-е гг. в с. Кереть, которое было торговым центром. Здесь кипела торговая жизнь, происходил сбыт и обмен товарами, сюда шли суда с товарами «свейскими» и своими из Выгореции, Кенозерья, Шуныги. Приведу примеры описания нескольких басменных произведений коллекции.

© В. П. Ершов, 2019

¹ Ершов В. П. Басмы – забытое искусство // 1917–2017 годы: уроки столетия для Карелии. Петрозаводск, 2018. С. 54–61.

² Игошин В. Сольвычегодская орнаментальная басма XVI–XVII вв. // Орнамент в изобразительном искусстве и архитектуре средневековья: Византийский и поствизантийский мир, христианский и мусульманский восток, латинский запад. М., 2007. С. 6–8.

Басма 1, 30 × 3, латунь, тиснение, чеканка; пластина тонкая, типа фольги. С. Кереть. 1972 г. (рис. 1). Художественный образ данной басмы определяет ее центр – вытянутый ромб, прочеканенный двойной пунксонной линией, в середине которого розетка из шести выпуклых окружностей, седьмая – в центре. От острых углов ромба двойная пунктирная линия вправо и влево «рисует» парные выпуклые листочки, в лоне которых – главки часовен с трилистником наверху. Чешуйчатое заполнение центрального пространства рождает ассоциации с лемеховым покрытием барабанов главок. Орнамент прерывистый: центральный мотив – ромб с главками часовен на концах; концевые элементы – раппорты центрального мотива. Завершением линейного орнамента



Рис. 1. Басма 1

является трубчатый бордюр из наклонных насечек, прерывисто бегущих по верхнему и нижнему краям басмы. Подобными насечками древний (первобытный) гончар оформлял венчики сосудов.³ Немаловажное значение в восприятии басмы имеет мерцающий золотистый цвет латуни. Художественное чутье автора оставило фон свободным, на котором загораются шатры деревенских часовен.

В орнаменте этого произведения для нас интересны два символа – ромб и трилистник. Ромб – символ плодородия. Его мы встречаем обычно на вышивках и ткани, в народных орнаментах декоративно-прикладного искусства. Он был древним ритуальным знаком карелов. Ромб с четырьмя точками был символом засеянного поля. Его можно видеть на обороте крестов вместе со знаками влаги, воды, а также на иконах. С ромбом связана идея рождающей земли, женщины. Это вульва, ворота рождения духовного или физического начал. И как всякий емкий символ имеет противоречивое значение – женственность, плодородие и тьма могилы или женского лона. В нашем случае с ромбом связано рождение в лоне двух листиков церковных главок, на вершинах которых – трилистники. Здесь эти два древнейших дохристианских символов сопутствуют друг другу. Три листочка клевера были символом божественной Триады кельтов, славян, позже – христианской Троицы. Многие древние разрушенные храмы Запада и Востока несли на себе эту символику.⁴ Неслучайно на кельтских колоколах, считавшимися Божественными Сущностями, изображали трилистник.⁵

Басма 2, XIX в. (?) (рис. 2). Найдена также в с. Кереть в 1972 г. В центре расположен вытянутый ромб с такой же розеткой, но в этом произведении есть важное дополнение – «еловая шишка» (главка). Это замечательная находка мастера, которая говорит о его самобытности и карельских корнях. Символ еловой шишки в культовой деревянной архитектуре карелов был отмечен В. П. Орфинским.

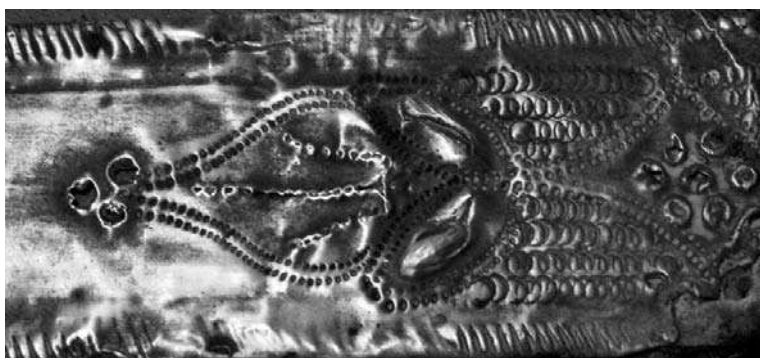


Рис. 2. Басма 2

Варваринская часовня в д. Койккойла – пример карельского национального своеобразия. Форма ее главок напоминает еловые шишки, а каждая лемешина – стилизованное изображение ели. Мы видим елку и еловую шишку на вышивках, бытовых предметах, карельских и вепских наличниках и причелинах домов.⁶

Аналогией нашему «шишечному» мотиву являются басмы старообрядческой иконы XIX в. «Богоматерь Печерская» (Шарпанский скит Семенов-

³ См.: Савватеев Ю. А. Залавруга. Л., 1977. Ч. 2. С. 124, рис. 1–3, 4, 5, 7, 8; Журавлев А. П. Орнаменты древней Карелии. Петрозаводск, 1995.

⁴ Бейли Г. Потерянный язык символов. М., 1996. Кн. 5. С. 77–78.

⁵ Там же. С. 118.

⁶ Орфинский В. П., Хейккинен К. К вопросу о формировании этнических символов // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1989. С. 13.

⁷ Образы и символы старой веры. М., б/д. Рис. 200.

(г. Романов-Борисоглебск, Верхнее Поволжье), на басмах которой изображены главки, имитирующие еловые шишки.⁸

Басма 3, XVIII–XIX вв., бронза-фольга, чеканка, тиснение. 23,5 × 3, сохранность плохая, с. Кереть. 1972 г. (рис. 3⁹). Глядя на эту полоску металла, изуродованную временем, вдруг начинаешь осознавать ее эпическую сущность, пространство, в котором материальное преобразуется в идеальное, горнее. Все пространство полоски плотно заполнено. Здесь тот же мотив, что и в предыдущих басмах: главки часовен в лоне двух листочков, соединенные попарно. Они образуют антиподальную композицию. Орнамент не имеет ярко выраженного центра, здесь свободная симметрия. Основной мотив: ансамбль двух орнаментированных главок в лоне двух листиков. Их соединяет некая V-образная фигура, напоминающая птичку. Эта пара образует устойчивое соединение, раппорт которого повторяется дважды по всей длине полосы. Новыми загадочными элементами орнамента являются стилизованные «птичьи головки-глазастики» и фигурки, изогнутые в виде «рыбок» с глазками. Любопытно, что аналогичные орнаментальные мотивы с птичьими головками-глазастиками входят в узорную кайму очелей женских головных уборов – волосников Марии Темрюковны (второй жены Ивана IV, 1569) и Марфы Собакиной (третьей жены Ивана IV, 1571) из погребений Вознесенского монастыря Московского кремля.¹⁰



Рис. 3. Басма 3

Фон басмы заполнен рядами деликатно прочеканенных мелких чешуек. Бордюр тот же: прерывистые наклонные насечки. Орнамент созвучен вышивкам на кайме одежд святых или на поясках. Мир этого мастера глубоко индивидуален и поэтичен. Такого изящества линии, ажурности силуэтов я не видел ни на одной басме своей коллекции. Не сразу глаз улавливает эту гармонию образов, их ритм, красоту, но уже скоро, всмотревшись, видишь то общее, что роднит народное искусство во всех его проявлениях. В орнаменте этого произведения чувствуется сильная струя народных представлений о заселенности мира образами, далекими от христианских. Фантазия художника смело вписывает их, искусно вплетая в свой мир. Этот орнамент не просто украшение, это философия всеединства природы и общества. Философия, объединяющая человеческое и сакральное. И потому так смело художник соединяет христианские образы с фантастическими. Мир для него – «гораздо изукрашенная палата», в которой для всего есть свое место. Надо отметить, что декоративные элементы не заслоняют, а, наоборот, выявляют сюжетные рельефы: мы отчетливо видим раззоренные главки церквей, орноморфные формы. В легком, прихотливом движении проканфаренные линии легко скользят по узкой поверхности, сопрягаются друг с другом, перетекая одна в другую, создавая иллюзию сказочной ирреальности.

Басма 4, XIX в. Медь, тиснение, чеканка, частично сохранилась позолота. 10 × 3,5. Д. Пегрема (Заонежье), 1974 г. (рис. 4). Пегрема – старинная, давно брошенная деревня в Заонежье. Лабиринтообразный орнамент выполнен тонким чеканом (канфарником). Тиснение по матрице очень нечеткое; растительные формы. В центре спиралеобразных фигур (лабиринтов) находится возвышение, от которого начинается движение чеканных линий по часовой и против стрелки и монументальных, растительных. Они составляют диссонанс четким линиям спиралей, придают некую устойчивость и даже монументальность орнаменту, уравновешивают стремительный бег линий. Бордюрная лента орнамента – из косых насечек. Загадочные треугольники с выпуклым центром сопровождают спирали. Не изобразил ли мастер на этой медной полосе металла каменные прообразы побережья Белого моря? Лабиринты представляют одну из важных составляющих древнейшей религиозной культуры Карелии. Изображения лабиринтов и спиралеобразных знаков встречаются на культовых памятниках, на скалах, металле, дереве, тканях. Лабиринтообразный орнамент – еще один аргумент в пользу местного изго-

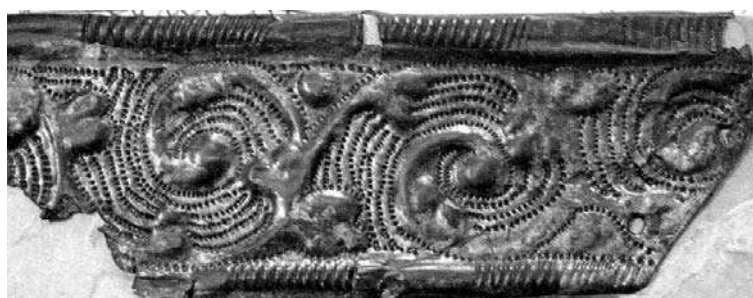


Рис. 4. Басма 4

⁸ Антонова В. Н. Древнерусское искусство в собрании Павла Корнина. М., 1966. С. 37–38, ил. 28; Образы и символы старой веры. М., б/д. С. 200, ил. 178.

⁹ Рисунок выполнен Ю. Кузиной.

¹⁰ Панова Т. Д., Синицина Н. П. Волосники из погребений бывшего Вознесенского монастыря в Московском кремле // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1986. С. 339.

товления басм. Лабиринты были хорошо известны населению. Интересно отметить, что на внутренней обложке учебной книги В. П. Вахтерова и Э. Вахтеровой. «Мир в рассказах для детей» дети бондаря П. Т. Ананьева из д. Красная Сельга (Заонежье) нарисовали фиолетовыми чернилами рядом с домом лабиринт во всех деталях.¹¹

Басма 5. 28 × 4, медь, чеканка, штамповка. Орнамент плоскостной, непрерывный, растительный. С. Кереть, 1972 г. (рис. 5). Здесь нет сюжетных рельефов, здесь господствует флора. Растительные прочеканенные побеги с узкими листочками образуют округлые фигуры неправильной формы, внутри которых размещены по три прочеканенных листика. В рельефе стеблей выявляется мелкая рубчатая проработка резцом. В местах сочленений побегов «вырастают» три не-



Рис. 5. Басма 5

больших продолговатых листика, словно след птичьей лапки. Все растительные формы четко читаются благодаря свободному, чистому фону. Чувствуется интерес художника ко всевозможным изгибам лозы, ее движениям. Стремительный бег округлых форм из растительных плетей показан ярко и выразительно. Все детали орнамента (стебли, листочки, лапки) покрыты плотной штриховкой, и на гладком золотистом фоне это выглядит удивительно живописно. Подобные растительные побеги украшают страницы древних

книг, окладов икон. Такова каменная иконка «Гроб Господень», XV в. (Государственный исторический музей),¹² по полям которой бегут упругие волны растительного стебля со стилизованными листочками. См. также старообрядческий Тропарь первой пол. XIX в. (Заонежье, коллекция автора, с. 135, 147 и др.).

Бордюр басмы более сложный, чем у предыдущих произведений. Он состоит из трех полос: нижняя широкая, гладкая; средняя – вогнутая, такой же ширины (6 мм) со штриховкой; верхняя – такой же ширины с прочеканенными S-образными знаками. Нижний бордюр выделен рельефом с маленькими прочеканенными червеобразными фигурками. Игра света на этой полосе завораживает. Свободное расположение орнамента на пластинке оставляет крупные просветы желтого металла. Медь – пластичный металл, и каждое движение света на этой желтой плоти рождает многочисленные рефлексы, причудливая игра которых вносит дополнительное очарование.



¹¹ Вахтеров В. П., Вахтерова Э. Мир в рассказах для детей. М., 1910-е. См.: Еришов В. Хрестоматия, найденная в доме Ананьева П. Т. (Деревня Красная Сельга) // Дневник заонежского бондаря. Петрозаводск, 2017. С. 202–295.

¹² См.: Смирнова Э. С. Иконы северо-восточной Руси, сер. XIII–XIV века. М., 2004. С. 313.

С. А. ЖАДОВСКАЯ
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН,
г. Санкт-Петербург

ЛИЧНАЯ ИСТОРИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ МЕСТНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

(на материале воспоминаний жителей г. Шенкурска Архангельской обл.)

Аннотация: Предметом внимания в статье стали воспоминания о Гражданской войне, созданные жителями г. Шенкурска Архангельской обл. Их авторы показывают противоречивые события того времени с разных точек зрения – сына большевиков и сына эмигранта. В статье проанализирован механизм взаимодействия личной истории и местной исторической памяти, показано, как из личных рассказов «вырастает» историческая память современных горожан.

Ключевые слова: Шенкурск, воспоминания, местная историческая память, медиасфера малого города, локальное культурное пространство.

Summary: The article focuses on memories of the Civil war created by inhabitants of the town of Shenkursk, Arkhangelsk region. Their authors show the controversial events of that time from different points of view – the son of the Bolsheviks and the son of the emigrant. The article analyzes the mechanism of interaction between personal history and local historical memory, and shows how the historical memory of modern citizens "grows" out of personal stories.

Keywords: Shenkursk, memories, local historical memory, the media sphere of a small city, local cultural space.

В культурном пространстве малого города взаимосвязь отдельной личной истории и коллективной исторической памяти является важным фактором локальной идентичности. «Опорными точками» в формировании и презентации «памяти места»¹ служат значимые исторические события, призванные соединять региональное сознание с национальным и «вписывать» малый город в культурную историю страны. В XX в. одним из таких событий стал переломный период 1917–1920-х гг., имеющий особенное значение на Русском Севере. Воспоминания и историко-краеведческие очерки об этом периоде, написанные местными жителями (часто – участниками событий), фиксируют определенный слой или срез исторической памяти, который может становиться актуальным в разное время.²

Мемуары, записки, очерки местных жителей о революции и Гражданской войне, о первых комсомольских ячейках и т. п., созданные во второй половине XX в., обнаруживаются практически повсеместно. Такие тексты, как правило, не выходят за границы районного центра и сохраняются в местных государственных и личных архивах, региональных краеведческих музеях и (реже) библиотеках, куда попадают от авторов или их родственников. Наряду с другими краеведческими трудами и записями фольклора, созданными исследователями-любителями в разное время, они составляют целое направление в изучении местной истории. Порой воспоминания публикуются на страницах местных или областных газет, литературно-краеведческих журналов и альманахов. Так, в фонде Яренского краеведческого музея хранятся материалы Н. А. Голенева (воспоминания, история родной деревни, очерки по отдельным темам, связанным с революцией 1917 г.),³ написанные им в 1960-е гг. в г. Харькове; в Верховажском районном историческом музее имеется машинописная книга в 2 томах – воспоминания А. Н. Степанова «Мой путь» (написаны в Курске в 1961–1962 гг.), в которых значительное место отведено подробному описанию крестьянских волнений в Вельском уезде в 1921 г., в сдерживании которых автор участвовал лично.⁴

Шенкурские материалы интересны тем, что представляют исторические события с противоположных точек зрения. Одну из них демонстрирует исторический очерк «Уездная хроника 1917–1919 гг.» Владимира

© С. А. Жадовская, 2019

¹ О понятии «память места» в отношении авторских нарративов, создаваемых жителями малых севернорусских городов, см. статью А. Н. Власова в настоящем издании.

² Подробнее об этом см.: Горнова Г. В. Коллективная память и практики коммеморации в формировании городской идентичности // Гуманитарные исследования. 2017. № 2 (15). С. 18–21.

³ Частично опубликованы в краеведческом альманахе «Еренский городок» в 1999–2000-е гг., например: Голенин Н. А. 1) Старые царские судебные учреждения Яренска // Еренский городок: краеведческий альманах. Яренск, 1999. Вып. 1. С. 74–82; 2) Перестройка судебных органов Яренска после революции 1917 г. // Еренский городок: краеведческий альманах. Яренск, 1999. Вып. 2. С. 29–48.

⁴ Степанов А. Н. Мой путь (Верховажский районный исторический музей. Рукопись). Афанасий Никифорович Степанов с конца 1919 г. – глава продотряда в Вельском уезде.

Никандровича Пластинина.⁵ Авторизованная машинопись хранится в Шенкурском краеведческом музее, ее автор – сын профессиональных революционеров-большевиков Н. Ф. и Р. А. Пластининых, борцов за становление советской власти на севере России. Текст написан в 1960-е гг., создание его связано, по всей видимости, с желанием автора восстановить в истории имя отца, «первого шенкурского большевика» купеческого происхождения (в 1937 г. он был репрессирован, в 1938 г. умер в лагере, реабилитирован в 1967 г.). Привлекая архивные материалы, В. Н. Пластинин скрупулезно восстанавливает послереволюционные события в Шенкурске, не выходя за рамки принятой в советское время трактовки событий.

История установления советской власти в Шенкурске была тесно связана с историей севернорусской кооперации. В начале XX в. в городе был основан Союз смолокурных артелей, главным организатором которых был Александр Егорович Малахов. Объединив артели и потребительские общества и организовав поставку смолы напрямую на мировой рынок, Союз имел представительства в Архангельске и Лондоне (включая склады); в 1910 г. его деятели были удостоены серебряной медали на Всероссийской кустарной выставке в Петербурге. Среди других направлений работы – учреждение и финансирование коммерческого училища для одаренных крестьянских детей (там учился и старший сын основателя Союза), организация первой в уезде типографии и издание культурно-просветительского журнала «Важская область». Разойдясь в экономических вопросах с новой властью и поддержав крестьян Шенкурского уезда, протестовавших против всеобщей мобилизации в Красную Армию в 1918 г., председатель Союза был арестован и позднее вместе с семьей покинул город и страну. В советской историографии эти события известны как Шенкурское восстание и были сразу описаны их участником И. В. Боговым в одноименной книге (1924);⁶ А. Е. Малахов изложил историю Важского союза смолокурных артелей в книге «Русская кооперация и коммунисты», изданной в Лондоне в 1921 г.⁷

В 1992–1994 гг. шенкурские предприниматели возобновили издание журнала «Важская область» и опубликовали некоторые труды Александра Егоровича Малахова, а также воспоминания его сыновей и племянника.⁸ Период конца 1910 – начала 1920-х гг. подробно описан в мемуарах его старшего сына Георгия Малахова с примечательным названием «Записки эмигранта» (написаны скорее всего около 1970 г.).⁹

Георгий Александрович Малахов (2.11.1905–9.03.2005), инженер и химик-технолог, с 1922 г. жил за границей (Германия, Чехия, Югославия), в 1958 г. был выслан в СССР, определен на безвыездное жительство в г. Канск Красноярского края. Его фонд в архиве Дома русского зарубежья им. А. И. Солженицына (Москва) содержит статьи и исследования общественно-политического и исторического характера: в частности, «Кооперативное движение в Важской области», «Из истории российского кооперативного движения» и др.), материалы по истории семьи Малаховых, дневниковые записи, автобиографическая проза, литературные произведения (роман «Смоляковы», стихотворения).¹⁰

Воспоминания о детстве, которое автор провел в Верхнесуландском погосте Шенкурского у., представляют собой беллетризованное собрание поверий, легенд, преданий и сведений этнографического характера, переданных через восприятие и личный опыт 10–12-летнего мальчика. Сбор грибов и ягод, охота и рыбалка – эти традиционные занятия подробно описаны с этнографической точки зрения и служат «поводом» для мифологических рассказов:

«Поднявшись к каретнику, мы заметили на его нижнем венце ящерицу. При нашем приближении она замерла.

– Жаль, что топорика с собой не захватили, – сказал Вася. – Отрубили бы ящерице хвост, сразу бы мне сорок грехов простилось.

– Откуда ты знаешь? – спросил я.

– Маряхич говорил, – ответил Вася.

Маряхич – наш дальний родственник из деревни Запаково. Так все звали этого крестьянина и, вероятно, мало кто знал его настоящее имя.

– Маряхич говорил, – продолжал Вася, – зачем ходить в церковь замаливать грехи? Взял топор, отхватил ящерице хвост и сразу без всяких молитв прощается сорок грехов.

⁵ Пластинин В. Н. Уездная хроника 1917–1919 гг. (Шенкурский краеведческий музей, КП, ед. хр. 1455).

⁶ Боговой И. В. Шенкурское восстание (Записки). Архангельск, 1924. В 1937 г. И. В. Боговой был репрессирован, а его книга оказалась на время под запретом. Подробное историческое исследование шенкурских событий содержится в книге Е. И. Овсянкина «Огненная межа» (Архангельск, 1997).

⁷ Малахов А. Е. Русская кооперация и коммунисты. Лондон, 1921.

⁸ Малахов Л. А. Осколки памяти // Важская область. Шенкурск, 1992. № 4. С. 46–61; № 5. С. 49–55; Малахов В. П. Хроника ровесника века // Важская область. Шенкурск, 1992. № 6. С. 56–65. В фонде Шенкурского краеведческого музея хранится незаконченный машинописный текст воспоминаний, относящихся к 1957 г. Анализ содержания показывает, что их автор скорее всего – второй сын А. Е. Малахова Александр: [Малахов А. А.]. Том 1. Детство (Шенкурский краеведческий музей, КП, ед. хр. 2751/1, 2751/2); [Малахов А. А.]. Том 2. Юность (Шенкурский краеведческий музей, КП, ед. хр. 2752).

⁹ Малахов Г. А. Записки эмигранта // Важская область. Шенкурск, 1992. № 9–12; 1993. № 1/6, 7/12; 1994. № 1/3.

¹⁰ Дом русского зарубежья им. А. И. Солженицына, ф. 35, оп. 1.

Вася уже большой. Ему девять лет. Он все знает».¹¹

В этой же части воспоминаний находим пересказ местного предания (с трудом, правда, отличимого от краеведческого рассказа) о Синем Камне:

«Когда мы подросли и научились по-лягушачьи плавать, то стали ловить рыбу с Синего Камня. Это был самый большой камень, который стоял в реке Суланде недалеко от нашего погоста. С правого берега реки к нему можно было попасть вброд, а между Синькой и левым берегом находилось одно из редких широких и глубоких мест, где летом крестьяне купали своих лошадей, а зимой священник производил водосвятие.

В грамотах Великого Новгорода и Пскова говорится, что в 1315 году староста Азика с братьями продал Василию Матвееву за „двадцать тысяч белки“ земли Шенкурского погоста, которые с северо-западной стороны доходили до Суландской межи по великой камень». Так вот этот „великой камень“, по-видимому, и был Синька. <...> Возможно, что этот межевой камень был покрыт синей минеральной краской. По этому цвету население и называло его Синим Камнем. В течение столетий пески во время весенних паводков стирали краску и во время моего детства этот камень уже приобрел свой первоначальный синий цвет, но в памяти народной название сохранилось, и все называли его Синим Камнем. В 30-е годы этого столетия этот исторический камень был взорван, так как якобы мешал сплаву леса».¹²

Следующие далее фрагменты раскрывают любопытные подробности детских ритуалов, связанных с рыбной ловлей; описаны в мемуарах и бытовавшие среди местных жителей представления о местах обитания, привычках и функциях домового, банника, овинника, лешего, кикиморы, водяного. В небольшом фрагменте-рассказе о рождественских гуляниях упомянуто о шилыханах:

«Ах, если бы не шилыханы, как горячо, как сладко целовали бы они своих Ванюшек и Петенок, своих зазнобушек. При одной мысли об этом сладко падают и замирают девичьи сердца. Но боятся девки шилыханов.

Шилыханы – это что-то вроде девичьих урядников. Бегают и наблюдают, чтобы греха не было.

В Шенкурском уезде эту свою должность шилыханы исправляли добросовестно, что видно из сравнения количеств внебрачных детей в Шенкурском уезде и во всей Архангельской губернии в 1906 г.».¹³

Жанры мифологической прозы, переплетенные с фольклорно-этнографическим очерком, остаются ведущими в той части мемуаров, где идет речь о детстве автора, но им находится место и далее. Отражены в тексте легенды и предания о битве новгородцев с чюдью, о чудотворной иконе Пантелеймона Целителя, о кургане Чугле, где был скрыт клад, отысканный однажды дедом автора. Подробно описан храмовый праздник, Пантелеймонов день, приготовления к нему и крестный ход к Синему камню.¹⁴ В детской памяти сохранились даже тексты некоторых частушек и описание молодежных гуляний. Далее Г. А. Малахов рассказывает о революции и следующих далее событиях 1918–1919 гг., приходе новой власти, крестьянских волнениях, аресте и отъезде отца и позже – оставшейся части семьи.

Фольклорно-этнографический материал, ставший по сути сюжетобразующим элементом мемуаров, не столько отражает детское восприятие мира, сколько призван зафиксировать основную мысль текста: семья Малаховых, крестьянская по происхождению, была неразрывно связана со своими корнями и в лучшем смысле слова традиционна. Так же, по мнению автора, традиционны и связаны с исконными чаяниями русского народа взгляды главы их семьи, предприимчивого и деятельного крестьянина.

Отметим в заключение, что мемуары, очерки и другие тексты, написанные в малых городах, в реалиях традиционного книгоиздания вряд ли имеют шанс на большое количество читателей. Однако их создание и существование в культурном пространстве малого города конструирует и закрепляет существующую «здесь и сейчас» историческую память, которая может быть актуализирована в дальнейшем. Эти тексты не просто «извлекают из небытия» память местных жителей о конкретных исторических событиях, но в большой степени обуславливают и закрепляют рецепцию этих событий в памяти потомков. Тем самым, мемуары местных жителей, взятые вместе, репрезентируют локальную память Шенкурска о значимых для национального самосознания событиях.



¹¹ Малахов Г. А. Записки эмигранта // Важская область. Шенкурск, 1992. № 10. С. 47. Ср. аналогичные представления у вепсов: Винокурова И. Ю. Ящерица // Мифология вепсов: Энциклопедия. Петрозаводск, 2015. С. 363–364.

¹² Малахов Г. А. Записки эмигранта // Важская область. Шенкурск, 1992. № 10. С. 47–48.

¹³ Там же. С. 55.

¹⁴ В упомянутых выше мемуарах брата автора приведено описание крестного хода, данного в письме отцом мальчиков, А. Е. Малаховым (Шенкурский краеведческий музей, КП, ед. хр. 2751/1, л. 21–22).

Н. И. ИВАНОВСКАЯ, А. А. ЧУВЬЮРОВ
Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ КЛАДБИЩА КАРЕЛИИ В РИСУНКАХ А. Л. КОЛОБАЕВА

Аннотация: В статье раскрывается информация о рисунках А. Л. Колобаева, запечатлевших некрокультурные памятники Карелии. Исследования проводились в 1923 г. в составе Олонецкой экспедиции на старообрядческих кладбищах Кандалакши, Кеми, Кестеньги.

Ключевые слова: старообрядцы, карелы, коми, голбцы, некрокультурные памятники.

Summary: The article presents the first publication of information on A. L. Kolobaev's drawings of necrocultural monuments of Karelia. Studies were conducted in 1923 as part of the Olonets expedition to the Old Believer's cemeteries of Kandalaksha, Kem and Kestenga.

Keywords: Old Believers, Karelians, Komi, golbzy, necrocultural monuments.

В 1920 г. Этнографический отдел Государственного Русского музея (ныне Российский этнографический музей) приступил к началу широкомасштабных этнологических исследований финно-угорского и русского населения Северо-Запада России – русских, карелов, вепсов, саамов, ингерманландских финнов, води и ижоры. Идея организации этих исследований принадлежала известному антропологу и этнологу Д. А. Золотареву (1885–1935). С 1921 по 1930 гг. он возглавлял отделение русско-финской этнографии в музее.

Для работы в экспедициях Д. А. Золотарев привлекал не только профессиональных этнографов, но и многих талантливых специалистов других смежных гуманитарных дисциплин (антропологов, лингвистов, фотографов, художников), способных внести свой вклад в этнографические исследования. Одним из таких приглашенных специалистов был архитектор, художник А. Л. Колобаев (1893–1960).¹ Осенью 1923 г. Колобаев принимал участие в работе Олонецкой экспедиции Этнографического отдела Русского музея под руководством Д. А. Золотарева. Основной целью экспедиции являлось «изучение антропологических особенностей и материальной культуры карел Кемского уезда».² Экспедиционный маршрут включал обследование сел Кандалакша, Подужемье и г. Кемь.

В г. Кеми Золотарев и Колобаев посетили старообрядческое кладбище. «Удивительное кладбище с редчайшими крестами, которые обладают, по открытию кемской молодежи, свойством особенно хорошо гореть на кострах, – с иронией пишет в своем отчете Д. А. Золотарев, – привлекло наше внимание, дало возможность увековечить еще сохранившиеся старые кресты-теремки, на смену которым идут совершенно простые и грубые, помогло усвоить особенности карельских кладбищ, бывших так же предметом наших наблюдений, и еще раз почувствовать тесную культурную связь карел и русских».³

За время работы в экспедиции Колобаевым было выполнено 84 графических рисунка различных этнографических объектов. Тематически коллекцию его рисунков можно разделить на четыре группы: рисунки культовых, жилых и хозяйственных построек (49 № №); зарисовки различных видов бытовавшей в то время одежды (9 № №); изображения предметов хозяйства и быта (9 № №); зарисовки намогильных памятников (*голбцы, кресты, домовины*), установленных на старообрядческих кладбищах Карелии (г. Кемь, села Кестеньга и Кандалакша – всего 16 рисунков). Значительная часть рисунков старообрядческих некрокультурных сооружений была сделана Колобаевым во время посещения кладбища в г. Кеми (9 рисунков). На всех рисунках изображены столбцы (*голбцы*): восемь – плоского сечения, один (Кол. 13405–1) – круглого. Можно выделить несколько видов столбцов: грибовидной формы; прямоугольный в основании, сужающийся в середине и расширяющийся кверху (форма песочных часов – Кол. 13405–8); четыре столбца в нижней части памятника имеют прямоугольную форму, украшены резными городками, в средней своей части форма столбцов – овальная, с двумя завитками под киотом (Кол. 13405–3, 4, 5, 7); столбец круглого сечения, имеет перехваты в середине, образующие цилиндрические, шаровидные и биконические уступы,

© Н. И. Ивановская, А. А. Чувьюров, 2019

¹ Более подробно о А. Л. Колобаеве см.: *Королькова Л. В.* Сподвижники Давида Алексеевича Золотарева: люди и судьбы // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса: Материалы Девярых Санкт-Петербургских чтений. СПб., 2010. С. 20–21.

² *Золотарев Д.* Поездка в Карелию // Вестник Мурмана. 1924. № 12. С. 1.

³ Там же. № 13. С. 3.

края которых покрыты резным геометрическим орнаментом. Все представленные на рисунках столбцы украшены резным орнаментом, увенчаны двускатной кровлей, стилизованной под крышу дома, по верхнему шву закрытой коньком, с резными причелинами. На фронте столбцов помещены четырехконечные резные кресты с изображением восьмиконечного Голгофского креста: на семи столбцах (Кол. 13405–2, 3, 4, 5, 6, 7, 9) кресты помещены в специальный киот, который расположен под кровлей. Столбцы украшены растительным орнаментом (Кол. 13405–7, 9) и солярными знаками (Кол. 13405–9).

Обычай устанавливать на столбцах резные доски и четырехконечные кресты с изображением Голгофского креста связан с культовой традицией Выговского старообрядческого общежития.⁴ Под влиянием Выга данная традиция достаточно широко распространилась на Русском Севере среди различных групп старообрядцев, как среди русского, так и финно-угорского населения (коми-зыряне, карелы⁵).

На рисунках Колобаева представлены также надгробные сооружения на кладбищах Кестеньги и Кандалакши: столбцы с двускатной кровлей, украшенные резным орнаментом и причелинами (Кол. 13405–11, 12 (Кестеньга); Кол. 13405–15, 16 (Кандалакша)); восьмиконечный крест с двускатной кровлей с причелинами (Кол. 13405–15 (Кандалакша)). На двух столбцах Кестеньгского кладбища помещены медные иконки (Кол. 13405–10, 11), еще на одном киотный медный крест «Распятие». На двух рисунках представлены домовины Кестеньгского кладбища: на одном (Кол. 13405–14) изображена полуразвалившаяся домовина; на втором (Кол. 13405–13) – домовина из толстых плах в два венца (рубка в косую лапу в «ласточкин хвост»), с двускатной крышей с коньком и с окошком для души умершего на западной (?) стенке домовины. В домовину вставлен столбец с вырезанным на фронте шестиконечным крестом. Столбец расположен асимметрично продольной оси домовины. По мнению В. П. Орфинского, такое расположение столбцов и крестов на карельских кладбищах связано с конструктивными особенностями домовин – с двускатной слеговой крышей.⁶

Некрокультурные памятники представлены еще на двух рисунках Колобаева, которые были сделаны им в 1926 г. во время работы в составе Карельской экспедиции Государственной академии истории материальной культуры и Этнографического отделения Русского музея в Ухтинском р-не Карелии (с. Ухта – Кол. 13305–44; с. Чикша – Кол. 13305–45). На них изображены домовины с двускатной крышей с коньком, с резными причелинами. В домовину с Ухтинского кладбища вставлен столбец круглого сечения, с перехватами в середине в виде шаровидных и биконических уступов. Столбец увенчан двускатной кровлей, с резными причелинами. В домовину с кладбища дер. Чикша вставлен восьмиконечный крест с иконкой в средокрестии. Крест обвязан «ветряным платком». Как отмечает Ю. Ю. Сурхаско, столбцы с двускатной кровлей (влияние русских старообрядцев) были распространены на кладбищах в Северной Карелии.⁷

Исследователи, изучавшие некрокультурные сооружения Русского Севера (гольцы и домовины), отмечают сходство конструктивных деталей надгробных сооружений и крестьянского жилища (кровли с коньком, резные причелины и т. д.).⁸

По мнению В. П. Орфинского, генезис и эволюция этих некрокультурных сооружений связаны с наземным домиком мертвых: «от наземного домика мертвых к подземному инварианту в виде помещенного в курганную насыпь или в могильную яму сруба, включающего внутреннее пространство, используемое для „проживания“ покойника, и от него к дифференцированному сооружению, состоящему из подземной домовины и надгробного холмика».⁹ Впоследствии от домовин произошли надгробные столбики – гольцы, а гольцы под давлением православного духовенства превратились в кресты под крышей.¹⁰ По мнению П. П. Медведева, эволюционно-генетическая цепочка развития старообрядческих некрокультурных сооружений могла включать в себя также и заимствование отдельных элементов погребального обряда у карельского или саамского населения.¹¹

⁴ Лучшева З. А., Ченская Г. А. Голгофский крест в памятниках мелкой пластики из дерева: Каталог. СПб., 2009. С. 7.

⁵ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 107.

⁶ Орфинский В. П. Некрокультурные сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1998. С. 56–57.

⁷ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. С. 107.

⁸ Медведев П. П. Некрокультурные сооружения Беломорского Поморья (архитектурно-типологические анализы) // Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1998. С. 85–103; Орфинский В. П. Некрокультурные сооружения Российского Севера... С. 49–83; Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. С. 99–100; Фризин Н. Н. Деревянные надгробия Русского Севера: некоторые варианты развития пространственной культуры // Ставрографический сборник. Книга I: Сб. статей. М., 2001. С. 199–234.

⁹ Орфинский В. П. Некрокультурные сооружения Российского Севера... С. 69.

¹⁰ Фризин Н. Н. Деревянные надгробия Русского Севера. С. 208.

¹¹ Медведев П. П. Некрокультурные сооружения Беломорского Поморья (К вопросу о взаимосвязи поморской культуры и традиций старообрядчества) // Выговская Поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб., 2003. С. 208.

Намогильные сооружения подобного типа (столбцы с двускатной кровлей) были широко распространены на Русском Севере (Беломорское Поморье, Карелия и Архангельская и Вологодская области).¹² Широко они были распространены и среди коми-зырян, в местах компактного проживания старообрядцев: на Удоре (в бассейне р. Верхней Вашки), на Средней и Верхней Печоре. Разнообразные по форме столбцы были выявлены исследователями на Верхней Вычегде, в Усть-Куломском р-не Республики Коми (с. Керчомья, Верхняя Вочь, д. Бадьельск, Лебяжск, Дзель, Климовск).¹³ Такие намогильные столбики местные коми называют „нас“ (знак). Они вытёсываются топором из сосновых плах или брёвен и устанавливаются на могилах вместо обычных православных крестов. Типология верхневычегодских намогильных столбиков приводится в статье В. А. Галиопы: 1) биконический – высокая лопасть из сосновой плахи, подтёсанная «на конус» сверху и снизу; 2) моноконический – отличается от биконических только тем, что не имеет внизу стёсанного на конус перехвата; 3) «столбовый» – круглый столб с затёсом спереди или с прибитой к нему дощечкой с именем умершего и датой.¹⁴ Необходимость установки таких памятников (столбов вместо крестов) информанты объясняют тем, что «если ставить крест, то нужно то место оградить оградой, чтобы собаки и прочие твари креста не поганили <...>, поэтому поставить столб».¹⁵

В. Н. Белицер отмечает, что у коми «намогильные кресты ставили только зажиточные крестьяне, беднее ограничивались простыми столбиками».¹⁶ Подобные объяснения социальной стратификации в выборе намогильных памятников (зажиточным – крест, малоимущим – столбик) в настоящее время среди информантов не встречается. На кладбищах верхнепечорских коми старообрядцев наряду с восьми и шестиконечными крестами с двускатной кровлей встречаются четырехгранные столбики с заостренным верхом. По словам информантов, восьмиконечные кресты ставили только «истым» (ревностным) староверам, прочим (не строго следующим нормам и предписаниям религиозной жизни) ставили просто столбик, а православным – шестиконечные кресты. Аналогичные объяснения бытовали и среди русских старообрядцев на Нижней Печоре: «... креста удаивались только те, кто его заслужил, неукоснительно соблюдая каноны старой веры. Основной же массе простых старообрядцев полагалось на могилах ставить столб с врезанными в него иконками».¹⁷

Многочисленные памятники данного типа (намогильные столбики различных форм) широко распространены среди коми-ижемцев, в основной своей массе являющихся сторонниками официального православия. По словам информантов, столбики на могилах устанавливают в тех случаях, когда к моменту погребения не успели сделать крест. После изготовления креста происходит замена памятников, но такая замена намогильных сооружений происходит не во всех случаях: столбики оставляют на могилах самоубийц, а также на могилах детей и тех, кто демонстративно подчеркивал свою непричастность к христианской традиции («неверующие»). Столбики в качестве намогильных памятников встречаются также на кладбищах «устыцилемов» – русского населения Нижней Печоры. По словам информантов, такие столбики устанавливают умершим неестественной смертью (трагически погибшим), а также детям.

Как отмечает Ю. Ю. Сурхаско, крест (с гробницей) у карелов нередко устанавливался только через шесть недель после смерти.¹⁸ У верхнепечорских коми старообрядцев бегунского согласия (д. Скаляп, Троицко-Печорский р-н Республики Коми) крест и домовины иногда также устанавливали через некоторое время после погребения: сразу после погребения насыпается могильный холм и ставятся два столбика (один в изголовье, другой в ногах покойного). Позднее кто-нибудь из «благодетелей», имеющий навык сооружения подобных конструкций, делает сруб и ставит крест.

Домовины, как и столбцы (голбцы), были широко распространены среди старообрядцев на Европейском Севере (русских, карелов, коми). Встречаются они также на кладбищах саамов и обских угров (манси, ханты). Необходимость сооружения домовин верхнепечорские коми старообрядцы объясняют тем, что «раньше кладбища были не огорожены и чтобы скот не топтал могилы». Еще одна причина сооружения домовин, по мнению информантов, заключается в конструктивных особенностях могильной ямы: у печорских коми при погребении над гробом сооружается настил из досок, которые устанавливаются на стойки, распо-

¹² Фризин Н. Н. Деревянные надгробия Русского Севера. С. 202.

¹³ Шургин И. Н. Архаические деревянные надгробия верхней Пинеги // Живая старина. 1998. № 3. С. 4; Галиопы В. А. Использование древесной символики и некоторых архаических форм поминальных знаков из дерева при топографическом маркировании сакрального пространства в традиционной культуре верхневычегодских коми // Энциклопедия уральских мифологий / Мифология коми / Полевые финно-угорские исследования [Интернет-ресурсы] <http://www.komi.com/pole/archive/pole/5.asp>. – дата обращения: 18.12.2018.

¹⁴ Галиопы В. А. Использование древесной символики.

¹⁵ Шургин И. Н. Архаические деревянные надгробия верхней Пинеги. С. 4.

¹⁶ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми XIX – начало XX в. // Труды Института этнографии. М., 1958. Т. 45. С. 329 (без указания коми-зыряне или коми-пермяки).

¹⁷ Шургин И. Н. Архаические деревянные надгробия верхней Пинеги. С. 4.

¹⁸ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. С. 107.

женные по углам гроба (*йирт*¹⁹ – потолок). После того как доски прогнивают, происходит оседание грунта, и на месте могильного холма образуется яма. Домовина (*срубича*) позволяет скрыть образовавшуюся яму.

Столь широкое распространение конструктивно близких памятников (домовин и столбцов) среди различных этносов (русские, карелы, коми, саамы, ханты, манси) и конфессиональных групп (старообрядцы, православные, язычники) не позволяет однозначно решить вопрос эволюционно-генетической линии развития старообрядческих некрокультовых сооружений. Помимо прямой линии их развития от «домиков мертвых» нельзя исключить непосредственного заимствования и «творческой переработки» старообрядцами традиции погребального обряда соседних финно-угорских народов (карелов, саамов, обских угров – манси и хантов).



¹⁹ У русских староверов Нижней Печоры такая конструкция называется *полати*.

Е. А. КАЛИНИНА
г. Петрозаводск

ИЗ ИСТОРИИ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ОЛОНЕЦКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ В 1829–1866 гг.

Аннотация: Статья посвящена истории организации и деятельности Олонецкой духовной семинарии в 1829–1866 гг., которая являлась основным звеном в системе духовного образования Олонецкой епархии и играла значительную роль в подготовке кадров для служения Церкви – приходских священников и дьяконов. На основе архивных и документальных материалов автор рассматривает учебную и воспитательную работу семинарии, анализирует ее положительные и негативные стороны.

Ключевые слова: духовное образование, Олонецкая духовная семинария, преподаватели духовно-учебных заведений, семинаристы.

Summary: The article is devoted to the history of organization and activities of the Olonets theological seminary in 1829–1866. It was a basic link in the system of spiritual formation of the Olonets diocese and played a considerable role in training of personnel for service of Church – parish priests and deacons. Based on the archived and documentary materials the author examines educational and educator work of seminary, analyses its positive and negative parts.

Keywords: spiritual education, theological seminary, teachers of spiritual-educational establishments, seminarians.

Север Олонецкой губ. был одним из самых крупных в России очагов старообрядчества, в котором действовали Выговская пустынь и многочисленные скиты. Олонецкая епархия была учреждена в самом начале царствования императора Николая I, в 1828 г., а уже в 1829 г. была открыта Олонецкая духовная семинария, сыгравшая большое значение в развитии духовного образования в Олонецкой губ.

Торжественное открытие Олонецкой духовной семинарии состоялось 27 октября 1829 г. Семинарию поместили в здании духовного училища, здесь же размещались жилые помещения для преподавателей. Сами семинаристы из-за тесноты помещения жили на частных квартирах. В 1830 г. здание капитально реконструировали, поместив в верхнем этаже три класса семинарии, правление с канцелярией и квартиру ректора с залом собраний. Классы духовного училища и квартира инспектора заняли первый этаж здания.

Первый состав воспитанников семинарии состоял из уроженцев Олонецкой губ., в то время уже обучавшихся в Новгородской (64 человека) и Санкт-Петербургской семинариях (7 человек), переведенных по настоянию преосвященного Игнатия (Семенова) в Петрозаводск. Всего 75 семинаристов.¹

Ректором Олонецкой семинарии стал выпускник Московской духовной академии (1822 г.), кандидат богословия, архимандрит Аполлинарий (Вигилянский). В августе 1829 г. он приехал в Петрозаводск и активно занимался устройством Олонецкой семинарии. В его подчинении находились члены правления, профессора, преподаватели и чиновники всех духовных учебных заведений в епархии.

Преподавательский состав Олонецкой духовной семинарии в начале ее деятельности был достаточно квалифицирован и образован. Данные о преподавателях представлены в «Исторической записке об Олонецкой духовной семинарии за минувшее пятидесятилетие (1829–1879)», помещенной в сборнике «Пятидесятилетний юбилей Олонецкой духовной семинарии», выпущенном в г. Петрозаводске в 1879 г.² Это были выпускники Санкт-Петербургской академии 1829 г. магистр Д. В. Соколов и кандидаты богословия А. В. Ласточкин, П. Н. Смирнов, П. Ф. Солярский и с 1830 г. И. А. Виноградов. Двое из них совмещали преподавательскую должность с дополнительной нагрузкой. Так, П. Н. Смирнов был назначен секретарем правления семинарии, Д. В. Соколов исполнял обязанности библиотекаря.³

Что касается финансового содержания Олонецкой семинарии, то Комиссия духовных училищ еще в 1814 г. при распределении штатов все епархии разделили на три категории. Олонецкие духовно-учебные заведения вошли в состав первого разряда.

© Е. А. Калинина, 2019

¹ Галкин А. К. Олонецкая духовная семинария в биографии первого олонецкого архиепископа Игнатия (Семенова) // Олонецкая духовная семинария и православная духовность в Олонецком крае: Материалы регион. конф., посвященной 180-летию Олонецкой духовной семинарии (17–18 ноября 2009 г., г. Петрозаводск). Петрозаводск, 2012. С. 24.

² Любецкий Д. И. Историческая записка об Олонецкой духовной семинарии за минувшее 50-летие (1829–1879) // Пятидесятилетний юбилей Олонецкой духовной семинарии. Петрозаводск, 1879. С. 22–39.

³ Там же. С. 25.

В 1829 г. годовой бюджет Олонецкой семинарии составлял 42 250 руб. ассигнациями в год. Из них на выплату жалованья семинарским чиновникам назначалось 9550 руб. – ректору, инспектору, шести профессорам, эконому, секретарю правления, лекарю и трем письмоводителям. 2700 руб. предназначалось на библиотеку, на канцелярские принадлежности, на больницу, на содержание дома и служителей и прочие расходы. Самые большие затраты были на содержание 75 воспитанников; так, по штату Олонецкой семинарии отпускалось на одного ученика по 300 руб., всего 22 500 руб. в год. Согласно штатному расписанию, в Олонецкой семинарии полагалось 100 воспитанников, на которых выделялось 30 000 руб. в год, но расходовалась меньшая сумма (в 1829 г. в семинарии обучалось 75 человек). Неизрасходованные по этой части расходов 7500 руб. считались экономической суммой.

По свидетельству архивных документов, учебная и воспитательная работа в Олонецкой духовной семинарии в первые годы ее существования была на хорошем уровне. Все преподаватели добросовестно работали, их уроки нравились воспитанникам. О достаточно высоком уровне преподавания в это время и об успешных результатах учебно-воспитательной работы могут свидетельствовать факты дальнейшей трудовой деятельности питомцев-выпускников 1831–1835 гг. Так, И. Т. Сердцев, Д. И. Успенский, Н. Резухин, А. Н. Хергозерский продолжили обучение в Санкт-Петербургской духовной академии и стали ее выпускниками.

Однако к 1839 г. положение семинарии изменилось не в лучшую сторону. Об этом свидетельствует «Обозрение Олонецкой семинарии при окончательном испытании 1839 г.», произведенное преосвященным Игнатием. Отчет содержит подробные сведения по учебной, нравственной, экономической части, а также о деятельности семинарского правления и преподавательского состава, где каждый раздел пестрел замечаниями и недочетами.⁴

Несомненно, одной из причин такого положения дел была частая смена ректоров семинарии и преподавательского состава в 1833–1839 гг. по вине самого же Игнатия. Оценивая положение Олонецкой семинарии по отчету преосвященного, не следует забывать, что в документе явно прослеживается значительная доля субъективизма. К этому времени у преосвященного не сложились отношения ни с ректором, ни с членами семинарского правления. В отчете явно видно разделение преподавателей на «архиерейских» и «ректорских». Многие преподаватели в отчете получили отрицательные отзывы по методике преподавания предметов, по поведению во время уроков и т. д. Серьезные замечания были высказаны ректору Вениамину (Колоколову) и инспектору Августину (Полонскому) по преподаванию богословия. «Свой» же, ключарь кафедрального собора Ф. С. Рождественский, характеризовался преосвященным только с положительной стороны: «... ревностен, при хорошем поведении и степенных познаниях <...> Ему можно с пользой поручить класс философии, оставив за ним язык французский». Однако воспоминания учеников о Ф. С. Рождественском противоречат данной характеристике. Так, А. Н. Хергозерский вспоминал, что преподавание математик долго оставалось в плачевном состоянии после смерти профессора П. Н. Смирнова. Алгебру преподавали воспитанники высшего отделения или из окончивших курс семинарии, а потом профессор Ф. С. Рождественский, но дело немного изменилось к лучшему. «Рождественский в академии не слушал математики... Результатом такого преподавания было то, что ревизовавший Олонецкую семинарию в июле 1833 г. инспектор Санкт-Петербургской духовной академии Платон в отчете своем уподобил нас мухам, бродящим по математической доске. В самом деле, из среднего отделения вышли мы без достаточного разума алгебры и геометрии. А из физики прочитали нам кое-что по Фуссу⁵ и уроки закончили фразой „остатки от брожения“, вполне соответствовавшей нашим познаниям».⁶ О слабом знании методики преподавания Ф. С. Рождественского упоминал и Платон (Городецкий) в своем отчете о ревизии за 1833 г.

На замечания архиепископа Олонецкой епархии Духовно-учебное управление в лице графа Н. А. Протасова отреагировало кадровыми перестановками. Важно заметить, что рекомендации по перемещению и рокировке кадров были даны Олонецким преосвященным. Ректор Вениамин (Колоколов) был переведен в Архангельскую семинарию. Иеромонах Августин (Полонский) от должности инспектора освобожден: «мало старателен, до своеволия. Наставление и внушение не употребляет в пользу», но, несмотря на это – он был назначен ректором Олонецкой семинарии. Интерес представляет частая смена инспекторов семинарии в годы управления епархией Игнатия. Иеромонах Вассиан (Чудновский) занимал должность инспектора Олонецкой семинарии в 1833/34 учебном году, затем его сменил иеромонах Аристон (Вознесенский), который пробыл в этой должности 1834/35 учебный год, потом инспектором стал снова Вассиан (Чудновский) – 1835–1839 год, а после ревизии 1839 г. инспектором вновь был назначен Аристон (Вознесенский). «Ревностен и посвящает все время

⁴ Подробнее см.: *Кожевникова Ю. Н.* Олонецкая духовная семинария в отчете Игнатия (Семенова) 1839 г. // Олонецкая духовная семинария и православная духовность в Олонецком крае: Материалы регион. конф., посвященной 180-летию Олонецкой духовной семинарии (17–18 ноября 2009 г., г. Петрозаводск). Петрозаводск, 2012. С. 37–44.

⁵ *Фусс Н. И.* Начальные основания чистой математики. СПб., 1810–1820. Ч. 1–3.

⁶ *Хергозерский А. Н.* Из прошлого Олонецкой духовной семинарии // Олонецкие епарх. вед. 1902. № 3. С. 112–113.

упражнениям в науках, при поведении примерном», – характеризовал его Игнатий в своем отчете о ревизии.⁷ Ф. С. Рождественский стал преподавателем философии, а А. Страхов – математики.

Упадок учебной и воспитательной работы в семинарии в конце 1830-х гг. подтверждает и факт отсутствия олонекских семинаристов среди студентов Санкт-Петербургской духовной академии в это время. Так, из выпускников 1837 и 1839 гг. в академию не поступил ни один воспитанник. Видимо, недостаточный уровень знаний, полученных во время обучения, не давал возможности выпускникам стать студентами высшего учебного заведения.

Как свидетельствуют архивные документы, улучшение положения Олонекской духовной семинарии в 1840-е гг. можно связать с отъездом преосвященного Игнатия в Донскую и Новочеркасскую епархию. В 1842 г. Олонекским и Петрозаводским архиепископом становится Венедикт (Григорович), бывший ректор Санкт-Петербургской духовной академии. До 1847 г. он управлял делами своей епархии из Петербурга и впервые посетил Петрозаводск летом 1843 г. на очень короткое время,⁸ тем самым давая возможность ректору Августину (Полонскому) самостоятельно и благотворно работать на дело развития духовного образования в Олонекском крае. За годы его ректорства (1838–1852) шесть олонекских семинаристов поступили и со степенью кандидатов богословия с успехом окончили Санкт-Петербургскую духовную академию: И. И. Другов, И. К. Гратинский, П. Благовещенский, И. Я. Благовещенский, М. И. Деплоранский, Мемнон (А. Вишневецкий).

Олонекская духовная семинария в 1841–1866 гг. В 1844 г. семинарию обозревал иеромонах Макарий, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии. Ревизор дал высокую оценку учебной, нравственной и экономической деятельности семинарии. Отчет о ревизии изобилует положительными оценками преподавания многих учебных предметов. В порядке находились и отчеты по финансовой деятельности и делопроизводственная документация. Замечания по ревизии касались бедности семинарской библиотеки, неустроенности училищного здания, отсутствия общежития для учащихся и неудобного их размещения по городским квартирам, словом, всем тем, что от самой семинарии не зависело, а имело место из-за недостаточного финансирования учебного заведения.

С 1845 г. были введены «полезные в общежитии и житейском быту священника предметы»: естественная история, начала медицины и сельское хозяйство. Медицину преподавали врачи Олонекского приказа общественного призрения А. П. Голиков (1845–1856) и М. Д. Лебедев (1856–1862). Курс медицины в Олонекской семинарии включал в себя анатомию, физиологию, терапию, фармакологию, оспопрививание.

Курсы естественной истории, практической геометрии, землемерия и сельского хозяйства с 1846 г. вел М. Ф. Спиридов, который после окончания Олонекской семинарии в 1841–1843 гг. получил специальную подготовку в Горы-Горевской земледельческой школе Могилевской губ. Судя по отчетам семинарского правления за 1856/57, 1858/59 и 1859/60 учебные годы, на уроках землемерия учащиеся занимались измерениями улиц Петрозаводска при помощи мензулы и астролябии, а также снимали «на план местность, отведенную за городом для постройки архиерейского дома и семинарии». Учащиеся под руководством М. Ф. Спиридова делали необходимые для работы сельскохозяйственные орудия труда. В 1862 г. за представление на сельскохозяйственной выставке «12 хорошо сделанных моделей местных земледельческих сельских орудий и снарядов» М. Ф. Спиридов получил большую серебряную медаль.⁹

Очередная ревизия Олонекской духовной семинарии была произведена в декабре 1852 г. новым ректором архимандритом Порфирием (Пашута). В его отчете отмечались как положительные, так и отрицательные стороны деятельности семинарии. Ректор заметил хорошее ведение делопроизводственной документации, особо отмечались сочинения воспитанников, написанные на русском и латинском языке, в которых усматривался «довольно зрелый в мыслях и суждениях навык к строгому последовательному и изящному положению мыслей».¹⁰ Ученики высшего отделения произносили собственные сочинения, проповеди не только в классах, но и в городских церквях. Среди недостатков было выявлено отсутствие в семинарском учебном курсе преподавания тригонометрии и практической геометрии, сокращение количества учебных часов на латинской и греческий языки в низшем отделении по причине отсутствия преподавателей. Архимандрит Порфирий ходатайствовал перед Духовно-учебным управлением о заполнении свободных вакантных учительских мест в семинарии и о выделении финансовых средств на пополнение библиотеки.

Время ректорства Порфирия (1852–1855) оказалось для семинарии не самым лучшим. Упадок учебной, нравственной и хозяйственной части («в состоянии значительного расстройстве») зафиксировал инспектор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Кирилл, посетивший Олонекскую епархию в июле

⁷ Российский государственный исторический архив, ф. 802, оп. 2, д. 230, л. 15. Далее – РГИА.

⁸ Сорокина Т. В. Его трудами строилась епархия // Православие в Карелии [Интернет-ресурсы] eparhia.karelia.ru/ – дата обращения: 10.01.2016.

⁹ РГИА, ф. 802, оп. 7, д. 20809, л. 11–11 об.; д. 22844, л. 168; оп. 8, д. 24058, л. 115–115 об.; Олонекские губернские ведомости. 1862. № 3.

¹⁰ РГИА, ф. 802, оп. 6, д. 15987, л. 1.

1855 г., который не только отметил факты неудовлетворительного положения семинарии, но и выявил причины, приведшие ее к такому состоянию.

Одной из главных причин упадка учебной части, которая в семинарии была «развита так мало, что при всех мерах облегчения ответов (на экзаменах. – Е. К.) ученики по большей части едва в состоянии были отвечать что-нибудь»,¹¹ по мнению архимандрита Кирилла, являлось отсутствие общежития для семинаристов. Проживание учащихся на частных квартирах влекло за собой отсутствие инспекторского надзора над ними. Старшие ученики со своими донесениями приходили к инспектору утром, а не по вечерам, как этого требовал Устав и поэтому пропускали утренние семинарские занятия.¹² Претензии ревизора были высказаны и к учительской корпорации, члены которой работали «по старинке», не используя в своей деятельности новейшие методики преподавания учебных предметов. Многие профессора семинарии были «возрастными», перегружены учебной нагрузкой и выполнением различных работ по епархиальному ведомству.

В связи с создавшейся сложной ситуацией в олонекских духовно-учебных заведениях архимандрит Кирилл предложил произвести кадровые перестановки в Олонекской семинарии. В семинарию был назначен новый ректор. Им стал инспектор Санкт-Петербургской духовной академии, профессор, архимандрит Феофан (Говоров). Начало его деятельности было омрачено постигшим Олонекскую семинарию несчастьем. Осенью 1855 г. 29 учащихся (13 из среднего и 16 из низшего отделения) погибли в бурю в волнах Онежского озера при возвращении в Петрозаводск на обучение. Это происшествие значительно уменьшило численность воспитанников и так малолюдной семинарии.

Архимандрит Феофан находился во главе семинарии в течение одного 1855/56 учебного года. Его деятельность в качестве ректора предстает перед нами в личной переписке между ним и Олонекским преосвященным Аркадием (Федоровым), опубликованной в журнале «Христианское чтение» в 1894 г. выпускником Олонекской семинарии, преподавателем Санкт-Петербургской Духовной академии И. Е. Троицким. Какие же вопросы, касающиеся духовных учебных заведений, нашли в этих письмах взаимопонимание и поддержку преосвященного? Это открытие классов по иконописанию и по расколоучению (миссионерского). Преосвященный Аркадий, известный как активный «деятель против раскола», осуществлял общее руководство организации миссионерского класса. Он наставлял ректора и преподавателей по обучению будущих миссионеров. Сам проводил занятия и вел поучительные беседы с воспитанниками, приглашая их в архиерейский дом.

В мае 1856 г. архимандрит Феофан был вызван в Петербург с последующим назначением в Константинополь на должность настоятеля Посольской церкви.

Как подведение итогов развития Олонекской духовной семинарии в дореформенное время можно рассматривать отчет о ревизии семинарии в декабре 1868 г. действительным статским советником С. И. Лебедевым. По организации учебной части в семинарии ревизор отметил достаточно высокий профессионализм преподавателей «по усердию, по знаниям и по методу преподавания».¹³

Таким образом, Олонекская духовная семинария в 1829–1866 гг. постепенно развивалась. Положительными сторонами ее развития можно отметить постановку учебно-воспитательной работы, профессионализм педагогического состава, обеспечивающий хорошую подготовку будущих студентов духовных академий и сельских пастырей Олонекской епархии. Однако успешное развитие в 1829–1833 гг. сменилось стагнацией в 1839 – начале 1840-х гг. Некоторое оживление деятельности семинарии началось в середине 1840-х гг. В это время в ревизорских отчетах 1844, 1852, 1868 гг. отмечались успехи по учебной и воспитательной деятельности в семинарии.



¹¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга, ф. 277, оп. 1, д. 2410, л. 13.

¹² Там же. Л. 12 об.

¹³ РГИА, ф. 802, оп. 9, д. 51, л. 52 об.

СПЕЦИФИКА РЫБОЛОВСТВА В КАРЕЛЬСКОМ ПОМОРЬЕ (по материалам экспедиции В. В. Никольского, 1921 г.)

Аннотация: В основе природопользования Карельского Поморья всегда было использование природных ресурсов северных морей и озерно-речных систем. В конце XIX – начале XX в. рыбный промысел был главным видом деятельности поморов, который обеспечивал необходимый уровень достатка населения. Специфика рыболовства отдельных волостей региона заключалась в местах лова (речной, морской, прибрежный лов), сезонности вылова, орудиях промысла, соотношением со зверобойным промыслом.

Ключевые слова: природопользование, рыболовство, орудия лова, Белое море, Карелия.

Summary: The use of natural resources of the Northern seas and lake-river systems has always been at the heart of the nature management of the Karelian Pomerania. In the late XIX – early XX century fishing was the main activity of Pomorie, which provide the necessary level of prosperity of the population. The specificity of the fishing in different regions was in places of fishing (river, sea, coastal fishing), seasonality of fishing, fishing gear.

Keywords: nature management, fishery, fishing gear, White sea, Karelia.

В основе хозяйственной деятельности поморского населения всегда было использование природных ресурсов северных морей. С начального (древнего) этапа освоения рыболовство и морской промысел являлись основной деятельностью местных жителей.

Состояние рыбного промысла Карельского Поморья изучалось нами на основе анализа материалов экспедиции В. В. Никольского и источников Национального архива Республики Карелия (далее – НА РК). Поморьем называют районы, прилегающие к Белому морю. К Западному Поморью относятся: Карельский берег (от современной Кандалакши до р. Кемь) и Поморский берег (от р. Кемь до р. Онега). Карельский и Поморские берега располагаются в западной и юго-западной части береговой линии Белого моря.

В конце XIX – начале XX в. **рыбный промысел был основным видом деятельности поморов.** В процессе развития промысловой системы хозяйства определилась промысловая специализация различных частей Карельского Поморья. Так, в Кандалакшском и Сорокском заливах преобладал сельдяной промысел. Сёмужный комбинировался с ним в качестве подсобного. Территория от Гридино до Кеми характеризовалась значительным развитием сёмужного промысла в комбинации с сельдяным. Исключением были Калгалакша и Летняя Речка – здесь сельдяной промысел комбинировался с сиговым. В Шуе был представлен наважий промысел, в Соробе и Шижне – корюшковый, а в Гридино и Калгалакше мужчины специализировались на морском охотничьем промысле.¹

Основными видами местных рыбных промыслов являлись сельдяной и сёмужий. Он составлял 50% от общего улова рыбы. Летом поморы ловили треску, семгу, а затем, после ухода трески, переходили на улов наваги, а весной, когда горло Белого моря занято льдами, на промысел морского зверя.

Главнейшими орудиями лова семги являлись: «забор», «морская гарва» и «поезд». Главное орудие лова в реках – забор. Сетью, заканчивающейся ловушкой, перегораживали реку на пути следования семги из моря в верховья рек. Такие заборы ставили в Кандалакше, Ковде, Керети, Гридине и Поньгоме. Этот прием ловли способствовал хищническому истреблению семги.

Совершенно другого типа были те заборы, называемые «заколами», которые устраивали рыбаки Кемской и Сорокской волостей. Они представляли собой сплошные перегородки без отверстий, под которыми образовывалась тихая заводь, куда рыба во время движения вверх заходила бы для отдыха. Ловушками здесь служили сети, располагаемые в заводи, т. е. ниже забора, в которых семга и запутывалась.

Морская гарва представляла сетку длиной от 12 до 17 сажень и высотой в 4–8 аршин.² До начала XX в. гарва плелась исключительно из гамбургской пряжи, прочной и эластичной. Во время Первой мировой войны стали употреблять сначала прядину кудельную, а потом и конопляную, хотя последняя была неудобна из-за грубости и недостаточной чистоты.

¹ Никольский В. В. Быт и промыслы населения Западного побережья Белого моря. М., 1927.

² Сажень – старорусская единица измерения расстояния, равная 2,16 м. 1 аршин = 0,7112 м.

Полная морская гарва – один из самых сложных по устройству видов рыболовной снасти. Она представляла систему из двух совершенно симметрично расположенных по обе стороны от стеновой сетки сетей, являющихся как бы отражением в стеновой сетке от другой. Кроме полной гарвы очень часто употребляются ординарные. Они называются по-разному: крюк (Кемь), завеска (Кандалакша) или тоже гарва (Кереть).

Форму поезда очень легко представить себе, если широкий мешок разрезать вдоль по бокам на две половины и затем вшить с обеих сторон клинья в виде боковых стенок. Но размеры – длина и ширина поезда, в разных местах были различны. В Сорочкой волости он имел 3 сажени в длину и 4 сажени в ширину, в Кеми 2×2 сажени, а высота клиньев $1 \frac{1}{2}$ аршина.

Главным орудием сельдяного лова служили неводы разных размеров. В Кандалакшской губе, а именно в селениях: Кандалакше, Княжей Губе и Керети использовался большой сельдяной невод длиной 80–100 сажени, высотой в 5–6 сажени. В Ковде, вследствие меньшей глубины и неровностей морского дна, употребляли более короткий и более мелкий невод. На большой невод уходило 5–6 пудов пряжи и до 400 сажень веревок. Без починки он служит от 3 до 5 лет, а с починкой – до десяти. Большим неводом пользовались при весеннем подледном лове, а осенью в полую воду.³ Кроме большого невода в Кандалакшской губе использовался средний и малый, отличающиеся от него не столько даже длиной (60–80 сажень), сколько высотой: средний – 4 сажени; малый – $2 \frac{1}{2}$ сажени.

Помимо этих основных орудий, сельдь ловится и более мелкими снастями: переметом, сельдяником, мерёжей. Применялись данные виды лова редко. В Сорочкой волости сельдь ловили неводом и мережей: первым – на глубине от 2-х сажени и мельче, второй – на глубине до 4 сажени.

Мерёжа – круглая сетка, насаженная на ряд деревянных ободов, диаметр которых, начиная от $1 \frac{1}{2}$ – $2 \frac{1}{2}$ аршина при входе, к концу постепенно уменьшается, благодаря чему вся снасть очень удобно складывалась и освобождалась от рыбы.

На мурманском тресковом лове использовалась ярусная снасть. Яруса длиной 8–10 км, имели множество крючков, наживляемых морским червем или кусочками рыбы.⁴

Речной и озерный лов имел вспомогательное значение. Данным промыслом занимались в основном женщины, и он важен был для беднейшей части жителей, так как давал возможность постоянного пропитания в течение года. Использовали удочки и малые сети.

Согласно архивным источникам, в 1904 г. общий улов рыбы в озерных и речных бассейнах составлял около 250 000 пудов. В морских водах было наловлено 530 478 пудов высокоценной рыбы: семги, трески, сельди и др.⁵

С развитием морских и речных промыслов теснейшим образом связана история поморского судостроения. Все поморские берега имели своих мастеров и центры судостроения. На Карельском берегу в этом отношении выделялось Гридино. Настоящий промысловый характер оно носило в Сорочкой волости и отчасти – в Шуе, Нюхче, Колежме. В конце XIX в. на Мурман, в Норвегию и Архангельск ходили 23 судна, построенных в Колежме. Основным промысловым судном на Карельском Поморье была шняк – беспалубное парусно-гребное судно. Иногда поморы использовали и более мелкие парусно-гребные суда-тройники и карбасы.⁶

Рыбный промысел, сохранившийся до наших дней, для поморов был и остается ведущей отраслью хозяйства, обеспечивающей необходимый уровень достатка населения.



³ Материалы к познанию русского рыболовства. Б.м., 1921. Т. 3, вып. 3.

⁴ *Логинов К. К.* Историко-этнографические особенности поморского села Гридино: прошлое и современность // Скальные ландшафты Карельского побережья Белого моря: природные особенности, хозяйственное освоение, меры по сохранению. Петрозаводск, 2008. С. 168–191.

⁵ НА РК, ф. 379, оп. 1, д. 1/2.

⁶ *Бернштам Т. А.* Поморы: Формирование группы и системы хозяйства. Л., 1978.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГОСУДАРСТВЕННОГО ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ КАССР В 1950-е гг.

Аннотация: Доклад посвящен анализу таких направлений деятельности Государственного историко-краеведческого музея КАССР, как формирование постоянной экспозиции, экскурсионная и научно-исследовательская работа. Деятельность музея в 1950-е гг. характеризуется проведением масштабных реэкспозиций, активной научно-исследовательской работой сотрудников музея, совершенствованием экскурсионного обслуживания населения.

Ключевые слова: Государственный историко-краеведческий музей КАССР, экспозиция, экскурсионное обслуживание, научно-исследовательская работа.

Summary: The main activity lines of State historical museum of Karelia were the designing of exhibitions, excursion service and research activity. In the 1950s Museum implemented two scale changes of expositions. Museum employees provided the audience with significantly improved excursions. There were organised a lot of history researches concerned Soviet history.

Keywords: State historical museum of Karelia, exhibition, excursion service, research activity.

Первая послевоенная постоянная экспозиция Государственного историко-краеведческого музея Карело-Финской ССР была открыта в 1945 г., ее открытие было приурочено к 25-летию Карело-Финской ССР. С 1945 г. музей вел активную работу по дополнению существующих коллекций музейных предметов, усовершенствованию экспозиций, организации культурно-просветительских мероприятий и популяризации музея.¹ Здание бывшей заводской церкви, в котором размещался музей, нуждалось в ремонте, в результате чего некоторые отделы экспозиции были недоступны для посетителей.

К 1950 г. руководство музея в качестве основных задач выделяло создание новой расширенной экспозиции основных отделов и усиление культурно-просветительской деятельности музея, а именно экскурсионной работы. Главным требованием к новому музейному показу была «идейно-политическая целеустремленность и научная обоснованность».² К декабрю 1950 г. планировалось закончить составление новых тематических экспозиционных планов. Экскурсионная работа музея должна была способствовать «делу коммунистического воспитания трудящихся и пропаганде политических задач».³ По отделам новой экспозиции предполагалось разработать ряд методических рекомендаций для экскурсоводов по проведению экскурсий для разных групп населения, сделав акцент на работу с учащимися школ и средних специальных учебных заведений.

Экспозиционная и экскурсионная работы выделялись вышестоящими органами в качестве приоритетных, а их реализация в музее признавалась проблемной или недостаточной. Например, Комитет по делам культурно-просветительских учреждений при Совете Министров КФССР в апреле 1950 г. издал специальный приказ, в котором обязывал усилить контроль за качеством экскурсий, повышать квалификацию сотрудников-экскурсоводов, обеспечить плановое составление и обязательное утверждение методических разработок экскурсий и лекций.⁴ В июне 1950 г. республиканский актив работников культурно-просветительских учреждений КФССР в своем постановлении также призывал музей «покончить с недооценкой экскурсионной работы» и активнее проводить экскурсии для местных предприятий и совхозов.⁵

Критике подвергалось и качество постоянной экспозиции, на основе которой строился рассказ экскурсовода. В газете «Ленинское знамя» за август 1950 г. была опубликована заметка под названием «Экспонаты безграмотности». Автор заметки приводил примеры из текста этикеток, составленных с нарушением норм русского языка и смысловыми ошибками.⁶ Обсуждению заметки было посвящено производственное совещание музея, на котором критические замечания, высказанные автором, были признаны правильными, а для устра-

¹ Государственный историко-краеведческий музей Карело-Финской ССР: Путеводитель по музею. Петрозаводск, 1949. С. 3.

² Национальный архив Республики Карелия, ф. Р-1046, оп. 3, д. 2/21, д. 1. Далее – НА РК.

³ Там же. Д. 2/19, л. 65.

⁴ Там же. Л. 65–66.

⁵ Там же. Л. 55.

⁶ Тихомиров Н. Экспонаты безграмотности // Ленинское знамя. 1950. 12 авг., № 160. С. 2.

нения недостатков предполагалось провести проверку всего музейного этикетажа. На совещании также была высказана мысль о том, что не следует подменять текст экспонаты.⁷

Проблема преобладания текста над экспонатами была характерна для всех исторических экспозиций советского периода. Однако в 1950-х гг. она стояла особенно остро, так как обширная и постоянно пополняемая коллекция музейных предметов еще только изучалась и осваивалась. Пояснительные тексты и текстовые экспонаты зачастую преобладали над подлинными историческими памятниками.

В мае 1952 г. директором музея была утверждена инструкция о составлении и порядке утверждения текстовых материалов для экспозиций. Одним из требований к оформлению текстов было включение этикеток на финском языке, которые бы дублировали основной этикетаж. Цитаты классиков марксизма-ленинизма, которыми изобиловали тематико-экспозиционные планы, приравнивались к экспонатам. В инструкции устанавливался порядок утверждения текстовых материалов: текст экспозиции проверялся заместителем директора по научной части, затем утверждался директором музея, передавался для исполнения художнику или направлялся в типографию для создания печатного варианта. После приемки уже готовой экспозиции специальной комиссией любое дополнение или смена текстового материала могла осуществляться только с разрешения Главлита КФССР.⁸

Отдел истории КФССР советского периода был недоступен для посетителей с ноября 1951 г. по конец 1952 г. в связи с ремонтом здания и реэкспозицией этого отдела, тематико-экспозиционные планы которого разрабатывались еще с 1950 г. Наконец, в ноябре 1952 г. Комитет по делам культурно-просветительских учреждений при Совете министров КФССР представил на утверждение заведующему отделом пропаганды и агитации ЦК КП (б) КФССР список комиссии по просмотру новой экспозиции музея. В состав комиссии вошли: председатель – Машезерский В. И. (филиал АН СССР), Червов Н. Г. (председатель Комитета по делам культурно-просветительских учреждений), Балагуров Я. А. (филиал АН СССР), Шумилов М. И. (филиал Института Маркса-Энгельса-Ленина), Линеvский А. М. (филиал АН СССР), Гардин Е. С. (филиал АН СССР), а также сотрудники отдела агитации и пропаганды ЦК КП (б).⁹ После устранения замечаний, выявленных комиссией, отдел советской истории был открыт, однако работа над некоторыми его разделами так и не была завершена. Приказом председателя Комитета по делам культурно-просветительских учреждений от 22 декабря 1952 г. директор музея обязался завершить реэкспозицию отдела советского периода и обеспечить систематическое пополнение этого отдела новыми экспонатами и материалами. Приказом также предписывалось устранить недостатки в научной работе музея, одной из причин которых была нехватка квалифицированных кадров, кроме того, в музее не была организована производственная учеба, а исследовательские командировки и командировки по обмену опытом в другие музеи не проводились.¹⁰

Окончательно реэкспозиция отдела советского периода была завершена в 1953 г., посетителям были представлены новые разделы, посвященные культуре и быту жителей Карелии, а также транспорту и организации связи. Проблема со штатом отдела так и не была решена, поэтому к разработке данных разделов привлекались сотрудники других отделов.¹¹

В 1954 г. продолжилось совершенствование постоянной экспозиции музея. На основе экспонатов, поступивших из бывшего музея «Свирская победа» в г. Ленинграде, был дополнен раздел, посвященный Великой Отечественной войне. Сотрудниками музея была запланирована работа по сбору и научному описанию экспонатов по истории Карелии в средние века.¹²

Приказом по Министерству культуры КФССР № 37 от 24 марта 1954 г. на должность директора музея был назначен Ф. И. Егоров, который заменил на этом посту И. М. Мулло, возглавлявшего музей до войны и затем вновь назначенного руководителем в 1948 г.¹³

Приказом по Министерству культуры КФССР № 86 от 17 июня 1955 г. мемориальный музей Петра I в Марциальных Водах вошел в состав краеведческого музея.¹⁴ Мемориальный музей был основан в 1946 г., экспозиция включала в себя церковь апостола Петра, а также размещенные в доме горного ведомства стенды с фотографиями, картами, схемами и сопроводительным текстовым материалом большого объема; материальных памятников в экспозиции практически не было. Перед сотрудниками краеведческого музея стояла задача совершенствования экспозиции – как материального наполнения, так и текстового сопровождения. Работы были запланированы на 1956 г. В протоколе Музейного совета за июнь 1956 г. обсуждался вопрос о концепции

⁷ НА РК, ф. Р-1046, оп. 3, д. 2/19, л. 45–46.

⁸ Там же. Д. 3/36, л. 81.

⁹ Там же. Д. 3/33, л. 29.

¹⁰ Там же. Л. 36–38.

¹¹ Там же. Д. 4/56, л. 34–35.

¹² Там же. Д. 4/54, л. 8–9.

¹³ Там же. Д. 4/51, л. 22.

¹⁴ Там же. Д. 4/58, л. 54.

и тематике экспозиции, целью которого было разрешить противоречия в репрезентации политики и личности Петра I. С одной стороны, в 1930-х гг. сложился своеобразный канон в интерпретации личности Петра I как сильного правителя и проводимой им политики. С другой стороны, после XX съезда КПСС, осудившего культ личности, необходимо было аккуратнее расставлять акценты в экспозиции. Экспозицию было поручено разрабатывать В. А. Трошину, возглавлявшему новое структурное подразделение. Он видел задачу музея в том, чтобы «показать роль карельского народа в первой четверти XVIII в.» и призывал к пересмотру экспозиции с целью «исключить культ личности». Одновременно с этим В. А. Трошин отмечал: «Некоторые допускают такую вещь, что не хотят показать личность Петра I, этого нельзя делать и допускать в мемориальном музее».¹⁵ На заседание совета был приглашен историк Я. А. Балагуров, который предложил сместить акценты на историю г. Петрозаводска, железоделательных заводов и их рабочих. Директор музея согласился принять компромиссный вариант концепции: показать роль личности Петра I в истории России и Карелии и одновременно шире представить роль «народных масс» в развитии Олонецкого края.

После XX съезда КПСС перед музеем вновь встала задача по проведению реэкспозиции по всем отделам. Необходимо было изъять из текстов все цитаты и отсылки к работам И. В. Сталина, дополнить музейные показы новыми экспонатами и переработать текстовый сопроводительный материал. Кроме того, в 1956 г. республике был возвращен статус автономной, так что переработка также должна была коснуться отдела советской истории, в частности, раздела о Советско-финляндской войне 1939–1940 гг. Реэкспозиция была запланирована на 1957 г. и приурочена к юбилею Октябрьской революции, открытие новой экспозиции должно было состояться в начале 1958 г.

К юбилею революции активизировалась и научная деятельность музея. Сотрудниками проводилась серьезная работа по собиранию воспоминаний участников революционных событий, интервью с ветеранами революции и Гражданской войны записывались на магнитные ленты, записи использовались экскурсоводами во время экскурсий.

К концу 1950-х гг. музей усилил взаимодействие со школами, а также школьными музеями. Школьники посещали экскурсии, переписывались с музеем как методическим центром, участвовали в комплектовании коллекций музея. Помимо школьников в массовом порядке экскурсии посещали военнослужащие воинских частей, расположенных в пригородах Петрозаводска и смежных районах.

В связи с неудовлетворительным состоянием здания музея постоянная экспозиция была свернута, и музей закрылся для посетителей с 20 июля 1958 г. Все основные отделы были восстановлены в полном объеме только летом 1960 г.

1950-е гг. в истории Государственного историко-краеведческого музея Карелии характеризуются прежде всего интенсивной экспозиционной работой. За десятилетие были проведены две масштабные реэкспозиции, создана новая экспозиция в филиале музея в Марциальных Водах, разрабатывались тематико-экспозиционные планы временных выставок.

Одним из основных направлений деятельности музея было экскурсионное обслуживание, основными посетителями музея оставались школьники, учащиеся техникумов и военнослужащие. Однако экскурсии проводились нерегулярно, музей подолгу оставался недоступен для посетителей. Здание музея нуждалось в реконструкции, оно было приспособлено под нужды музея, но не удовлетворяло всем потребностям учреждения: не хватало места для размещения выставок, на продолжительное время из-за ремонта закрывались целые отделы.

Музей активно вел научно-исследовательскую и собирательскую работы, коллекция музея пополнялась новыми историческими памятниками. Музей отправлял сотрудников в экспедиции, вел переписку с держателями ценных предметов и учеными, проводились производственные учебы. Тем не менее к концу 1950-х гг. так и не была решена проблема с комплектацией отделов квалифицированными кадрами, наоборот, сохранялась тенденция к сокращению штата.



¹⁵ НА РК, ф. Р-1046, оп. 3, д. 5/70, л. 13.

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В НАРВЕ

Аннотация: В статье дается краткий обзор зарождения православия в Нарве. История православия в Эстонии является неотделимой частью истории Русской Православной Церкви. Православие никогда не было здесь главенствующей религией, но значение его было велико.

Ключевые слова: православие, Нарва, священномученик, история.

Summary: In this article is given a short perspective of conception of Orthodoxy in Narva. The History of Orthodoxy in Estonia is inseparable part of the History Russian Orthodox Church. The Orthodoxy has never been dominant religion, but it had a great meaning.

Keywords: orthodoxy, Narva, Newmartyr, history.

Нарва – один из древних городов Эстонии, расположенный на берегу р. Нарвы (Наровы) на границе с Россией. Впервые поселение Нарвия упоминается в 1240 г. в датской поземельной книге «Liber census Daniae».

Точная дата основания первого храма в Нарве неизвестна. Вероятно, что постройка была деревянной и была на территории замка или около него.¹ С 1347 г. Нарва находилась под властью Ливонского ордена. Во время его правления в городе была только одна церковь.² Известно, что в 1442 г. храм уже строился, а в 1467 г. городской магистрат обратился к Ревелю (Таллинн) за помощью в сооружении крыши церкви.³ Первоначально храм был основан как католический и посвящен Деве Марии. В первой половине XVI в. храм переосвятили в протестантский. Первые православные храмы начали строить после того как Нарва в 1558 г., в ходе Ливонской войны, была завоевана русскими войсками.⁴ С переходом Нарвы под власть русского государства, Иван Грозный, отслужив молебны с крестным ходом, «чтобы очистить город от веры латинской и лютеранской», приказал воздвигнуть две церкви: одну, во имя Воскресения Христова, в замке, а другую, во имя Пречистая Божией Матери в городе.⁵ На территории Нарвского замка следов существования древней православной церкви не обнаружено. Вероятнее всего, ее не успели построить: Нарва входила в состав Русского года всего лишь с 1558 по 1581 г. Все же в Нарве были построены две церкви – каменная в городе и деревянная в пригороде. Каменная православная церковь находилась в конце улицы Суур (Большой). Эта часть города превращалась тогда в торговый центр. По плану города 1650 г. можно реконструировать вид храма. Небольшая одноглавая церковь с почти квадратным планом и тремя полукруглыми аспидами – более широкой центральной и пониженными боковыми. План этой церкви соответствовал псковским традициям. Есть предположение, что ее строили псковские мастера.⁶ Во времена шведского правления ее перестроили в городской дом призрения бедных. Деревянная же церковь находилась в восточной части северного пригорода. Она сгорела, как и весь пригород, в 1579 г.⁷

Две православные церкви были построены на территории Ивангородской крепости, заложенной по приказу Ивана III в 1492 г. Датировка их строительства до сих пор точно не установлена. Маленькая древняя церковь святителя Николая Чудотворца по одной из версий построена в 1492 г., т. е. одновременно с крепостью. В этом случае церковь должна была бы находиться внутри крепости 1492 г., но она стоит за ее пределами. Поэтому, скорее всего, Никольская церковь построена позднее. Однако она уже упомянута в переписных оброчных книгах Шелонской пятины 1498 г.: «внутри города церковь Никола святой...».⁸ Согласно преданию, церковь была построена за 24 часа, поэтому носит название «суточной».

© Т. В. Климина, 2019

¹ Синякова Г. Русская Нарва // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2001. Вып. 25. С. 64.

² Ганзен Г. История города Нарвы. Нарва, 2016. С. 11.

³ Коченовский О. Нарва. Градостроительное развитие и архитектура. Таллинн, 1991. С. 24.

⁴ В русских летописях упоминается о двух православных иконах Божьей Матери и Николая Чудотворца, которые уцелели во время пожара и были обнаружены на пепелище. Иконы с большой торжественностью доставили в Москву, где был совершен крестный ход, затем их вернули. В начале XX в. икона Божьей Матери находилась в Успенской церкви, а Николая Чудотворца – в Спасо-Преображенском соборе. В годы Второй мировой войны икона Божьей Матери бесследно исчезла, а икона Николая Чудотворца и по сей день находится в Воскресенском соборе.

⁵ Петров А. Город Нарва. Его прошлое и достопримечательности в связи с историей упрочения русского господства на Балтийском побережье. 1223–1900. СПб., 1901. С. 85.

⁶ Коченовский О. Нарва. С. 30.

⁷ Там же. С. 31.

⁸ Косточкин В. Крепость Ивангород // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1952. № 31. С. 257–258.



Рис. 1. Сарап – Кард Сарап. Вид Нарвы. 1930-е гг. (Из собрания Вирумааского музея)

Церковь Успения Пресвятой Богородицы стоит рядом с Никольской и точной датировки строительства тоже не имеет. Вероятно, она была построена при Иване Грозном. Основной объем церкви имел почти квадратный план с тремя апсидами, аналогично церкви в Нарве. Первое изображение церквей в крепости относится к 1615 г. Именно в этом году в Нарве побывал представитель голландской кампании Антоний Гюэтерис (Antonis Goeteeris), в Дневнике которого запечатлена церковь.

С 1581 по 1704 г. Нарва находилась под властью шведов. В этот период в городе построили две новые церкви – Домский собор (1641–1651) для шведской общины и церковь св. Михаила финского прихода (1687). В период шведского господства доминирующая роль в религиозной жизни города принадлежала протестантской церкви. До 1640 г. Нарва относилась к церковному округу, подчиненному ревельскому епископу, а с 1646 г. стала самостоятельным центром нового округа. По указу королевы Кристины в Нарве была учреждена провинциальная консистория для Ингерманландии, которая просуществовала до 1833 г.⁹ В городе постоянно пребывал суперинтендант – глава церковного округа. Консистория находилась при Домском кафедральном соборе. Первым суперинтендантом стал Генрих Шталь (ок.1600–1657), основоположник эстонского литературного языка.

Православие сохранялось и существовало наряду с лютеранством, но притеснялось со стороны властей. Закрывались и переосвящались православные храмы. В Ивангородской крепости церковь Николая Чудотворца была закрыта, а Успенская церковь во второй половине XVII в. стала протестантской и предназначалась для шведского гарнизона.¹⁰

9 августа 1704 г. в ходе Северной войны Нарва была взята штурмом русскими войсками. С этого момента город находился под властью России. В связи с этим произошли большие изменения в религиозной жизни города. Церкви (шведская и финская) были отобраны.¹¹ Домская шведская церковь 15 августа 1704 г. была переосвящена в православную во имя св. Александра Невского и до 28 июня 1708 г. в ней проходили православные богослужения. После этого храм был закрыт. Только в 1733 г. его передали немецкому приходу по распоряжению императрицы Анны Иоанновны.¹²

Немецкая средневековая церковь до 1708 г. не использовалась, была закрыта. 29 июня 1708 г. в присутствии Петра I церковь во имя Иоанна Иерусалимского немецкого прихода переосвящена в православный храм во имя Спасо-Преображения. В церкви появился новый интерьер. Уникальным художественным произведением стал иконостас Преображенского собора. Предположительно, в работах по рестройке церкви

⁹ Нарва. Культурно-исторический справочник. Нарва, 2001. С. 51.

¹⁰ Там же.

¹¹ Существует легенда о лишении местных жителей церквей. Вскоре после взятия Нарвы в магистрате собрались шведы и немцы и просили царя о сохранении их привилегий. Царь Петр на это согласился и спросил, чего бы они еще хотели. Местное население ответило, что кроме привилегий и земель им больше ничего не нужно. На что царь ответил: «Хорошо! – права ваши я вам дам, привилегии и земли оставлю; но так как вы сами забыли Бога, то я лишаю вас церквей» (Петров А. В. Город Нарва. С. 312).

¹² Петров А. В. Город Нарва. С. 363.

принимал участие Д. Трезини. Храм стал местом хранения исторической достопримечательности – иконы Святого Николая Чудотворца, по преданию уцелевшей во время пожара в 1558 г.

В XVIII в. в Нарве было построено 6 православных храмов. В Ивангородском пригороде, на горке, возвели две церкви для войска: деревянную во имя Рождества Христова (1733) и каменную во имя Знамения Божьей Матери (1786–1796).¹³ Недалеко от госпиталя был устроен храм для Низовского полка.¹⁴ На территории Ивангородской крепости были восстановлены Успенская и Никольская церкви.

В XIX – начале XX в. строительство православных храмов продолжалось. В 1852–1854 гг. в Ивангороде рядом со Знаменской церковью на месте обветшавшего храма во имя Рождества Христова была построена церковь во имя Св. Николая (на средства местного купца Павла Ивановича Орлова (1807–1883)). В 1856 г. на православном кладбище на Ивановской горе на его же средства построена часовня. В 1858 г. он решил перестроить ее в церковь. Церковь была посвящена апостолам Петру и Павлу по желанию ее строителя в память его небесного покровителя.¹⁵

В 1859 г. на территории Большого Западного двора Нарвского замка построили деревянную церковь на каменном фундаменте. Ее основали по инициативе расквартированного в то время в городе Санкт-Петербургского гренадерского короля Фридриха Вильгельма III полка. Храм освятили во имя св. Александра Невского. Церковь предназначалась только для военных. Позднее она служила полковым храмом 92-го Печерского пехотного полка (в 1944 г. церковь была разрушена).

На правом берегу р. Наровы, в парке бывшего имения Александра Штиглица, построили церковь во имя Святой Троицы (арх. А. Кракау; в настоящее время передана Русской Православной Церкви). Это была усыпальница А. Штиглица и его семьи. Храм заложили 29 июня 1873 г., а 17 августа 1875 г. его освятил митрополит Исидор.¹⁶

В северной части Старого города Санкт-Петербургским епархиальным Братством во имя Пресвятой Богородицы (Нарвское отделение создано в 1888) был построен храм. 16 июля 1889 г. состоялась торжественная закладка церкви, а 29 июля 1890 г. она была освящена викарием Санкт-Петербургской епархии епископом Ладожским Митрофаном во имя равноапостольного князя Владимира.¹⁷

В южной части города, которая принадлежала в то время акционерному обществу «Товарищество Кренгольмской мануфактуры», был поставлен храм во имя Воскресения Христова. Он был предназначен для рабочих Кренгольмской текстильной мануфактуры. На освящении церкви присутствовал Александр III с супругой. С 1958 г. церковь получила статус собора.



Рис. 2. Воскресенская церковь – Церковь во имя Воскресения Христова. Начало XX в. (Фотография с сайта <http://tellis.ucoz.ru/>)

¹³ Коченовский О. Нарва. С. 113.

¹⁴ Сиянова Г. Русская Нарва. С. 66.

¹⁵ Старицына Г. Церковь свв. апп. Петра и Павла на Ивангородском кладбище (усыпальница купцов Орловых) // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2001. Вып. 25. С. 83–85.

¹⁶ Иванен А. Ивангородская Свято-Троицкая церковь (барона Александра Штиглица). Исторический очерк. СПб., 2004.

¹⁷ Сиянова Г. Русская Нарва. С. 80.

В Нарве уже со второй половины XIX в. проживала значительная часть православных эстонцев (приезжали из хуторов на заработки). С 1880 г. священники Знаменской церкви стали проводить для них богослужения на их родном языке. Спустя пять лет, в 1895 г., в Нарве был официально открыт эстонский православный приход. В 1903 г. приходу передана церковь св. Николая в Ивангороде.

В 1904 г. было основано Нарвское подворье Илецкого Николаевского женского монастыря Оренбургской епархии – на участке земли, подаренном нарвским купцом И. Сластиковым. Храм построен в 1930 г.

В Российской империи православные приходы, которые находились в Нарве, составляли часть Русской Православной Церкви и состояли в Санкт-Петербургской епархии (кроме прихода Воскресенской церкви Кренгольмской мануфактуры – южная часть Нарвы относилась к Эстляндской губ., поэтому и приход относился к Рижской епархии).

В годы Первой Эстонской Республики (1918–1940) все православные приходы Эстонии составляли Эстонскую Апостольскую Православную церковь (ЭАПЦ). В 1923 г. ЭАПЦ вышла из подчинения Московского патриархата и перешла под юрисдикцию Константинополя. В 1924 г. в Эстонии были созданы две епархии: Таллиннская и Нарвская. К Таллиннской епархии были причислены все эстонские и смешанные приходы, а к Нарвской – все русские. Замкнутых территорий епархии не имели и состояли из приходов, которые находились по всей Эстонии. В некоторых городах, в том числе и в Нарве, имелись приходы и той и другой епархии. Нарвская епархия управлялась епархиальным архиереем, нарвский Спасо-Преображенский собор стал кафедральным.¹⁸



Рис. 3. Спасо-Преображенский собор. Начало XX в. (Фотография с сайта digar.ee)

¹⁸ Нарва. Культурно-исторический справочник. С. 52.

В краткий период правления Эстляндской Трудовой Коммуны (ЭТК) (28.11.1918–19.01.1919) все церкви были закрыты. 10 декабря 1918 г. Совет ЭТК издал декрет о выселении из страны всех лиц духовного звания. Священникам было предписано в течение 24 часов покинуть страну. Депортации избежали только трое: о. Александр Волков, о. Дмитрий Чистосердов, священник Воскресенской церкви Владимир Бежаницкий.¹⁹ Священников А. Волкова и Д. Чистосердова арестовали и 8 января 1919 г. расстреляли. 26 декабря 2001 г. постановлением Священного Синода Русской Православной Церкви они были причислены к лику святых новомучеников российских для общего почитания.

Это не единственные священники новомученики, чья судьба так или иначе была связана с Нарвой. В 1907 г. на службу в Нарву приехал отец Иоанн Кочуров с семьей. Он был приписан к Преображенскому собору, но основная его служба проходила в нарвских гимназиях, где он преподавал Закон Божий. Он много времени посвящал не только службе, но и общественной работе. Когда в конце 1916 г. отец Иоанн уезжал из Нарвы в Царское Село на новое место службы, горожане устроили ему теплые проводы. 30 октября 1917 г. настоятель Екатерининского собора Н. Смирнов, священники о. Иоанн Кочуров и о. Стефан Фокко организовали в Царском Селе крестный ход с чтением нарочитых молений о прекращении междоусобной братоубийственной брани. На следующий день в Царское Село вступили большевики. Отца Иоанна арестовали, отвели на окраину города, к Федоровскому собору, и там убили. 31 марта 1918 г. в храме Московской духовной семинарии святейшим Патриархом Тихоном была совершена первая в истории Русской Православной Церкви XX в. «заупокойная литургия по новым священномученикам и мученикам». 4 декабря 1994 г. протоиерей Иоанн Кочуров причислен к лику священномучеников как первый священнослужитель, принявший в XX в. мученический венец от власти большевиков. 13 ноября – день памяти священномученика Иоанна Кочурова.

Православная церковь в Эстонии (1918–1940) в отличие от Советской России избежала серьезных потрясений. В 1940 г. в Нарве (в том числе и Ивангороде, так как до конца 1944 г. Ивангород являлся районом Нарвы) насчитывалось 16 храмов, из них 11 православных. Население города на 1940 г. составляло 23047 человек.²⁰ Во время военных действий под Нарвой в 1944 г. город был почти полностью разрушен. Из довоенных церквей сохранилось лишь 6 храмов: в Нарве две – Воскресенская и Александровская, построенная в 1881–1884 гг. для кренгольмских рабочих лютеранского вероисповедания; 4 в Ивангороде – Успенская и Никольская церкви на территории Ивангородской крепости, Свято-Троицкая и Петропавловская. Остальные храмы уничтожены. Многие церковные ценности тоже погибли.

В настоящее время Эстонская Православная церковь Московского Патриархата имеет две епархии – Таллиннскую и Нарвскую.²¹ Сегодня в Нарве 5 православных храмов.



¹⁹ Священника Владимира Бежаницкого, которого оставили в Нарве из-за преклонного возраста, заставили рыть ямы для расстреливаемых. В результате он лишился рассудка.

²⁰ *Смолокуров А.* Народонаселение Нарвы. Демографический обзор истории города // Сборник Нарвского музея. Нарва, 2000. С. 65.

²¹ Нарвская епархия образована в 2011 г. в административных границах города Нарвы, Нарва-Йыесуу, волостей Вайвара, Иллука, Алайыэ, Ййзаку, Тудулинна, Лохусуу (уезд Ида-Вирумаа), волостей Торма, Касепя, Пала (уезд Йыгевамаа), волости Алатскиви (уезд Тартумаа). Преосвященным Нарвским определено иметь титул «Нарвский и Причудский». *Вертоградский Н. И.* Спасо-Преображения собор в гор. Нарве. 1708–1908 гг. (К 200-летию его преобразования в православный русский храм). Нарва, 1908. С. 5.

МУРОМСКИЙ МОНАСТЫРЬ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ: СОЗДАНИЕ «ОБРАЗЦОВОГО» ХОЗЯЙСТВА

Аннотация: На основе малоизвестных и новых архивных документов рассматривается непростой период истории Успенского Муромского монастыря после установления советской власти в Олонецкой губ. Изучаются неудачные попытки использовать в новых условиях экспроприированные монастырские постройки и угодья для организации «образцового» советского хозяйства в 1918–1923 гг.

Ключевые слова: Успенский Муромский монастырь, национализация монастырского имущества, совхоз, Пудожский у. Олонецкой губ.

Summary: Using new and little-known archival documents, author examines the difficult period of the history of the Assumption Murom Monastery after the establishment of the Soviet power in the Olonets province. Unsuccessful attempts to use the expropriated monastic buildings and grounds for the organization of the "exemplary" Soviet state farm (sovkhoz) in 1918–1923 are being studied.

Keywords: the Assumption Murom Monastery, nationalization of monastery property, Soviet state farm (sovkhoz), Pudozh County (Uezd) of Olonets province.

«Декретом о земле» монастырские земельные владения передавались «в исключительное пользование государства или общин».¹ Весной 1918 г. начался процесс закрытия монастырей и революционной экспроприации их имущества. Основной закон о социализации земли (4 марта 1918 г.) позволял частично сохранять хозяйства обитателей путем создания на их основе трудовых артелей и коммун.² Поначалу на местах отсутствовало четкое отношение к таким сообществам, но осенью 1919 г. ситуация меняется. Наркоматы юстиции и земледелия рекомендовали различать советские хозяйства от религиозных организаций, не имевших юридического права на наделение земель и инвентарем, и подвергнуть их тщательной «чистке от монашеского элемента».³

Накануне 1917 г. в Олонецкой епархии действовали 14 монастырей (9 мужских и 5 женских). Во второй половине 1918 г. уездисполкомы закрывают большую их часть. В ходе аграрной реформы монастырские владения были переданы в ведение уездных и волостных земотделов, страдавших от нехватки квалифицированных специалистов. Полная информация о реквизируемом имуществе отсутствовала, что позволяло использовать его без контроля со стороны центральных органов. В конце 1919 г. местные власти приступили к созданию в закрытых монастырях «образцовых хозяйств». Из-за дефицита добросовестных работников приходилось оставлять монахов, умевших вести привычное хозяйство.

Муромский Успенский монастырь на восточном побережье Онежского озера – одна из древнейших мужских обителей края, чья история продолжается по сей день.⁴ К 1917 г. на песчаном мысу при впадении р. Муромки сложился полноценный монастырский комплекс. В его центре возвышались два кирпичных храма – Успения Божией Матери (1866) и Всех Святых (1891). На братском кладбище стояла древняя церковь Воскрешения Лазаря в возведенной над ней в 1887 г. часовне-«футляре».⁵ Внутри каменной ограды располагались два двухэтажных деревянных дома для братии, каменный корпус с братской трапезной, настоятельскими покоем и домовою церковью во имя святителя Николая (1896) на втором этаже, кухней и просфорней на первом, каменная кладовая с погребом. Вне ограды – гостиница для богомольцев, скотный двор с рабочей избой, хозяйственные постройки и «паровая мельница с локомотивом», заведенная в конце XIX в. при настоятеле архимандрите Онисиме (Савинове).⁶ Земельные владения включали 399 десятин 1303 кв. сажень, из которых на пашню приходилось не более 50 десятин в разных участках, сенокос – около 42 десятин, а лесные угодья занимали около 176 десятин. Монастырское стадо включало до 40 дойных коров. Действовал небольшой кожевенный завод (НА РК, д. 74/20, л. 180 об.). Немногочисленную братскую общину⁷ до весны 1917 г.

© Ю. Н. Кожевникова, 2019

¹ Декреты Советской власти. М., 1957. Т. 1. С. 17.

² Там же. 407.

³ Революция и церковь. 1920. № 6/8. С. 117.

⁴ Муромский монастырь возрождается с 1991 г.

⁵ Кожевникова Ю. Н. Муромский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 48. С. 5–8

⁶ Национальный архив Республики Карелия, ф. 25, оп. 1, д. 82/11, л. 62 об.–63. Далее – НА РК в тексте статьи.

⁷ Муромский монастырь возродился в 1867 г. как заштатный и ему полагалось 7 монашеских вакансий.

возглавлял иеромонах Феогност (Котов), затем краткий срок – иеромонах Иннокентий (Богданов) из Александровского монастыря,⁸ освобожденный от должности из-за болезни. С 26 апреля 1917 г. настоятелем стал иеромонах Иоаким из Александровского монастыря.⁹

В ноябре 1918 г. Гакугский волысполком после обращения к нему граждан 8 поселений Гакугской волости (она выделилась из состава Нигижемской волости в марте 1918 г.) приступил к экспроприации имущества Муромского монастыря (НА РК, ф. Р-334, оп. 1, д. 9/89, л. 1–1 об.). Хозяйство было взято на учет Пудожским уземотделом в конце января 1919 г., когда установился удобный зимний путь из ближайшего поселения Гакугса.¹⁰ Описание построек и вещей производилось в присутствии члена Пудожского уземотдела В. И. Нечаева и агронома И. В. Сметанина, а также настоятеля иеромонаха Ионы (он заменил Иоакима, арестованного по обвинению в «растрате имущества»¹¹) и пожилого иеромонаха Сампсона (Попова). Кроме них в стенах бывшего монастыря проживали послушники Яков Герасимов и Матфей Фадеев, долгие годы заведовавший рыболовством в Муромском монастыре (НА РК, ф. 25, оп. 12, д. 66/11), скотница Агафия Сперова (НА РК, ф. Р-334, оп. 1, д. 9/89, л. 1–1 об.). Иона объявил волостным властям, что в ночь на 15 января кто-то проник в амбар и похитил около 18 пудов муки (Там же, л. 1 об.). Вором оказался крестьянин д. Князевской Гакугской волости.¹²

В начале весны 1919 г. на базе хозяйства Муромского монастыря создается коммуна имени Троцкого. В ее состав вошли 44 человека (12 семей), из них 24 работоспособных, а также два монаха Иона и Сампсон, помогавшие в организации огородных работ и рыбного промысла. Во главе коммуны поставили А. Д. Тимонина, уроженца д. Тамбич-лахта Климовской волости Каргопольского у. (НА РК, ф. Р-334, оп. 1, д. 9/89, л. 34). Среди коммунаров были крестьяне разных волостей Пудожского у. и рабочие из Петрозаводска. От монастырского стада к этому времени оставались 2 коровы (9 и 10 лет), 2 нетели, 1 бык (6 лет) и 3 лошади (6, 20 и 21 года). Большая часть прежней пашни была запущена и обращена в сенокос. При этом пахотные участки располагались в разных местах на расстоянии 10–18 км от Муромского мыса.

Важное значение для жителей Гакугской волости имела паровая мельница, доставшаяся коммунарам от монахов. В мае 1919 г. местное население «*больше всего питалось соломой*», которая перемалывалась в муку именно на муромской мельнице. Согласно описи национализированного имущества, приводные ремни парового двигателя, мельничного постава и толчеи («*на восемь засытей*») были в плохом состоянии (Там же, л. 5–6). Вал и песты поденные рабочие исправили, однако периодически мельница простаивала из-за отсутствия смазочного масла, и тогда голодные люди толкли солому в деревянных ступах вручную. Летом 1920 г. паровую мельницу с локомотивом по частям перевезли в Пудож, где с их помощью размалывали зерновые пайки горожане.¹³

К зиме 1919/20 г. окончательно выяснилось, что муромские коммунары, быстро опустошив монастырские запасы, не могут прокормить себя и свои семьи. В наемном трудовом коллективе, которым пытался управлять М. В. Фалин, отсутствовала рабочая дисциплина. Всюду царила бесхозяйственность, вещи растаскивались. Посланная Пудожским ревкомом ревизионная комиссия в декабре 1919 г. выявила в работе коммуны много недостатков, поэтому ее пришлось срочно ликвидировать.¹⁴ Часть рабочих устроилась на Муромском лесопильном заводе на берегу Муромского озера (в 5 км). Таким образом, непродуманный «коммунистический эксперимент» продолжался один год и в результате провалился.

Весной 1920 г. уездные власти решили создать на Муромском мысу очередное «образцовое» советское хозяйство. Главными направлениями его деятельности объявлялись молочное животноводство и создание рассадника племенного молодняка, в котором так нуждались жители Пудожского у. (НА РК, ф. Р-108, оп. 3, д. 5/48, л. 2–3). Планировалось завести стадо в 20 коров и 1 быка «*местной или восточно-финской породы*». Управляющим совхоза назначили агронома Н. М. Щеглова, который с самого начала тяготился возложенными на него обязанностями. К 1 марта 1920 г. на постоянной основе под его руководством трудились 10 человек (6 мужчин и 4 женщины), приехавшие с семьями из разных мест (НА РК, ф. Р-334, оп. 1, д. 14/157, л. 28). Среди них – супруги Шишовы, Федор Михайлович и Мария Пахомовна, из отдаленной водлозерской д. Загорье.

Муромский совхоз остро нуждался в работниках. Уземотдел все время искал необходимых людей. Так, в своем обращении к Куганаволокскому волостному земотделу (Пудожский у.), он приглашал желающих из местных жителей поступить в хозяйство, обещая кроме выдачи ежемесячного жалования, одежды и обуви, готовые квартиры с освещением и отоплением, а также продовольственный паек, включавший масло, сахар,

⁸ Олонечские епарх. вед. 1917. № 8. С. 164.

⁹ Там же. № 9. С. 200.

¹⁰ Муромский монастырь располагался в 15 км от почтового тракта между уездными городами Пудож и Вытегра. Летняя дорога от этого тракта отсутствовала.

¹¹ Нилов Е. Муромский монастырь. Пудож, 1993. С. 39.

¹² Там же. С. 40.

¹³ Там же. С. 43.

¹⁴ Там же. С. 40–41. См. также: Басова Н. А. Русская Православная Церковь в Карелии в 1917–1941 гг.: Дис. ... канд. ист. наук. Петрозаводск, 2006. С. 100 (Рукопись).

молоко, картофель и рыбу. Сохранилась его телефонограмма, отправленная в Пудожский уездвоенком, с просьбой «выделить из числа красноармейцев 5 человек для работ в советском хозяйстве и командировать их на 5 месяцев» (Там же, л. 168). В другой телефонограмме в Пудожский уездисполком говорится о безуспешности поисков постоянных рабочих, что грозит ликвидацией хозяйства (Там же, л. 187).

Прибывший в мае 1920 г. в совхоз для его обследования опытный агроном Г. Ю. Подшувейт вынужденно обратился к остававшемуся в бывшем монастыре иеромонаху Ионе «относительно того, чтобы он вступил в хозяйство огородником» (НА РК, ф. Р-334, оп. 1, д. 14/157, л. 301). Тот был готов помогать на следующих условиях: «1 бутылка молока и 1 фунт рыбы в день бесплатно, с окончанием огородных работ осенью выдать ему 5 пудов ржи (в течение всего лета он продовольствием – хлебом из хозяйства пользоваться не будет) и теперь выдать ему 1 пуд семенного овса» (Там же, л. 301).

К лету 1920 г. в совхозе насчитывался 21 постоянный рабочий во главе с Н. М. Щегловым. Между заведующим и подчиненными, особенно выборными членами рабочего комитета, сложились напряженные отношения. Об этом красноречиво свидетельствует письмо Щеглова от 20 апреля 1920 г. на имя некоего Михаила Михайловича: «Молю всеми богами <...> вытащи меня из этого болота. Ведь я каждый день жду обещания твоего <...> Пусть проживут с этой публикой кто угодно, тогда увидят. Здесь только можно биться как рыба об лед и болеть на каждом шагу нравственно, видя все выходы и отношение к работе этих бывших коммунаров <...> Я еще раз буду просить тебя вытащить как-либо. Ведь у меня остался один нерв и если где последний лопнет, то больше не могу существовать <...> Люди здесь испорчены, клязунки <...> пока в хозяйстве будут все эти находится Андреевы, Скворцовы и т. д., невозможно работать. И если ты не обратишь внимание на рабочих Скворцова и Андреева, я буду вынужден оставить хозяйство, мне легче будет идти под суд, чем быть среди этих рабочих» (Там же, л. 176–177). Уездные власти знали о конфликтах, однако заменить Н. М. Щеглова или рабочих, жаловавшихся на трудные условия жизни и проблемы с питанием, было нечем.

В совхозе не хватало лошадей для полевых работ. Из трех монастырских животных можно было пахать только на шестилетнем коне Ваське! (Там же, л. 183). Г. Ю. Подшувейт настойчиво рекомендовал как можно скорее приобрести еще двух-трех лошадей, иначе все радужные планы по обработке совхозных полей и засеванию их овсом и рожью полностью срывались (Там же, л. 301). Пудожская уездколлегия обратилась к уездисполкому с предложением выделить необходимых лошадей «из числа полагающихся к реквизиции Водлозерской волости у перешедших на сторону белых» (Там же, л. 153). Исполком ответил, что «никакой реквизиции лошадей в пределах Водлозерской волости не намечается» (Там же, л. 154 об.). На покупку двух лошадей выделили 100 тыс. руб. (Там же, л. 66).

Муромский мыс с его песчаными берегами был удобен для рыбного лова.¹⁵ Здесь традиционно добывались сиг лудога, осенью приходивший нереститься на отмели с глубины; корюшка, вылавливаемая неводами весной и отчасти осенью. По мнению Г. Ю. Подшувейта, «для правильной постановки рыболовства» в Муромский совхоз было необходимо «пригласить одного рыболова-сетовяза для ремонта рыболовных снастей» и нанять трех рыбаков с начала весны 1920 г. (НА РК, ф. Р-334, оп. 1, д. 14/157, л. 158). У местного рабочего Марка Кругуева закупили недостающие сети (невод, 14 мереж, 10 сеток и продольник с 1100 крючками) за 15 тыс. руб. (Там же, л. 301).

Муромский совхоз, получивший неплохое наследство от монахов в виде разработанных пахотных и сенокосных земель, построек и домашнего скота, влачил жалкое существование и не играл роли в сельскохозяйственном производстве Пудожского у. Он не мог обходиться без регулярного государственного субсидирования. Сохранились заявки, подписанные в 1920 г. Н. М. Щегловым, на поставку для рабочих хлеба, соли, масла, сахара, конины, сушика, соленых грибов, клюквы, а также табака и спичек (Там же, л. 31, 32, 79, 130). Через три года Муромский совхоз развалился. Подобно другим «образцовым» хозяйствам, организованным в разоренных монастырях Олонецкой епархии, он только «бесполезно поглощал средства государства».¹⁶ Небрежное отношение наемных работников к имуществу, их недобросовестность и почти полное отсутствие финансовой отчетности привели к быстрому расстройству налаженной десятилетиями хозяйственной системы.



¹⁵ Заболоцкий А. А. Рыболовство в южной половине Онежского озера // Рыбное хозяйство Карелии. Л., 1936. Вып. 3. С. 109–110. В 1930-е гг. на Муромском мысу вела постоянный лов рыбы бригада колхоза «Прибой», расположенного в устье р. Шалы.

¹⁶ См. например: Кожевникова Ю. Н. 1) Пять веков истории. Благовещенская Яшезерская пустынь. Петрозаводск, 2014. С. 230–237; 2) Николаевская Андурсова пустынь. XVI–XX вв. Петрозаводск, 2017. С. 301–313.

В. Г. КОНДРАТЬЕВ
Карельский институт развития образования,
г. Петрозаводск

О СОСТОЯНИИ ОБРАЗОВАНИЯ В ОЛОНЕЦКОЙ ГУБ. В 1860-е – НАЧАЛЕ 1870-х гг.

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы, связанные с реформированием системы народного образования в Олонецкой губ. в период реформ 1860–1870-х гг. Особое внимание обращается на важность реформ в образовании как одного из важнейших условий коренной перестройки страны: реформы в образовании были требованием времени. Отмечается важность появления нового типа учебных заведений – земской школы, рассматриваются ее особенности.

Ключевые слова: церковно-приходская школа, земская школа, женская гимназия, епархиальное училище, учительская семинария.

Summary: The article deals with the issues related to the reform of the system of public education in Olonets province during the reforms of 1860–1870-es. Particular attention is drawn to the importance of reforms in education as one of the most important conditions for the radical restructuring of the country: reforms in education were a requirement of the time. The importance of the emergence of a new type of educational institutions – "zemstvo" school is noted, its features are considered.

Keywords: parish school, "zemstvo" school, women's gymnasium, diocesan school, teacher's seminary.

Реформы 1860-х гг. не могли осуществляться без коренных реформ в области народного образования. Нужно было подготовить большое число образованных людей, необходимо было создать новые типы учебных заведений. Образование начинало цениться в обществе. Человек, в зависимости от полученного образования имел, например, право на существенное сокращение срока службы в армии. В суде предпочтительнее было участие присяжных, получивших, по меньшей мере, начальное образование. Новый тип учебных заведений – земская школа – работает по программам, адаптированным к условиям жизни сельского населения, превалировавшего тогда в России.

1860–1870-е гг. вошли в историю России как эпоха великих реформ. Манифест 19 февраля 1861 г., покончивший с крепостным правом, реформа местного самоуправления, военная и судебная реформы вызвали потребность в новой школе. Этот период характеризуется множеством самых разнообразных проектов, связанных с именами выдающихся деятелей русской культуры и образования: К. Д. Ушинского, В. И. Водовозова, Н. А. Корфа, Н. А. Пирогова, И. Н. Ульянова, А. А. Мусина-Пушкина, С. А. Рачинского, А. С. Воронова и др.

Среди принятых в области образования документов следует отметить следующие, оказавшие значительное влияние на развитие школы:

Устав общеобразовательных учебных заведений, 1864 г.

Положение о начальных народных училищах, 1864 г.

Устав гимназий и прогимназий, 1864 г.

Положение об учительских семинариях, 1870 г.

Устав гимназий и прогимназий, 1871 г.

Положение о женских гимназиях, 1871 г.

Устав реальных училищ, 1872 г.

Положение об учительских семинариях, 1872 г.

Положение о начальных народных училищах, 1874 г.

Правила о церковно-приходских школах, 1884 г.

Правила о школах грамоты, 1891 г.

Думается, весьма важным для развития школы был и еще один документ – Высочайшее повеление от 14 января 1872 г. о предоставлении женщинам доступа к педагогической и медицинской деятельности.

Характеризуя ситуацию в народном образовании России, А. Л. Андреев отмечал: «Несомненно, это был особый исторический момент, когда в отечественном образовании все, как говорится, сдвинулось с места. Можно сказать, что оно приобрело импульс движения и начало трансформироваться из статичной системы

в динамичную. Россия становилась „современным“ государством, и это проявлялось в повышении уровня образованности всех социальных слоев, включая и низшие».¹

Первоначально в 1860-е гг. происходит быстрый рост церковно-приходских школ, дававших элементарные навыки письма и чтения, а также Священного писания. В это же время несколько возрастает количество уездных училищ.

Н. К. Чуков приводит следующую школьную статистику к началу 1868 г.: «... в губернии находились: гимназия, перворазрядное и второразрядное женские училища, духовная семинария, три духовных училища, женское училище духовного ведомства, 3 уездных училища, детский приют и 223 народных училища с числом учащихся во всех этих учебных заведениях 5314 человек (4358 мальчиков и 956 девочек)». В свою очередь, 223 народных училища подразделялись на 9 городских, 176 церковно-приходских и 38 в ведении бывших мирных учреждений.²

С введением земства в 1868 г. на территории Олонецкой губ. ситуация в значительной мере поменялась. С этого года возрастает количество земских школ, причем часть этих школ преобразовывается из церковно-приходских. В этот период начинается активная деятельность Олонецкого земства по открытию земских начальных училищ. В. Баданов указывает: «Если к моменту открытия земских учреждений в Олонецкой губернии имелось всего 214 начальных школ, в которых обучалось свыше 4 тысяч детей, причем из этого числа церковно-приходских было 176, то к началу 1890-х годов в губернии имелось 135 земских, 116 церковно-приходских, 55 школ грамоты и 45 министерских школ с 16 тыс. 738 учащимися».³ Тенденция к преобладанию земских школ над школами духовного ведомства в количественном отношении сохраняется до 1917 г.

С самого начала своей деятельности земство содействует появлению и нового типа школ – образцовых, содержащихся за счет казны с участием земства.

Новая земская школа имеет целый ряд особенностей. Н. В. Чехов пишет следующее о земской школе: «... трехлетний курс обучения, при очень кратком от 6 до 7 месяцев учебном годе, один учитель занимается с тремя отделениями, назначение учителя, обеспечение его содержания и обеспечение школы учебными пособиями от земства, участие местного крестьянского населения в содержании школьного помещения, отсутствие до 1891 года всяких твердо установленных программ, свобода учителя в выборе методов обучения, а часто даже и учебников».⁴ Глубокий и обоснованный анализ деятельности земства в области народного образования дан А. Цирульниковым. Он, в частности, отмечает: «Земская деятельность по народному образованию была плодотворна потому, что не только происходила на фоне, но составляла неотъемлемую и весомую часть общественно-педагогического движения. В земской деятельности участвовала передовая русская интеллигенция, широкие круги общественности. Недаром в земских школах получало распространение то новое, что было наработано в области педагогической мысли (новые методики, учебники и т. д.)».⁵

Эту же тенденцию, характерную прежде всего для земской школы, отмечает и Е. А. Плеханов, который пишет: «Широкое применение разработок научной педагогики было одной из причин, сделавших народную земскую школу наиболее прогрессивным образовательным учреждением в России».⁶ Одним из несомненных преимуществ земских школ было новое положение учителя. Учитель становился профессионалом, вся деятельность которого сводилась, прежде всего, к обучению и воспитанию, тогда как в церковно-приходской школе священник вынужден был совмещать преподавательскую деятельность с достаточно серьезными и обременительными приходскими обязанностями. По этому поводу К. Д. Ушинский писал: «... народ, устраивая школы для своих детей добровольно, по собственному своему желанию и на свои деньги, видит в этих школах *свои* школы и хочет видеть в них учителями таких лиц, которые бы вполне от него зависели, исполняли бы безоговорочно свою учительскую обязанность не по прихоти и не из милости, а по договору, и оставляли бы школу, если не хотят делать дела, за которое взялись».⁷

Однако создание земских учреждений на территории Олонецкой губ. было делом непростым. Следует отметить, что введение земства в губернии первоначально вызывало определенные сомнения у губернатора Ю. К. Арсеньева, прежде всего из-за состава населения: дворянство было немногочисленно, крестьянство он не считал способным к земской деятельности, равно как и представителей торгового сословия и духовенства. По его мнению, достойными деятелями могли быть лишь несколько дворян и немногие из купцов

¹ Андреев А. Л. Преемственность развития народного образования в дореволюционной и советской России // Педагогика. 2008. № 8. С. 75.

² Чуков Н. К. Краткий очерк народного образования в Олонецкой губернии в XIX столетии. Петрозаводск, 1902. С. 5.

³ Баданов В. Г. Земство и школа // Традиции образования в Карелии. Петрозаводск, 1995. С. 22.

⁴ Чехов Н. В. Типы русской школы в их историческом развитии. М., 1923. С. 38.

⁵ Цирульников А. Земское образование: история и современные уроки // Новые ценности образования: образование и сообщество. М., 1996. С. 15.

⁶ Плеханов Е. А. Российская приходская школа в 80–90 гг. XIX в. // Педагогика. 2005. № 2. С. 72.

⁷ Ушинский К. Д. Общий взгляд на возникновение наших народных школ // К. Д. Ушинский. Полн. собр. соч. М.; Л., 1948. Т. 3. С. 615.

и заводчиков.⁸ Из-за сложностей в создании земства в Олонецкой губ. земские учреждения появились на три года позднее, чем в других регионах России.

Губернаторство А. К. Арсеньева совпало еще с одним важным моментом в развитии образования: появляются женские учебные заведения. Незадолго до его прибытия в Олонецкую губ. по инициативе епископа Аркадия в 1858 г. в Каргополе было открыто Каргопольское духовное девичье училище (позднее Олонецкое епархиальное женское училище), которое с 1873 г. перешло к подготовке домашних учительниц, а затем и учительниц для сельских школ.

Что касается губернского центра, то существовавшее с 1844 г. женское приходское училище было одним из немногих женских учебных заведений. В 1861 г. было открыто женское трехклассное училище с шестилетним курсом обучения, в следующем году ему было присвоено наименование Мариинского, а уже после отъезда Ю. К. Арсеньева к новому месту службы оно было преобразовано в Мариинскую женскую гимназию. А. К. Егоров отмечает: «Известно, что правительство, разрешив создавать бессловные женские училища, не стало выделять на их содержание необходимые средства, переложив бремя содержания на местные общества и благотворителей».⁹ Следует сказать, что губернатор много сделал для улучшения финансового положения училища и его обустройства, но, вместе с тем, на протяжении всей своей истории финансирование этого учебного заведения оставалось на порядок хуже Олонецкой губернской гимназии.¹⁰ Примечательно, что на страницах «Олонецких губернских ведомостей» регулярно публиковались данные о благотворителях, оказывавших финансовую и другую поддержку учебным заведениям, именно благотворители способствовали улучшению положения с финансированием учебных заведений.

Важным шагом в развитии образования стало открытие в Вытегре мужской учительской семинарии. Семинария была открыта по ходатайству губернатора Григория Григорьевича Григорьева.

Учительские семинарии были учреждены по утвержденному Министерством народного просвещения положению от 23 марта 1872 г.; являлись средними профессиональными учебными заведениями по подготовке учителей для сельских начальных училищ Министерства народного просвещения, земства и духовного ведомства. Принимались юноши в возрасте 16–18 лет, преимущественно дети крестьян и мещан. Практически все получали государственные и земские стипендии. Вытегорская мужская учительская семинария Олонецкой губ. была открыта в 1875 г.; по разным сведениям, закрыта в 1894 г. или в 1903 г. (в связи с учреждением мужской учительской семинарии в Петрозаводске).

Еще одним важным итогом реформы в образовании стали изменения в положении учительства. Е. А. Калинина отметила: «Реформы народного образования второй половины XIX в. способствовали не только увеличению числа квалифицированных педагогов, но и изменению взгляда на труд учителя, на его личность и общественный статус представителя интеллигенции. Ряды учительства пополнялись образованными специалистами, сыгравшими значительную роль в истории народной школы».¹¹

Развитие образования в Олонецкой губ. в эпоху великих реформ может стать отдельной темой исследования, учитывая специфику края. Обратим внимание на еще одно важное отличие земской школы в Олонецкой губ. Дети учились в школе не три года, как в регионах с русским населением, а четыре, так как дети, поступающие в эти учебные заведения, должны были еще освоить русский язык.

Как и во многих регионах страны, процесс преобразований (в том числе в области образования) был более длительными, зачастую, более болезненным, чем в других губерниях. Тем ни менее к концу XIX в. в губернии уже были сделаны важные шаги в направлении введения всеобщего начального образования. Одним из важнейших итогов реформ стали значительные сдвиги в развитии культуры. Э. В. Карнаухова, в частности, указывает: «Освободительные реформы прошлого столетия явились важнейшим условием взлета российской культуры, ставшей значительной частью мировой культуры».¹² Большой удачей для Олонецкой губ. стало то, что в период начала реформ она возглавлялась энергичными и деятельными администраторами, какими предстают перед нами Юлий Константинович Арсеньев и Григорий Григорьевич Григорьев.



⁸ Кучепатов Н. Г. Школа в дореволюционной Карелии. Петрозаводск, 1956. С. 36–37.

⁹ Егоров А. К. Из истории женской гимназии в Петрозаводске // Система повышения квалификации в условиях реализации комплексного проекта модернизации образования и её роль в развитии образования Республики Карелия. Петрозаводск, 2008. С. 33.

¹⁰ Там же. С. 32–38.

¹¹ Калинина Е. А. Народные школы Олонецкого края в XIX – XX вв. СПб., 2009. С. 174–175.

¹² Карнаухова Э. В. К проблеме российского образования // Просвещение на Руси, в России: Исторический опыт. СПб., 2000. С. 12.

ДЕРЕВЬЯ В КАРЕЛЬСКОЙ МИФОЛОГИИ И ОБРЯДНОСТИ: БЕРЕЗА

Аннотация: Доклад касается неисследованной ранее тематики в области карельской мифологии и обрядности. Это огненная береза карельского эпоса, рождение березы Девами природы, береза как родовое и почитаемое дерево, береза в календарной и похоронной обрядности, мифологическая функция бересты, ритуальный березовый веник.

Ключевые слова: береза, мифология, верования, обряды, карелы.

Summary: The report concerns unexplored issues of Karelian mythology and rituals, such as a fire birch, the birth of a birch by the mythological maidens of water, a birch as generic and revered tree, a birch in the calendar and funeral rites, the mythological function of the birch bark, the ritual birch broom.

Keywords: birch, mythology, rituals, rites, Karelians.

Береза – мифологическое дерево карельского эпоса, жертвенное и почитаемое дерево в обрядах и верованиях карелов.

Огненная береза. Окружающие человека явления природы, особенно впечатляющие своей силой и мощью, могли стать частью мифологической картины мира. В карельском эпосе одной из ярчайших подобного рода мифологем был огненный порог с огненной березой и огненным орлом на ее вершине.

По представлениям карелов, душе по дороге на тот свет приходилось переправляться через реку потустороннего мира Туони или огненный порог.¹ Коми-зыряне верили, что на пути в рай душа преодолевает 12 огненных рек.² Такие же представления, связанные с преодолением огненных рек по дороге в иной мир, были у обских угров.³ В целом, огненность принято считать одним из признаков потусторонности. Провал в земле, водопады, огонь – вот составляющие начала дороги на тот свет у многих северных народов.

Путешествие Лемминкяйнена в Похьолу. В популярном карельском сюжете эпический герой Лемминкяйнен⁴ отправляется на пир во враждебную страну Похьола. Однако ему предстоит преодолеть три препятствия, одним из которых оказывается огненный порог с огненной березой и сидящим на ее вершине огненным орлом. В некоторых северных вариантах рун Лемминкяйнен, обнаруживая свою шаманскую сущность, готовится к походу, зажигая костер из целых возов березовых дров, в котором «горит три дня» безо всякого для себя вреда.⁵ Эти эпизоды существенны не только для объяснения легкого преодоления героем огненной преграды, но напоминают нам о самой огненной природе шамана (ср. *tulinoita* 'огненный нойда' – так финны и карелы часто называли саамских нойд).⁶

Лемминкяйнен, преодолев другие преграды, прибывает к огненному порогу, где ему приходится изобретать способы отвлечения внимания орла: он сотворит ольховую лодку с ольховым «хозяином» на корме и пускает их в порог («порог схватит лодку, а орел хозяина»). Тем временем наш герой, в образе утки-нырка, проплывает мимо березы внутри порога. Таким образом, в повествовании появляется новый помощник (и ипостась) шамана – водоплавающая птица, которая благодаря особой огненной закалке Лемминкяйнена, способна преодолеть стихию огня. Матти Сармела назвал этот сюжет о путешествии Лемминкяйнена путешествием души шамана в загробный мир.⁷

Огненный орел и времена первотворения. В некоторых заговорах от ожога знахарь призывает огненный порог и огненного орла на огненной березе прийти и «поедать зло огня»,⁸ т. е. речь идет об «укрошении

© А. П. Конкка, 2019

¹ *Virtaranta P.* Vienen kansa muistele. Porvoo, 1958. S. 767–769. В олонецком причитании по умершему кратко описывается путь в загробный мир: душе приходится преодолевать огненные водопады и полноводные реки, непроходимые леса и топкие болота со змеями, а переправа через главное водное препятствие требует провожатых (*Конкка В. С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 49).

² Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т. 1. С. 328.

³ *Karjalainen K. F.* Jugralaisten uskonto. Porvoo, 1918. S. 125.

⁴ «Руны о Вяйнямйнене и Лемминкяйнене, как и большинство рун героического эпоса, – писал М. Сармела, – относятся к собственно калевальскому стилю и, вероятно, датируются первым тысячелетием н. э.» (*Sarmela M.* Suomen perinneatlas. Helsinki, 2007. S. 462).

⁵ SKVR – Suomen kansan vanhat runot I (том, 2 (часть), 710 (номер варианта в томе).

⁶ Анна-Леена Сиикала соглашается с И. Кемпиненем, который считал, что имя Лемминкяйнена указывает не только на понятия «любви» и «плодовитости», но и на «огонь» (*Siikala A.-L.* Suomalainen šamanismi. Helsinki, 1994. S. 268).

⁷ *Sarmela M.* Suomen perinneatlas... S. 281.

⁸ SKVR I, 4, 332.

огня» той же самой огненной субстанцией. Заметим, что заговор отправляет нас к целому комплексу «огненных» атрибутов, включая огненную березу – ипостась мирового дерева, часто составляющего с орлом на его вершине единое целое. Объединение и даже отождествление орла и мирового дерева, а значит, и их основных свойств происходило, по Л. Я. Штернбергу, в текстах и изображениях, обнаруженных во многих центрах древних цивилизаций.⁹

Вероятнее всего, орел здесь играет роль «хозяина» огня. Реминисценции орла-солнца, орла-молнии, орла – громовой птицы сибирских народов – появляются в карельском эпосе также в некоторых вариантах заговора о рождении огня, когда Илмаринен и Вяйнямёйнен высекают огонь при помощи перьев орла.

Заметим, что огненный порог с огненной березой представляют собой место, связанное с актами первотворения, как, например, с происхождением болезней, с рождением огня, диких зверей и т. д., а Дева Мария у огненного порога теряет своего сына, откуда он возносится на небо.¹⁰ Все это говорит о том, что локус огненного порога, наряду со всей своей маргинальностью, есть локус потустороннего мира. При этом пограничность может быть маркером центра мироздания.

Сотворение березы. У многих народов Евразии береза – космическое дерево, связанное с верхним (небесным) миром. В мордовском предании в центре земли росла огромная береза, которая своей кроной закрывала солнце. Из яиц большой птицы, свившей гнездо на березе, рождаются 3 богини – леса, ветра и плодородия.¹¹ Таким образом, на березе рождаются женские природные духи. Связь их с березой проявляется также в карельской мифологии.

В заговоре из Суоярви из тучи появляется некая «святая небесная дева», из слез ее образуются 3 реки: водная, медвяная и огненная. В пороге огненной реки стоит огненная береза, на березе – огненный орел. Таким образом, выясняется, что локус огненного порога с огненной березой – творение неких высших небесных сил, происходившее в правремена.

В заговорах, повествующих о рождении березы, появляются создавшие ее три «девы природы». В текстах задается также вопрос: из чего сделана *tuohen julmu* (внешняя, белая часть бересты) и рассказывается о том, что Пяйвятяр (Дева солнца) скинула с себя белую шаль и завернула ее вокруг березового ствола. К девам природы обычно относят Пяйвятяр, Куутар (Дева луны) и Илматар (Дева воздуха). «Девы природы» ткнут ткань из серебряных и золотых нитей.¹² Аймо Турунен сравнивает их с греческими мойрами, римскими парками и германоскандинавскими норнами, прядущими нити жизни.¹³

Родовое, почитаемое дерево. Береза известна как почитаемое и жертвенное дерево в Восточной Финляндии, включая карельские земли. Так, в XIX в. в приходе Кангасниemi, на границе провинций Саво и Южной Карелии, росла жертвенная береза, к корням которой ежегодно в день Микко (29 сентября) следовало относить баранью голову.¹⁴ В Северном Саво в приходе Сонкаярви у одного из домов еще в 1920-е гг. стояла большая береза, у которой желающий взять из этого дома жену, должен был обломать и унести с собой одну ветку. Береза в качестве «усадебного дерева» была известна в Приладожской, а также в финских Южной и Северной Карелии.¹⁵

В Салми были такие березы, у которых имелся свой дух-охранитель. У таких деревьев нельзя было сломать даже маленькой веточки: «как только веточку ломаем, так у нас скот заболевает». В д. Войница Вокнаволоцкой вол. были записаны сведения об усадебных деревьях, среди которых также была большая береза. Если срубить такое дерево, то «в доме умрет кто-то постарше».¹⁶

Береза в календарной и похоронной обрядности. В народном карельском календаре было два периода, когда интенсивно использовалась береза и ее листва. Это время от Иванова до Петрова дня, а также Троица. Березовые веники для бани и лист для скота по всей Карелии начинали заготавливать с Иванова дня. Если до Иванова дня срезать ножом ветки, то растревожится лес, и стадо будет убывать, если ими кормить скот.¹⁷ На Иванов день также делали особые магические веники. В Вокнаволоке в канун праздника приносили в избу перевязанные охапки березовых веток и раскладывали их по углам, а под лавки – оторванные с них листья.¹⁸

⁹ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 118.

¹⁰ SKVR, I, 2, 1103b.

¹¹ Мокин Н. Ф. Мифология мордвы: Этнографический справочник. Саранск, 2004. С. 298.

¹² SKVR VII, 1, 219 и др.

¹³ Turunen, Aimo. Kalevalan sanat ja niiden taustat. Pohjois-Karjalan kirjapaino OY, 1981. S. 190.

¹⁴ SKVR VI, 2, 5678a.

¹⁵ Malinen B. Pyhät puut Kansanrunousarkiston aineistossa 1909–1939. Pro gradu. Jyväskylän yliopisto, 2015. S. 56.

¹⁶ Haavio M. Pyhät puut // Haavio M. Esseitä kansanrunoudesta. Jyväskylä, 1992. S. 57, 59.

¹⁷ Огнева О., Конкка А. Праздники и будни: карельский народный календарь. Петрозаводск, 2013. С. 212.

¹⁸ Virtaranta P. Vienan kansa muistelee... S. 591.

Иванов день переключался с Троицей в Олонецкой Карелии. В Сямозерской волости и в районе Олонца «приносили березки, ставили их в большой угол, а также по всем остальным углам внутри и снаружи избы».¹⁹ В Сямозере березки на Троицу ставили также внутрь часовни и вокруг нее.²⁰

С березовыми ветками на Троицу ходили на кладбище и втыкали их в могилы. В карельском похоронном обряде береза присутствовала в виде листьев от веников, которые стелили на дно гроба,²¹ а также бересты. Самули Паулахарью, отмечая давний обычай оборачивания гроба в бересту, прибавлял к этому сведения о захоронении тел недоношенных и некрещеных младенцев без гроба, лишь завернутых в бересту.²²

Теодор Швиндт обнаружил в захоронениях железного века на Карельском перешейке большое количество бересты, которой были накрыты тела покойников.²³ В севернокарельских могильниках XVIII в. Алозеро и Костомукша «все погребенные покрыты сверху кусками бересты <...> В одном случае под костяком находилась подстилка из березовых веток».²⁴

«Применение бересты, – писал исследователь обских угров В. М. Кулемзин, – было равносильно окуриванию, а береста, как и моховая подстилка, являлись как бы пограничной территорией между двумя мирами».²⁵

Березовый веник. Березовый веник или веник, превращенный в голик для подметания полов в избе, в обрядах и верованиях отличался особой многофункциональностью. Ритуальными вениками были: специальный «ивановский» веник для *поднятия лемби* (сексуальной привлекательности); особый веник для «девичьей бани» перед свадьбой; веник, которым парились роженица и дитя в бане, который впоследствии охранял маленького ребенка: его бросали под люльку, выходя из избы, или клали в люльку в отсутствие в ней младенца;²⁶ веник роженицы, отгонявший порчу от ловушек охотника;²⁷ голик или веник как атрибут ряженных на зимние Святки; веник, который гадающие «вещим сном» клали под подушку; голик, который брали с собой для гадания у проруби вместо недостающего нечетного члена коллектива; веник, на который колдун наговаривал свое «знание» перед смертью (в случае, когда не находилось желающих перенять его знание) и т. п. Все это говорит о венике как об апотропее, обладающем самостоятельной магической аурой, ритуальном символе, в ряде случаев выполняющим функции заместителя человека или его жизненной силы.



¹⁹ Маслова Г. С. Материалы по аграрному календарю карел юго-западной Карелии // Полевые исследования Института этнографии 1978. М., 1980. С. 224.

²⁰ Конкка А. На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015. С. 114.

²¹ Березовые листья в погребальном обряде использовались для подстилки также саамами, когда умерших укладывали в так называемые дольмены (составленные из плитняка наземные склепы) (Holmberg U. Lappalaisten uskonto. Porvoo, 1915).

²² Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Jyväskylä, 1995. С. 203.

²³ Schwindt T. Tietoja Karjalan rautakaudesta Käkisalmen kihlakunnan alalta saatujen löytöjen mukaan. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja. 1893. N 13. S. 16, 32 jne. Ср.: Бельский С. В. Могильник Кюлялахти Калмистомяки в Северо-Западном Приладожье (археологические исследования 2006–2009 годов). СПб., 2012. С. 28–29.

²⁴ Шахнович М. М., Хартанович В. И. Православие в Северной Карелии по данным археологии и антропологии // Вестник Карельского краеведческого музея. Петрозаводск, 2002. Вып. 4. С. 104–105, 109.

²⁵ См.: Конкка А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск, 2013. С. 95.

²⁶ Лесков Н. Отчет о поездке к олонецким карелам летом 1893 г. // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 27.

²⁷ Suomen kansan muinaisia taikoja. I. Metsästystaikoja. Helsinki, 1891. 612 p.

ПОЧИТАЕМЫЕ КУЛЬТОВЫЕ ПАМЯТНИКИ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛ.: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация: Статья посвящена изучению почитаемых культовых памятников Ленинградской обл. в исторической ретроспективе. В ней обоснована целесообразность дальнейшего изучения этих объектов и представлены материалы, которые показывают перспективность дальнейших этнографических исследований в этом направлении.

Ключевые слова: религия, народное православие, культурное наследие, традиционная культура.

Summary: The article is devoted to the study of reverent cult monuments of the Leningrad area in a historical retrospective view. In the article expediency of further study of cult monuments is reasonable and materials that show perspective of further ethnographic researches in this direction are presented.

Keywords: religion, popular Orthodoxy, cultural heritage, traditional culture.

На территории современной Ленинградской обл. зафиксировано довольно значительное количество различных типов культовых объектов. Несмотря на то, что в последние десятилетия в научный оборот введены новые архивные и полевые материалы о почитаемых культовых памятниках, опубликованы фундаментальные исследования деревенских святынь,¹ в истории изучения вышеназванных объектов по-прежнему остается еще много лакун. Целенаправленное изучение указанных объектов было начато в 2013 г. во время работы над проектом и книгой «Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области»² и продолжено автором данной статьи в 2017–2018 гг. Формат данной статьи не позволяет нам опубликовать итоги всех исследований, поэтому автор представит лишь материал о наиболее интересном культовом объекте – Ильешской святыне.

Выбор именно этого культового объекта не случаен. Он обусловлен тем, что этот памятник представляет собой уникальный объект, который почитается до настоящего времени. До революции в праздник Ильинская пятница в с. Ильеши съезжалось огромное количество богомольцев из окрестных деревень, с Сойкинского полуострова (ижоры), из соседних уездов и даже из Санкт-Петербурга. Среди богомольцев преобладали женщины. Народ считал, что икона св. Параскевы помогает в семейных делах, спасает от наговоров колдунов.³

Старых источников, проливающих свет на историю этого культового места, немного.⁴ Да и они содержат противоречивые сведения. Современная информация, как правило, опубликованная на интернет-сайтах, храмов, организаций, занимающихся паломническим туризмом и местных краеведов – это продукт современного мифотворчества. В качестве примера приведу следующий текст: «Однажды в Ильинскую пятницу (точная дата пока неизвестна) местный пастух увидел на березе маленькую девочку в старинной одежде. На все приглашения со стороны пастуха спуститься девочка отвечала молчанием. Тогда пастух попытался согнать ее вниз кнутом, а затем сбить камнями. Но кнут и камни прилипли к дереву. Пастух испугался и понял, что «дело не простое», помолился, залез на березу, аккуратно снял девочку, посадил ее в сумку и понес к местному священнику. По дороге девочка из сумки исчезла, священник собрал

© Л. В. Королькова, 2019

¹ Панченко А. А. Исследования в области народного православия: деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; Платонов Е. В. 1) Почитание каменных крестов на Северо-Западе России в контексте литургической практики: к постановке вопроса // Поморские чтения по семиотике культуры. Архангельск, 2008. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. С. 320–339; 2) Почитаемые камни в православной традиции на Северо-Западе России // Этногр. обозрение. 2011. № 3. С. 130–144; Виноградов В. В. Почитаемые места северо-востока Новгородской земли (краткая характеристика) [Интернет-ресурсы] //www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025234-9/978-5-02-025234-9_12.pdf – дата обращения: 15.12. 2–18; Панченко В. Б. Деревянные поклонные кресты Поволховья. СПб., 2016.

² Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области. СПб., 2017.

³ Полевые материалы автора, 2017 г., с. Ильеши.

⁴ Р-ев. Ильешский приход // Гдовско-Ямбургский листок 1872. № 28. – Авт.: Ругодивцев; Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1885. Вып. 10 [Интернет-ресурсы] <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/istoriko-statisticheskie-svedeniya-o-sankt-peterburgskoj-eparhii-vypusk-10-1885/3> – дата обращения: 15.12. 2018; Максимов С. В. Крылатые слова. СПб., 1909. С. 25–26; Тимофеев А. Во мгле крошешной // Плуг и молот. 1923. № 29. С. 3; № 31. С. 2–4; Хаавио Марти. Священные рощи Ингерманландии. Загадка Сампсы Перрлервойнена. СПб., 2013. С. 93–94.

людей, и они с хоругвями и молитвенным пением двинулись к березе, на которой пастух видел девочку. Под деревом стояла деревянная икона Св. вмч. Параскевы-Пятницы – точная копия маленькой девочки, явившейся пастуху. На месте обретения иконы, недалеко от березы, был найден камень с углублениями в виде детской ступни. Здесь построили деревянную часовню и вскоре открылся родник. Часовня была взорвана богоборцами в 1961 году, камень был похищен, его судьба до сих пор неизвестна. Родник перестал существовать, высох».⁵

Следующий текст опубликован на церковном интернет-сайте. Он повторяет предыдущий, но в конце добавлена фраза: «Часовня была всегда открыта; береза, камень, родник творили чудеса: помогали в семейной жизни, при детских болезнях, излечивали от глазных недугов и паралича. Страждущие приходили в часовню в любое время, писали записки с просьбами, приносили подношения в виде венков с лентами».⁶ Здесь нужно отметить, что информация об Ильешских святынях в публикациях конца XIX в. и 1920-х гг. также разнится. Для того чтобы пролить свет на историю почитания культового комплекса у д. Ильеши потребовались дополнительные опросы информантов и детальный анализ имеющихся источников. Первое упоминание о том, что в Ильешском храме уже находилась чудотворная «явленная» деревянная икона, относится к XVIII в., поскольку именно в 1792 г. в Ильешах было начато строительство теплой придельной церкви св. Параскевы. То, что икона находилась именно там, подтверждается сведениями, описывающими пожар в Николо-Пятницком храме, случившийся 19 мая 1824 г.; в числе спасенного церковного имущества упоминается икона «матушки Параскевы». После пожара до восстановления храма икона находилась во временной часовне, специально построенной рядом с Никольской церковью.⁷

Из публикации 1885 г. известно, как выглядела икона. Объемное изображение из дерева простой работы, оборотная сторона иконы была окрашена в синий цвет, венец – желтой краской и на нем надпись «Святая мученица Параскева». До 1853 г. на иконе не было ризы из металла. Святыню покрывали отрезами ткани, которые жертвовали богомольцы. В 1853 г. поверх иконы укрепили серебряную ризу с позолотой. Нужно отметить, что при описании иконы (1880-е гг.) священник храма указал на отсутствие на ней «изображения» свитка, который был в правой руке угодницы, и креста, находившегося в левой руке (это место обозначено небольшой впадиной).⁸ Вероятно, он имел в виду часть иконы, скрытую серебряным окладом. Вероятно, утрата свитка и креста произошла в то время, когда храм оказался на территории Ингерманландии (1617–1721 гг.). Помимо ризы икону украшали различные приношения прихожан: золотые медальоны, серебряные изображения рук, ног, сердец, которые приносили в храм в память о чудесных исцелениях. В дни праздников к иконе приносили пояса, ленты, отрезки холста.⁹

Еще одно описание Ильешской святыни есть у С. В. Максимова: «Подле самой часовни растет развилчатая береза, почитаемая священною за то, что на ней спаслась Пятница от преследования соблазителя в виде черта. Он с досады начал бросаться в убегающую камнями и завалил ими всю окрестность. Один булыжник попал на березу и там врос в кору так, что теперь его едва видно. И дерево это, и камень на нем удостоиваются особого народного благоговения, но главным образом почитается другой камень, который лежит близ корня. По одной из множества легенд, существующих в народе об этой местности, на этот камень ступила преследуемая злым духом Пятница и с него прыгнула на березу, оставив след ступени, который ясно обозначается большим углублением. В нем скопляется и тщательно сберегается дождевая вода».¹⁰

Источник 1923 г. дает нам уже более подробное описание легенды. Прочитав ее с небольшими сокращениями: «Однажды, давно это было, с поля среди дня прибежал пастух в деревню и сказал, что он видел Параскеву в растрепанном виде на кустах. Он боялся, что Параскева испугает его стадо и стал гнать ее кнутовищем. Отправились деревенские на то место. Осмотрел народ камни и на одном увидел что-то вроде следа от ступни. Этот камень и сделался предметом поклонения. В камне ямочка. Туда наливали воду. Слепые омывали глаза этой водой. Сумасшедших окропляли водой, обводили вокруг иконы».¹¹

Анализ всех собранных источников об Ильешской святыне представил следующую картину. В начале прошлого столетия священная береза представляла собой сухое дерево, находившееся внутри часовенной ограды. Старожилы деревни говорили, что их родители уже не видели саму березу, от нее сохранился только пенек. В конце 1920-х гг. и пня уже не было. На месте ветхой часовни в начале XX столетия стояла новая

⁵ Информация размещена на сайте. https://vk.com/topic-53819911_30352582 – дата обращения: 16.12.2018.

⁶ Святой великомученицы Параскевы-Пятницы часовня. Волосовский район, Ильеши село [Интернет-ресурсы] http://russian-church.ru/viewpage.php?cat=petersburg_area&page=207 – дата обращения: 16.12.2018.

⁷ Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1885. Вып. 10. [Интернет-ресурсы] <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/istoriko-statisticheskie-svedeniya-o-sankt-peterburgskoj-eparhii-vypusk-10-1885/> – дата обращения: 10.12.2018.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Максимов С. В. Крылатые слова. СПб., 1909. С. 25–26.

¹¹ Тимофеев А. Во мгле кромешной // Плуг и молот. 1923. № 31. С. 2–4; Максимов С. В. Крылатые слова. С. 26.

каменная восьмигранная часовня. Слева от нее в ограде лежали два почитаемых камня. Плоский камень со «следком» Параскевы («следок такой, как с год ребенку») находился ближе к березе, рядом с ним лежал другой камень большего размера с глубокой округлой выемкой в центре «колодичек». Именно в ней и скапливалась дождевая вода, которую использовали для лечения болезней. Когда богомольцы приезжали тысячами, святой воды из камня, естественно, не хватало и ее брали из колодца, который был выкопан недалеко от часовни. Этой водой окачивали камни. Освященную таким образом воду собирали в бутылочки и уносили с собой. Информанты, которые видели эти камни, рассказывали, что камень со следом св. вмц. Параскевы был необычный: когда по нему стучали, раздавался такой звук как будто он «пустой внутри».¹²

В Ильинскую пятницу в с. Ильеши собирались тысячи богомольцев. До революции перед этим праздником дороги, ведущие к Никольскому храму, были заполнены людьми. Праздничные службы начиналась со вторника, в этот же день из Красного Села (окраина Санкт-Петербурга) выходил крестный ход, и богомольцы из дальних деревень собирались в дорогу. В четверг в селе начинали готовиться к ярмарке: ставили карусели, палатки, начинался торг. Все, кто шел от железнодорожной станции Молосковичи, обязательно заходили в Коложицы, для того чтобы помыться в речке Хотынец (никакого святого источника в Коложицах тогда не было), а потом уже шли к церкви.¹³

Паломники торопились, чтобы успеть пройти в храм. Те, кто приходил позже, не попадали даже в церковную ограду. В с. Ильеши было принято к Ильинской пятнице заканчивать сенокос и убирать сено в сарай. Это делалось для того, чтобы богомольцы могли свободно зайти и переночевать там. Богомольцы, имеющие родственников в селе, размещались в домах. В праздник Ильинской пятницы в храме с утра была служба, а потом крестный ход с иконой св. вмц. Параскевы шел к месту ее явления. Крестных ходов могло быть несколько, так как многие не успевали к началу первого выноса почитаемой иконы.

После революции численность паломников сократилась, но их по-прежнему было очень много. Старики рассказывали, что после Ильинской пятницы в селе «все было черное» – вытоптана вся трава. Даже воды из колодцев не хватало, ее привозили и продавали. Местное население очень дорожило своей святыней и делало все, чтобы ее сохранить. В 1922 г., когда проходила конфискация предметов церковного обихода из драгоценных металлов, церковная «двадцатка» с. Ильеши организовала сбор золота и серебра. Вещи, собранные в деревнях, были сданы государству вместо оклада и золотого креста, которые были на иконе.¹⁴ Однако в связи с усилением антирелигиозной пропаганды волна разгромов докатилась и до Николо-Пятницкого храма. В 1935 г. с колокольни был сброшен колокол, который также почитался как местная святыня, а в 1937 г. церковь закрыли.

Вероятно, в это же время началось запустение в часовне. Информанты вспоминали, что в конце 1930-х гг. часовня стояла открытой. В дни праздников и по воскресеньям туда продолжали ходить семьями. Все, кто проходил по дороге мимо часовни, обязательно заходили в нее и обращались к св. Параскеве с различными просьбами. Некоторые излагали их в надписях на стенах. По словам местных жителей, на оштукатуренной стене часовни места свободного не было от надписей. Их процарапывали, писали карандашом. Даже школьники, когда шли сдавать экзамены, на стенах часовни оставляли надписи: «Великомученица Параскева, помоги сдать экзамены». Девушки, кто не мог выйти замуж, также «просили Параскеву». Под «просьбами» обычно указывали свое имя. В годы Великой Отечественной войны на стенах писали просьбы о возвращении мужей с фронта.¹⁵

Во время оккупации немцы открыли Ильешский храм и определили туда священника. В 1941 г. чудотворная икона св. Параскевы еще стояла в храме (так утверждают информанты). Что происходило с часовней в годы войны, неясно, поскольку осенью 1943 г. население д. Ильеши было вывезено немцами в Латвию и Германию. По возвращении в родную деревню они обнаружили все иконы в пулевых отверстиях. После войны место, где произошло явление св. Параскевы, опять стало привлекать к себе верующих и страждущих исцеления. Однако это не устраивало власти. В 1961 г. местным жителям было дано распоряжение вынести иконы из часовни, а через день-два дня после этого ее взорвали.¹⁶ Для этого понадобилось привлечь солдат, поскольку местные мужчины отказались уничтожить часовню. Оставшиеся руины и почитаемые камни бульдозером были сдвинуты в специально подготовленную яму. После взрыва часовни руководитель колхоза хотел вспахать поляну и засеять, чтобы ничего не было видно. Но сделать это не удалось, так как в почве было много валунов. Через два года место, где стояла часовня, заросло крапивой.¹⁷

¹² Полевые материалы автора, 2017 г., д. Ильеши.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

Несмотря на то, что святыня была уничтожена и осталась только поляна, окрестное население в день Ильинской пятницы продолжало приходить к месту явления св. Параскевы. Помимо русских на поклонение к «матушке Параскеве» стали приезжать цыгане из других районов Ленинградской обл. (они и до войны приезжали). Цыгане делали самые большие пожертвования на храм. Информанты рассказывали, что «их старый барон, когда умирал, завещал всем ходить в Ильеши».¹⁸ После возрождения Николо-Пятницкого храма вновь стали проводиться крестные ходы. В 2006 г. первый раз из Троицкого собора Александро-Невской лавры Санкт-Петербурга в д. Ильеши привезли чудотворный образ (он был передан церкви из Русского музея в 1989 г.). С тех пор ежегодно почитаемая икона в день Ильинской Пятницы находится в Николо-Пятницком храме во время богослужения, затем ее несут на руках к месту легендарного явления св. Параскевы.



¹⁸ Полевые материалы автора, 2017 г., д. Ильеши.

М. В. КУВАЙЦЕВА
Целевое Учреждение «Нарвский музей», г. Нарва (Эстония)

НАЕМНЫЙ ТРУД ДЕТЕЙ СТАРОВЕРОВ ЗАПАДНОГО ПРИЧУДЬЯ В 1920–1950-е гг. (по материалам экспедиций 1999–2017 гг.)

Аннотация: Статья посвящена работе по найму детей староверов-беспоповцев 7–15 лет в Западном Причудье (Эстония). Основное внимание уделяется работе детей на эстонских хуторах «в поле», т. е. работе пастухами.

Ключевые слова: староверы Эстонии, Западное Причудье, детские заработки по найму.

Summary: The article is devoted to the hired labor of 7–15 years old children of Old Believers of Western Bank of Peipus Lake (Estonia). The main attention is paid to the working of children on Estonian farms, so called "work in the field", that means working as shepherds.

Keywords: Old Believers of Estonia, Western Banks of Peipus Lake, children's hired labor.

Со времени расселения на западном берегу Чудского озера у староверов практически не было пахотной земли, поэтому хлебопашеством они не занимались. Этим они отличались от местных эстонских крестьян, а также от русского населения северного и восточного Причудья, Принаровья и западного побережья Псковского озера. На арендованной у помещиков земле староверы строили дома и делали огороды. «В конце XIX века в деревнях Причудья было немало семей, которые пользовались примерно 17 сотками».¹ «В то же время у эстонских крестьян Причудья в конце XIX века преобладали хутора примерно 10 га земли, так называемые хозяйства „о две лошади“. По мере расслоения крестьянства образовались и крупные хутора, размером в 25–35 га земли».²

Важную роль в хозяйственном укладе староверов играло рыболовство, которое было сезонным: осенняя, зимняя и весенняя ловля в Чудском озере и других озерах Эстонии. На летний период рыбаки «ходили в Ладогу» на ловлю сига, которым они снабжали в основном рынки Петербурга. Местные мужчины также славились как умелые каменщики. Они нанимались на строительные работы в города, помещичьи мызы и крестьянские хутора обычно с весны до осени, часто отсутствуя дома по полгода, как и рыбаки. Женщины занимались домашним хозяйством, выращивали на продажу огородные культуры (в основном лук, цикорий), по мере надобности с мужьями «ходили в озеро». С раннего возраста дети староверов привлекались к труду, сначала домашнему, а затем и по найму. Практически в каждой семье отходничество составляло главную статью дохода семьи.

После установления границы между Советской Россией и независимой Эстонией по Тартускому мирному договору (1920 г.) экономическое положение русских жителей Причудья очень изменилось. Они оказались отрезанными от рынков сбыта и районов отходничества и промысла. Закрылся путь к Ладожскому озеру. Местную же рыбу некуда было сбывать, и цены на нее сильно упали. Именно в 1920-е гг. многие рыбаки Причудья стали работать каменщиками. В конце 1920-х гг. в Эстонии наступил экономический кризис, который привел к застою в строительстве, поэтому многие каменщики также оказались без работы.

Из-за общего снижения жизненного уровня появилось особенно много бедных семей, которые испытывали большой недостаток хлеба – основного продукта питания. Отсутствие постоянных доходов у взрослого населения вынудило многодетные семьи староверов посылать детей и подростков к эстонским крестьянам на заработки. С 6–7-летнего возраста детей отдавали на эстонские хутора *в поле* – пасти коров, коз, свиней, овец, а с 15–16 лет – в батраки. Это практиковалось и раньше, но не имело такого размаха. Часто дети были основными кормильцами семьи, потому что приносили в дом не только деньги, но и хлеб и другие продукты, заработанные у эстонских крестьян. Не отдавать ребенка на заработки могли позволить себе только зажиточные семьи, а их было не так много на побережье. Детский труд по найму просуществовал вплоть до 1950 г.

Дети видели, как трудно живется родителям, поэтому понимали необходимость идти работать и ценили купленные родителями или заработанные самостоятельно вещи и продукты питания. На заработанные деньги, как правило, родители покупали детям обувь и одежду, чтобы они могли пойти в этом в школу. «Вот я пошла уже с семи лет *в поле*. Пасла коров. И радовалась, что пойду в школу, мне купят полсапожки» (Иульния Петровна Опикова 1921 г. р., г. Калласте).³

© М. В. Кувайцева, 2019

¹ Рихтер Е. В. Русское население Западного Причудья (очерки истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976. С. 29.

² Там же. С. 30.

³ Вспомогательный фонд Нарвского музея NLM TA 601:4.

Для устройства детей на работу родители вынуждены были забирать их из школы уже в апреле, не давая доучиться до конца года, а в школу приводили зачастую в ноябре. Несмотря на это многие дети заканчивали не 2–3 класса, как это было до революции, а пять классов шестиклассной общеобразовательной школы. Для продолжения учебы у них не было средств.⁴ Живя по пять-шесть месяцев на эстонском хуторе, дети староверов осваивали эстонский язык, ведь по-русски с ними никто не разговаривал.

Каждую весну эстонцы с хуторов сами приезжали в русские деревни, нанимали детей на работу, заходя в каждый дом, так как работы на хуторах было много. С родителями обговаривали сроки и условия найма ребенка. Была определенная зарплата в месяц, зависящая от количества коров, но обычно договаривались на частичную оплату деньгами, а остальное родители получали продуктами (зерном или крупой, ржаной и пшеничной мукой, картошкой), льном или шерстью. «Овец здесь не держали своих в деревне. Как эстонцы говорят, что здесь очень сыро, а овцы не любят сырости» (Зоя Ивановна Куткина 1934 г. р., д. Варнья).⁵ Никаких официальных договоров не составляли, все было на словах. Могли записать на бумажку, чтоб не забыть, но заверять это нигде не требовалось, верили слову. Осенью хозяин рассчитывался – «что выговорено было», сам привозил все в деревню. «Хорошие хозяева» еще и подарки делали (например, шерстяные носки, варежки, чулки, ткань на одежду).

Хозяева хуторов, куда дети нанимались пастухами, по достатку были разные. В первый год работы детям давали пасти одну корову или, например, только свиней. Чем старше был ребенок, тем большее стадо ему доверяли. Детей 10–12 лет отдавали на более крупные хутора, где держали от десяти до двадцати коров, а также овец, коз, свиней, гусей. Были и очень крупные хозяйства – до сорока и более коров. «Я уже с шести лет пошел хлеб зарабатывать себе. Один походил со свиньями, а потом с коровами. А потом уже три года так пробывши, видит хозяин, что этому парню можно дать и другую работу, так уже я на лошадях работал» (Иван Афанасьевич Пушкин 1925 г. р., д. Тихеда).⁶

Условия жизни и отношение к чужому ребенку у разных хозяев тоже были разные, и не зависели от достатка. «Хорошие хозяева» относились к малолетним пастушкам и пастушкам с состраданием и понимали, как им тяжело вдали от родных, как трудно выдерживать крестьянский ритм жизни, ведь детям приходилось работать на уровне со взрослыми по 15–18 часов в день. «Я семь лет отходила к одной и той же хозяйке. Они мяня берягли, как своёва ребёнка. Ой, прямо царствие небесное, такие хорошие люди были!»⁷ (Прасковья Михайловна Амеликина 1935 г. р., д. Кюкита). «Плохие хозяева» сразу давали понять, что нанятый работник не может жить на хуторе так же, как хозяева и их дети, и никаких поблажек не давали: за стол с собой не сажали, накрывали отдельно. «Спать определяли где-нибудь в закутке на полу на соломенной подстилке, а если хозяин хороший, то, конечно, коечку даст» (Мария Михайловна Пушкина 1925 г. р., д. Тихеда).⁸

Работать приходилось весь световой день. В Эстонии летом день длинный, поэтому коров пасли с 5 утра и до 11 вечера. В жаркие дни коров одолевали слепни и оводы. Спасаясь от их укусов, коровы начинали разбегаться. Если не было специального загона, то они устремлялись в лес, ведь хутора в основном стояли близко к лесу или прямо в лесу. Найти в лесу одну или несколько коров ребенку не так-то просто. За потерянное, а тем более погибшее животное последует наказание, поэтому дети часто испытывали стресс и страх, со слезами разыскивая разбежавшуюся скотину. На время пастьбы хозяева могли дать еще дополнительную работу. Например, девочкам с 10–12 лет часто поручали вязать различные вещи: носки, варежки, чулки и даже свитера. Если дополнительной работы не было, то дети развлекали себя, лазая по деревьям, исполняя песни, играя во что-нибудь. «Когда маленькая была, тогда я помню, с папоротника сделала кровать и подушку. Ну, и заснула, а овцы из загона вышли в хлеб. Хозяин прибёг. Хорошо, хозяин хороший был. Маленько только сказал, что нехорошо и всё» (Александра Михайловна Борисова 1929 г. р., г. Муствез).⁹ Несмотря ни на какую погоду, в том числе жару, холод или ливневые дожди, днем пригнать коров домой можно было только к часу дня, а вечером – после заката солнца. «Папа ходил *в поле* к эстонцам. Осенью ноги уже стыли. Бывало, даже пописает на ноги, вроде, так потеплее станет. Эстонцы не обращали никакого внимания. Тебе холодно или жарко – это для них не важно. Ты нанятый, паси это стадо» (Ия Маркеловна Быстрова 1940 г. р., д. Тихеда).¹⁰

В период Первой Эстонской Республики (1918–1940 гг.) крестьяне-эстонцы жили небогато, поэтому и работников кормили скудно. Утром завтрак для детей-работников складывали в мешочек и давали с собой. Обычно это были кусок хлеба, бутылка молока, может, еще вареное яйцо. Иногда дети молоко все не выпивали, а остаток встряхивали в бутылке, получая через некоторое время небольшой кусочек масла. Если лес был

⁴ Рихтер Е. В. Русское население Западного Причудья. С. 270.

⁵ Вспомогательный фонд Нарвского музея (Narva Muuseum), NLM TA 648:4.

⁶ Там же. NLM TA 630:1.

⁷ Вспомогательный архив Нарвского музея, SA NM Abiarhiiv CD 101.

⁸ Вспомогательный фонд Нарвского музея, NLM TA 630:1.

⁹ Там же. NLM TA 648:2.

¹⁰ Вспомогательный архив Нарвского музея SA NM Abiarhiiv CD 101.

рядом, то дети собирали ягоды: чернику, бруснику. В обед и ужин «плохие хозяева» работникам часто еду давали похуже, чем ели сами. «Эстонцы раньше давали лысью прогонянку да селёдку с картошкой. А прогонянка – обрат, молоко прогонят и там пахта. Вот это такое давали. Жили же все тоже бедно. Но всё равно сами-то получше питались» (Олимпиада Михайловна Ершова 1932 г. р., г. Калласте).¹¹

В обеденный перерыв, пока животные отдыхают в хлеву, «плохая хозяйка» могла заставить 10–13-летних работников полоть огород или нянчить своих малышей. «Хорошая хозяйка» давала возможность пастушку поспать, ведь его рабочий день заканчивался только ближе к двенадцати ночи, а в пять утра на следующий день надо снова быть на ногах. Если пастушке было 14–15 лет, то в обеденный перерыв обычно она должна была подоить коров (в среднем – 10–12 коров), вычистить их места на скотном дворе, накосить травы. «Пригнала однажды я коров домой на обед и поила около колодца. А раньше холодильников не было, молоко опускали в колодец в бидонах. Ну, бидон надо было вынуть, чтобы мне воды достать коровам. Я вынула этот бидон, поставила, а какая-то корова опрокинула и молоко разлила. Так мне потом целую неделю молока не давали. Вообще не давали – ни с собой, никак. Только делали чаёк сладкий с собой, а молока не давали. Вот такое наказание было» (Анастасия Ивановна Печёнкина 1933 г. р., г. Калласте).¹²

Как правило, у одного хозяина работали по 5–8 лет. Хозяина меняли, если у него свои дети подрастали и начинали сами ему помогать по хозяйству, или он плохо относился к работникам. «Мне было где-то одиннадцать–двенадцать лет. <...> В баню вот мыться идти. Баня на отшибе была. Где-то я пригоню коров в одиннадцать. Они все помоются, а меня – одну. В двенадцать часов ночи я пойду в баню, одна моюся там. Ой, так было плохо! Очень!» (Анастасия Ивановна Печёнкина 1933 г. р., г. Калласте).¹³ Очень редко, но случались конфликты, в которые приходилось вмешиваться даже властям.

Эстонские хутора были на разном расстоянии от русских деревень. Это могло быть 1,5 км и 3–5 км, а могло быть и все двадцать. Но все-таки родители старались определить детей как можно ближе, не дальше 10 км от дома. Чем ближе находились хутора к деревне, тем чаще у матери была возможность навещать своих детей. Из одной семьи могло быть на заработках несколько детей одновременно. Родители очень переживали за всех своих малышей, но это была единственная возможность многодетной семье выжить. На большие праздники (Троица, Успенье) на один–два дня пастушонка могли отпустить домой.

Дети староверов нанимались в пастухи и после установления советской власти в 1940 г., а также во время Великой Отечественной войны и после ее окончания (примерно до 1950 г.). Многие отцы-кормильцы погибли на войне или вернулись инвалидами, в таких семьях дети часто голодали. В 1948 г. в Причудье стали организовываться рыболовецкие и полеводческие колхозы, в связи с чем взрослое население получило возможность работать, не уходя на заработки из дома на длительный период. У детей же необходимость зарабатывать отпала.



¹¹ Вспомогательный фонд Нарвского музея, NLM TA 601:2.

¹² Там же. NLM TA 648:2.

¹³ Там же.

РОЛЬ ЛЕСНОЙ ПРОМЫШЛЕННОСТИ В ИЗМЕНЕНИИ ЭТНИЧЕСКОГО ОБЛИКА КАРЕЛИИ В 1950–1960-е гг.

Аннотация: Этнический облик Карелии, особенно с началом процессов советской индустриализации, а также после Великой Отечественной войны, в наибольшей степени определялся ускоренным развитием лесной промышленности. В послевоенные годы происходил быстрый рост населения за счет массовой реэвакуации местных жителей, большого притока рабочей силы из Белоруссии и из других республик и областей, демобилизации из Советской Армии, высокой рождаемости.

Ключевые слова: этнический облик, Карелия, лесная промышленность.

Annotation: The ethnic appearance of Karelia, especially with the beginning of the processes of Soviet industrialization, and after the Great Patriotic War, was determined to the greatest extent by the accelerated development of the forest industry. In the postwar years there was a rapid population growth due to the massive re-evacuation of local residents, a large influx of labor from Belarus and from other republics and regions, demobilization from the Soviet Army, and high birth rates.

Keywords: ethnic appearance, Karelia, forest industry.

Развитие регионального лесопромышленного комплекса стало одним из главных факторов изменения этнического облика Карелии в послевоенные годы.¹ За двадцатилетний период между переписями 1939 и 1959 гг. население Карелии, несмотря на большие потери в годы Великой Отечественной войны, увеличилось на 182 тыс. человек, или на 39%, в то время как в целом по СССР – всего лишь на 9,5%. В начале 1950-х гг. ежегодный прирост населения республики составлял 4–8% при среднем по стране 1,7. Значительный механический прирост населения в довоенные и первые послевоенные годы оказал большое влияние не только на численность, но и на состав населения КАССР, его территориальное размещение, характер воспроизводства.²

Переселенцы из Белоруссии стали важной составляющей демографического потенциала Карелии в годы послевоенного восстановления региональной экономики. В данном исследовании предпринимается попытка проследить изменения в социально-профессиональных характеристиках белорусов – работников лесной промышленности республики по материалам всесоюзных переписей 1959 и 1970 гг. За основу для сравнительного анализа взяты: уровень образования, уровень квалификации, а также сфера производственной занятости. Основная часть материалов переписей по Карелии содержится в фонде Статистического управления (Госкомстата) Республики Карелия (Ф. Р-659) Национального архива Республики Карелия (далее – НА РК).

В программу всех трех переписей были включены вопросы, связанные с национальностью, уровнем образования, местом работы и занятием. Важной отличительной чертой переписи 1970 г. стал сбор сведений о миграции населения. В частности, была предпринята попытка изучить продолжительность работы в сезонных и других отраслях хозяйства, а также причины перемены места жительства.³

Обозначая актуальность исследуемой темы, стоит отметить, что среди специалистов в области социологии, философии, экономики, демографии, культурологии, психологии живой интерес продолжают вызывать проблемы изучения такого явления, как социально-профессиональная мобильность,⁴ а также социально-профессиональный облик производственного персонала промышленных предприятий.⁵ Интересным обобщающим исследованием по этносоциальной истории белорусского народа, включившим в себя анализ вопросов социально-профессиональных характеристик, является диссертационное исследование О. В. Солоповой.⁶ Однако

© О. И. Кулагин, 2019

¹ Шегельман И. Р., Кулагин О. И. Трансформации системы управления лесопользованием в СССР в начале 1930-х гг. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 8 (14). С. 206–209.

² Экономические проблемы развития производительных сил Карельской АССР. Л., 1971. С. 123.

³ Болдырев В. А. Итоги переписи населения СССР. М., 1974. С. 55.

⁴ Социально-профессиональная мобильность в XXI веке: сборник материалов 2-й Всерос. конф., 28–29 мая 2015 г., Екатеринбург. Екатеринбург, 2015.

⁵ Еришов В. Ф., Нагорнов В. П. Производственный персонал металлургических заводов Рязанской губернии в XVIII – первой половине XIX веков: Механизмы формирования и социально-профессиональные характеристики // Российский научный журнал. 2015. № 5 (48). С. 9–14.

⁶ Солопова О. В. Белорусы Москвы: Очерки этносоциальной истории XVII – начала XXI веков: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2005 (Рукопись).

остается малоисследованным вопрос о взаимосвязи между региональными особенностями социально-экономического развития и социально-профессиональными характеристиками представителей этносов, проживающих в том или ином регионе.

Важнейшим условием формирования социально-профессиональных характеристик, необходимых для трудовой деятельности в той или иной отрасли, является институт социально-профессиональной адаптации. Он включает в себя возможность обучения новой профессии или совершенствования компетенции в имеющейся квалификации, возможность безболезненно влиться в новый коллектив, иметь достойные условия для труда и жизни на новом месте. Дисфункция или неэффективная работа данного института может способствовать тому, что работник не сможет адаптироваться социально и профессионально на новом месте и постарается как можно быстрее сменить место своей работы.⁷

В конце 1940 – начале 1950-х гг. в Карелии активно реализовывалась переселенческая политика государства для пополнения лесной промышленности постоянными кадрами рабочих, которых необходимо было закрепить на предприятиях. Лесная промышленность не располагала необходимым резервом жилого фонда для размещения прибывавших тысяч семей переселенцев, а также учреждениями социальной сферы. В результате многие семьи возвращались на прежнее место жительства или переходили на работу в другие отрасли хозяйства республики.

В сложившихся условиях констатировать наличие института социально-профессиональной адаптации переселенцев из Белоруссии в Карелии представляется затруднительным. Тем не менее, результаты первой послевоенной всесоюзной переписи показали достаточно высокий процент белорусов среди населения Карелии.

Согласно данным переписи 1959 г., в Карелии проживали представители 40 национальностей. Население республики составило 651 тыс. человек, из них: русские – 413 тыс. (63,4%), карелы – 85 тыс. (13,1%), белорусы – 72 тыс. (11,0%), финны – 28 тыс. (4,3%), украинцы – 24 тыс. (3,6%), вепсы – 7 тыс. (1,1%), поляки – 7 тыс. (1,1%), прочие – 15 тыс. (2,4%). Преимущественными районами проживания белорусов являлись: Сегежский – 11 тыс. человек, или 19,4% всего населения района, Сортавальский – 11 тыс. человек (15,3%), Суоярвский – 9 тыс. (12,6%), Беломорский – 5,2 тыс. (12,6%), Медвежьегорский – 5,3 тыс. (10,0%), Пудожский – 5,1 тыс. (13,8%).⁸ Важно отметить, что эти районы являлись зонами интенсивных лесозаготовок.

Использование переселенцев из Белорусской ССР преимущественно в качестве рабочей силы на лесозаготовительных предприятиях не могло не сказаться на уровне образования белорусского населения в этот период. Согласно данным переписи 1959 г., наименьший удельный вес лиц с высшим образованием в составе населения данной национальности оказался у белорусов – 0,32%, в то время как у карелов – 0,44%, финнов – 1,17%, русских – 1,65%, украинцев – 2,14%. Соответственно показатель по среднему специальному образованию составил: у белорусов – 1,97%, карелов – 3,32%, финнов – 3,93%, украинцев – 5,45%, русских – 5,87%. В то же время по количеству неграмотных белорусы оказались на одном из первых мест – 5,05%, уступив лишь карелам – 10,48%. Среди русских количество неграмотных составило 3,55%, украинцев – 3,29%, финнов – 1,86%.⁹ Согласно переписи 1959 г., среди белорусов в категории инженерно-технических работников различного уровня наиболее распространенной была категория мастера.

Самые низкие показатели образовательного уровня среди белорусов были связаны с преимущественным привлечением их к тяжелому низкоквалифицированному труду на лесозаготовках. Среди профессий лесорубов, пильщиков леса и рабочих на разделке древесины русские составили 47,6%, белорусы – 27,4%, украинцы – 5,3%. Среди вздымщиков, подсочников, сборщиков древесного сока русских оказалось 49,4%, белорусов – 16,9%, украинцев – 4,5%, среди прочих занятий на лесозаготовках и подсочке леса удельный вес русских составил 35,3%, белорусов – 33,9%, украинцев – 9,5%.¹⁰ Примечательно, что среди женщин белорусской национальности удельный вес лесорубов, пильщиков леса и рабочих на разделке древесины оказался более значительным, чем среди мужчин (среди лесорубов – соответственно: 41,4% и 33,9%), а также наибольшим среди всех национальностей – 40%, среди русских – 36,9%, украинцев – 3,5%.¹¹

К середине 1960-х гг. замедлились темпы экономического развития Карелии, что было связано, главным образом, со снижением объемов лесозаготовок. Среднегодовой прирост валовой продукции промышленности КАССР составил: в 1951–1955 гг. 16,1%, в 1956–1960 гг. 9,3%, в 1961–1965 гг. 5,9%. Среди областей и республик Северо-Западного экономического района Карелия по приросту промышленного производства в конце

⁷ Кулагин О. И. 1) Институциональные проблемы социально-трудовых отношений в лесопромышленном комплексе Карелии (1945–1970). Петрозаводск, 2015. С. 46; 2) Скрытые социальные конфликты на предприятиях советской лесной промышленности во второй половине 1960-х гг. (по материалам Карельской АССР) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 3. Ч. 1. С. 91–93.

⁸ НА РК, ф. Р-659, оп. 14, д. 9/46, л. 22–23.

⁹ Подсчитано по: НА РК, ф. Р-659, оп. 14, д. 1/7, л. 1, 4, 7, 8, 9.

¹⁰ Подсчитано по: НА РК, ф. Р-659, оп. 14, д. 2/10, л. 9.

¹¹ Подсчитано по: НА РК, ф. Р-659, оп. 14, д. 2/10, л. 16, 23, 30, 37, 44, 51.

1960-х гг. занимала последнее место,¹² что не могло не отразиться на темпах прироста населения. В 1959–1966 гг. они составляли всего 0,5–1,8%, а в 1967–1968 гг. численность населения республики даже несколько уменьшилась. Снижение объемов лесозаготовок и нереализованные на протяжении двух десятков послевоенных лет социально-экономические ожидания переселенцев нашли свое отражение в высоких показателях миграционной убыли населения из Карелии, а также текучести рабочих кадров, начавшейся в конце 1950-х гг. и особенно усилившейся с середины 1960-х гг.

Изучение миграционных связей КАССР с другими районами страны показало, что наибольший отток населения из республики происходил в г. Ленинград, Ленинградскую и Мурманскую области, в Прибалтику и на Украину. С 1965 г. начался интенсивный отток в Белоруссию.¹³

Подводя итог, следует отметить, что в течение рассматриваемого периода переселенцы из Белоруссии стали важной составляющей этнического облика Карелии в послевоенный период. Региональный лесопромышленный комплекс оказал противоречивое влияние на социально-профессиональные характеристики белорусского населения Карелии. Сохранение большого удельного веса белорусов, занятых тяжелым физическим трудом в лесозаготовительной отрасли, преимущественно в профессиях, не требовавших высокой квалификации, обусловило низкие показатели уровня образования в сравнении с представителями других национальностей. Тяжелые условия труда, перманентно сохранявшиеся проблемы в жилищно-бытовой сфере, сокращение объемов лесопромышленного производства в республике привели к уменьшению удельного веса белорусов среди населения Карелии.



¹² Карельская АССР за 50 лет: Статистический сборник. Петрозаводск, 1967. С. 20.

¹³ Покровская И. П. Население Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 115–116.

ПРАЗДНИЧНЫЙ НАРЯД ЗАОНЕЖСКОЙ КРЕСТЬЯНКИ ИЗ СЕМЬИ ЛЫСАНОВЫХ НА ФОТОСНИМКАХ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.

Аннотация: В статье представлен обзор фотоизображений праздничного наряда, принадлежавшего семье заонежских купцов Лысановых и принимавшего участие в выставках нач. XX в. Помимо известного снимка, опубликованного в книге В. Д. Лысанова, рассматриваются четыре изображения, ранее не попадавшие в поле зрения исследователей. Дается описание самого наряда, в том числе на базе опыта воспроизведения венца – одного из элементов наряда.

Ключевые слова: традиционный костюм Карелии, Заонежье, Петрозаводский у., Олонецкая губ.

Summary: Overview of photos of the festive attire, which belonged to the family of Lysanovs merchants of Onega lake, and who took part in exhibitions at the beginning of 20th century. There were considered four images that previously did not fall into the field of view of researchers besides the famous snapshot, published by Vasiliy Lysanov in his book. The author gives a description of the attire and the crown, one of its elements, a copy of which he made.

Keywords: traditional festive costume of Karelia, Onega lake, Petrozavodsk district of the Olonets province.

Изучение традиционного костюма Карелии не устает преподносить интересные открытия исследователям. В поле зрения данного сообщения находится образец праздничного девичьего наряда из Заонежья, опубликованного В. Д. Лысановым в 1916 г. в его книге «Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье». Как показало исследование, упомянутый наряд обладает богатой и интересной историей и неожиданно широким фотографическим рядом.

Личность петрозаводского купца Василия Дмитриевича Лысанова (1856 – не ранее 1926) подробно изучена Т. А. Мошиной в ее публикациях. Вкратце портрет семьи Лысановых, владевшей лавками, занимавшейся выделкой кож, выглядит следующим образом: Дмитрий Петрович Лысанов (1827–1897), житель д. Лонгасы Сенногубского погоста Петрозаводского у., общественный деятель, человек грамотный и предприимчивый. Его сын Василий Дмитриевич, умноживший капитал отца, стал петрозаводским купцом, заслужил большой авторитет в Петрозаводске и занимал должность городского головы в 1910–1913 гг. Знание и увлечение В. Д. Лысанова фольклором своей малой родины привело к публикации упомянутой книги, проиллюстрированной фотографиями местных нарядов. Объектом данной статьи является снимок, изображающий, согласно подписи, «Русский народный костюм богатой девушки в Заонежье Олонецкой губернии эпохи Великого Новгорода». ¹ Этот наряд, состоящий из пышных рукавов, душегрейки, сарафана и высокого венца с сеткой-поднизью, принадлежал матери В. Д. Лысанова – Авдотье Ивановне. ² Время его ношения можно приблизительно датировать серединой XIX в.

Сам В. Д. Лысанов об этом наряде пишет, что данный наряд «был выставлен в музее Императора Александра III, где обратил на себя особое внимание, и через олонецкого губернатора Н. В. Протасьева было заявлено желание приобрести его в собственность Музея». ³ Речь идет о Первой международной выставке исторических и современных костюмов, проводившейся в Санкт-Петербурге в 1902–1903 гг. в Таврическом дворце. В выставке принял участие Олонецкий губернский комитет, отправивший до 30 женских костюмов Каргопольского и Пудожского уездов, ⁴ за что получил Диплом первой степени (Национальный музей Республики Карелия, № 8623). В. Д. Лысанов отправил на выставку наряд, принадлежавший его семье, как частное лицо – об этом имеется упоминание в выставочном каталоге. ⁵

Костюм был одет на манекен с «соблюдением всех местных заонежских приемов», за чем проследил односельчанин В. Д. Лысанова, проживавший в столице. Стоимость наряда была оценена владельцем в 500 рублей. ⁶ Красота русских старинных нарядов, представленных на выставке, покорила высшее общество столицы,

¹ Лысанов В. Д. Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье. Петрозаводск, 1916. С. 1.

² Олонецкие губернские ведомости. 1902. № 141. С. 2.

³ Лысанов В. Д. Досюльная свадьба. С. 69.

⁴ Олонецкие губернские ведомости. 1902. № 141. С. 2.

⁵ Каталог... Первой международной выставки исторических и современных костюмов и их принадлежностей. СПб., 1902. С. 42.

⁶ Олонецкие губернские ведомости. 1902. № 141. С. 2.

и зимой 1903 г. в Петербурге были устроены «исторические» балы, на которых царская семья и аристократия блистала в одеждах времен царя Алексея Михайловича. Вероятно, и замечательный наряд из Заонежья внес свой скромный вклад в повышение интереса образованного общества к теме русской старины.

Упомянув о желании Музея Александра III (ныне Российский этнографический музей) приобрести наряд заонежанки для своей коллекции, В. Д. Лысанов ничего не пишет о его судьбе. Но факты и фото-свидетельства говорят о том, что столичному музею он отказал.

Наряд Авдотьи Лысановой остался в Петрозаводске – в 1906 г. он принял участие в местной Научно-художественной выставке,⁷ устроенной в мае–июне 1906 г. в Братском доме. В этнографическом отделе выставки на манекене был выставлен «женский наряд с короной на голове и с жемчужными нитками на шее».⁸ О том, что этот наряд принадлежит В. Д. Лысанову, мы можем судить по его изображениям – в Национальном музее Республики Карелия хранится фотографический альбом с видами выставки, и на его страницах мы дважды встречаем упомянутый манекен. Это второе и третье известное нам изображение наряда из семьи Лысановых.



Рис. 1. Фотография из книги В. Д. Лысанова «Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье», 1916 г.

Что интересно, ни в описании выставки в «Олонецких губернских ведомостях», ни в отдельно вышедшей брошюре о ней не упоминается имя владельца – В. Д. Лысанова. Остается загадкой, почему о нем умолчали, ведь в ходе освещения выставки назывались многие владельцы экспонатов. Передал ли он наряд матери в Олонецкий музей, формировавший отдел этнографической выставки? Ответа нет, а музейные документы ничего об этом факте не говорят. Дальнейшая судьба наряда из семьи Лысановых неизвестна, но перечисленные три изображения не являются единственными.

Четвертое изображение также имеется в коллекции Национального музея Республики Карелия (Национальный музей Республики Карелия, № 26643). Согласно легенде фотоснимка, на нем изображена

⁷ Логвиненко Е. С. Культура VS революция. Научно-художественная выставка 1906 г. и ее организаторы // Краеведческие чтения: материалы XII науч. конф. Петрозаводск, 2018. С. 217–230.

⁸ Олонецкие губернские ведомости. 1906. № 71. С. 2.

подруга дочери статского советника И. И. Благовещенского, который занимался подготовкой предметов для Нижегородской выставки 1896 г. За представленные на этой выставке коллекции Олонецкий статкомитет был удостоен Диплома. Но среди выставившихся вещей предметов одежды не было, и подобное объяснение происхождения фотоснимка вообще можно поставить под вопрос благодаря двум обстоятельствам. Первое то, что фотография сделана в ателье фотографа К. Иогансона, открывшегося в Петрозаводске лишь в 1898 г., а вторым служит существование пятого изображения, хранящегося в архиве потомков И. И. Благовещенского.



Рис. 2. Фотография из альбома о Научно-художественной выставке 1906 г. Национальный музей Республики Карелия

На пятом снимке мы видим дочь И. И. Благовещенского – Зинаиду (в замужестве Линко) (19.09.1880–13.11.1964).⁹ Внучки З. И. Линко датировали фотоснимок 1900 г. Сравнение двух изображений позволяет предположить, что обе девушки, Зинаида и ее подруга, снялись в лысановском наряде по очереди. Об этом говорит одна и та же душегрея (на снимках 1906 и 1916 г. она отличается), одинаковые перстни и браслеты, брошь на груди, общий фон за спинами подруг. Следовательно, фотоснимок из коллекции Национального музея Республики Карелия можно датировать не 1896, а 1900 г.

Имея достаточное количество изображений наряда семьи Лысановых, следует более подробно остановиться на нем самом. В своей книге В. Д. Лысанов описывает праздничный наряд жительниц Олонецкой губ., в частности, Заонежья, следующим образом: «... широкий, со складками и низкой грудью и спинкой сарафан на лямках; короткая без рукавов тоже на лямках душегрейка; широкие, короткие рукава, подхваченные выше локтя буфом; на голове челочка или жемчужная корона с жемчужной же поднизью».¹⁰ И сарафан, и душегрея, как «самолучший» наряд, шились из парчи, штофа и атласа.

На фото можно видеть пышные «польские» кисейные рукава, отделанные по краю кружевом и подвязанные выше локтя бантами из шелковых лент. Душегрея сшита из парчи светлого цвета, вероятно, золотисто-желтого, наиболее часто встречающегося в музейных коллекциях среди этого типа одежды. Она имеет характерные для заонежских душегреек черты: высокую грудку, отделку позументом, крупные складки на спинке и передние полы проложены изнутри ватой или пачесями льна. Позумент окаймляет сходящиеся полы передних полочек, их верх и по округлым проймам уходит на спинку, заложенную крупными трубчатыми складками, количество которых в заонежском варианте, как правило, насчитывает 24 или 42 складки. Судя по снимку, на котором хорошо видны боковые складки, их 24. Узкие лямки душегрейки отделаны контрастной тесьмой, вероятно, шелковой.

⁹ Автор приносит особую благодарность Н. П. Кутькову, который предоставил этот снимок и снабдил его комментарием.

¹⁰ Лысанов В. Д. Досюльная свадьба. С. 68.



Рис. 3. Фотографии З. И. Благовещенской (Линко) и ее подруги (из собрания Национального музея Республики Карелия). 1900 г.

Сарафан шит из ткани, на светлом фоне которой выткан цветной растительный орнамент (цветущие ветви, извивающиеся ленты) – вероятно, это узорчатый шелковый штоф, использовавшийся для самых дорогих нарядов богатых крестьянок. Подобные сарафаны шились на подкладе из хлопчатобумажной ткани. В описании наряда, данном в обзоре выставки в «Олонецкий губернских ведомостях», мы читаем, что манекен был в «узурчатой саетовой юбке с оксамитовой отделкой и парчовой безрукавке».¹¹ Очевидец, описывая наряд и стараясь подчеркнуть его старинность и дороговизну, едва ли верно применил названия тканей – саета (разновидность тонкого английского сукна) и оксамита (ворсистой узорчатой ткани), при этом употребил слова «юбка» и «безрукавка», показав приблизительное знакомство с народным костюмом.

Дополняет наряд шейное украшение – ожерелье из 30 жемчужных нитей. Подобные многорядные ожерелья были широко распространены на Русском Севере: концы нитей с нанизанным жемчугом вшивались в ленты или тканевые подушечки, к которым крепились тесемки. Ленты, тесемки завязывались сзади шеи, под косой, а нити охватывали шею и ниспадали ниже, прикрывая вырез сорочки.

На выставке 1906 г. манекен был также украшен серьгами, в научной литературе получившими название серьги-«бабочки». Это традиционное для Заонежья жемчужное или бисерное украшение входило в праздничный комплекс девичьего и женского наряда. Завершал наряд Авдотьи Лысановой головной убор, состоящий из сетки-подниси и короны. Сетка, сделанная на основе белого конского волоса и унизанная жемчугом, по своим технологическим характеристикам¹² относится к типу подобных украшений, распространенных в Петрозаводском у. в Заонежье. Судя по фото, корона с оборотной стороны украшена искусственными цветами – такой способ украшения венцов и перевязок в Петрозаводском у. известен исследователям.

Хорошее качество некоторых снимков позволяет подробно рассмотреть поистине уникальное головное украшение, входящее в состав праздничного наряда Авдотьи Лысановой – жемчужную корону. Венец выполнен в технике прорезного сажения по бели, традиционной для изготовления дорогих головных уборов на Русском Севере. На территории Олонецкой губ. ранее нами были выделены две группы ажурных венцов,

¹¹ Олонецкие губернские ведомости. 1906. № 60. С. 2.

¹² Логвиненко Е. С. Короны и сетки-подниси в коллекции НМРК // Вестник Национального музея Республики Карелия. Петрозаводск, 2016. С. 144.

представленных в местных музеях и имеющих свои характерные устойчивые черты: олонецкая (карелы-ливвики) и пудожская (русские Пудожья).¹³ Третья группа венцов зафиксирована на территории Петрозаводского у., в месте проживания русских и карелов-людигов, но в основном на фотоснимках – за редким исключением.¹⁴ Этот тип петрозаводских венцов интересен тем, что имеет большую вариативность орнамента, составляющего основной узор венца, нежели узор олонецких и пудожских корон, повторяющийся из изделия в изделие. Можно проследить его близость к новгородским образцам подобных венцов. И орнамент лысановской короны тому подтверждение – расположение цветочных ветвей и розеток со стразами аналогичны новгородским венцам. Орнамент сложен, четко прорисован и имеет высокую степень ажурности, в цветовом решении венца преобладает прозрачное стекло с редкими вкраплениями цветных стекол в центральной части розеток.

Описываемая корона отличается своей формой от всех, ранее встречавшихся в музейных собраниях и в фотографических источниках. Обычно северные венцы имеют небольшой изгиб нижнего края или не имеют его вообще, что в завязанном состоянии придает им цилиндрическую форму. У лысановского венца этот изгиб довольно сильный и вследствие этого, будучи надетым на голову, он остается в вертикальной плоскости, показывая зрителю всю свою лицевую сторону. От других венцов, бытовавших на территории Олонецкой губ., его отличает также большая высота, продуманность художественного решения орнамента, его гармоничность и сложность.

В ходе изучения наряда автором была создана реплика короны. Существенную помощь в этой работе оказала находка изображения очень похожего венца, подлинник которого находится в музее Хиллвуд (Вашингтон, США),¹⁵ а изображение выставлено на сайте. Коллекция музея была собрана Маржори Мерриуэзер Пост, супругой американского дипломата, жившей в Москве в 1937–1938 гг. Форма и орнамент севернорусского венца из ее коллекции почти аналогичны лысановской короне. Музейное описание размеров и материала (жемчуг, прозрачные стразы, красные и зеленые камни) с дополнительными правками по упомянутым фотоснимкам позволили создать реплику, дающую наглядное представление о наряде семьи Лысановых.

В заключение можно отметить, что праздничный крестьянский костюм Заонежья представлен в музеях Карелии достаточно полно, но тема головных уборов, в частности венцов, фактически не имеет предметного подтверждения. Для Заонежья он стал редкостью уже к началу XX в., его брали взаймы для венчания.¹⁶ Обнаруженные дополнительные изображения наряда семьи Лысановых позволяют значительно расширить представления о том характерном для Заонежья наряде, который носился в зажиточных крестьянских семьях женщинами в праздники.



¹³ Логвиненко Е. С. Coronы и сетки-поднизи в коллекции НМРК // Вестник Национального музея Республики Карелия. Петрозаводск, 2016. С. 138.

¹⁴ Один венец из Кижского погоста представлен в экспозиции «Музей сословий России» в Московской государственной картинной галерее народного художника СССР Ильи Глазунова.

¹⁵ [Интернет-ресурсы] <https://www.hillwoodmuseum.org/> – дата обращения: 12.01.2019.

¹⁶ Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 112.

К. К. ЛОГИНОВ
Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,
г. Петрозаводск

ЕЩЕ РАЗ О «КАМЕННЫХ КУЛЬТОВЫХ КОМПЛЕКСАХ» И «КУЛЬТОВЫХ КАМНЯХ» ОБОНЕЖЬЯ

Аннотация: Настоящая публикация направлена на усовершенствование методики выявления «древности», а также истинности артефактов, изложенных в статье автора в 2012 г. («Ландшафты и легенды о принадлежности природных и рукотворных каменных объектов Обонежья»). В научный оборот вводятся новые материалы, которые позволяют ставить вопрос об особой категории «жертвенников» среди культовых каменных артефактов Обонежья.

Ключевые слова: Карелия, культовые камни, идолы, древние жертвенники.

Summary: This paper addresses the task of improving the technique for determining the «antiqueness» and authenticity of the artifacts described in the author's article from 2012 "Landscapes and legends about the affiliation of natural and man-made stone objects in Onega Lake region". In addition, new materials are introduced into scientific discourse, suggesting there may be a special category of "altars" among stone worship artifacts from Lake Onego area (Obonezhye).

Keywords: Karelia, worship stones, idols, ancient altars.

В 2012 г. опубликовал статью «Ландшафт и легенды о назначении и принадлежности природных и рукотворных каменных объектов Обонежья».¹ В заключении статьи был сделан далекий от совершенства вывод, что «культовыми» следует считать валуны или группы камней, «древность включенности которых в культовую практику подтверждается археологически либо постулируется легендами»² (в рамках предложенного дискурса «древностью» автор предлагает считать эпохи от мезолита Карелии до раннего железного века (сер. VI тыс. до н. э. – первая половина I тыс. н. э.)). С тех пор автор собрал новые сведения, которые заслуживают введения в научный оборот. Но основное внимание хотелось бы сконцентрировать на методологической стороне проблемы.

С методологической точки зрения даже четкие указания этнографов второй половины XIX – начала XX в. на то, что какому-то каменному сейду саамы Кольского полуострова приносят многочисленные жертвы оленями, ничего не говорит о древности использования культового камня: мы не знаем, был ли сейд объектом поклонения высшим силам в древние эпохи. Следует также рассматривать и исполнение русскими, карелами или вепсами особых ритуалов в отношении каменных артефактов, что автоматически включает их в категорию «культовых». Столь же шатким основанием для причисления к категории «древних» являются и русскоязычные легенды, прямо указывающие на архаичность возникновения/появления какого-либо каменного артефакта на местности.³ Но связанная с ними обрядовая деятельность дает основание, считать их «культовыми», включать в число артефактов, древность возникновения которых можно попытаться выявить.

При всем при этом априори в категорию «древних» попадают лишь скальные участки с петроглифами,⁴ когда часть изображений на них носит явно сакраментальный характер (например, фигурок людей с посохами, вершины которых изображают змею или голову лося). Вслед за И. В. Мельниковым автор отнес бы к таковым и особую скалу с острова Колгостров. Согласно его исследованию, из дикого ландшафта ее выделяют «два десятка „чашеобразных“ углублений, изображения окружностей и овалов, часто концентрических, которые иногда пересекаются 1–2 диаметральными линиями».⁵ Нанесение (геометрической формы) символов на эту скалу можно рассматривать как деятельность для придания ей «культового характера» (понятного лишь посвященным). Сама же скала расположена на краю неолитического поселения, что указывает на возраст возникновения святилища. Символические знаки, контурно нанесенные на скалистые поверхности, далеко не всегда указывают на седую древность их создания. В частности, в урочище Красная Щельга в северо-западном Заонежье имеется исторически позднее каменное святилище. Условные семейно-клановые знаки (аналоги «тамги»)

© К. К. Логинов, 2019

¹ Логинов К. К. Ландшафт и легенды о назначении и принадлежности природных и рукотворных каменных объектов Обонежья // Труды Карельского научного центра РАН. Сер. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2012. Вып. 5. С. 38–49.

² Логинов К. К. Ландшафт и легенды... С. 48.

³ Там же. С. 46–47.

⁴ Лобанова Н. В. Петроглифы Онежского озера. Петрозаводск; М., 2015.

⁵ Мельников И. В. Святилища древней Карелии (палеоэтнографические очерки о культовых памятниках). Петрозаводск, 1998. С. 69–70.

на поверхности скалы там соседствуют с изображениями занедужившегося органа (головы, руки, ноги и др.), буквенными инициалами и даже фамилиями (в средневековом начертании).⁶

Уверенно, как о сложном культовом комплексе, мало того – о большом древнем святилище, у ряда исследователей принято говорить об артефактах острова Радколье и Орошострова, что в Заонежье, около Сенной губы.⁷ Из культовых четырех самых крупных культовых камней только собственно «Радкольский идол» представляет собой необработанный природный валун (напоминающий голову бородатого человека).⁸ У находящегося рядом с ним валуна «Череп» на месте глазниц имеются глубокие искусственные углубления. У «Ушастого идола» (что на Орошострове на обрыве напротив пристани Лонгасы) и у «Поверженного идола» (что лежит на левом боку на западной оконечности Орошострова) хорошо просматриваются следы искусственной обработки в области «глаз», «носа» и «рта». По профессиональному мнению археолога Ю. А. Саватеева, к искусственной обработке «культовых камней» население Карелии прибегало в раннем железном веке,⁹ что позволяет нам весь комплекс Радколья – Орошострова отнести к категории «древних». Самые же ранние следы пребывания человека на Радколье восходят к периоду неолита.¹⁰

Напротив, так называемую «поляну Идолов» на Колгострове в Заонежье, усиленно прославляемую археологом А. П. Журавлевым, к числу древних святилищ нельзя причислять. Все фигуры на этой поляне, в чем единодушны карельские археологи, образовались в результате пожара, приведшего к раскалыванию и деформациям валунов (причудливо отколовшиеся части придали валунам схожесть с птицами и животными) в эпоху, исторически отстоявшую от времени обитания на этой поляне людей каменного века. Носители мифологического сознания покинули территорию раньше, чем смогли осознать возникшие после пожара орнито- и зооморфные формы камни в качестве окаменевших божеств, ниспосланных людям для использования их в ритуалах. Такое случается и в наши дни. Примером тому может служить так называемый «Страшный Идол» (название условное) из окрестностей Кивача (Рис. 1). Пожар случился менее полувека назад, куски камня выпали, придав обломку скалы облик человеческого лица. Однако уже не нашлось тех, кто бы вдохновился на создание легенды и исполнение рядом с идолом каких-либо обрядовых действий.



Рис. 1. «Страшный идол» – камень из р-на Марциальных Вод, случайно получивший впечатляющие формы сходства с лицом грозного божества в результате разрушения монолита и выпадения с него отдельных кусков камня от случившегося на земле пожара. (Сканированная копия с фотографии неизвестного автора)

⁶ Логинов К. К. О жертвоприношениях в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1992. С. 63.

⁷ Агапатов В. А., Мельников И. В. О древнем культовом комплексе в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 151–169; Мельников И. В. Святилища древней Карелии. С. 77–87; Логинов К. К. Праздник Радкольского воскресенья // Праздничные традиции и инновации народов Карелии и сопредельных территорий. Петрозаводск, 2010. С. 37–46 и др.

⁸ Ржановский В. Радкольский бог // Известия общества изучения Карелии. 1924. № 1. С. 102–103.

⁹ Логинов К. К. Ландшафт и легенды... С. 41.

¹⁰ Герман К. Э., Мельников И. В. Новые открытия поселений каменного века в районе острова Кижы // Тверской археологический сборник. Тверь, 2011. Вып. 8, т. 1. С. 134–140; Мельников И. В., Герман К. Э. Исследование древних поселений на острове Радколье // Кижский вестник. Петрозаводск, 2013. Вып. 14. С. 295–344; Мельников И. В. О фольклорно-этнографической традиции и археологических исследованиях на острове Радколье // Рябининские чтения – 2015. Материалы VII конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 88–91.

Человек – цена и мера всех вещей. В эпоху господства мифологического сознания именно он выделял в окружающих ландшафтах каменные артефакты, которые наделял смыслами ритуальной направленности. Иногда, чтобы подчеркнуть эту идею, одиночный каменный артефакт окружали дополнительными каменными кладками. В Карелии особую категорию такого плана выделил И. В. Мельников, как: «кольцеобразные сооружения из каменной-валунов диаметром 6–9 метров, внутри которых имелась фигура из камня, напоминающая человека, птицу или животное». Ссылаясь на А. Воррена (A. Vorgen), исследователь причислил такие комплексы (в том, что это комплексы, сомневаться сложно) к рыбопромысловым жертвенникам «дохристианских саамов», частично разрушенных миссионерами.¹¹ Вот только судить о древности сооружения подобных комплексов без особых палинологических исследований не получается. На этом о категориях древности разговор закончим.

Пора сообщить о новых материалах. Наиболее важным автору представляется полученная от В. П. Кузнецовой фотография Людмилы Балеховой, православной активистки из д. Загубье (под Толвуйей), производящей на валуне «Лягушка» жертвоприношение печеньем и выпечкой в день Егория весеннего (6.05. н. ст.) в честь первого в году выпуска животных на летний выпас (Рис. 2). Традиционная символика лягушки у русских увязывается с водной стихией, от нее желают получить теплых дождей для роста весенней травы.



Рис. 2. Л. Балехова – камень «лягушка» в момент жертвоприношения печеньем и выпечкой на день св. Георгия Победоносца в д. Загубье

Этот факт сразу же позволяет поднять вопрос, не затронутый в статье 2012 г.: «Не могла ли еще какая-то часть каменных артефактов использоваться в качестве жертвенников»? Наиболее вероятными кандидатурами на такую роль, как представляется, претендуют кижские артефакты: «Жертвенный (вариант – Солнечный) камень» (Рис. 3) и «Медведь-камень» (Рис. 4). Первый из них слева имеет специальную площадку для жертвоприношений, а в правой части виден знак в виде креста, вписанного в круг – наиболее употребительный символ для обозначения принадлежности артефакта к числу «солнечных». Фотография второго из них специально дана сзади, чтобы была видна площадка для возложения «жертвенных приношений». В профиль по форме камень напоминает голову медведя. И это не случайно, ибо медведь символизирует связь с землей. Сразу возникают сопоставления: на петроглифах посохи с головой лося и головой змеи; «топоры шаманов» с обушками в виде головы лося, а позднее – птицы и с обушком в виде головы медведя. Такие топоры никогда не использовались (судя по трассологическим исследованиям) в реальной работе и фиксировались они в Обонежье «не позднее середины I тысячелетия до н. э.»¹² Похоже, что идея разделения шаманов на «земных» и «небесных» дожила на Кижях до прибытия туда языческой чуди и славян. Что касается площадок и углублений, удобных для возложения приношений, автор отмечал их и на других артефактах,

¹¹ Мельников И. В. Святилища древней Карелии... С. 61.

¹² Там же. С. 38–40.



Рис. 3. «Жертвенный камень» (вариант – «Камень солнца») на о. Кижы (фото Ю. М. Наумова)



Рис. 4. Камень «Медведь» (вариант – «медвежья голова») на о. Кижы. Вид сзади (фото Ю. М. Наумова)

предположительно ритуального назначения, например, на Кит-камне на о. Гольяницы на оз. Водлозере.¹³ На многих современных фотографиях «ритуальных камней» заметны положенные к ним или на них конфеты в цветастой обертке. А это свидетельствуют об архетипическом отношении к каменным святыням даже современного человека.



¹³ Логинов К. К. Комплексная этнографо-антропологическая экспедиция 2012 года на озеро Водлозеро // Методика полевых работ и архивация фольклорных, лингвистических и этнографических материалов: Материалы VI науч.-практ. семинара. Петрозаводск, 27–28 марта 2013 г. Петрозаводск, 2013. С. 182–191 (фото 3 и 4).

А. И. ЛОЙКО
Белорусский национальный технический университет,
г. Минск, Республика Беларусь

БЕЛОРУСЫ В ПРОСТРАНСТВЕ ФИННО-УГОРСКОЙ КУЛЬТУРЫ: НА ПРИМЕРЕ КАРЕЛИИ

Аннотация: Беларусь оказалась в пространстве финно-угорской культуры в III тыс. до н. э. Об этом свидетельствует культура ямочно-гребенчатой керамики. Генетические признаки древнего финно-угорского компонента во внешнем облике жителей северной Беларуси подтверждены антропологическими наблюдениями. Еще один аргумент сформировала финно-угорская топонимика рек и озер. После ассимиляции балтскими и славянскими компонентами белорусская финно-угорская компонента культуры оказались в эпицентре миграционных процессов техногенной цивилизации. Одним из векторов этой миграции стала Карелия. Белорусскими и российскими учеными реализован исследовательский проект «Белорусская диаспора в Карелии: формирование и процессы интеграции (сер. XX – нач. XXI в.)». Он описывает особенности адаптации этнических групп к социальному пространству. В качестве одного из факторов успешной интеграции в общество нами выделена историко-генетическая близость аутентичных и пришлых групп населения.

Ключевые слова: белорусы, Карелия, миграция, межкультурный диалог.

Summary: Belarus was in the space of the Finno-Ugric culture in the III millennium B. C. This is evidenced by the culture of pit-comb ceramics. The genetic features of the ancient Finno-Ugric component in the appearance of the inhabitants of northern Belarus are confirmed by anthropological observations. Another argument is formed by the Finno-Ugric toponymy of rivers and lakes. After the assimilation by the Baltic and Slavic components, the Belarusian Finno-Ugric component of culture found itself in the epicenter of the migration processes of a technological civilization. One of the vectors of this migration was Karelia. Belarusian and Russian scientists have implemented a research project "The Belarusian Diaspora in Karelia: the formation and integration processes (mid XX – early XXI centuries)". It describes the features of adaptation of ethnic groups to the social space. As one of the factors of successful integration into society, we have highlighted the historical and genetic proximity of authentic and foreign groups of the population.

Keywords: Belarusians, Karelia, migration, intercultural dialogue.

Основной тезис статьи заключается в признании важности в миграционных процессах историко-генетической компоненты близости территорий, между которыми идет интенсивный обмен людскими ресурсами. Историко-генетическая близость населения формирует диапазон толерантности, который является важным ресурсом адаптации переселенцев к новым для них природным и социальным условиям. Историко-генетическая близость населения, на первый взгляд, отдаленных территорий, формировала огромные по территориям ареалы культур народов, в их числе были и финно-угорские народы. Благодаря этим народам Беларусь и Карелия находились в едином историко-генетическом пространстве, о чем свидетельствуют археологические данные о культуре ямочно-гребенчатой керамики. Она существовала длительное время, пока не была ассимилирована на значительной части Восточной Европы славянскими племенами.

Ассимиляция не устранила финно-угорскую компоненту из структуры современных наций. Белорусская нация стала интегрированной структурой, в пределах которой антропологические и генетические компоненты финно-угорских народов сохранили присутствие. Особенно это заметно в северной части страны, в первую очередь, в топонимике и в антропологических особенностях населения. Именно эта северная компонента в структуре белорусской нации обусловила активное присутствие уроженцев Беларуси в XIX – XX вв. в Северо-Западном регионе России, в первую очередь, в Санкт-Петербурге и Карелии. Основным поставщиком людских ресурсов для региона стала Витебская губ.

Мотивация объяснялась тем, что в Беларуси были ограничены возможности трудовой занятости. Северо-западный регион, напротив, отличался большими возможностями получения образования, работы в университетах, на промышленных предприятиях. Творческая молодежь стремилась получить художественное образование. По этой причине в регионе произошло становление таких художников как Л. Бакст (уроженец г. Гродно) и М. Шагала (уроженец г. Витебска).

Много уроженцев Беларуси связало свою жизнь с флотом, судостроением. Промышленность региона привлекала простые крестьянские семьи, из числа которых потом произошли многие выдающиеся представители российской культуры. Подобным путем произошло становление такого феномена российской культуры, как Д. Шостакович.

© А. И. Лойко, 2019

Отсутствие занятости в Беларуси стало основной причиной миграции населения, в том числе в направлении Карелии. Динамика миграции выглядела следующим образом. В период Российской империи основные потоки белорусских переселенцев формировала Сибирь.

При Николае I в 1837 г. было учреждено Министерство государственных имуществ, которое возглавил граф П. Киселев. В ходе киселевских переселений с 1837 по 1859 г. «Правила о переселении казенных крестьян» (документ, регламентирующий все правовые, административные и хозяйственные особенности этого процесса) были распространены на Сибирь. Это мотивировало малоземельных крестьян Российской империи, в том числе из ее западных губерний к массовой миграции на восток империи.

Причиной переселения из Беларуси явилось малоземелье. В это время в Сибирь пришло несколько организованных партий малоземельных крестьян – выходцев из Витебской губ., а также Смоленской, Псковской, Черниговской губерний, в границах которых находились районы проживания белорусов. Они переселялись общинами, после посылки разведчиков-ходоков. Места для компактных поселений им определяла местная администрация.

Белорусские миграции в сибирский регион прекратились почти на 30 лет, возобновившись только в конце XIX столетия, и интенсивно продолжались в течение первого десятилетия XX в. – вплоть до 1912 г. Особенно мощный миграционный поток отмечен в 1898 г. В том году в Сибирь в целом прибыло более 30 тысяч человек из Витебской, Виленской, Могилевской и Гродненской губерний. В 1907 г. вновь около 30 % всех сибирских переселенцев дали Могилевская, Витебская и Минская губернии. Переселенцы принесли в Сибирь культуру льна. Почти все крестьяне выращивали на своих угодьях лен. В начале XX в. были созданы кооперативы по сбору и сбыту льна, изготовлению льняных тканей.

Столыпинская аграрная реформа дала крестьянам право выхода из общин и продажи своих наделов. Этой возможностью воспользовались и переселились из белорусских губерний в Сибирь с 1906 по 1914 г. более 335 тыс. человек. В годы Первой мировой войны с территории Белоруссии в Россию, в том числе в Сибирь, бежали около 1,5 млн белорусов.

В советский период истории привлекательность Карелии для белорусских переселенцев обусловил фактор развития лесной промышленности. С 1920-х гг. наблюдалась тенденция устойчивого роста притока белорусского населения в Карелию. Но общие показатели численности переселенцев не превышали пяти тысяч человек. Во многом это объясняется тем, что до 1939 г. БССР была территориально небольшой республикой. Территориальное расширение из пределов Минской губ. началось по инициативе российской стороны в 1924 г. – за счет включения в состав БССР районов Смоленской и Брянской областей с преимущественным этническим белорусским населением.

После территориального воссоединения Западной и Восточной Беларуси в 1939 г. в пределах СССР оказалось малоимущее крестьянское население, а также значительная часть безработных рабочих. Многие семьи были готовы покинуть Беларусь с тем, чтобы избежать расследований об их имущественном статусе в пределах Польши. Необходимые условия для миграции создали итоги Советско-финской войны 1939–1940 гг. По итогам войны от Финляндии к СССР отошло более 11 % процентов ее территории. Находившиеся на этой территории финны мигрировали в пределы Финляндии. Карелы остались в пределах присоединенных к СССР территорий, но они были малочисленны, и они не могли обеспечить трудовыми ресурсами промышленность Карело-Финской ССР.

Руководством СССР была разработана социальная программа формирования трудовых ресурсов Карело-Финской ССР. Одним из источников пополнения трудовых ресурсов республики стала БССР. Переселенческая активность этнических белорусов пришлась на 40–60-е годы XX столетия. К концу 1950-х гг. в КАССР проживало около 72 тысяч этнических белорусов (11 % населения республики).¹

В 1970-х гг. ситуация стала меняться в связи с тем, что БССР стала территорией индустриальной инфраструктуры и отток населения сменился притоком людских ресурсов, в том числе возвратом белорусского населения из других регионов СССР. Энтузиазм комсомольских строек, опасения по поводу возможного преследования сменились желанием вернуться к родным местам. Одной из причин были также трудности, созданные переселенцам местными властями. Они эти трудности не столько специально создавали, сколько не занимались важными для переселенцев вопросами обеспечения их жильем, воспроизводства привычного для них образа жизни в виде приусадебных участков, лугов для выпаса домашнего скота.

О доминанте социальных, а не этнических причин для жалоб свидетельствуют архивные документы. Они систематизированы белорусскими и российскими исследователями. Этой работе способствовал их совместный проект: «Белорусская диаспора в Карелии: формирование и процессы интеграции (сер. XX – нач. XXI в.)».

¹ *Илюха О. П., Литвин Ю. В., Пушкін І. А.* Белорусы в Карелии: итоги изучения этнической группы // *Вестник Могилевского государственного университета имени А. А. Куляшова. Серия Экономика. Социология. Права*, 2016. № 1. С. 40–50.

По итогам исследований издан сборник научных статей.² Проблемы, с которыми столкнулись переселенцы на примере г. Сортавалы, рассмотрены С. Г. Веригиным.³

Межэтнический аспект контактов белорусов и карелов практически не обсуждается, поскольку он не создавал конфликтной ситуации. Обе этнические группы демонстрировали толерантность, которая базировалась на схожести некоторых черт, связанных с уважением индивидуальных особенностей друг друга. Важным объединяющим фактором была культура природы в образе леса. Белорусы, как и карелы, много времени проводили на природе. Они хорошо знали особенности леса. Легко было адаптироваться в Карелии той части белорусской диаспоры, что географически происходила из северных регионов Беларуси, которые называют краем озер, рек. Лес здесь во многом напоминает тайгу. Об этом свидетельствуют лесные растения и животные.

Карелия является страной озер и рек, что было очень важно для адаптации переселенцев из Беларуси. Как и в Беларуси, так и в Карелии, важную роль играет деревянное зодчество. Судя по тому, что этнические белорусы остаются третьей по численности группой населения Карелии, эта лесная страна им понравилась и была воспринята как идентичная их образу жизни в северных регионах Беларуси. Белорусы сохраняют этнокультурные особенности. Функционирует общество белорусской культуры «Крыніца».

Этническая представленность белорусов в Карелии является одним из факторов регионального сотрудничества. 13 декабря 2018 г. состоялся визит делегации Карелии в Республику Беларусь. Руководителем республики Карелия является А. Парфенчиков. Его отец родом из Беларуси; он приехал работать в лесную отрасль Карелии и остался в республике. Лесная отрасль продолжает оставаться одной из ключевых для сотрудничества. Обсуждался проект создания совместного производства лесозаготовительной техники «Амкодор». Горнодобывающей отрасли Карелии нужна карьерная техника, производством которой занимается БелАЗ.

Широкий спектр промышленного регионального сотрудничества интегрирован с исследовательскими проектами. Они имеют широкий круг гуманитарных и технических задач. Таким образом, белорусы в Карелии не только адаптировались к близкой им по климату природе, но и сформировали третью по количеству населения этническую группу, которая играет важную роль в развитии республики.



² Белорусы в Карелии (середина XX – начало XXI вв.): Сб. науч. статей. Минск, 2016.

³ Веригин С. Г. Заселение и экономическое освоение г. Сортавала и его окрестностей в 1940–1941 годах // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. 2017. № 7. С. 42–48.

ВАСИЛИЙ БАТУРИН, СВЯЩЕННИК КУДЬМОЗЕРСКОГО ЕДИНОВЕРЧЕСКОГО ПРИХОДА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ: СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ

Аннотация: В статье на основе документов, хранящихся в Государственном архиве Архангельской обл., рассматривается биография священника Кудьмозерского единоверческого прихода Архангельской епархии Василия Михайловича Батурина, внесшего значительный вклад в укрепление православия на Русском Севере.

Ключевые слова: В. М. Батурин, биография, православие, Кудьмозерский приход Архангельской обл.

Summary: The article is based on the documents stored at the State Archive of the Arkhangelsk Region, and covers episodes from the biography of the priest of the Kudmozersky Orthodox Old-Rite parish of the Arkhangelsk diocese, Vasily Mikhailovich Baturin, who made a significant contribution to strengthening Orthodoxy in the Russian North.

Keywords: V. M. Baturin, biography, orthodoxy, Kudmozersky parish in Arkhangelsk Region.

Значительный след в истории Пертозерского и Кудьмозерского селений Архангельской губ. и у. оставил Василий Михайлович Батурин – уроженец Пертозерского скита, крестьянский сын, священник. Василий родился в 1844 г. в старообрядческой семье Михаила Иванова и Натальи Федоровой Батуриных. С малых лет благодаря своей любознательности он пристрастился бывать в моленной. В ней постоянно жил его дядя Аким, который постепенно вводил мальчика в «храм науки», знакомил его с Псалтырем, Часословом, Апостолом, Евангелием и Святцами. Дядя хорошо знал устав, умел отправлять по-старообрядчески службы, петь в нос и знал крюки, за что получал уважение и слыл «грамотеем». Уже в 5 лет, стоя на скамеечке у аналоя, Василий читал Часы, получая от ревнителей благочестия удары лестовкой (четками) по спине, если какое слово произносил неправильно или говорил ересь. А к 7 годам эти науки им уже были освоены.¹ В 10 лет Василий мог самостоятельно править всю службу. Все ревнители старого благочестия относились к нему с почтением, называя его «раб Божий Василий», и ставили в пример другим.

В 1859 г. в родительском большом доме случился пожар. Пораженный горем отец пристрастился к спиртному. В связи с этим все заботы по хозяйству пришлось взять на себя 15-летнему Василию (работа в поле, выгонка смолы и пр.). По прошествии пяти лет дела постепенно начали поправляться. Братья подросли. Василий стал жить на заработках вне дома, видя, что дома уже могут обойтись и без него. Он работал в Архангельске в артели, которая таскала карбаса и барки по реке летом, а зимой на лесопильном заводе, разнорабочим, кочегаром.

Будучи рожденным в старообрядчестве, он много лет был ревностным последователем этого религиозного течения. Но, постоянно живя в городе, находясь совершенно в другой среде, общаясь с людьми, исповедовавшими ортодоксальное православие, в его душу стали вкрадываться сомнения в правильности староверия. Порвать с основополагающими религиозными устоями старообрядчества было непросто. О морально-нравственных переживаниях отца красноречиво свидетельствуют строки из воспоминаний его сына, Иоанна. В. Батурин рассказывал сыну: «Не раз порывался я пойти с товарищами к службе в церковь... И, однажды, переборов себя, я собрался и простоял литургию в Соломбальском соборе в праздник Рождества Богородицы. Мне представилось, что душа моя слышит пение Ангелов. Не отдавая себе отчета, забыв все и вся, я встал на колени и начал молиться. Какое-то радостное чувство наполнило все мое существо, из глаз потекли обильные слезы. С этого времени я как бы переродился. Много труда, страданий, лишений стоил мне переход в православие» (ГААО, ф. 29, оп. 31, д. 2046, л. 6 об. – 7 об.).

В. Батуриным было прочитано большое количество священных книг, проведено множество бесед с пастырями церкви, особенно с миссионером Ильёй Легатовым. Все это способствовало его окончательному разрыву с расколом, в котором он состоял до 24 марта 1885 г., т. е. до того времени, когда он был присоединен к Святой Церкви на правилах единоверия. К тому времени В. Батурин уже имел семью. Его женой была Калистифена Николаева (1858–?), уроженка Белозерского старообрядческого скита Архангельского у., крестьянская дочь из рода Шишовых, которая перешла в православие вслед за своим мужем до 1 апреля 1885 г. У них было пятеро детей: Иоанн (29.08.1881–?), Иосаф (1883–?), Татьяна (1885–?), Александра (1886–?), Дмитрий (1892–?).

¹ Государственный архив Архангельской обл., ф. 29, оп. 31, д. 2046, л. 3. Далее в тексте – ГААО.

В. М. Батури́н из недвижимого имущества имел крестьянский дом и часть пахотной земли, расчищенной по билету от местного начальства 1880 г., а также имущество, которое находилось на месте его первого жительства (ГААО, ф. 29, оп. 38, д. 199, л. 73 об., 74).

11 апреля 1885 г. от В. М. Батурина и крестьянина Амбурского сельбища Василия Петрова Хивюзова в адрес епископа Архангельского и Холмогорского Нафанаила поступило письмо с просьбой открыть единоверческую церковь в Архангельске или где-нибудь в уезде. Они просили принять их на должность псаломщиков, так как умеют хорошо петь и читать по-старообрядчески, знают церковный устав. Далее они писали, что, проживая в качестве крестьян в своем месте, они могут быть полезны и для других людей, уклоняющихся от церкви и, таким образом, помогать миссионеру в исполнении своих обязанностей (ГААО, ф. 29, оп. 2, т. 5, д. 540 а, л. 1, 1 об.). В. Батури́н также активно хлопотал об открытии богослужений по единоверческому обряду в Кудьмозёрской церкви с назначением к ней самостоятельного единоверческого причта «с целью привлечения к союзу с православной церковью местных жителей, зараженных расколом» (Там же. Л. 69 об.). 23 марта 1886 г. епископом Нафанаилом В. Батури́н был рукоположен в священники Кемской единоверческой Иоанно-Предтеченской церкви.² С 5 октября 1886 г. по 8 февраля 1887 г. он также состоял членом и казначеем по постройке каменного собора в г. Кемь (ГААО, ф. 29, оп. 38, д. 199, л. 73 об.). Его семья осталась жить в Пертозерах.

3 ноября 1886 г. за № 3909 был издан указ Святейшего Правительствующего Синода об учреждении при приписной к Солзенскому приходу Кудьмозерской церкви единоверческого прихода с учреждением при нем особого причта и назначением ему жалованья 350 рублей в год. Священником назначен В. Батури́н.³ Нелегким был его переезд на новое место службы. Отец Василия Михаил призывал его одуматься, остаться и не позорить весь их род. Но получив отказ, проклял своего сына со всем его семейством.

24 марта 1887 г. В. Батури́н был переведен во вновь открывшийся Кудьмозерский единоверческий приход. С этого времени жизнь его семьи изменилась. Так как дома для причта в Кудьме не было, то Василию приходилось жить там на съемном жилье, а в Пертозеро навещать по возможности. Много сил и энергии приходилось прилагать ему на разного рода согласования и поиски необходимых материальных и финансовых ресурсов для добросовестного исполнения своих обязанностей по службе. Так, для строительства причтового дома потребовалось почти 6 лет. В 1893 г. он был построен и В. Батури́н перевез свою семью в Кудьму. С 1894 г. в причтовом доме разместились и церковно-приходская школа (ГААО, ф. 29, оп. 38, д. 199, л. 72). Для выделения земли на содержания причта ушло 5,5 лет, для того, чтобы построить церковь на Кудьме – 2,5 года, а на Пертозере – 9 лет. Более двух лет ушло на передачу «всех раскольнических молелен в ведение единоверческой церкви и переименование всех скитов в выселки, как верному средству прекращения раскола» (ГААО, ф. 29, оп. 3, т. 5, д. 816, л. 43).

Старообрядцы были недовольны этим и писали на него доносы. На священника В. Батурина было заведено дело. Дошло до того, что архангельский исправник В. Г. Доренговский обратился к архангельскому губернатору с предложением «перевести священника Батурина в другой, более отдалённый от здешней местности единоверческий приход» (Там же. Л. 23). Дело было закрыто летом 1893 г., а Амбурский и Пертозерский скиты в 1895 г. получили статус поселков.

В. М. Батури́н хорошо проявил себя как начетчик, способный вести противораскольнические беседы. Являясь выходцем из местной старообрядческой среды, он прекрасно знал мировоззрение, быт, обрядность, жизненный уклад «раскольников», поэтому был востребован в миссионерской деятельности. Он неоднократно привлекался к поездкам в старообрядческие скиты (Амбурский и Пертозерский скиты, на Сюзьму, Солзу и др.), участвовал в беседах и дискуссиях на религиозные темы. Такая его деятельность, в том числе и переход в православие, воспринималась жителями окрестных деревень, и прежде всего родственниками, неоднозначно, а порой и с ненавистью. Так, во время его поездки с миссионером Архангельской епархии 10 декабря 1887 г. в Амбурский старообрядческий скит, когда в разговор вступил В. Батури́н, старуха с яростью набросилась на него: «Уж хотя ты-то бы не говорил, вероотступник, Христо-продавец». «Какой же вероотступник? – ответил о. Василий. – Находился и я во тьме раскола, но увидев его неправость, оставил его и соединился с Православною церковью». «Молчи ты, молчи, – кричала старуха. – Ведь мы смотреть-то на тебя не можем: как ты идешь по улице-то, сердце у нас обмирает. Уж я не буду слушать тебя, пусть вот он говорит». Василий, видя, что его речь раздражает фанатичную старуху, замолчал. А позднее он сообщил, что эта ненависть раскольников к нему, как вышедшему из их среды, мешает его деятельности на пользу православия.⁴ С 20 декабря 1893 г. В. Батури́н – сотрудник миссии против раскола.

Обладая уже определенным опытом в строительстве деревянных храмов и домов (в 1882 г. был членом комиссии по постройке новой деревянной церкви в Солзенском приходе Архангельского у.), он обратил свои

² Архангельские епархиальные известия. 1886. № 7. С. 25.

³ Там же. № 24. С. 10–12.

⁴ Там же. 1889. № 4. С. 74–76.

заботы к постройке новой церкви в Кудьмозере, так как старая пришла в совершенную ветхость, да и была мало-вместима. В 1895 г. при его непосредственном участии новая, хотя и небольших размеров церковь Смоленской иконы Божией Матери Одигитрии,⁵ украсила Кудьму.

Устроив все в Кудьме, он перенес свою деятельность в Пертозерское селение, туда, где родился. Его беспокойство вызывала моленная, где находилась местнотимая икона Корсунской Божией Матери. Она пришла в ветхость и грозила совершенным разрушением. По его инициативе еще в 1890 г. началась подготовка к перестройке часовни⁶ в церковь Корсунской иконы (1899).⁷ По прежнему опыту было件件но, что надо искать благодотворителя, обладающего необходимым для этого капиталом. Отозвался на это богоугодное дело и дал средства архангельский купец Яков Ефимович Макаров. На месте ветхой моленной была поставлена добротная церковь. К сожалению, простояла она недолго и по недосмотру истопников сгорела. И опять тем же Я. Е. Макаровым поставлена вновь. Этому делу В. Батурип отдался всей душой, оставив здесь все свои силы и здоровье. Для того, чтобы прокормить работников, строивших церковь, он в осеннюю распутицу ходил с тяжелой ношей рыбы, пойманной им в озере Скопозере, преодолевая по болоту расстояние в 13 км. В результате произошло обострение мучавшего его долгое время ревматизма. Все это явилось причиной его преждевременной кончины (ГААО, ф. 29, оп. 31, д. 2046, л. 21).

Надо отметить, что благодаря его деятельности по обустройству Кудьмозерского единоверческого прихода, не только большинство его родственников перешло в православие, но и значительная часть крестьян. «Первыми перешли в православие его братья Иван и Семён, а затем Павел, за ними братья его жены, а за сим непрерывно почти совершались присоединения крестьян села Кудьмы». Незадолго до кончины он сказал сыну Иоанну: «Когда я пришел сюда служить, то нашел только пятьдесят человек, которые ходили в церковь, а теперь, умирая, оставляю немногим более этого не присоединенных» (ГААО, ф. 29, оп. 31, д. 2046, л. 22, 22 об.).

Повседневную жизнь отца хорошо описал его сын Иоанн: «В. Батурип жил просто, не богато. Все, что имел, он делил со своей паствой и часто, получив жалованье, отдавал его взаймы, почти никогда не получая ничего обратно. Хорошей одежды он не имел, да и не любил. Единственно только была одна ряса летняя, подарок епископа Никанора, который его очень любил. Обыкновенно во всей его одежде сквозила бедность и недостаток. На ногах носил черные сапоги, которые народ называет „бахилы“, галош и хороших смазных сапог он никогда не нашивал. В зимнее время его всегда можно было увидеть в шубном подряснике и шапке из пыжика, которую он называл „чечачок“. При поездках в дорогу сверх подрясника надевалась холодная драповая ряса. Теплой же рясы он не имел совсем.

Подводу в дорогу он брал редко, более любил ходить пешком, особенно в летнее время. Завяжет, бывало, полы подрясника сзади и отправится с палочкой в руке. Ходил он очень скоро, верст по семь в час, так, что за ним почти невозможно было держаться. Находясь в пути, любил петь любимое им: „О тебе радуется...“ из литургии Василия Великого. Песен светского содержания от него никто никогда не слышал, а, по словам матери, петь другие и в молодости был не мастер.

Службу в церкви вел внятно, имея довольно приятный сильный голос, сам на клиросе. Шутить покойный любил, но шутки его носили строгий характер. Выпивал редко и только водочку, при этом всегда пел что-нибудь церковное. Читать любил, но его книги были только религиозного содержания. Обиды сносил со смирением и боялся кого-либо обидеть сам. Его постоянной заботой были прихожане, в особенности „раскольники“, с которыми он, вразумляя их, просиживал ночи напролет» (там же. Л. 22 об.).

В. Батурип имел ставленную грамоту.⁸ В 1888 г. награжден набедренником (1888; ГААО, ф. 29, оп. 38, д. 199, л. 73 об.); в 1896 г. – скуфьей.⁹ Скончался В. М. Батурип 6 сентября 1899 г. в больнице г. Архангельска и похоронен на городском Кузнечевском кладбище. Его подвижнический труд не канул в безвестность. Крестьяне селения Кудьма достаточно долгое время помнили о нем и сожалели, что он покоится не в их приходе.



⁵ Луцковская Е. Ф. История строительства церкви Смоленской иконы Божией Матери Одигитрии деревни Большая Кудьма и ее благотворители // Труды Архангельского центра Русского географического общества. Архангельск, 2016. Вып. 4. С. 285–292.

⁶ В документах ГААО пертозерская моленная часто называется часовней.

⁷ Луцковская Е. Ф. Из истории строительства Пертозерской церкви Кудьмозерского прихода Архангельской губернии // Старообрядчество: история, культура, современность. Сборник статей XII Междунар. конф. М., 2018. Вып. 16. С. 80–87.

⁸ Ставленная грамота – документ, выдаваемый епископом священнослужителю, в удостоверение действительности и правильности его рукоположения, с указанием его степени и принадлежащих ему прав.

⁹ Архангельские епархиальные ведомости. 1896. № 5. С. 119.

И. В. МЕЛЬНИКОВ

Государственный музей-заповедник «Кижский», г. Петрозаводск

ДРЕВНИЕ КИЖИ: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Аннотация: В статье дается обзор результатов исследований первобытных древностей окрестностей о. Кижский. Акцент делается на освоении района древним населением, влиянии палеоэкологических условий на формирование системы расселения. Рассматриваются наиболее интересные памятники археологии периода мезолита, неолита и энеолита.

Ключевые слова: археология, мезолит, неолит, энеолит.

Summary: The article gives an overview of the results of research of primitive antiquities of Kizhi island surroundings. The emphasis is on the development of the area by the ancient population, the impact of paleoecological conditions on the formation of the settlement system. The most interesting archaeological monuments of the Mesolithic, Neolithic and Eneolithic periods are considered.

Keywords: archaeology, Mesolithic, Neolithic, Eneolithic.

История Кижского историко-культурного района уходит в первобытную древность, когда здесь появилось первое население. Наши исследования показывают, что территория была освоена в археологическую эпоху мезолита, древнее население продолжало проживать здесь на протяжении последующих эпох неолита и энеолита. В это время здесь формируется один из центров древней культуры Обонежья, где постоянно проживает промысловое население. В бронзовом и железном веках постоянных поселений здесь не было и древнее население если и появлялось здесь, то лишь эпизодически. Вновь постоянные поселения возникают лишь только в Средневековье.¹

Первоначальное освоение территории Кижского историко-культурного района неразрывно связано с формированием древнего Онежского водоема – главного источника жизнеобеспечения первобытного населения. Онежское озеро имеет ледниковое происхождение и возникло на стыке двух мощных природных образований – балтийского кристаллического щита и среднерусской платформы. Его котловина начала заполняться водой по мере таяния материковых льдов по окончании валдайского ледникового периода. Наиболее интенсивно эти процессы протекали в пребореальный период (10200–9300 л. н.), когда начали складываться предпосылки освоения древним человеком территории южного Заонежья.² Однако, судя по археологическим данным, древнейшее население проникает сюда значительно позднее, по-видимому, на рубеже бореального и атлантического периодов – около 7800 л. н., что в археологической периодизации соответствует эпохе мезолита.

Природная обстановка того времени отличалась более теплым и влажным климатом, на территории Заонежского полуострова произрастали южнотаежные еловые и сосновые леса с примесью дуба, вяза, лещины. Уровень воды в Онежском водоеме был выше современного, в отдельные периоды – до 12 м³. В южной части Заонежского полуострова в районе залива Вожмариха образовался глубокий залив, с запада, севера и востока закрытый от волн Онежского озера, соединенный в южной части с открытым озером узкой горловиной. Его западный берег представлял собой широкую и ровную песчаную террасу, которая в течение длительного времени была удобна для проживания древнего населения. Проведенные исследования показали наличие там памятников археологии периодов мезолита, неолита и энеолита – с 6 по 2 тыс до н. э. Всего в ходе исследований в районе древнего берега залива Вожмариха нами было обнаружено 30 древних поселений. Еще 36 стоянок зафиксированы на островах Кижских шхер и в других местах материкового побережья.

Начальный этап освоения Кижского историко-культурного района фиксируют обнаруженные в окрестностях мезолитические памятники. Судя по их количеству, в мезолите этот район был хорошо освоен древним населением. Всего в окрестностях известно 28 пунктов, где зафиксированы бескерамические комплексы (в 16 случаях, исследованных раскопками).

© И. В. Мельников, 2019

¹ Полученные в ходе исследований археологические материалы опубликованы в серии статей и двух монографиях: Мельников И. В., Герман К. Э. Древние поселения южного Заонежья (мезолит – энеолит). Петрозаводск, 2013; Спиридонов А. М., Герман К. Э., Мельников И. В. Южное Заонежье в X–XVI веках (археология центра Кижского погоста). Петрозаводск, 2012.

² Демидов И. Н., Лаврова Н. Б., Колканен А. М., Мельников И. В., Герман К. Э. Палеоэкологические условия голоцена и освоение древним человеком побережья залива Вожмариха на юге Заонежского полуострова // Кижский вестник. Петрозаводск, 2001. Вып. 6. С. 221–240.

³ Там же. С. 233.

Основу материальной культуры древнего населения составляло занятие промыслом с использованием инвентаря, изготовленного из камня, кости и других природных материалов. Сырьевую базу каменной индустрии составляли встречающиеся в изобилии сланец, кварц, лидит, а также редкая для Карелии порода – низкокачественный кремль, встречающийся в окрестностях на о. Кижы.

Одно из наиболее древних поселений в окрестностях о. Кижы располагалось в северной части залива Вожмариха (стоянка Вожмариха 3). В ходе ее раскопок была получена коллекция артефактов, характеризующая хозяйственные занятия древнего населения, а также исследованы остатки углубленного в землю жилища размером $6,8 \times 3,8$ м, ориентированного вдоль берега озера, имевшего опорно-столбовую конструкцию (два опорных столба были прослежены в ходе раскопок). Вход в жилище был направлен в сторону берега озера. В углу располагался очаг, около которого было зафиксировано рабочее место мастера по изготовлению каменных орудий и обнаружены две шлифовальные плиты из сланца и кварцита.

К эпохе мезолита относится Оленеостровский могильник – самый известный находящийся в Кижских шхерах памятник первобытной археологии. Его исследования показали бытование в среде мезолитического населения Обонежья развитых традиций в области погребальной обрядности, декоративно прикладного искусства. Найденные в погребениях предметы характеризуют разные виды хозяйственной деятельности древнего населения – прежде всего охоту при помощи лука и стрел, в меньшей степени – рыболовный промысел, а также обработку кожи, кости и дерева.⁴

Следует заметить, что в период бытования могильника ландшафтная ситуация в Кижских шхерах существенно отличалась от современной. Уровень водоема был выше современного на несколько метров. Северная часть большого Клименецкого о. представляла собой шхерный район с обилием небольших островов. Размер Южного Оленьего о., где находится могильник, был меньше примерно в три раза, по сути, это был один из самых маленьких и при этом самый удаленный остров архипелага. Его выбор как места для совершения погребальных обрядов отражает особенности религиозных представлений древнего населения, связанных с погребальным культом, стремлением совершить погребения на наиболее удаленном и труднодоступном, отделенном водой месте.

В последующую археологическую эпоху неолита древнее население проживало в южной части залива Вожмариха, где в ходе исследований были выявлены поселения с ранне-неолитической керамикой сперрингс, керамикой развитого неолита с ямочно-гребенчатым орнаментом и позднего неолита с гребенчато-ямочным орнаментом. Там же найдена посуда с ромбоямочным орнаментом, которая использовалась в среде населения, впервые начавшем производить медные изделия, характерные для последующей эпохи энеолита.

Среди исследованных памятников отметим стоянку Вожмариха 26, в ходе раскопок которой было найдено 16 сосудов, относящихся к керамике сперрингс, исследована производственная площадка по изготовлению каменных орудий, а также получена коллекция заготовок орудий из сланца. С культурой ямочно-гребенчатой керамики связан интересный памятник на Большом Клименецком о. – поселение Воробьи 4. Раскопки (12 кв. м) дали весьма представительную коллекцию ямочно-гребенчатой керамики, насчитывающую более 75 сосудов. Интересные материалы позднего неолита представлены на памятниках Вожмариха 4 и Вожмариха 21. Комплекс развитого этапа энеолита с асбестовой керамикой представлен на поселении Вожмариха 19.⁵

Одно из последних открытий в Кижских шхерах связано с выявлением в 2017 г. древнего поселения на небольшом (160×80 м) о. Грыз в 4,5 км к югу от о. Кижы. Памятник находится в южной части острова напротив пролива, отделяющего Грыз от соседнего Большого Клименецкого о., имеет площадь до 500 кв. м и залегает на высоте около 6 м над уровнем Онежского озера. В ходе раскопок получен смешанный комплекс инвентаря, с преобладанием позднеэнеолитической асбестовой керамики. Учитывая малые размеры острова и характер исследованного культурного слоя, можно предположить, что данное место использовалось для кратковременных остановок охотников-промысловиков.

Чрезвычайно интересный памятник археологии – могильник – был обнаружен на о. Букольников в Кижских шхерах. Участок, где совершались погребения, находится в северной части современного о. Букольников, который в период бытования представлял собой маленький островок, отделенный от большей части современного Букольникова небольшим проливом. Могильник был устроен в южной части острова, сложенного песчаными отложениями. В ходе раскопок было выявлено два погребения, одно из которых было частично разрушено песчаным карьером, устроенным в этом месте, судя по находкам фрагментов керамической посуды, в XVIII в. В погребениях были найдены сохранившиеся костные останки погребенных, а также сопровождающий инвентарь, включающий отдельные янтарные украшения, сланцевые подвески и предметы, связанные с охотой (наконечник стрелы, обломок наконечника копья). Умершие были погребены по обряду ингумации на небольшой глубине, практически на поверхности – 0,2 м. При устройстве погребального сооружения использовалась

⁴ Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник. М.: Л., 1956 (Материалы и исследования по археологии СССР; Вып. 47).

⁵ Мельников И. В., Герман К. Э. Древние поселения южного Заонежья ... С. 75–79, 98–101, 108–111, 121–124.

береста, фрагменты которой были зафиксированы при расчистке. Погребенные были посыпаны охрой. Из одного погребения была получена радиоуглеродная дата – 4740 ± 60 л. н. (Le-9391), которая отражает время бытования могильника.

В южном Заонежье проходил кратчайший путь, соединявший западный и восточный берега Онежского озера. Онежский водоем – один из крупнейших на севере Европы являлся важной водной артерией на пути колонизации древним населением пространств Севера. Важную роль в этом процессе играли водные артерии того времени – впадающие в Онежское озеро реки Шуя и Суна на западном берегу и Водла, Пяльма, Повенчанка – на восточном. Археологические исследования показали присутствие на берегах этих водоемов памятников археологии первобытной эпохи, свидетельствующих о систематическом присутствии здесь древнего населения в разные археологические эпохи. При продвижении между западным и восточным берегами Онежского озера необходимо было обогнуть южную оконечность Заонежского полуострова и пройти через несколько имеющихся здесь узких проливов. В наиболее удобных местах древние делали остановки для отдыха, починки лодок и ожидания благоприятной для плавания погоды. Одно из таких мест остановок выявлено на северной оконечности Большого Леликовского о. – на берегу узкого пролива между ним и Заонежским полуостровом (поселение Леликово 1). В период бытования поселения этот участок берега представлял собой маленький остров, один из череды островов, в дальнейшем, по мере отступления воды, ставших частью Большого Леликовского о. За ним открывается залив Большое Онего, где навигация была возможна только в хорошую погоду. Проведенные раскопки показали наличие здесь чрезвычайно насыщенного находками культурного слоя, содержащего находки разных археологических культур неолита и энеолита, который образовался в связи с регулярными остановками на этом месте водных путешественников.

Их путь проходил также мимо о. Радколье, где в ходе исследований были выявлены следы пребывания первобытного населения в эпохи неолита, энеолита и железного века. Возможно, следы пребывания здесь древнего населения связаны не только с необходимостью остановок во время водных путешествий, но и с зафиксированной на Радколье в историческое время традиции религиозно-обрядового характера. Описание данной традиции, связанной с празднованием «радкольского воскресенья» и почитанием имевшихся там каменных объектов, содержится в литературе,⁶ в том числе в работах автора.⁷

На о. Радколье была обнаружена единственная в настоящее время находка фрагмента венчика сосуда раннего железного века. Столь редкое присутствие древностей железного века свидетельствует, что данный район в это время не привлекал внимания древнего населения, посещался эпизодически, видимо, как пункт остановки в ходе водных путешествий.

Последующее появление здесь населения фиксируется в Средневековье и связано с появлением памятников археологии, содержащих специфическую лепную и красноглиняную гончарную керамику, датируемую периодом до XI в. Наиболее интересные памятники, фиксирующие данный этап истории Кижей, представлены селищами Васильево 2 и Наволок, находящимися на о. Кижь.⁸



⁶ Логинов К. К. Заонежский праздник Радкольское воскресенье // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, этнография. Петрозаводск, 2010. С. 37–46.

⁷ Агапатов В. А., Мельников И. В. О древнем культовом комплексе в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 151–159; Мельников И. В. 1) Святилища древней Карелии (палеоэтнографические очерки о культовых памятниках). Петрозаводск, 1998; 2) О фольклорно-этнографической традиции и археологических исследованиях на острове Радколье // Рябининские чтения – 2015: Материалы VII конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 88–91.

⁸ Спиридонов А. М., Герман К. Э., Мельников И. В. Южное Заонежье в X–XVI веках ... С. 12, 22.

А. С. МОНАХОВА
Центр ЭФдизайн, г. Москва

О ТРАДИЦИОННЫХ ЧЕРТАХ ХАРАКТЕРА СЕВЕРЯНОК (на примере д. Водлы Пудожского р-на Карелии)

Аннотация: Сообщение основано на пятидесятилетнем опыте общения с жителями одной русской д. Водлы в Пудожском р-не Карелии и авторском двухтомнике об этой деревне «Дивная Водла-земля» (М., 2012; в соавторстве с петрозаводскими специалистами). Наряду с общими традиционными чертами характера русских женщин – добротой, трудолюбием, гостеприимством, – автор выделяет такие черты северянок, как скромность, сдержанность, деликатность. Это подтверждается и фольклором, и живым общением.

Ключевые слова: русская деревня, Водла, Пудож.

Summary: The report is founded on 50-years of communion with inhabitants of one Russian village Vodla in Karelia and the book of the author "The Fairy Vodla-Land" (Moscow, 2012). The author describes characters of women of Russian North – modesty, restraint, delicacy.

Keywords: Russian village, Vodla, Pudozh.

Умирающая д. Водла находится в среднем течении р. Водлы. В эту деревню постепенно переселялись жители соседних брошенных деревень. Я впервые попала туда в 1962 г. и ездила с перерывами до недавнего времени. Общение с жителями, больше с женщинами, открыло для меня мир традиционной русской культуры, русскую душу. Пожилые женщины особенно поразили меня каким-то благородством, достоинством, ярким поэтическим языком.

Я пишу о традиционных чертах характера, которые сохранились с тех времен, когда в этих краях кипела жизнь. В 1960-х гг. я познакомилась с женщинами 1900–1930-х гг. рождения. Характер пожилых женщин сложился до революции, молодых – по крайней мере до войны. Дореволюционный крестьянский быт был тяжелым, но устоявшимся. Тяжкий труд чередовался с ярмарками, церковными праздниками, особенно престольными праздниками, на которые съезжались жители соседних деревень. Девушек выдавали замуж, хоть иногда и против воли, разводов не было, детей было много, чтобы больше было работников. Естественная нравственность поддерживалась христианскими заповедями. В 1930-х гг. в этих глухих местах еще сохранялись остатки этих традиций, свадебные обряды, ярмарки.

Теперь осталось только выживание благодаря своей картошке; леса вырублены и работы больше нет. Пенсионеров с нищенской пенсией называют богачами. Молодежь уезжает или спивается. Последняя деревня в округе умирает.

Через 50 лет после первой поездки мы с петрозаводскими специалистами выпустили книгу об этой деревне и ее жителях – «Дивная Водла-земля» (М., 2012; науч. ред. канд. ист. наук К. К. Логинов). На основе книги и воспоминаний об ушедших из жизни жителях Водлы составлен этот очерк о чертах характера северянок.

1. Скромность и гордость. Как скромный, мягкий северный пейзаж отличается от яркого, солнечного южного, так и сдержанные, стеснительные северянки отличаются от бойких южанок. И так же северная свадьба-похороны отличается от южной веселой свадьбы. Может быть, и сельская работа в более суровом климате влияет на сдержанность северных жителей.

*Вот поёт бойкая казачка:
Плечом поведу и глазами подмигну,
Покачаю головой – он навеки мой!*

А главной добродетельностью северной девушки являлась ее скромность. Стеснительность, с одной стороны, всегда связана с влюбленностью, а с другой стороны, это своеобразная гордость. Девушка всячески показывает, что не стремится замуж: «Побегай ещё за мной!» Водлянка Мария Дмитриевна Васюнова рассказывает, как она пряталась от жениха Алексея Прокопьевича Васюнова: «*Приехали мы, и он как раз приехал. Первый вечер я от него до того допряталась, не знаю, куда спрятаться. Я и под одежду спряталась. Так в этот вечер он меня не нашел. Он зашел домой, а я за пальтоушками сижу. Ушел. Он спросил у сестры у старшей, у Ани: „Где Маруся?“ – „Нету ей. Я не знаю, где она есть, Маша“*».

Матрёна Матвеевна Лыдина, оставшись после гибели мужа одна с пятью детьми, гордится тем, что не вышла второй раз замуж, хотя многие сватались. Рассказывает Вера Николаевна Исаева: *«И вот осталась она одна, без хозяина. Красивая была, молоденька, хорошая. Сватов у ей было, женихов много. Таки красивые приходили мужчины! Но она ни в какую. Раньше не было такого. Если муж погиб, да ещё пятеро детей. Дак она не хотела, чтоб детям был уж не отец».*

Пожилая Александра Яковлевна Борисова из гордости не хотела жаловаться на здоровье: *«Ничего, не стану низко голову клонить! Смерть хоть когда придёт! Во снях всю ночь пела. Захотелось петь, и так голосом вожу! Любила я песни, хорошо! Будто веселее станет. Писён много, в мешок не войдёт!»*

2. Свадьба-похороны. Вспомним о северной свадьбе. Невеста приглашает родных на свадьбу:

*Да ты гости-тко, моя тётушка,
Да на слезливую на свадебку.
Приход жениха за невестой сравнивается в песне с тучей:
Накатилась туча тёмная,
Туча тёмная огромная.
...
Что на маменькину горенку,
На мою бажону волюшку.*

Почему же северная свадьба была «слезливая»? Во-первых, девушка расстается с волей:

*Было рано не разбужёно
И было поздно не повалено
И на работку не отправлено.*

В чужой семье ей придется много работать, ею будет помыкать свекровь, муж будет груб с ней, а может и побить.

*Дак на чужой дальнѣй сторонушке
Да нать головушка поклонная,
Да нать сердечушко покорноѣ,
Да нать на лавке не просеживать,
Да нать в окошко не проглядывать.
Надоть силушка звериная,
Да могут да лошадиная,*

А во-вторых, как отмечала фольклорист Ю. И. Красовская, говорили, что *«на свадьбе не поплачешь, у мужа наплачешься».* Если выходили замуж с охотой, терли луком глаза, чтобы плакать. Плачи, или причёты, как их называют в Пудожском р-не, имеют особенность: их поют на два-три напева, а не просто кричат. И напевы те же, что и в похоронных причётах, и слова иногда перекликаются. Начало свадебного причёта:

*– Что сѣгодняшного денечку,
Что сѣгодняго Господнѣ (го),
А како чудо счудовалоси,
Како диво сдивовалоси:
Начало похоронного причёта:
По сегодняшному денечку,
Да по сегоднему Господнему
От вы не вейте, ветры буйные,
А не качайтесь, лесы тёмные.
Из свадебного причёта:
Пропустите меня, беднушку,
Во новы сени решатчаты,
На пилёное крылечушко и
На прогул широку улушку,
На почтовую дороженьку,
Из похоронного причёта:
Уж запустите меня, бедную,
Да вы во ту роцу зелёную,
Уж во оградку самородную.*

3. Деликатность. Другая яркая черта водлянок – деликатность. Матрёна Матвеевна Лыдина – женщина исключительной тонкости, интеллигентности. При всей близости мы всегда были на «вы». Она очень боится причинить кому-нибудь неудобство. (Кто-то назвал это главным признаком интеллигентности.) Когда одна из наших девушек пролила что-то на стол и смутилась, Мотенька так горячо замахала на нее руками, приговаривая: *«Ничто! Ничто!»* Так она мне и вспоминается, когда я думаю о ней. Рассказывая что-то о соседке, другая водлянка беспокоится: *«Только Вы это в книжке не пишете, ведь внуки прочтут, им неприятно будет».*

Женщины не любят рассказывать о своих горестях. Расскажут, что все хорошо. Я напечатала, Нина Григорьевна Башкирова прочитала внимательно и сказала: *«Ну на самом-то деле всё не так хорошо было. Но ты это не пиши. Пусть так будет».* Не хотела плохо о свекрови говорить.

4. Терпеливость. Супружеская верность считалась само собой разумеющейся. О неверности жены я не слышала, а один неверный муж был вынужден уехать в город (хотя в сказках и байках любовники фигурируют). Идеальных отношений в семьях не было, но достоинством считалось терпение. В начале 1960-х гг. в поселок Водлу привезли вербованных лесорубов, и пьянство захватило поселок и деревню. Мужчины пили, а женщины терпели. Вере Филипповне Дорохиной приходилось зимой раздетой убежать из дома с ребенком от пьяного мужа. Она ушла от мужа, но соседки ее осуждали: *«Все пьют. Мы же терпим».*

Все жители терпели трудности и горести. Но женщин еще мучил постоянный страх нежелательной беременности. При отсутствии медицинской помощи и контрацепции, а раньше и запрете аборт, женщины прибегали к чудовищным криминальным абортам.

5. Трудолюбие, доброта, кротость. В сказках вознаграждаются трудолюбие, доброта, кротость. В водлинских вариантах сказок типа «Морозко» и других сравнивается поведение отцовской трудолюбивой дочки и мачехиной дочки-лентяйки. Отцова дочка умеет работать, помогает Морозу, пастухам, и мышку кормит, и лягушат, червяков – деток бабы Яги – парит. Она со всеми вежлива, на традиционный вопрос Мороза: «Тепло ли тебе, девица?» она кротко отвечает: «Тепло божьё, божьё холодно». Во всех этих сказках ее награждают добром, а мачехина дочка, грубая и ленивая, получает по заслугам.

В реальной жизни женщины на Севере привыкли к тяжелой работе. И ценили женщин не по красоте, а по сноровке. О Марфе Николаевне Васюновой сказали: *«Она быстрая, ёму не пара».* На Мезени заводить хоровод выбирают девушку, которая лучше всех работает.

Красавица и певунья Мотя, которой бы в кружевах ходить, гордится тем, что на лесозаготовках выполняла норму наравне с мужчинами: *«Мы с им поперечкой как начнём взад да вперед водить! Мы с им выполняли хорошо норму. Я хоть и женщина, но я работала хорошо».* Рассказывает Нина Григорьевна Башкирова: *«Всю жизнь живу в деревне, люблю землю, и мне всё нравится. Хоть ради Христа работала (бесплатно), а люблю на земле работать. Знаю, как хлеб рóстит».*

Во время войны вся тяжесть жизни легла на женщин. Марфа Акимовна Ковина была председателем колхоза, размещала эвакуированных. Анна Ивановна Ломова с двумя другими женщинами охотилась вместо мужа, настреляли много лосей, отправляли мясо на фронт, заработанные деньги отдали на танк. Такие героини были. Вечерами собирались и пели. Пели в основном веселые частушки, чтобы забыть на время о горе.

6. Гостеприимство. Гостеприимство свойственно всем русским людям. На Севере свои традиции. В каждой деревне часовня или церковь со своим престольным праздником. На этот праздник приходят жители соседних деревень, и их угощают. О Матрёне Федоровне Богдановой вспоминает ее дочь: *«Утром мама встанет в четыре часа утра. И вот в этот день она всё печёт – блины, калитки печёт, напечёт рыбников. Партиями назаходили люди за стол, и она их кормила и поила. Если только отошли, нету людей, она выходит на крыльцо: „Идите, там, пообедайте!“ – опять зазывает. „Праздник, надо всех накормить, напоить“. Вот такая она была, приветливая, очень добрая».*

Когда мы с сыном приехали в очередной раз в деревню, ходили здороваться из дома в дом и говорили друг другу, что больше за стол ни за что не сядем. Но и в следующем доме усаживали с радостью, и нельзя было не попробовать настоящего колобка из сказки и калиток, наливок, рыбников.

Особая статья – это **знахарство**. Водлянки любят рассказывать сверхъестественные случаи в своей жизни. Возможно, женщины действительно больше сохранили способность общаться с «нижним миром». Они умеют *«ставить корову»*, снимать зубную боль (сама подтверждаю), помнят заговоры и магические действия. Вера Николаевна Исаева умела еще и вправлять вывихи, грыжи, врачи к ней отсылали больных.

А чем же чарует девушка? В причитаниях и песнях поминаются у молодца *кудри русые*; у девушки – *коса (в кадрели)*:

*Заплетена руса коса
До самого пояса.*



Подлинный водлинский девичий костюм с поднизью

Про глаза и брови не слышала. Но ценят голос: *«Ой, у Ивана така жена хорошая, она так песни поёт хорошо!»*. *«У тебя, Нина, голос, мы из другой деревни слышали, как ты пела»*.

В заключение скажем, что при жестокой, тяжелой жизни русские женщины умудрялись сохранять традиционные черты доброты, трудолюбия, гостеприимства, а северянки отличаются еще и скромностью, сдержанностью, деликатностью. Эти наблюдения основаны и на фольклоре д. Водлы, и на полувековом общении с жителями деревни.



Т. А. МОШИНА

г. Петрозаводск

СВЯЩЕННИК ФОЙМОГУБСКОГО ПРИХОДА МАТВЕЙ ЛАДВИНСКИЙ И УЧИТЕЛЬСКИЕ ДИНАСТИИ ЗАОНЕЖЬЯ

Аннотация: Фамилия Ладвинских образована от названия с. Ладва Петрозаводского у., где в 1820–1850-х гг. служил священник Илья Егоров. Его сыновья Матвей и Иоанн также стали священниками, а Григорий, Федор и Василий – чиновниками. Статья посвящена Матвею Ладвинскому, служившему 40 лет священником церкви Успения Пресвятой Богородицы в с. Фоймогуба Петрозаводского у., его детям Федору, Марии и Анне, которые имеют непосредственное отношение к учительским династиям Соколиных, Мудролюбовых, Николаевских и Пономарёвых.

Ключевые слова: Олонец, церковь, Ладвинский, Соколин, Мудролюб, духовенство, учителя, чиновники.

Annotation: The family name of Ladvinsky comes from the name of the village of Ladva in Petrozavodsk district (uyezd), where in the period from 1820s to 1850s, the priest Ilya Egorov served in the Church of the Assumption of the Blessed Virgin¹. His two sons, Matvey and Ioann, became priests, and other three, Gregory, Fyodor and Vasily, became public officials. The article talks about Matvey Ladvinsky, who for 40 years served as a priest in the Assumption Church in the village of Foymoguba in Petrozavodsk district (uyezd), as well as his children Fyodor, Maria and Anna, who are directly related to the teacher dynasties of the Sokolin, Mudrolubov, Nikolaevskiy and Ponomaryov. The article is based on archival documents and periodicals of the end of XIXth – beginning of XXth centuries. Most of the archival materials are introduced for scientific use for the first time.

Keywords: Olonets region, church, Ladvinsky, Sokolin, Mudrolubov, Nikolaevskiy, Ponomaryov families, clergy, teachers, officials.

Матвей Ильич Ладвинский (1826, с. Ладва – 6.04.1894, с. Фоймогуба) происходил из духовного звания. Его отец, Илья Егоров Ладвинский, в 1820–1850-х гг. был священником церкви Успения Пресвятой Богородицы Ладвинского прихода Петрозаводского уезда.¹ В мае 1853 г. он составил обзор своего прихода, которое должно было войти в задуманное архиепископом Аркадием описание Олонецкой епархии.² Илья Ладвинский в своем описании отметил редкое по тем временам событие: крестьянин Максим Копосов в 1852 г. «ходил ... в Иерусалим для поклонения Гробу Господню и Святым местам».³

В семье Ильи Егоровича и Христины Евграфовны Ладвинских было семеро детей: пять сыновей – Иван (род. 1821), Федор (род. 1822), Матвей, Григорий (род. 1829) и Василий (род. 1833), две дочери – Мария (род. 1835) и Александра (род. 1842) (НА РК, ф. 25, оп. 21, д. 43/100, л. 531 об.). Матвей и Иоанн стали священниками (НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 38/886, л. 93 об.–94), а Григорий, Федор и Василий выбрали для себя статскую службу и жили в Петрозаводске. Василий служил в городском магистрате (НА РК, ф. 25, оп. 68, д. 1765, л. 727). Григорий окончил семинарию, участвовал в Русско-турецкой войне, был награжден ополченским крестом. Преуспел он и на статской службе: к 1899 г. был главным бухгалтером Олонецкого губернского казначейства, кавалером ордена Св. Владимира 4 ст.⁴ Мария была выдана замуж за Федора Исидоровича Суперанского, священника церкви Успения Пресвятой Богородицы Ладвинского прихода (НА РК, ф. 25, оп. 12, д. 21/4, л. 23 об., 24 об.).

Матвей Ладвинский после окончания Олонецкой духовной семинарии (1849 г.) был рукоположен священником в Фоймогубский приход, где и прослужил более 40 лет. Деревянная шатровая церковь Успения Пресвятой Богородицы была построена и освящена в 1631 г. При церкви было четыре часовни: в д. Харлово (во имя Нерукотворного образа), в д. Палтега (во имя Преподобного Варлаама Хутынского), в д. Шильтя (во имя Святого Филиппа Митрополита Московского), в д. Великая Нива (во имя Преображения Господня). Новая церковь была построена и освящена почти через 230 лет – 6 декабря 1876 г. К этому времени в Фоймогубском погосте было 28 домов и около 200 жителей.

© Т. А. Мошина, 2019

¹ Национальный архив Республики Карелии, ф. 4, оп. 18, д. 60/561, л. 150–151; ф. 25, оп. 22, д. 49, л. 483–494; ф. 25, оп. 21, д. 43/100, л. 531; ф. 25, оп. 15, д. 128/244, л. 184 Далее в тексте – НА РК; Определение и увольнение должностных лиц // Олонецкие губ. вед. 1852. № 40.

² Государственный исторический музей, Отдел письменных источников, ф. 450 (Е. В. Барсов), оп. 1, д. 696.

³ Пашков А. М. Малоизвестный источник по истории православных церковных приходов и монастырей Олонецкой епархии середины XIX в. // Православие в Карелии: (Материалы 2-й Междунар. науч. конф., посвященной 775-летию крещения карелов). Петрозаводск, 2003. С. 179–184.

⁴ Г. И. Ладвинский. Некролог // Олонецкие губ. вед. 1902. № 26.

По некоторым сведениям, новая церковь сгорела, а старый храм простоял более 300 лет. В советское время в нем находился клуб.⁵

До Матвея Ладвинского в этой церкви недолго служил Стефан Александрович Ржановский (1816–1891), родоначальник известной династии священнослужителей и учителей. В 1839 г. он был переведен в Кижский приход.⁶ А с 1840 по 1849 г. – Космозерский Иван Дмитриевич (1819–1849), окончивший курс Олонецкой духовной семинарии.

Матвей Ладвинский несколько лет был благочинным, состоял законоучителем в Тывзийской и Фоймогубской церковно-приходских школах. В 1857 г. он был удостоен благословения Святейшего Синода за «ревностное содействие миссионеру священнику Михаилу Дубровскому во исполнение возложенных на него обязанностей» (обращение раскольников в православие). В 1858 г. был награжден бронзовым наперсным Крестом на Владимирской ленте в память войны 1853–1856 гг. Матвей Ильич Ладвинский скончался 6 апреля 1894 г. в возрасте 71 года в Фоймогубе. Похоронен он был при церкви (НА РК, ф. 25, оп. 22, д. 440, л. 190 об.). Супруга священника Мария Петровна скончалась в 36 лет, и Матвей Ильич к 40 годам остался один с малолетними детьми: Федором, Александрой, Анной и Марией (НА РК, ф. 126, оп. 1, д. 3/40, л. 49–50 об.; ф. 25, оп. 21, д. 55/122, л. 1066).

Все его дети получили образование. Федор Матвеевич (1856–1881) окончил семинарию и служил с 1877 по 1881 г. в Толвуйской школе. Он автор интересных этнографических заметок «Особенности быта жителей Паданского погоста и о Ребольском приходе Повенецкого уезда Олонецкой губернии».⁷ Его женой с 21 января 1880 г. была Знаменская Аполлинария Александровна, дочь дьякона Шуньгской Благовещенской церкви Александра Михайловича Знаменского (НА РК, ф. 25, оп. 22, д. 49, л. 483–494). После ранней кончины мужа, во многом благодаря назначенному пособию,⁸ она окончила Надеждинские акушерские курсы в Петербурге (1890) и более четверти века проработала в земской больнице в Шуньге. О 25-летнем юбилее ее службы было рассказано в журнале «Вестник Олонецкого губернского земства».⁹ Ее родная сестра Екатерина Александровна Знаменская (род. 1870) была учительницей. За труды по народному образованию была награждена серебряной медалью на Анненской ленте (1904), серебряным нагрудным знаком в память 50-летия со дня утверждения (1 января 1894 г.) Положения о губернских и уездных земских учреждениях (НА РК, ф. 428, оп. 1, д. 1/3, л. 104; ф. 22, оп. 1, д. 135/1880, л. 7; ф. 25, оп. 25, д. 95, л. 213 об.).¹⁰

Три сестры Федора Матвеевича Ладвинского получили образование в Олонецком епархиальном училище. Мария Матвеевна (род. 1860) была женой Соколина Александра Михеевича, который служил псаломщиком в Пудожгорском приходе Повенецкого у., а позже священником в Фоймогубском приходе. Он был причтовым духовником, законоучителем Фоймогубской и Тывзийской церковно-приходских школ. Неоднократно поощрялся епархиальным начальством за „особое усердие и любовь в учебно-воспитательном деле“.¹¹ Благодаря его хлопотам удалось получить в Петербурге средства на постройку церкви Преображения Христова в Великой Ниве. Дочь Соколиных, Параскева, окончила Олонецкое епархиальное училище и преподавала в Фоймогубской церковно-приходской школе.¹² Племянник А. М. Соколина – Александр Тимофеевич Соколин – стал известным в Заонежье педагогом, а также и знатоком фольклора. Он более 40 лет работал в Шуньгской школе (НА РК, ф. 25, оп. 25, д. 203, л. 75 об.).¹³ Учительницей Шабалинской школы стала и племянница, Александра Тимофеевна Соколина, педагогический стаж работы которой был 48 лет (НА РК, ф. Р-630, оп. 3, д. 40/508, л. 37).¹⁴

Анна Матвеевна Ладвинская (род. 1858) была выдана замуж за Василия Иоанновича Мудролюбова (1855–3.10.1907), сына пономаря Ладвинского прихода. После окончания Олонецкой духовной семинарии Василий Мудролюбов служил учителем Пудожского, затем Семчезерского земского училища, впоследствии был священником в Повенецкого у. Их дочери Елизавета, Клавдия и Евгения стали педагогами.¹⁵

⁵ Список населенных мест по сведениям 1873 года. СПб., 1879. С. 21; Волости и важнейшие селения Европейской России. Вып. VII. Губернии Приозерной группы. СПб., 1885. С. 30; *Носкова А. Г.* Шатровые храмы Заонежья XVII–XVIII вв. Особенности архитектурных решений // *Деревянное зодчество. Новые материалы и открытия.* М.; СПб., 2013. Вып. 3. С. 130–155; НА РК, ф. 126, оп. 1, д. 3/40, л. 49.

⁶ *Плотников К. Н.* Пятидесятилетний юбилей служения в священном сане отца Стефана Ржановского // *Олонецкие губ. вед.* 1888. 4 мая, № 33; *Ржановский Б. И.* Род Ржановских: священники, педагоги, ученые, служащие // *Православие в Карелии: Материалы III регион. науч. конф.* Петрозаводск, 2008. С. 400–402.

⁷ *Соколов Н.* Толвуйское земское училище // *Олонецкие губ. вед.* 1906. № 7, 8; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2. С. 900–903 (р. 25, оп. 1. № 5); *Журналы Петрозаводского уездного земского собрания. Очередной сессии.* 1881. Петрозаводск, 1882. С. 28.

⁸ *Журналы Петрозаводского уездного земского собрания. Очередной сессии* 1881 г. Петрозаводск, 1882. С. 28.

⁹ Шуньга // *Вестник Олонецкого губернского земства.* 1915. № 22. С. 21–22.

¹⁰ *Журналы Повенецкого уездного Земского собрания сессий* 1916 г. Петрозаводск, 1917. С. 283; *Олонецкие губ. вед.* 1904. 11 мая. С. 14.

¹¹ Об утверждении в должности причтового духовника // *Олонецкие епарх. вед.* 1904. № 6; От Петрозаводского уездного отделения Олонецкого епархиального училищного Совета // *Олонецкие епарх. вед.* 1911. № 20, 34; 1916. № 20; НА РК, ф. 25, оп. 27, д. 597, л. 139 об.

¹² Памятная книжка Олонецкой губернии на 1916 год. Петрозаводск, 1916. С. 95.

¹³ Заонежье в биографиях: краткий справочник / Сост. А. И. Мошин, Т. А. Мошина. Петрозаводск, 2010. С. 93.

¹⁴ *Коренной П. О.* 40 лет в школе // *Заонежская правда.* 1934. № 78.

¹⁵ Священник Василий Иоаннович Мудролюбов (некролог) // *Олонецкие епарх. вед.* 1907. № 23. С. 577–578; НА РК, ф. Р-630, оп. 2, д. 32/369, л. 64 об.; НА РК, ф. Р-630, оп. 3, д. 18/221, л. 30.

Александра Матвеевна Ладвинская (род. 1857) вышла замуж за учителя Шуныгского училища Александра Антоновича Николаевского (21.11.1851–19.04.1899, Шуныга), основателя известной в Заонежье учительской династии (НА РК, ф. 25, оп. 22, д. 100, л. 151 об.; ф. 427, оп. 3, д. 2/17, л. 44–46 об.). А. А. Николаевский получил образование в Олонецкой духовной семинарии и всю свою жизнь посвятил обучению детей. Шуныгское училище давало детям и навыки ремесла: мальчиков учили сапожному делу, а девочек – швейному, вязальному и вышивальному мастерству. При училище был показательный сад-огород, проводились метеорологические наблюдения.¹⁶ В дружной семье Николаевских было семеро детей: два сына (Владимир и Сергей) и пять дочерей (Анна, Ксения, Аполлиария, Нина, Варвара). Варвара (род. 1894) (НА РК, ф. Р-630, оп. 2, д. 2/22, л. 39 об.; ф. Р-630, оп. 2, д. 57/610, л. 39 об.), Анна (НА РК, ф. 428, оп. 1, д. 1/3, л. 35–36), Ксения (род. 17.01.1883) (НА РК, ф. Р-630, оп. 2, д. 2/22, л. 41 об.; ф. Р-630, оп. 2, д. 57/610, л. 41 об.) и Аполлиария связали свою жизнь с воспитанием детей.

Аполлиария Александровна (род. 1.01.1886), выпускница гимназии, преподавала в Шуныгской школе (НА РК, ф. 428, оп. 1, д. 1/3, л. 51–52). Она была представителем Петербургского общества помощи ручному труду в Заонежье – возглавляла Шуныгский пункт, открытый 1 сентября 1907 г. На этот пункт работало около 500 женщин, а вышитые ими изделия поставлялись в столицу, а оттуда в США, Францию и Англию. Аполлиария Александровна вышла замуж за заведующего Шуныгским училищем Пономарева Михаила Николаевича (4.11.1873–22.04.1938). У них была многодетная семья (НА РК, ф. 25, оп. 22, д. 283, л. 297 об.; ф. 25, оп. 27, д. 719, л. 204 об.; ф. 25, оп. 25, д. 129, л. 22 об.). М. Н. Пономарев был разносторонним человеком. Он преподавал русский язык, арифметику, историю, географию, черчение, интересовался сельским хозяйством, метеорологией. При училище был пункт огородничества, травосеяния и метеостанция. М. Н. Пономарев проводил на участке опыты по внесению фосфатов в почву, по посеву шведского клевера. Его работа давала результаты: он стал корреспондентом Главной физической обсерватории, опытное хозяйство при школе высоко оценивали агрономы земства.

По-разному сложились судьбы потомков священника Матвея Ладвинского после 1917 г. В 1930-е гг. Александр Михеевич и Мария Матвеевна Соколины, проживавшие в д. Патрово, были лишены избирательных прав (НА РК, ф. 25, оп. 22, д. 369, л. 68 об.; ф. Р-766, оп. 1, д. 3/27, л. 76, 113; ф. 352, оп. 6, д. 4/46, л. 232 об.). Их дальнейшая судьба неизвестна.

М. Н. Пономарев, зять Александры Матвеевны Николаевской (рожд. Ладвинской), несмотря на то, что был участником установления Советской власти в Шуныгской волости, и как «мастер педагогического процесса», входил в аттестационную комиссию Наркомата просвещения, был репрессирован и в апреле 1938 г. расстрелян на ст. Медгора (Сандармох). Внучка Екатерина Пономарева стала учительницей. О судьбах Елизаветы (род. 31.08.1906), Алевтины (род. 12.06.1915) и других детей Пономаревых выяснить не удалось (НА РК, ф. 27, оп. 2, д. 49/817, л. 32; ф. Р-630, оп. 2, д. 40/457, л. 268).¹⁷

Известным педагогом стала Николаевская Нина Александровна (15.01.1890), окончившая Мариинскую женскую гимназию (1909). Она всю жизнь преподавала в школах. В 1922 г. руководила дошкольным детским домом в с. Шуныга. С 1928 г. преподавала в Шуныгской школе. С 19 декабря 1945 г. была директором Толвуйской неполной средней школы, затем учительницей Шуныгской неполной средней школы. Она активно участвовала в общественной работе: в первые годы советской власти занималась ликвидацией неграмотности среди населения, несколько лет руководила делегатским женским собранием. В 1930 г. принимала участие в организации колхоза в деревнях Воробьево и Лазарево. Ее избирали членом Деригузовского сельсовета, председателем профсоюза работников начальной и средней школы. В одной из характеристик о ней написано так: «... вершин своего мастерства добилась неустанной работой по повышению своей квалификации», пользуется «громдой любовью и авторитетом среди детей, учительства и населения» (НА РК, ф. Р-630, оп. 2, д. 33/386, л. 6–7; д. 40/457, л. 266.; д. 2/22, л. 40 об., д. 57/610, л. 40 об.; ф. Р-630, оп. 3, д. 40/508, л. 35). Н. А. Николаевская была награждена орденом Ленина. На пенсию она вышла в возрасте 69 лет в 1959 г.

У Нины Александровны Николаевской, Михаила Николаевича Пономарева, Александра Тимофеевича Соколина учился в Шуныгской школе мой отец Александр Иванович Мошин (17.01.1927–1.07.2013). Он всю жизнь вспоминал своих первых учителей, хранил редкие фотографии, написал большую статью о родной школе,¹⁸ ездил на юбилей школы и библиотеки. А краткие биографии А. А. Ладвинской, Н. А. Николаевской, А. А. Николаевского, М. Н. Пономарева, А. А. Пономаревой, А. М. Соколина, А. Т. Соколина были включены в книгу «Заонежье в биографиях: краткий справочник» (2010), над которой мы работали вместе.¹⁹



¹⁶ Щеголев И. А. А. Николаевский. Некролог // Олонецкие губ. вед. 1899. № 41; Мошин А. И. Великолепная Шуныга // Диалог. 2000. № 51; 2001. № 21.

¹⁷ Борьба за установление и упрочение Советской власти в Карелии. Петрозаводск, 1957. С. 466, 574, 578–606; Поминальные списки Карелии 1937–1938. Петрозаводск, 2002. С. 109; Коренной П. О. 40 лет в школе // Заонежская правда. 1934. № 78.

¹⁸ Мошин А. Сохраняя традиции. Из истории Шуныгской средней школы // Вперед. Медвежьегорск, 2008. 28 мая, № 21.

¹⁹ См.: Заонежье в биографиях: краткий справочник / Сост. А. И. Мошин, Т. А. Мошина. Петрозаводск, 2010. С. 50, 65, 77, 78, 93.

А. С. МУТИНА
Государственный музей истории религии,
г. Санкт-Петербург

ФОТОПОРТРЕТЫ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА В КОЛЛЕКЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ¹

Аннотация: В статье рассматриваются портреты старообрядческого духовенства, сделанные на рубеже XIX–XX вв., из коллекции Музея истории религии (Петербург). Атрибуция фотографий, поиск биографических данных об изображенных священнослужителях предоставляют богатейший материал по истории старообрядчества, помогают воссоздать образ старообрядца в период глобальных изменений в стране и обществе.

Ключевые слова: старообрядчество, старообрядческое искусство, фотография, портреты священников, историческая память.

Summary: The article studies portraits of Old-believer clergy, made at the turn of the XIX–XX centuries, from the collection of the Museum of the History of Religion (Petersbourg). Attribution of photographs, search for biographical data on the depicted clergymen provide the richest material on the history of Old Beliefs, help to recreate the image of the Old Believer in the period of global changes in the country and society.

Keywords: Old Belief, photography, portraits of priests, historical memory.

К настоящему времени опубликован большой корпус фотоматериалов, посвященных истории и культуре старообрядчества. Большую их часть составляют снимки с портретными изображениями и видами храмов и монастырей. Как правило, эти фотографии представляют частные моменты и локальные традиции с кратким описанием и биографическими сведениями. В то же время доступно множество архивных материалов, изданы энциклопедии и крупные монографические исследования, иллюстрированные различными фотографиями. Многие российские архивы выпускают материалы на цифровых носителях.

Однако можно с уверенностью сказать, что в данной области сегодня продолжается время собирания и накопления материала. Анализ отдельных памятников со сведениями о фотомастерах и портретируемых не позволяет составить целостное представление о всем корпусе фотоматериалов, существующих в музейных и частных собраниях России. Отдельную проблему представляет атрибуция и систематизация фотографий, данные о многих личностях и событиях утрачены, что затрудняет создание общей картины истории старообрядчества, запечатленной в фотодокументах. В связи с этим возрастает важность изучения музейных собраний, выявление в общем корпусе кинофотодокументов предметов, относящихся к древлеправославной церкви.

Государственный музей истории религии (ГМИР; Петербург) обладает крупной коллекцией фотодокументов (более 20 000 ед. хр.), относящихся к истории самых разных конфессий, в том числе и старообрядчества.² Эти экспонаты до настоящего времени не выделены в отдельную коллекцию, многие из них или не атрибутированы, или атрибутированы ошибочно. К настоящему моменту выявлена и систематизирована небольшая, но весьма интересная коллекция старообрядческих фотографий, которая насчитывает пока около 200 памятников. Хронологические рамки коллекции – конец XIX – начало XXI в. Географически она охватывает самые разные регионы Российской империи (Саратов, Область Войска Донского, Казань, Нижний Новгород, Вятская губ. и, конечно, Москва и Санкт-Петербург). Значительная часть снимков (как и других предметов нашего музейного собрания) поступила из Центрального Антирелигиозного Музея в Москве после его закрытия в 1940-х гг. Мы остановимся на анализе портретов старообрядческого духовенства, сделанных в конце XIX – начале XX в. Этот период отмечен дарованием религиозных свобод, открытием новых приходов, появлением легальной старообрядческой прессы, активной публицистической деятельностью иереев и начетчиков. Все это потребовало создания иллюстративного материала, тиражирования изображений, с которым уже не справлялись создатели рукописных и печатных лубков. Фотография как более быстрый и фактически точный способ отображения действительности более соответствовала эпохе перемен.

© А. С. Мутина, 2019

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19-012-00238 А «Локальные традиции и историческая память в искусстве старообрядцев XX – начала XXI вв.».

² Первые результаты работы с коллекцией были опубликованы в рамках доклада: Мутина А. С., Николаева Е. Н. «История формирования и состав старообрядческой фотоколлекции Музея истории религии» на XI Междунар. науч.-практ. конф. «Старообрядчество: история, культура, современность» (11–12 ноября 2014).

Наиболее крупной тематической группой фотографий являются портреты духовенства (архиереев и других священнослужителей). На многих из них стоит штамп – «Cabinet Portrait» («кабинетный портрет»). Тогда это был достаточно распространенный формат фотопродукции (чаще 4,5 × 6,5 дюймов). Фотоснимок имел определенное оформление: портрет снимался в статичной позе, в специальной студии на фоне «кабинетной» декорации: стулья, стол, кресло, шкаф. Частым атрибутом является книга, лежащая на столе; иногда книгу портретируемый держит в руках. Таковы, например, портреты протоиерея Николы Тихомирова (ГМИР, Д-72),³ иерея Елисея Тимофеевича Мелехина (ГМИР, Д-73), иерея Евстафия Ерошкина (ГМИР, Д-80) и др. Далекое не всегда очевидно, что перед нами изображения старообрядческих священников, так как они могут быть изображены в «мирской» одежде, без наперсных крестов. На первый взгляд, это портрет частного лица и только подпись на обороте содержит указание, что это священнослужитель. Фотографии этого типа наклеены на плотный картон, на котором помимо оттиска «Cabinet Portrait» часто указывается название фотоателье и город.

Изображение старообрядческих священнослужителей с наперсными крестами, в облачениях появляется позже, что возможно связано с высочайшим дарованием свобод в 1905 г., например: «Священник Андреян. Хутор Калач О<бласть> В<ойска> Д<онского>» (ГМИР, Д-84), «Священник Поликарп Мясников» (Д-121) и т. д.

Интересен портрет священноинока Серафима (ГМИР, Д-72) с дарственной надписью некоей Феодосье Симеоновне в день ее ангела и праздник св. Троицы (29 мая 1916 г.). Данный памятник примечателен не только особенностями изображения (иеромонах запечатлен в полный рост, в священническом облачении, с лестовкой и восьмиконечным крестом в руках), традициями бытования и дарения фотографий, но и тем, что имя Серафим в конце XIX – начале XX в. практически не фиксировалось среди старообрядцев. Этот факт может указывать на принадлежность изображенного к Единоверческой церкви.



Рис. 1. Священноинок Серафима (ГМИР, Д-72)

³ Здесь и далее ссылка на музейные фонды дается в круглых скобках и содержит сокращенное название Государственного музея истории религии (ГМИР), а также инвентарный номер предмета.

Особое место в коллекции занимают фото архиереев – митрополитов и архиепископов, выдающихся деятелей Старообрядческой Церкви. В собрании ГМИР есть изображения митрополита Антония (Шутова, 1800–1881), архипастырство которого продолжалось в течение почти 29 лет (ГМИР, Д-71); митрополита Иоанна (Каргушина, 1837–1915) (ГМИР, Д-109), одного из самых выдающихся старообрядческих архипастырей, писателя и полемиста; епископа Иова (Зрянина), избранного епископом по коллективному решению старообрядческих обществ Дона, Кубани и Терека 5 октября 1855 г. (ГМИР, Д-87). При епископе Иове на Кубани было возведено несколько крупных храмов, основан Никольский скит.

В ГМИР хранится довольно редкая фотография с изображением митрополита Иннокентия Усова (1870–1942) (ГМИР, Д-30). Портрет сделан в 1908 г., в то время как большинство опубликованных его фотографий датируется приблизительно серединой XX в. Кроме того, необходимо отметить наличие на обороте дарственной надписи, адресованной Степану Павловичу Рябушинскому (1874–1942) известному старообрядцу, предпринимателю, коллекционеру.

На одной из фотографий (ГМИР, Д-64) изображен митрополит Афанасий (Федотов, 1880–1938), возглавлявший Иркутско-Амурскую и всего Дальнего Востока епархию с 1927 по 1938 г. и прославленный Древлеправославной Церковью Христовой как святой Афанасий Тарбагатайский.

По наблюдению А. А. Пригарина, подобные фотографии «„заняли престижное место в храмах и домашних божницах задолго до вхождения бытовой съемки в повседневность староверов“ и часто бытовали наряду со священными изображениями».⁴ На этих фотографиях как правило священнослужитель представлен в литургическом облачении с благословляющим жестом. Подобные портреты, выполненные в жанре рисованного лубка, были распространены в старообрядческой среде, начиная с XVIII в. Широко известны рисунки «Поморские старцы», представленные в различных музейных собраниях, например, лубок «Поморские старцы благочестивые подвижники иноки Епифаний, Кирилл, Виталий, Корнилий, Андрей Дионисьевич, Даниил Викулович, Петр Прокопьевич и Симеон Дионисьевич» из собрания ГМИР (А-826-IV).

Наряду с благочестивыми рисованными портретами бытовали и их фотокопии, выполненные в фотоателье и оформленные в картонные паспарту. Примером такой копии с литографии является фоторепродукция портрета отца Иоанна Матвеевича Ястребова (ГМИР, Д-75) (1770–1853), настоятеля Покровского кафедрального храма на Рогожском кладбище, одного из известнейших и авторитетнейших старообрядческих иереев. Фотография наклеена на картон с тисненой надписью "Cabinet Portrait" и оформлена по образцу других снимков этого формата.

Нередко портреты иереев и даже архиепископов имеют неправильную атрибуцию. Например, фотография первого единоверческого епископа Симона Шлеёва (1873–1921) была обозначена как «архиепископ Мелетицкий». В нашем собрании хранятся два фотопортрета этого известнейшего представителя единоверия, ученого и публициста. Один из них в рост в полном епископском облачении (ГМИР, Д-130), на другом он сидит в монашеском одеянии и с архиерейским посохом (ГМИР, КП-50446). Мы датируем эти фотографии 1918 г., когда о. Симон был хиротонисан патриархом Тихоном во епископа Охтенского (единоверческого), а в 1920 г. был назначен епископом Уфимским; затем он возглавил все приходы епархии. Священномученик Симон был канонизирован в 1999 г. как местночтимый святой, а в 2000 г. прославлен в сонме новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания.

Исследователи старообрядчества отмечают особую ценность групповых фотографий, так как изображения, представленные на них, наиболее информативны в качестве исторического источника.⁵ Обычно это хранящиеся в домашних и музейных архивах семейные снимки. Специфика формирования коллекций Музея заключалась в повышенном внимании к общественной и исторической роли религиозных организаций. В связи с этим в нашем архиве не выявлены семейные фотографии старообрядцев, наибольший интерес для собирателей представляли фотографии значимых событий в жизни старообрядческой церкви, таких, например, как рукоположение во епископский сан архимандрита, объединившее старообрядцев, ранее называвшихся «беглопоповцами» и состоявшееся 18 сентября 1929 г. (ГМИР, Д-138). Владыка Пансофий (Ивлиев) стал первым, рукоположенным после раскола XVII в., древлеправославным епископом; он возглавил Ростов-на-Дону и Курскую кафедру.

Это стало возможным после присоединения к Древлеправославной церкви обновленческого архиепископа Николая (Позднева) и епископа Стефана вторым чином (через миропомазание). Наличие в церкви двух архиереев создало каноническую возможность для рукоположения нового епископа. Групповая фотография с тремя священниками (ГМИР, Д-98), стоящими на аналое, согласно учетной документации Музея была озаглавлена «архиепископ Никон с группой». Согласно нашей атрибуции, здесь изображены – архиепископы Стефан

⁴ Пригарин А. А. Фотографии как источник для изучения старообрядчества Измаильской епархии // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы X Междунар. конф. М., 2011. Т. 2. С. 237–243.

⁵ Костров А. В. Фотоматериалы как источник по истории «семейских» старообрядцев в первой трети XX в. // Вестник Тамбовского университета. 2010. № 3 (83). С. 327–333.

(Расторгуев), Пансофий (Ивлиев) и Никола (Позднев) с группой верующих. Очевидно, здесь запечатлен момент непосредственно сразу после рукоположения. Нельзя не отметить, что двое из изображенных здесь архиереев были прославлены в лике святых в начале XXI в. (Русская Древлеправославная церковь).



Рис. 2. Епископ Симон Шлеёв (ГМИР, Д-130)

Таким образом, даже беглый обзор фотоисточников, связанных с историей старообрядчества и хранящихся в Музее истории религии, свидетельствует, что отношение старообрядцев к фотографии далеко не всегда было столь негативным, как это фиксируют современные журналисты и многочисленные исследователи: «Особой ценностью для исследователя являются фотоматериалы, отражающие разные стороны жизни регионального старообрядчества. Во-первых, фотографирование человека в среде староверов было строго запрещено. Поэтому сам факт фотографирования – это уже ценная информация. Именующиеся же в распоряжении ученых фотографии представляют собой достаточно редкие снимки, само существование которых дает информацию о динамике и характере эволюции старообрядческой традиции в тот или иной период».⁶

Начальный этап появления фотопечати, как мы видим, использовался старообрядцами для фиксации наиболее важных событий в жизни церковных общин, создания галереи образов иереев и важнейших лиц церкви. Рукописные и рисованные лубки, столь распространенные ранее, уступают место фотографиям и фотокопиям. Старообрядцы в это время не только не отвергают появление новейших технологий, но и используют как один из эффективнейших механизмов фиксации и передачи исторической памяти, публикуя их на страницах журналов и газет, распространяя как отдельные листовки. С другой стороны, в начале XX в. появились коллекционеры фотографий с изображениями старообрядческого духовенства, такие как Терентий Викулович Кудрявцев, чьи автографы можно увидеть на многих снимках из коллекции ГМИР. К сожалению, нам неизвестна личность этого собирателя и детали его биографии. Можно лишь отметить, что все фотографии из его коллекции тщательно подписаны четким полууставом, изображенные на них лица атрибутированы, указаны не только имена и фамилии священников, но и места их служения.

⁶ Костров А. В. Фотоматериалы как источник по истории «семейских» старообрядцев. С. 329.



Рис. 3. Группа священников и прихожан после присоединения к Древлеправославной Церкви епископа Иргинского Стефана и хиротонии епископа Пансофия (Ивлиева). 18 сентября 1929 г. в Никольском кафедральном соборе (ГМИР, Д-138)

Изменение отношения к фотопортретам в дальнейшем, возможно, связано с тем, что в годы гонений на религию фотографии священников власти могли использовать как доказательство религиозной пропаганды. И тем не менее, сегодня мы можем говорить, что к началу XX в. в старообрядческой среде сложилась традиция фотофиксации важнейших персон и событий.



М. Л. НАЙМАРК
Куганаволок, Республика Карелия

РЕКОНСТРУКЦИЯ СТАРИННЫХ СУДОСТРОИТЕЛЬНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ СЕВЕРА РОССИИ И ЕВРОПЫ

Аннотация: Рассказывается о реконструкции нескольких традиционных технологий: шитье деревянных судов вицей, изготовлении разведенных над огнем долбленых лодок, распиловка продольной пилой, смолокурение, изготовление судов внакрой. Используются материалы археологических экспериментов по постройке автором нескольких аутентичных реплик. Перечисляются археологические находки и другие источники информации.

Ключевые слова: шитые лодки, реконструкция традиционных технологий, Водлозеро, разведенные долбленки, смолокурение.

Summary: The article concentrates on reconstruction of several traditional boatbuilding techniques: sewing, or lashing, of clinker planking with withies, making expanded dugouts, hand driven ripsaw, pitch (pine tar) production, various aspects of clinker boat construction. Data obtained in archaeological experiments (authentic boat replicas built by author) is used. Information sources and archaeological finds are listed.

Keywords: sewn boats, traditional techniques reconstruction, Vodlozero, expanded dugouts, pitch (pine tar) production.

Приблизительно с 1990 г. автор занимается изготовлением деревянных лодок-«водлозерок» по заказам от населения и организаций. На оз. Водлозере судостроительная традиция до настоящего времени не прерывалась, и все технологические приемы унаследованы напрямую от мастеров предыдущих поколений, с которыми постоянно шло профессиональное общение.

В 1996 г., в связи с образованием Национального парка «Водлозерский» и возрождением интереса к старинным ремеслам, возникла идея полностью воспроизвести традиционный технологический цикл и построить лодку без использования каких бы то ни было современных инструментов и материалов. Главный интерес заключался в реконструкции технологии шитья лодок вицей, т. е. соединения досок обшивки внакрой без гвоздей и какого-либо металлического крепежа, путем сшивания вицей – закрученным («завитым») побегом, веткой или корнем деревьев или кустарников. Технология на тот момент была почти полностью утрачена, от нее сохранилось только характерное для севера России и не совсем понятное современному человеку словоупотребление «шить лодку» – вместо «строить», «делать», или, допустим, «сколачивать» ее. По историческим масштабам вытеснение шитья вицей гвоздями и заклепками произошло совсем недавно, шитые суда просуществовали в Европе до 1930–1940-х гг.,¹ (а в некоторых «медвежьих углах» даже дольше); пожилые люди еще помнили такие лодки по своему детству.²

Кроме устных свидетельств, главным источником для первой реконструкции водлозерки стала находка трех фрагментов досок – набоев от шитых лодок,³ в которых сохранились все детали швов – отверстия, желобки, участки вицы и клинья. Поиск в русскоязычной литературе на то время не дал конкретной технологической информации, хотя общие упоминания о шитье судов нашлись. В большинстве упоминаний говорилось о еловом корне в качестве шовного материала; мнение пожилых информантов на Водлозере о породе вицы было неуверенным, но также не противоречило этому. Таким образом, первая водлозерка была сшита 1996–1997 гг. еловым корнем.

Доски («тес») для набоев были изготовлены путем раскалывания сосновых бревен клиньями и обтесывания топором, причем из одного ствола получается только две тесины (единственная попытка расколоть

© М. Л. Наймарк, 2019

¹ *Westerdahl C.* Sewn boats of the North: A preliminary catalogue with introductory comments // *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration.* 1985. Vol. 14.1. P. 33–62; 14.2. P. 119–142.

² Вообще говоря, для соединения тонких досок, при отсутствии металла и клея, шитье является почти единственным мыслимым способом. Нагели и шипы годятся только для достаточно толстых деталей, но не для тонкой обшивки. Поэтому шитье в судостроении было распространено повсеместно по земному шару: начиная от лоды Хеопса, которая имела веревочные связки, греческих и римских лодок (шитье веревкой) до множества находок в Европе (от бронзового века, эпохи викингов) и почти до наших дней; в нескольких районах Индии сохранилось производство шитых пальмовым волокном каноэ, даже солидная фирма предлагает их на заказ; сохранилась технология и на восточном побережье Африки, в Океании, и др. Шовным материалом служила не только вица, но и бечевки, веревки из различных волокон, лыка, даже оленьих жил и конского волоса.

³ По всей вероятности, начала XX или конца XIX в. Сохранились в старых домах, как элементы настила на чердаке, уплотнение порога и т. п.; фрагменты длиной 1–2 м.

половинки бревна еще раз и получить четыре плахи, хоть и была доведена до конца, но показала себя неоправданно сложной и проблематичной). Данный способ получения досок, по рассказам стариков, применялся при постройке лодки в труднодоступных районах, например, на далеком лесном озере; он представлен также многочисленными более ранними находками (до XVII–XVIII вв.); на самом Водлозере в XIX–XX вв., конечно, преобладала распиловка ручной продольной пилой: таковы найденные в старых домах фрагменты.

Все остальные технологические приемы, конструкция и размеры лодок без серьезных изменений сохранились до 1970-х гг., в гвоздевых «водлозерках», и были воспроизведены в реплике. К ошибкам нужно отнести неверный вид мха в конопатке (следует использовать высушенный сфагнум и подобные мхи, но не строительный мох, не «кукушкин лён») и недостаточную затяжку стежков, без Т-образного инструмента. Тем не менее лодка получилась полностью пригодная для практического использования на веслах и под парусом. Теперь она находится в музее НП «Водлозерский» в д. Канзанаволок.

Вторая «водлозерка» шилась по приглашению шведской стороны в 1999 г. в музее под открытым небом Фотевикен, недалеко от Мальмё (где лодка находится и сейчас). Почти все конструктивные особенности и техника постройки остались прежними, но после изучения скандинавской и европейской археологической литературы и опыта реконструкции, некоторые ошибки были исправлены (был с успехом применен особый Т-образный инструмент для затяжки стежков). В музеях и хранилищах Швеции довелось осмотреть первые археологические находки – шитые саамские лодки (из Нотозера, Валькиярви; части крупного судна, раскопанные в Стокгольме, ул. Щеппаргатан; лодки из Туны в Баделунде, из Бьёрке и др.).

В 2000 г., также по приглашению шведских археологов из колледжа СёдерторнсХогскола, в сотрудничестве с Музеем морской истории (Стокгольм) строилась реплика шитой лодки эпохи викингов (VIII в., находка в Туне, Баделунда, Швеция⁴). Лодка имела долбленную, разведенную над огнем днищевую часть, изготовленную, по неизвестным причинам, из довольно неподходящего дерева – сосны; для этой цели лучше подходят осина, тополь, липа. Изготовление этой части вызывало поэтому большие проблемы и потребовало серьезного исследования процесса разведения над огнем: выяснилось, что основу процесса составляет разбухание смоченных кипятком слоев древесины на внутренней стороне разводимой выдолбленной «трубы», при одновременном усыхании и сжатии наружных слоев, которые контактируют с открытым огнем. Это приводит к интенсивному короблению дерева, «труба» стремится вывернуться наизнанку, без приложения каких-либо внешних сил. Проблему составляют только оконечности лодки, с двойной кривизной.

Накопленный в этих реконструкциях опыт позволил взяться за более крупное судно (12 м) – поморскую шняку. Проект проходил в 2001–2005 гг. Судно строилось на Водлозере, затем совершало плавания по Онежскому озеру и Белому морю;⁵ сейчас находится в Морском музее Товарищества Северного Мореходства (Соловки). Источниками информации служила хорошо сохранившаяся шняка с Мурманского берега, находящаяся в Музее морских сообщений в Осло, а также чертежи, описания и старинные фото. Все доски набоев были получены распиловкой ручной продольной пилой. Техника шитья оставалась прежней, использовался еловый корень, хотя некоторые детали (уключины и т. п.) были пришиты вицей из березового побега – такими, из которых традиционно свиваются ручки корзин, причем последние показали себя более прочными и в 2013 г. применялись при ремонте корпуса на Соловках. Оба вида вицы и шва без нареканий выдержали испытания: и плаванием, и временем (через 10 лет без надлежащего ухода набоишники частично загнили и раскололись, но швы не разошлись нигде).

Следующий проект 2006–2007 гг. – реконструкция средневекового новгородского челна, использовавшегося для дальних речных походов по северным территориям для заготовки пушнины (лодка находится в филиале Национального музея Республики Карелия в Шелтозере). Изучались разведенные над огнем долбенки, раскопанные в самом Новгороде,⁶ материалы и документы по другим находкам того периода и технологической культуры. Разведенная часть выдолблена из осины и получилась более прочной и надежной по сравнению с реконструкцией лодки из Туны.

Для участия в Кижской Регате-2015 была сшита третья «водлозерка» (сейчас она находится в экспозиции музея-заповедника «Кижский»). В ходе подготовки проекта удалось связаться с мастером Г. Ф. Федоровским в с. Долгощелье Архангельской обл., который в начале 1970-х гг. воспроизвел шитый карбас, и по своему детству помнил в подробностях шитье лодок-«щельянок». Для шитья их использовалась вица из можжевельного побега, и по сравнению с еловым корнем она оказалась значительно прочнее, тверже и практичнее, несмотря на небольшую длину (50–70 см), тогда как корень может достигать 2–3 и более метров, при той же равномерной толщине 5–8 мм). Набои данной лодки были получены ручной продольной распиловкой.

⁴ Nylén E., Schönback B. Tuna i Badelunda: Guld, kvinnor, båtar. Västerås, 1994. Del 1 och 2.

⁵ Наймарк М. Л. Поморская шняка в плавании по Онежскому озеру и Белому морю // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. М.: Архангельск, 2006. Вып. 5. С. 11–26.

⁶ Аleshковский М. Х. Ладыя XI в. из Новгорода // Советская археология. 1969. № 2. С. 264–271.

В стадии исследований и организации сейчас находится также проект реконструкции крупного шитого судна – поморского коча.⁷ В ходе исследований был освоен и проведен микроанатомический анализ образцов шовной вицы и клиньев из различных археологических находок: кочей из Мангазеи, двух находок на поморском берегу Белого моря (вероятно, крупные карбасы), судна из Паранихи (устье Сев. Двины), Пертоминска, а также «водлозерки» с Водлозера.⁸ Толстая вица крупных судов (и тонкая вица водлозерки) вся оказалась завитой еловой веткой, а более тонкая (поморские карбасы?) можжевельным побегом. Пока не встретилось ни одного образца, достоверно изготовленного из елового или другого корня. Не исключено, что обилие упоминаний в литературе о шитье корнем обусловлено ошибочной «легендой» в науке. По нашему опыту, и лиственничная (березовая) вица показала себя весьма практичной и пригодной для судостроения. По клиньям – все образцы, за исключением водлозерки, оказались сосновыми; наверняка их выстрагивали из расколотых отходов тех же досок, которые шли на набои, как поступали и мы при постройке шняки и водлозерок. Интересное исключение – «водлозерка», ее клин из ольхи. Про ольху еще гораздо раньше сообщал пожилой информант, и теперь его рассказ точно подтверждается.

Исследовались также конструктивные особенности крупных староманерных шитых судов. По существующим находкам (Мангазея⁹ и Шпицберген¹⁰) и документам¹¹ на сегодняшний день возможно достаточно надежно восстановить судовой набор и конструкцию коча. Но был широко распространен и немного другой тип набора,¹² где вместо одиночного килевого бруса с фальшкилем (как у коча), киль состоял из 4–5 сплоченных горизонтально брусев. Этот тип представлен находками в Стокгольме,¹³ ул. Щеппаргата; устье Сев. Двины, Параниха;¹⁴ и недавняя находка близ устья р. Вытегра, у мыса Петропавловский. Суда могли относиться к разным типам, несмотря на сходные конструктивные решения по килю; даже две более современные, построенные в значительной мере по голландским технологиям, лоды Соловецкого монастыря¹⁵ имели такой же сплоченный горизонтально из брусев киль.

На момент написания статьи начато шитье еще одной «водлозерки» (на средства нескольких частных лиц), она будет содержаться на самом Водлозере в качестве действующего экспоната. Накопленный опыт шитья можно суммировать в виде такой последовательности: набой подгоняется, устанавливается на зажимы-клещи, в паз («лайну») при этом закладывается мох; сквозь накрой сверлится коловоротом с ложечным сверлом зигзагообразный ряд отверстий (чтобы отверстия не попадали на линию одного волокна для уменьшения вероятности сколов), отверстия идут под углом к поверхностям досок, чтобы избежать резких перегибов вицы; далее ножом вырезаются желобки между парами отверстий, в которые частично утапливаются выступающие части стежков; специально найденные длинные ветки равномерной толщины (ель, можжевельник) скручиваются в кольца и опускаются в ведро с кипятком и в распаренном состоянии (в рукавицах) завиваются; при этом кора с них сходит сама. Вица продевается в отверстия и в начальном из них фиксируется забитым клином; следующий стежок поддевается специальным Т-образным инструментом, похожим на деревянный молоток, и с силой натягивается, как рычагом; при этом также и паз сжимается плотно; предыдущий стежок, при натянутой вице, фиксируется забиванием клиньев, с обеих сторон (для лучшего натяга и прилегания в желобке следует подколотить и выступающую часть самой вицы молотком). Таким образом идут по всем стежкам шва.

⁷ Белов М. И., Овсянников О. В., Старков В. Ф. Мангазея: Мангазейский морской ход. Л., 1980. С. 124–125; Наймарк М., Кухтерин С., Филин П. Реконструкция коча XVII века // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. М.; Архангельск, 2013. Вып. 12. С. 8–20.

⁸ Образцы брались только из одного фрагмента набоя, два других, к сожалению, утрачены по вине бывшего музейного работника.

⁹ Белов М. И., Овсянников О. В., Старков В. Ф. Мангазея. С. 124–125.

¹⁰ Старков В. Ф., Черношвилов П. Ю., Дубровин Г. Е. Материальная культура русских поморов по данным исследований на архипелаге Шпицберген. М., 2002. Вып. 1: Остатки судов.

¹¹ Витсен Николаас. Старинное и современное судостроение и судовождение (1690), глава из книги о морской практике русских в XVII в. / Пер. со староголландского // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. М.; Архангельск, 2007. Вып. 6. С. 13.

¹² Наймарк М. Л. Конструкция килей крупных судов в России XVII–XVIII вв. // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. М.; Архангельск, 2007. Вып. 6. С. 26–30.

¹³ Малоизвестный факт: шитая лодья русского типа была в XVI в. заимствована шведами, и в значительных количествах такие суда строились в Швеции и Финляндии. В Стокгольме были позже найдены и другие шитые суда этого типа (хотя судно с ул. Щеппаргата происходит из восточной Балтики, по данным полленологического анализа). См.: Cederlund C. O. Ett fartygbyggt med syteknik. En studie i marinarknologisk dokumentation. Statens historiska museum (National Maritime Museum) rapport No. 7. Stockholm, 1978; Cederlund C. O. Recording the remains of a sewn boat found at Skeppargatan 4 in Stockholm // Sources and Techniques in Boat Archaeology. Symposium 1976. BAR Supplementary Series 29. National Maritime Museum, Greenwich, Archaeological Series No 1: 191–203 with a discussion. London, 1977.

¹⁴ Брызгалов В. В., Емельянов А. Н., Овсянников О. В. Изучение памятников морской археологии. СПб., 1995. Вып. 2. С. 43–47; Ясинский М. Э., Овсянников О. В. Взгляд на Европейскую Арктику. СПб., 1998. Т. 1. Путь к океану. С. 358–363.

¹⁵ Филин П. А. 1) Судостроение Соловецкого монастыря: лодья «Преподобный Зосима». М., 2004; 2) Лодья Соловецкого монастыря «Преподобный Зосима» 1790 г. // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. М.; Архангельск, 2003. Вып. 2. С. 21–34.

Все наши суда и лодки были просмолены натуральной сосновой смолой, выгнанной из специально заготовленного смолья¹⁶. Был воспроизведен древний способ – воронкообразная яма со стоком, в которую «стойком» закладывается смолье, которое поджигается с поверхности и немедленно закладывается пластами дерна; тление при недостатке кислорода медленно идет от поверхности кучи вниз, к ее центру, но смола успевает вытопиться раньше, чем попадет в зону горения. Более современный метод – смолье нагревается без доступа воздуха в закрытом металлическом сосуде (наша цистерна имеет объем 3 м³).



¹⁶ *Наймарк М. Л.* Опыт получения смолы традиционным способом в смолокурной яме // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. М.; Архангельск, 2005. Вып. 4. С. 29–31.

СЕСТРА МИЛОСЕРДИЯ ЕКАТЕРИНА ИВАНОВНА ТАТАРИНОВА

Аннотация: Екатерина Ивановна Татаринова работала сестрой милосердия в госпитале вместе с великой княгиней Ольгой Александровной. В статье приводится биография Е. И. Татариновой и краткая характеристика коллекции фотографий, принадлежавших ей.

Ключевые слова: Первая мировая война, госпиталь, фотографии, великая княгиня Ольга Александровна.

Summary: Ekaterina Ivanovna Tatarinova used to work as a nurse at the military hospital together with the Grand Duchess Olga Aleksandrovna. The article provides E. I. Tatarinova's biography and briefly describes the pictures of E. I. Tatarinova's collection.

Keywords: The First World War, hospital, photographs, grand duchess Olga Aleksandrovna.

В 1893 г. в Петрозаводске была учреждена Свято-Петровская община сестер милосердия Российского общества Красного Креста. Целью общины была подготовка «опытных сестер милосердия для безвозмездного служения в военное время по уходу за больными и ранеными воинами, в мирное же время для ухода за больными в военных госпиталях, гражданских больницах и в частных домах города и уездов, а также для командирования их в помощь сельскому врачебному персоналу, в случаях эпидемических болезней».¹

Одной из сестер милосердия Свято-Петровской общины была Екатерина Ивановна Татаринова. Она родилась в г. Петрозаводске 19 ноября 1888 г. в семье отставного ефрейтора 19-го резервного пехотного полка Ивана Терентьевича Татаринова и его жены Анны Григорьевны.²

В 1907 г. Е. И. Татаринова была принята в Петрозаводскую Свято-Петровскую общину сестер милосердия, занималась в губернской земской больнице, где изучала дело ухода за больными. По окончании двухгодичных курсов в апреле 1909 г. сдала экзамен на звание сестры милосердия. «Испытание производилось по закону Божию, латинскому языку, анатомии и физиологии, фармакологии и рецептуре, гигиене, уходу за больными, хирургическим болезням и уходу за хирургическими больными и внутренними болезнями». 18 мая 1909 г. состоялось торжественное вручение знаков Красного Креста вновь удостоенным звания сестер милосердия девицам Е. Татариновой, М. Маслаковой и В. Сухановой.³ С 1909 по 1911 г. Е. И. Татаринова служила сестрой милосердия при операционной хирургического отделения губернской земской больницы.⁴

19 июля (1 августа по н. ст.) 1914 г. Россия вступила в Первую мировую войну. Во время войны сестры милосердия Свято-Петровской общины командировались местным управлением в те военно-врачебные заведения и санитарные отряды, которые указывались Главным управлением Общества Красного Креста. 12 декабря 1914 г. Е. И. Татаринова по ее прошению зачислена в общину св. Евгении сестрой милосердия для отправки на театр военных действий. Она была направлена в 1-й госпиталь общины Красного Креста имени ее императорского высочества великой княгини Ольги Александровны⁵ в Ровно, где первоначально находился госпиталь.⁶

В госпитале работала сама великая княгиня Ольга Александровна. О работе в нем она писала в воспоминаниях: «Полевой госпиталь разместили в нескольких пустых бараках, где прежде был расквартирован артиллерийский полк». На новом месте начали готовить палаты к приему раненых. Пациенты прибыли через три дня. «Первые дни мы работали без остановки, не зная, день на дворе или ночь, без отдыха, питаюсь тем, что попадалось под руку. Напряжение было такое, что позже я не могла понять, как мы все это выдержали».⁷

В марте 1915 г. госпиталь перевели во Львов, затем в Проскурив. «К концу нашего пребывания во Львове на фронте начались тяжелые бои, и до наших ушей доносились отзвуки канонады. Каждый день нам привозили

© Е. С. Намятова, 2019

¹ Национальный архив Республики Карелия, ф. 10, оп. 1, д. 112/8, л. 4–17. Далее – НА РК.

² Подробнее о семье Е. И. Татариновой см.: Намятова Е. С. Фотографии великой княгини Ольги Александровны в коллекции фотографий семьи Татариновых (из собрания музея-заповедника «Киж») // Фотография в музее. 2018. С. 17.

³ Экзамен в общине сестер милосердия // Олонекские губ. вед. 1909. 25 апр. С. 2; Торжество в Общине Красного Креста // Олонекские губ. вед. 1909. 21 мая. С. 2.

⁴ Музей-заповедник «Киж». КП-4580. Удостоверение на имя Е. И. Татариновой, выданное старшим врачом Петрозаводской губернской земской больницы 8 октября 1914 г.

⁵ Великая княгиня Ольга Александровна (1 июня 1882 г. – 24 ноября 1960 г.) – младшая дочь императора Александра III Александровича и императрицы Марии Федоровны.

⁶ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга, ф. 202, оп. 2, д. 1842, л. 1–2, 16. Далее – ЦГИА СПб.

⁷ Ольга Александровна, великая княгиня. 25 глав моей жизни / сост. Л. А. Куликовская, П. Э. Куликовский, К. Рот-Николс, С. Вулменз. М., 2017. С. 184.

новых пациентов, в большинстве своем получивших серьезные ранения. Это была напряженная и нервная работа. Нам пришлось отвести целую палату для солдат с ранениями головы, и заходить туда было особенно печально. Многие из этих бедных страдалцев были покалечены настолько серьезно, что не могли говорить, некоторые из них умирали, так и не дав нам возможности узнать, как их зовут. В этой палате обычно царила мертвая тишина, было до того тихо, что все мы вздрагивали, когда большая муха с налета ударялась об оконное стекло. Стояла жара, и лишь жужжание насекомых да голос бедняги, постоянно зовущего кого-то из своих родных, нарушали эту скорбную тишину. И мы мало чем могли ему помочь. Именно в этой палате я увидела войну во всем ее ужасе». В Проскурове в госпитале было меньше работы, чем во Львове, где медперсоналу приходилось работать круглосуточно. В августе 1915 г. госпиталь перевели в Киев. «В 1915 году стояла долгая теплая осень ... Мы любили вставать очень рано и отправляться в длительные прогулки по городу или сидеть на влажных от росы скамейках в старых парках или на церковных кладбищах, ожидая восхода».⁸

11 марта 1916 г. Ольга Александровна писала племяннице Татьяне Николаевне: «Мы тут имеем много работы и вчера днем около 6 ч[асов] привезли нам пятьдесят человек. Я их мыла, скребла и одевала вместе с двумя другими сестрами и женой одного из наших санитаров... Мы час работали усиленно, затем тащили их на носилках – или кто пешком – вверх и клали в кровати и давали ужинать... Теперь давно я одна работаю в нашей перевязочной, т[ак] к[ак] сестра одна больна плевритом и долго лежала. Мне было очень радостно, что ее не было и мне было много работы, и время быстро летит...».⁹

Спустя время великая княгиня Ольга Александровна вспоминала о работе в госпитале: «Мысленно оглядываясь на те три года, что я проработала сестрой милосердия в госпитале, я чувствую, что мои труды не пропали даром. Я открыла свое сердце нашим отважным солдатам, которые были подобны детям, и потом, в течение многих лет, я получала неоднократные подтверждения тому, что и они немножко любили меня. Это была тяжелая работа, но именно она в первую очередь научила меня чему-то относительно человеческой души, особенно в военное время. Вновь и вновь я убеждалась в том, какими разными путями душа покидает земную жизнь и уходит в вечность».¹⁰



Рис. 1. Великая княгиня Ольга Александровна у постели Екатерины Ивановны Татариновой. [г. Киев. 1916 г.]. Музей-заповедник «Кижі». КП-4582. Фото № 103



Рис. 2. Сестры милосердия (в центре – великая княгиня Ольга Александровна, справа – Е. И. Татаринова). [г. Киев. 1916 г.]. Музей-заповедник «Кижі». КП-4582. Фото № 17

Самоотверженная работа в госпитале подорвала здоровье Е. И. Татариновой. Находясь на службе, она заболела туберкулезом легких. 30 сентября 1916 г. великая княгиня Ольга Александровна телеграфировала в Петроград председателнице попечительного комитета о сестрах Красного Креста Евдокии Федоровне Джунковской: «Сестры Шульман, Татаринова, Ольга Васильева больны, нуждаются в продолжительном отпуске. Просим заменить, работы очень много». На что был получен ответ: «В субботу выезжает одна сестра, две другие на днях. Прошу всех трех Шульман, Татаринову, Васильеву направить в Петроград в общину».¹¹

⁸ Ольга Александровна, великая княгиня. 25 глав моей жизни / сост. Л. А. Куликовская, П. Э. Куликовский, К. Рот-Николс, С. Вулменз. М., 2017. С. 212, 214, 224.

⁹ Там же. С. 222.

¹⁰ Там же. С. 225–226. 4 ноября 1916 г. Ольга Александровна вышла замуж за Н. А. Куликовского (первый брак с герцогом Ольденбургским был неудачным и окончился разводом). В 1920 г. Ольга Александровна покинула Россию, уехав в Данию. В 1948 г. с семьей переехала в Канаду, где 24 ноября 1960 г. скончалась.

¹¹ ЦГИА СПб., ф. 202, оп. 2, д. 1842, л. 6.

4 ноября 1916 г. сестра милосердия Е. И. Татарина была командирована из Киева в Петроград в распоряжение Евгениевской общины, 16 декабря 1916 г. была отчислена из общины по болезни.¹²

Болезнь не оставляла Екатерину Ивановну. 15 ноября 1917 г. она, будучи в Петрозаводске, написала прошение, в ответ на которое ей было предоставлено место в санатории Александра III в Ялте с 25 ноября 1917 г. Однако из-за транспортных проблем в стране в ноябре–декабре 1917 г., Екатерина Ивановна этим местом не воспользовалась.¹³ 1 августа (19 июля по ст. ст.) 1918 г. Екатерина Ивановна Татарина умерла и 4 августа (22 июля по ст.ст.) была похоронена на Неглинском кладбище в Петрозаводске.¹⁴

Фотоальбом и отдельные фотографии, связанные с периодом работы в госпитале, принадлежавшие когда-то Екатерине Ивановне Татариновой, долгое время хранились у ее родственников, в том числе у ее сестры Татьяны Ивановны (ум. в 1982 г.), затем были переданы в музей-заповедник «Кижи».

В альбоме (КП-4582) представлены групповые и портретные снимки медперсонала, пациентов и посетителей госпиталя, военнослужащих, пейзажные и интерьерные снимки. На многих снимках – великая княгиня Ольга Александровна. В альбоме также имеются фотографии, на которых изображены император Николай II, вдовствующая императрица Мария Федоровна, великие князья Николай Николаевич (младший), Михаил Александрович, Сергей Михайлович, великая княгиня Ксения Александровна, а также Николай Александрович Куликовский (второй муж великой княгини Ольги Александровны). На тринадцати фотографиях в альбоме изображена Екатерина Ивановна: с пациентами, среди медперсонала (в том числе с великой княгиней Ольгой Александровной), с военнослужащими, на прогулках.

В коллекции также более тридцати отдельных фотографий, на которых запечатлены сестры милосердия, врачи, пациенты госпиталей, военнослужащие периода Первой мировой войны.

Данный комплекс фотографий, находящихся в музее-заповеднике «Кижи», хранит память о военнослужащих Первой мировой войны, людях, работавших в госпитале, и конечно, о Екатерине Ивановне Татариновой, посвятившей свою жизнь делу сестринского милосердия.



Рис. 3. Екатерина Ивановна Татарина. [1915–1916 гг.]. Музей-заповедник «Кижи». КП-4626



¹² ЦГИА СПб., ф. 202, оп. 2, д. 1842, л. 8, 9.

¹³ Намятова Е. С. Фотографии великой княгини Ольги Александровны в коллекции фотографий семьи Татариновых. С. 18; НА РК, ф. Р-176, оп. 1, д. 1/20, л. 1, 3–3 об.

¹⁴ Намятова Е. С. Фотографии великой княгини Ольги Александровны в коллекции фотографий семьи Татариновых. С. 18; НА РК, ф. 25, оп. 22, д. 662, л. 149 об.–150. 2 августа 1918 г. ее отец, Иван Терентьевич Татарин, подал прошение в Комиссариат Красного Креста, в котором писал: «1 августа с. г. умерла моя дочь – сестра милосердия Екатерина Ивановна Татарина. ... я обращаюсь с просьбой об оказании мне пособия на погребение ее, так как, при существующей дороговизне (гроб до 500 руб., могила 100 руб. и т. д.) и при той пенсии, какую я получаю от Комиссариата призрения (50 р. в месяц), я поставлен в исключительно тяжелое, почти безвыходное положение» (НА РК, ф. Р-176, оп. 1, д. 1/20, л. 3–3 об.).

О РЕЗУЛЬТАТАХ ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОГО СУДОСТРОЕНИЯ КАРЕЛОВ

Аннотация: В статье представлены результаты изучения судостроения карельского народа и сопутствующий комплекс материального и нематериального наследия, бытовавший с конца XIX в. по настоящее время. Автором была разработана собственная методика и программа изучения традиций судостроения и судоходства, которая применялась им в этнографических экспедициях и позволила ввести для научного сообщества много новой систематизированной информации.

Ключевые слова: народное судостроение карелов, крестьянские лодки, локальные центры, терминология, технология постройки, деревенские мастера.

Summary: The article presents the results of the study of the shipbuilding of the Karelian people and the accompanying complex of material and intangible heritage, which existed from the end of the XIX century to the present. The author developed his own methodology and program for studying the traditions of shipbuilding and shipping, which was used by him in ethnographic expeditions and allowed him to introduce a lot of new systematic information to the scientific community.

Keywords: folk shipbuilding in Karelia, peasant boats, local centres, terminology, technology of construction, the village master.

В силу малоизученности богатого наследия народного судостроения, автор считает тему крайне актуальной как в историко-этнографическом контексте, так и в практике сохранения традиций и их музеефикации. Знакомство с народным судостроением, ставшим темой многолетних исследований автора, началось в 1980-х гг. в экспедициях клуба «Полярный Одиссей». Никакой методики исследований народного судостроения тогда не существовало, специальных работ по изучению лодкостроения карелов не было. За годы экспедиций накопились опыт и знания, которые позволили в 1999 г. начать в музее «Кижский» системное изучение народных плавсредств по теме «История и современное состояние традиционного судостроения и судоходства». У мастеров-лодочников и коренных старожилов Кижского архипелага и оз. Сямозера было записано много интересной информации об особенностях традиционных лодок двух локальных центров русских и карелов. Тогда же возникла рабочая гипотеза автора о том, что в каждом локальном центре судоходства существовал свой тип лодки и судостроительный потенциал, достаточный для всей округи.¹ Дальнейшее изучение традиционного судостроения позволило увидеть существующее до сих пор разнообразие типов плавсредств, выработать принципы и подходы к сбору информации и обработке результатов. Для исследования традиционного крестьянского судостроения автором был предложен термин «народное судостроение и судоходство», понимаемые как «строительство и использование разнообразных средств передвижения по воде различными этносами в местах их постоянного проживания для ведения традиционного хозяйства».² Автором была разработана методика исследования³ и описания различных плавсредств, которая применялась в музейных экспедициях. По многим карельским деревням от Онежского и Ладожского озер до Белого моря и Волги прошли маршруты 13 экспедиций в районах Республики Карелия, Ленинградской, Новгородской и Тверской областях. В экспедициях собиралась информация, велась фото- и видеофиксация местных лодок, включая старые и уже руинированные лодки. Удалось зафиксировать лодочных мастеров, старые и новые местные лодки, технологию и терминологию отдельных локальных центров. Одновременно стало понятно, что настоящий период характеризуется быстрым уходом из жизни мастеров – хранителей локальных традиций. Велся поиск и систематизация собранных материалов по теме в литературе, архивах и фондах музеев. Многолетняя программа позволила по-новому представить в музее традиционные лодки в музее-заповеднике «Кижский».

Важнейшей географической особенностью территории расселения карелов является обилие рек и озер, поэтому с древнейших времен для передвижения людей и перевозки грузов при освоении территории основными

© Ю. М. Наумов, 2019

¹ Наумов Ю. М., Орфинский В. П., Скворцов А. П. Традиционные лодки Сямозерья // История и культура Сямозерья. Петрозаводск, 2008. С. 461–496.

² Наумов Ю. М. «Кижанка» – лодка Онежского озера: Исторический очерк о судоходстве и судостроении Кижских шхер. Петрозаводск, 2011. С. 9.

³ Наумов Ю. М. К вопросу о методике изучения народного лодкостроения // Методика полевых работ и архивация фольклорных, лингвистических и этнографических материалов. Материалы VI науч.-практ. семинара ИЯЛИ КарНЦ РАН. Петрозаводск, 2013. С. 201–211.

были водные пути. Можно утверждать, что судостроение и водный транспорт, обеспечивающие зверобойные и рыбные промыслы, сельское хозяйство и торговый обмен, были традиционными видами деятельности карелов. Начиная с новгородских времен, при освоении края, строились и использовались различные суда: от древнейших плавсредств на малых водоемах до мореходных судов, способных перевозить партии грузов и людей по большим озерам и морям. Основные центры судостроения развивались в районах рыбных и зверобойных промыслов, вдоль главных транспортных магистралей – в Приладожье, Обонежье и Поморье, но и потенциал локальных центров лодкостроения карел позволял обеспечивать всех местных жителей необходимыми плавсредствами.

Комплексные исследования позволили автору собрать достаточно полную информацию о народном судостроении карелов, сделать выводы о развитии в каждом исследованном районе традиций судостроения и судоходства и их современном состоянии. Удалось проследить, что на протяжении всей истории карелы сохраняли богатство традиций судостроения, что проявляется в наличии мастеров и особенностях технологии и терминологии судостроения, в разнообразии и схожести лодок в различных районах традиционного проживания карелов.



Рис. 1. Лодки на берегу р. Кемь в старой д. Панозеро. Фото 1930-х гг. НА РК № 002

Важным результатом изучения судостроения карелов является книга автора с описанием методики работы и выявленных особенностей локальных центров.⁴ Основной источниковой базой для изучения народного судостроения карелов стали материалы полевых исследований автора. Дополнительными источниками, расширяющими временные рамки исследований, стали документы и фотографии из архивов и музейных фондов, исторические и этнографические исследования, труды русских и иностранных путешественников. В книге представлены история, традиции и современное состояние карельского судоходства и судостроения. Впервые опубликованы списки мастеров и карельская терминология народного лодкостроения локальных центров. В монографии представлено большое количество иллюстративного материала. Очевидно, под влиянием хозяйственной деятельности и этнокультурных контактов в различных районах возникали свои оптимальные типы лодок и формы корпусов. Это подтверждают фотографии первой половины XX в., сохранившиеся в архивах, и современные фотографии деревянных лодок, сделанные автором. (Рис. 1, 2).

Консерватизм народной материальной культуры позволяет понять эволюцию лодкостроения карелов и значение участия в судостроении и судоходстве региона. Результаты изучения истории и современного состояния народного судостроения подтверждают, что эти традиции сохраняют устойчивость к внешним воздействиям на протяжении, по крайней мере, с конца XIX до начала XXI в. Поэтому лодки, бытующие на разных акваториях, имеют характерные и узнаваемые особенности.

Представленная в книге информация, в первую очередь, свидетельствует о разнообразии судостроительных традиций и доказывает, что традиционные лодки – это элемент, глубоко встроенный в народную культуру. Результаты изучения автором исторических источников и проведенных в 1999–2017 гг. исследований современного состояния карельского народного судоходства и судостроения можно представить в виде следующих выводов.

⁴ Наумов Ю. М. «Veneh» – лодка по-карельски: О народном судостроении и судоходстве карел в районах их традиционного проживания и ведения хозяйства. Петрозаводск, 2017.

Вывод 1. Древнейшими и широко распространенными плавсредствами на территории расселения карелов, как и на всем Европейском Севере были плоты, долбленые и каркасные лодки. В начале XXI в. плоты и долбленые лодки изготовлялись и использовались карелами для промысловых и хозяйственных целей – автором было зафиксировано несколько новых долбленых лодок на оз. Ведлозере в Приладожье.

Вывод 2. В XX в. самыми распространенными традиционными плавсредствами у карелов были лодки из досок. Начало изготовления карелами лодок из досок точно установить невозможно, но время образования карельского этноса в зоне активного судоходства на Карельском перешейке с середины I тыс. н. э. можно считать косвенным доказательством совместного со славянами строительства малых дощатых судов. Влияние культурных и политических связей с новгородцами, участие карелов в совместных с ними морских военных и торговых плаваниях и в освоении новых земель было определяющим в развитии дощатого судостроения. Все зафиксированные дощатые лодки можно разделить на три группы: полукилевые лодки больших озёр; такие же – малых водоемов; лодки-плоскодонки. Во всех локальных центрах, кроме южных карелов, зафиксирован большой потенциал лодкостроения, существовавший 30–40 лет назад, и традиционные лодки, которыми до сих пор пользуются местные жители. Автором получена информация, что еще во второй пол. XX в. в бассейне р. Волги карелы также строили дощатые лодки разных размеров.

Вывод 3. Условия навигации водоемов, районы плаваний, функции и цели использования лодок, уровень материальной культуры и внешние контакты каждого центра имеют определяющее влияние на разнообразие типов, теорию корпусов и конструктивный набор, размеры отдельных конструкций и оснастку традиционных местных лодок. Наблюдение за поведением корпуса лодки на воде при разной загрузке помогает им вырабатывать оптимальные модификации своих новых лодок. Определены основные факторы, которые имели влияние на формы лодок: размеры и глубина водоема, длина и высота волны. С изменением районов плаваний, условий навигации на новых водоемах или с изменением хозяйственных потребностей карельские лодки менялись и совершенствовались веками, исходя из потребности иметь лодку, которая всеми признавалась наилучшей. Традиционные дощатые карельские лодки – «венех» на озерах и широких реках – имеют веретенообразную форму корпуса, отлогие штевни и широко раздвинутые наружу борта из досок, соединенных внахлест. Для передвижения по порожистой, с быстрым течением реки шились специальные длинные и легкие лодки с широким дном и невысокими бортами – «лаппикокивене». Особенностью лодок для мелких и порожистых рек стали узкие нос и корма, лодка должна быть легкой в управлении, прочной и безопасной при наклонах на борт.

Вывод 4. Важным является участие карелов в строительстве крупных судов и торгово-промышленной деятельности Балтийско-Беломорского региона. Во многих источниках указывается карельская д. Подужемье – известный центр карельского судостроения на Белом море. Строительство мореходных промыслово-транспортных судов считается традиционным для этого народа, а карелы признаются в XVIII–XIX вв. одними из лучших мастеров не только поморами, но и европейскими купцами. На это же указывает и то, что карелы смогли быстро освоить теорию и технологии постройки «новоманерных» европейских судов и стали известны на Белом море как лучшие строители шхун и галеотов. В начале XVIII в. на реках Свири и Волхове стали работать первые государственные верфи, началось строительство судов для военно-морского флота. Для доставки военных и гражданских грузов в Санкт-Петербург нужны были крупные мореходные суда. Карельское население побережья Ладожского озера включилось в строительство таких судов. Это доказывают письменные сведения о верфях в карельских деревнях и построенных на них судах.⁵ Можно предположить, что опытные карелы-судостроители работали также на государственных и военных верфях на Онежском озере, в Лодейном Поле и Петербурге и продолжали работать на верфях Приладожья и Посвирья в XIX в.

В книге приводится гипотеза о русском происхождении судового термина «сойма», который упоминается в новгородских документах с XIV в.⁶ В XVII в. сойма указывалась в числе «староманерных судов» вместе с лодьями, насадами, стругами, бусами, паузками.⁷ А. П. Андреев в книге о Ладожском озере дает описание ладожских сойм и уверенно определяет: «... сойма – наше родное судно!»⁸ Это подтверждает и ареал распространения судового термина «сойма» в районах, где проживет русское население на озерах Ильмень, Псковское,

⁵ *Озерецковский Н. Я.* Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1989. С. 19, 25, 28. О количестве судов по Олонецкой губернии, названия их, год постройки и хозяева, 1792 (Национальный архив Республики Карелия, ф. 10, оп. 2, д. 1/1, л. 56); *Пушкарёв И. И.* Описание Олонецкой губернии. СПб., 1845. С. 58.

⁶ 1395 г.: «И толико бысть побито от обоу в соймех...»; 1366 г.: «Того лета Великого Новгорода новгородцы в Нижнем Новгороде гостей поимали и пограбили, в соймах» (*Шилов А. Л.* Материалы к словарю ранних прибалтийско-финских, чудских и саамских заимствований русского языка. М., 2008. С. 110).

⁷ *Кузнецов В. П.* Речные деревянные суда. М., 1956. С. 43.

⁸ «Большие соймы проходят большие расстояния ... перевозят разную кладь и живую рыбу из Ладожского озера и рек в него впадающих – в Петербург, так же плавают и по Финскому заливу – именно в Выборг, Роченсальм, Аборфорс, Лугу и далее. Сойма на волнении легка, ходит и лавирует весьма хорошо, малые же – на вёслах весьма легки» (*Андреев А. П.* Ладожское озеро. СПб., 1875. Ч. 1. С. 35–37).

Ладожское и Онежское, на р. Онеге и в Поморье.⁹ Сведения о соймах на Северо-Западе России из источников XIX в. и полученные в экспедициях автора позволяют сделать вывод, что соймы не использовались карелами в их промыслово-хозяйственной деятельности, а изначально являлись славянскими судами. По мнению автора, соймы можно исключить из списка традиционных лодок приладожских карелов и, тем более, финнов.

Вывод 5. Народное лодкостроение карелов демонстрирует преемственность и сохранение традиций. В первой половине XX в. широко используются пилёные доски, шитье корнем меняется на металлический крепеж, мох заменяется смоленой паклей, а смола – олифой и красками. Благодаря развитию народного хозяйства в СССР произошел лодкостроительный «бум» – по заказу госпредприятий и колхозов стали строить лодки на верфях и в артелях мастерских. В колхозных и государственных мастерских молодежь обучали лодкостроению, поэтому удалось сохранить ремесло и передать эти навыки следующим поколениям. Полевые исследования показали, что традиции карельского судостроения локальных центров сохранились крайне неравномерно, что обусловлено несколькими факторами: 1) историей развития и потенциалом каждого центра, количеством работающих мастеров в XX в.; 2) удаленностью от больших городов и труднодоступностью локального центра; 3) сохранением традиционных видов деятельности и активностью коренных местных жителей; 4) современной потребностью местных жителей в водном транспорте, наличием заказчиков; 5) заинтересованностью в сохранении традиций лодкостроения и поддержкой местных властей; 6) другими экономическими и социо-культурными факторами.



Рис. 2. Лодки на берегу р. Кемь в п. Новое Панозеро. Фото автора. 2008 г.

Новые мастера строят свои лодки на основе старых местных традиций, поэтому и сейчас можно собирать материал по судостроительным традициям в отдельных районах Республики Карелия. Интересно, что во второй половине XX в. появились мастера, которые стали делать шаблоны традиционных лодок своего локального центра, и по ним изготавливать лодки из листовой стали и дюралюминия, что доказывает преимущества теории корпусов старых лодок. Прибрежное расположение исторических поселений, отсутствие хороших дорог и традиционные занятия карелов – рыбалка, охота, сбор грибов и ягод – заставляют местных жителей по-прежнему пользоваться вековыми водными путями. В начале XXI в. традиции местного лодкостроения, его технология и терминология лучше всего сохраняются на севере Республики Карелия, в нескольких традиционных карельских центрах озер Куйто и в верховьях р. Кемь. «Без лодки, как без рук» – говорят здесь карелы. Не один десяток гребных лодок за год строится в Калевальском и Кемском районах, а настоящей «столицей» карельского лодкостроения стало старинное с. Юшкозеро, расположенное в истоке р. Кемь.

Результаты работы помогают ввести в научный оборот информацию об истории и локальных традициях развития судоходства карел. Собранный фактический материал позволил автору описать, систематизировать и провести сравнительный анализ карельского судостроения на разных водоёмах, с учетом общих тенденций развития региона.



⁹ «Сойма – единственное прибрежное судно, употребляемое на пресных водах в северо-восточной России» (Андреев А. П. Ладожское озеро. С. 35–37).

А. В. ПАНИЮКОВ
Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН,
г. Сыктывкар

ЖЕНСКИЕ ПОМОЧИ ПО УБОРКЕ ИЗБЫ В КАЛЕНДАРНОЙ ТРАДИЦИИ КОМИ-ЗЫРЯН

Аннотация: В культуре коми-зырян коллективные избомытия сохраняли календарную приуроченность прежде всего к предпасхальной поре вплоть до второй половины XX в. В традиции северных коми-ижемцев такие помочи были связаны с особыми коллективными причетами-импровизациями, исполняемыми во время уборки-мытья «горниц». Особый интерес представляет и верхневычегодская традиция коллективных избомытий с ритуальным изгнанием *Стареча*, воплощающего годовую грязь.

Ключевые слова: этнография, фольклор, коми, народный календарь, традиция коллективной взаимопомощи.

Summary: In the culture of Komi-Zyrians the collective mutual assistance on washing the huts kept calendar-related, primarily by the period before Easter, until the second half of XX century. In the tradition of the northern Komi-Izhemts, such help is connected with special collective lamentations – improvisations, performed during the cleaning-washing of the "rooms". Of particular interest is the upper Vychegda tradition of collective cleaning huts with ritual exile of the *Starech* embodying annual dirt.

Keywords: ethnography, folklore, Komi language, folk calendar, the tradition of collective mutual assistance.

В достаточно развитой и многоплановой системе трудовой взаимопомощи коми-зырян¹ обычаи коллективных избомытий – «керка мыськем» – занимали особое место прежде всего в силу их календарной приуроченности к наиболее важным праздничным датам. Как и у многих народов, все наиболее важные праздники предварялись уборкой домов – своего рода «малыми» избомытьями без привлечения посторонних: «*Перед каждым праздником – полы мыли, скребли набело. Голиком натираешь, полы белые становятся, красивые. Потом ржаную солому стелют на пол – „сю идзас“.* Нам очень нравилось, тепло, мягко – только бегай. Потом, когда высохнет, через неделю, солому уберут».² Особо готовились к праздникам, связанным с приходом священников в дом, поскольку мытье избы в этих случаях предваряло освящение дома и домочадцев.

К общераспространенным традициям можно отнести и большие, «во гогорся» – «годовые» избомытия, как правило, приуроченные к Пасхе. Там, где сохранялось разделение избы на летнюю и зимнюю части, к Пасхе переходили в летнюю избу: «*К Пасхе дома мыли четверо-пятеро женщин, по очереди друг другу. Мыли летнюю избу. После бани угощались. Мыли перед вербной неделей, за неделю. К Пасхе обязательно переходили*».³ Годовые избомытия могли проходить и в саму предпасхальную неделю: в *Страшный четверг* несколько женщин объединялись и мыли избы, а после ходили в баню. Если кто-то из своих женщин не мог участвовать в уборке, приглашали еще кого-нибудь, т. е. использовали другой способ взаимопомощи с последующей отработкой – «ки веж»,⁴ на любой работе, где понадобится помощь.

Годовые избомытия могли приурочивать и к другим датам весенне-летнего периода: «*На Троицу всё мыли, собирались семьями, мыли дома помощью, потом везде вешали травы, березовые ветки – украшали к празднику*».⁵ Иногда отмечается соотнесенность избомытий с наступлением тепла: «*Избы мыли по очереди, собирались пять-шесть женщин, весной, когда уже много талой воды – „войтва“, этой водой и мыли*».⁶

В традиции северных коми-ижемцев «годовые» избомытия связаны с особыми коллективными причетами-импровизациями, исполняемыми во время уборки-мытья «горниц». Сами исполнители отмечают соотнесенность этих избомытий с завершением весенней заготовки дров: «*На Ижме после заготовки дров (заготавливают весной,*

© А. В. Панюков, 2019

¹ Соловьев В. В. Традиции межсемейной трудовой взаимопомощи у коми крестьянства в прошлом и настоящем // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР. Сыктывкар, 1986. С. 28–41 (Труды Ин-та яз., лит. и истории Коми филиала АН СССР); Шаранов В. Э., Жеребцов И. Л. Л. Н. Жеребцов о традициях трудовой взаимопомощи у коми-зырян. Материалы к Междунар. полевному этнографическому симпозиуму «ВЕМЕ: обычаи взаимопомощи в культурах народов Урало-Поволжья» (Лудорвай, 16–18 мая 2014 г.). Сыктывкар, 2014.

² Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми НЦ (Далее – ФФ ИЯЛИ), В1113–60, 61 с. Записано в 2000 г. А. В. Панюковым, Г. С. Савельевой в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми (РК) от Жижевой А. М., 1928 г. р. Здесь и далее приводятся переводы автора с коми языка.

³ ФФ ИЯЛИ, В0915–18. Записано в 2000 г. А. В. Панюковым в с. Усть-Вымь от Шашевой В. В., 1920 г. р.

⁴ ФФ ИЯЛИ, В0903. Записано в 2002 г. Л. А. Сажинной и А. Н. Рассыхаевым в с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на РК от Гановой З. И., 1924 г. р., Дьяконовой З. С., 1930 г. р.

⁵ ФФ ИЯЛИ, В0102–35. Записано в 2015 г. А. В. Панюковым в с. Колва Усинского р-на РК от Кожевиной Т. А., 1963 г. р.

⁶ ФФ ИЯЛИ, 1235–20. Записано в 2001 г. А. В. Панюковым, Г. С. Савельевой в д. Вомынбож Усть-Куломского р-на РК от Поповой Е. А., 1923 г. р.

привозят на следующую зиму) возвращаются и моют избы, один-три дня, собираются несколько женщин: „Во гѳгѳрся нятсѳ ниртам“ (Годовую грязь оттираем)».⁷ По сообщению Ю. Г. Рочева, у зауральских коми-ижемцев во время годовых избымытий также красили потолки и стены, приводя в порядок свои избы после зимнего периода⁸ (вероятно, речь идет уже о середине XX в.).

Будучи разновидностью лиро-эпических импровизаций необрядового характера, трудовые причитания коми-ижемцев могли быть посвящены разным моментам хозяйственной жизни и весьма разнообразны по своей тематике.⁹ По происхождению они восходят к обрядовым причитаниям, поэтому по формальным признакам близки к свадебным и похоронным плачам. Текст не имеет определенного количества слогов в стихе, определенный музыкальный размер сохраняется при помощи внутрислогового распева. Каждый стих либо имеет стилистически завершенную мысль, либо она реализуется с помощью параллелизма.¹⁰ Говоря о содержании импровизаций, исполняемых во время избымытий, можно отметить три основные темы, отражающие общий сценарий этого коллективного действия: сама уборка – очищение дома; последующая за ней баня – очищение участников избымытья; праздничное застолье, завершающее действие. Например:

*Родные, ласковые, милые дорогие сестрицы,
Мы моем сегодня дома свои четырехугольные,
Мы моем сегодня теплые светлые горницы свои,
Годовую уже смываем мы сегодня годовалую грязь,
Мы моем сегодня здесь, шутки шутя,
Мы моем с вами, родными, сегодня, досаду терпя.
Приготовьте нам сегодня еду-питье из двенадцати блюд.
Приготовьте нам сегодня питье-яства девяти сортов,
А еще натопите нам сегодня на мху поставленную жаркую баню,
А еще приготовьте нам чистую холодную воду,
А еще приготовьте нам веники березовые из рощи,
Попарим там мы, очистим, свои статные станы,
А еще приготовьте нам брусчатое мыло,
Отмоем сегодня мы, очистим наши стройные тела.¹¹*

В остальных традициях коми-зырян специальных песен, исполняемых на таких помочах, не зафиксировано. Однако, как и во время многих коллективных действий, здесь могли петь любые общеизвестные песни, подходящие по настроению и задающие определенный тонус однообразной и достаточно тяжелой работе: «Когда мыли избы, пели всякие песни. Моем и поем-растягиваем» (ПМА-1).¹²

Наши полевые материалы связаны в основном с деревенской жизнью в 1930–1950-х гг., т. е. с ситуацией интенсивного разрушения праздничных традиций. Однако никаких особых изменений, касающихся подготовки к празднику, в том числе рассматриваемых нами коллективных избымытий, в этот период не произошло. Бытовые условия за этот период особо не изменились. В нашем распоряжении есть одно достаточно подробное описание годовых избымытий, позволяющее воссоздать общую картину этого действия: «У многих я „гѳд“ – годовую мыла, тогда еще подростками были. Иконы вымоешь. Годовалую грязь – „во гѳгѳрся“ – отмываешь. У кого-то, может, уже и трехлетняя грязь. Случинами – „дзузан“ жили, в избе черно, дерево всё уже полусгнившее, хрупкое – „рыжсыд“. Живут, в избе черно, маленькая такая лучина – „дзузан“, иногда повыше поднимут, зайдешь, и глаза щиплет, когда спать ложимся. Как сейчас, электричества не было. (А это как, помочами мыли?) – Да, соберемся, много человек. Все, что можно, из избы вынесут, опустеет. Затем туда воды нанесут, во все посуды, – ушатов столько, ведер столько неоткуда взять. К Пасхе – „Ыджсыд лун“. Кто может, иногда человек десять. Тогда же к каждому празднику мыли-натирали. Вот в течение года было: к Пасхе мыли, затем Троица идет. Затем Пантелеймон (престольный праздник). По очереди к этим дням везде мыли. (Это как кому очередь выпадет?) – Да».

Мыть начинали с потолков, скоблили дресвой, смывали копоть и пыль, затем скоблили и смывали стены. Смывали также грязь с печи, которая обычно просто намазана глиной, иногда использовали особую белую глину

⁷ Научный архив Коми научного центра УрО РАН, 1960, ф. 1, оп. 11, д. 203, л. 78 (Микушев А. К., Чисталев П. И. Ижемский фольклор: материалы экспедиции 1960 года. Ч. 1).

⁸ Соловьев В. В. Традиции межсемейной трудовой взаимопомощи у коми крестьянства в прошлом и настоящем // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР. Сыктывкар, 1986. С. 33 (Труды Ин-та яз., лит. и истории Коми филиала АН СССР).

⁹ Микушев А. К. О внеобрядовых импровизациях (по материалам трудовых импровизации народа коми) // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1960. Т. 5. С. 146–157.

¹⁰ Филиппова В. В. Специфика композиции причитаний северных коми // Жанровое развитие коми фольклора и литературы на современном этапе. Сыктывкар, 1988. Вып. 45. С. 35–51 (Труды Ин-та яз., лит. и истории УрО АН СССР).

¹¹ Записано в 1959 г. в с. Сизябск Ижемского р-на РК от Филипповой И. К. Коми текст опубликован в кн.: Коми народные песни: Ижма и Печора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. 2-е изд. Сыктывкар, 1994. Т. 2. С. 48.

¹² ПМА-1. Полевые материалы автора. Записано в 2010 г. в с. Важкурья Корткеросского р-на РК от Удоратиной М. В., 1924 г. р.

вместо белил. После уборки хозяйка уже сама обновляла печь; известковые белила стали общедоступны только в 1950-х гг. Завершали все мытьем полов: «Дресва – „дзимбир“: *накрошат* камней. А для мытья *приготовят посуду специальную, миску какую-либо, маленькую, рядом с собой поставишь и туда рукавицу положишь, старую варежку или носок от старых чулок. И этой рукавицей натираешь, пока дресва не закончится. Изредка в миску с дресвой тычешь, набираешь, и снова натираешь. Потом в воду, в посуду с водой рукавицу макаешь и еще раз моешь это место. Натирали полы до того, что одни сучки остаются, само дерево стирается, а сучки крепче, торчат везде. Натирали, было дело. Затем в конце уже, где закончишь натирать, чистой водой смываешь. И дресва и все в голбец стечет. Это в конце уже, когда полы побелеют, водой сгоняешь все в голбец. Для этого берут новый голик. Большой голик, одна воду льет, другая голиком эту воду сгоняет. К дверям сгоняют, туда, где дыра специальная в полу сделана (прямоугольное отверстие в полу примерно 10 × 12 см в конце одной из половиц, обычно ближе к порогу. – А. П.). К дверям в конце подбираемся. <...> И в сенях тоже все обольют, и крыльцо, и лестницу, всё дресвой натирали, некрашеное, белое всё. Редко у кого слегка полы покрашены, местами держится. Откуда тогда краску было взять, да и дорогая была. У некоторых только вокруг печи да еще где-то покрашено краской, косяки дверные, а полы, досок на полатах сколько, полок сколько – всё это приходится натирать и мыть, лавицы – тоже белые, некрашенные» (ПМА-1).*

Предпасхальное избымытье могло завершаться особым способом: «А еще было, наша мама делала так к праздникам. Вот в этом году на Пасху сырой снег был, вот она в лотке занесет этот „шоль“ – талый, зернистый снег и рассылет его по полу. Затем им натирает, чтобы еще белее стало. Это уже после дресвы, сначала дресвой натрет, потом этот „шоль“ занесет и им еще раз» (ПМА-2).¹³

Енув пелес мыськѡм 'Мытье красного угла'. Особое место в предпраздничной уборке дома занимало мытье красного угла. Эта почетная и ответственная роль предназначалась одной из девушек, участвующих в помочах: «Как станешь божницу, красный угол мыть, вот девушке той, если она еще незамужняя, женицины и скажут: „Попроси себе жениха по имени Иван!“ (А почему Ивана?) – А я не знаю, так говорили. Чтобы бог дал. „Вставай вот, мой божницу, угол этот“. Вот я много раз мыла, а бабушка и скажет: „Иди, Марья, мой божницу. Встань к иконам и попроси у бога жениха. Ивана-жениха!“ В шутку так говорили или что ли. (Ивана – это может тебе так говорили, Иван да Марья?) – Тогда никто и не знал наверно такого, чтобы Иван да Марья, просто так скажут. Ну ладно, мол, встану, кому-то ведь надо встать да мыть там. В шутку как бы говорят так: иди, мол, проси. Не помню, просила или нет» (Замужем информантка так и не была; ПМА-1).

Стареч вѡтлѡм 'Изгнание Стареча'. Этот мифологический персонаж, воплощающий годовалую грязь, которую изгоняют из избы, вероятно, никогда не имел какого-то определенного антропоморфного облика. Этимологически связан с омонимичным *стареч* 'старлица, старое русло реки' (< русск.), хотя не исключено, что подобный персонаж, воплощающий застаревшую грязь (*старица/старец*) был и у русских на Севере. Изгнание Стареча происходило в момент завершения мытья в избе, когда самая грязная часть работы уже завершалась: «Когда уже завершится мытье в избе, станут выходить сени мыть, дверь открывают и перед выходом произносят: „О, сэсса сэтчи мун, Стареч!“ (О, Стареч, теперь иди туда-то!); „Иди туда, к Кэсьта Елене теперь иди!“ Или, скажем, к Афанасии: „Туда теперь иди, у них еще не отмыто“. Иные еще и обижались: насмежаются, мол, над нами. Сами уже старые, не могут уже сами убраться. Стареча, мол, к нам посылают, всю черноту-грязь. Мы как-то послали Стареча к Марфе (соседке), – она страшно обиделась. Стареч – это вот черноту называли Стареч. Всю черную грязь изгоняешь в конце уже. „Ну, теперь туда иди, Стареч. Иди, иди туда, у кого не вымыто“. Вот он и уйдет. (А «стареч» – это русское слово?) – Я не знаю, старые люди так называли. Чернота да грязь – вот и „стареч“» (ПМА-2).

Судя по нашим материалам, традиция коллективных избымытий угасла в середине 1950-х гг. в связи с улучшением бытовых условий (появление краски, общедоступных керосиновых ламп), что позволило проводить предпраздничные уборки своими силами. Однако именно «большие», годовые избымытия были «вписаны» в ряд других календарно-обрядовых событий «годового» статуса, таких как, выбор пары на год, происходивший на молодежных и подростковых братчинах, «годовые» женские («бабьи») братчины на осеннего Кузьму-Демьяна, посвященные подведению итогов урожайного года (в некоторых верхневьчегодских селах они собирались вплоть до 1980-х гг.). В советское время, в 1940–1950 гг., когда запрещенные официально православные праздники уже не выступали объединяющим деревенский социум фактором, «годовые» избымытия, воплощающие идею всеобщего очищения-обновления, и являлись точкой отсчета нового годового круга, а ожидание последующего за очищением праздника проецировалось на весь последующий год.



¹³ ПМА-2. Полевые материалы автора. Записано в 2011 г. в с. Важкурья Корткеросского р-на РК от Удоратиной М. В., 1924 г. р., и Панюковой Л. И., 1938 г. р.

С. Г. ПЕТРОВ

Институт истории СО РАН, г. Новосибирск

ИЗЪЯТИЕ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ОЛОНЕЦКОЙ ЕПАРХИИ В 1922 г. (по материалам шифротелеграмм карельских чекистов)

Аннотация: Рассмотрен выявленный в Центральном архиве ФСБ массив секретных шифротелеграмм Карельского облотдела и Олонецкого губотдела ГПУ, отражающий ход кампании по изъятию церковных ценностей в Олонецкой епархии в 1922 г. На основе представленных чекистами Центру сведений воссоздана картина состояния православного духовенства и мирян во время этой кампании, показана их реакция на изъятие ценностей из храмов.

Ключевые слова: Русская православная церковь, изъятие церковных ценностей, Карелия, шифротелеграммы ГПУ.

Summary: Considered identified in the Central Archive of the Federal Security Service (FSB), the secret array of the cipher telegrams of the regional Department of the Karelian and Olonets provincial Department of the Secret Police (GPU), reflecting the progress of the campaign on withdrawal of Church values in the Olonets diocese in 1922. On the basis of the information transmitted by security officers to Moscow, a picture of the state of the Orthodox clergy and laity during this campaign is recreated, their reaction to the removal of values from churches is shown.

Keywords: The Russian Orthodox Church, the confiscation of Church valuables, Karelia, cipher telegrams of the Secret Police (GPU).

Из документации оперативного информирования советскими спецслужбами высшего партийно-государственного руководства о положении дел в стране главное внимание в историографии уделяется многообразным вариантам сводок. Такая разновидность этой документации, как шифротелеграммы местных чекистских органов, отправленные в столицу, к сожалению, практически не рассматривается исследователями. Объяснить сложившуюся ситуацию можно не только труднодоступностью этих исторических источников, но и их специфическими особенностями, связанными, в первую очередь, с тем, что секретная информация передавалась при помощи телеграфа в зашифрованном виде. Острый дефицит высококвалифицированных проверенных специалистов в секретных шифроотделениях на местах и в Москве создавал дополнительные проблемы. Искажения в текст сообщений вносились не только отправлявшими их региональными шифровальщиками, но и получавшими телеграммы столичными дешифровщиками. В результате московские чекисты получали на руки сообщения с безграмотно составленными текстами, переполненными «темными местами», ошибочными именами людей и неправильными географическими названиями мест. Мне уже приходилось неоднократно детально, на конкретных примерах писать об этом.¹

Развернувшаяся с весны 1922 г. всероссийская кампания по изъятию церковных ценностей всесторонне информационно освещалась столичными и местными органами ГПУ в многочисленных сводках и шифротелеграммах.² Политическое руководство советской России придавало этой кампании огромное значение. По замыслам большевиков, помимо существенного улучшения финансового состояния пришедшего к власти режима она должна была стать отправной точкой больших событий, связанных с разгромом

© С. Г. Петров, 2019

¹ Петров С. Г. 1) Источниковедческие проблемы изучения шифротелеграмм начала XX в. // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). М., 2001. С. 290–295; 2) Шифротелеграммы ЦК РКП (б) первой половины 1920-х гг.: Источниковедческие проблемы // Урал индустриальный. Бакунинские чтения: Материалы VI Всерос. науч. конф., 7 апреля 2004 г. Екатеринбург, 2004. Т. 1. С. 108–114; 3) Документы Политбюро ЦК РКП (б) о процессе по делу католического польского духовенства в Белоруссии (1922 г.) // Проблемы российско-польской истории и культурный диалог: Материалы Междунар. науч. конф. (Новосибирск, 23–24 апреля 2013 г.). Новосибирск, 2013. С. 462–471.

² Об этом см.: Архивы Кремля: Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг. / изд. подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. М.; Новосибирск, 1997. Кн. 1. С. 60–78; 1998. Кн. 2. С. 474–479; Покровский Н. Н. Документы по истории церкви: Информационные сводки ГПУ 1922 г. // Исторические записки. М., 1999. Вып. 2. С. 319–337; Петров С. Г. 1) Миряне сибирских епархий Русской церкви в ежедневных сводках Информационного отдела ГПУ. 1922 г. // Исторические судьбы православия в Сибири: Тез. докл. и сообщ. науч. конф., посвященной 200-летию со дня рождения митрополита Московского Иннокентия (Вениаминова) и 270-летия основания Иркутской епархии. Иркутск, 1997. С. 102–105; 2) Изъятие церковных ценностей в 1922 г. в информационном освещении губернскими отделами ГПУ Сибири // Проблемы истории местного управления Сибири XVII–XX вв.: Материалы регион. науч. конф. (18–19 декабря 1997 г.). Новосибирск, 1997. Вып. 2. С. 80–83; 3) Духовенство сибирских епархий Русской церкви в ежедневных сводках Информационного отдела ГПУ 1922 г. // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI–XX вв.: Материалы четвертой регион. науч. конф. (11–12 ноября 1999 г.). Новосибирск, 1999. С. 270–274.

Русской православной церкви, ее расколом и ликвидацией. В настоящей работе хотелось бы уделить внимание сохранившемуся в Центральном архиве Федеральной службы безопасности (ЦА ФСБ) массиву секретных шифротелеграмм Карельского облотдела и Олонецкого губотдела ГПУ, отражающий ход кампании по изъятию церковных ценностей в Олонецкой епархии (ЦА ФСБ, ф. 1, оп. 6, д. 411, л. 28, 43, 53, 69, 73, 94, 109, 114, 120, 124, 133, 140, 149, 153, 168, 169, 188, 198, 201, 208, 220, 227, 237). Массив этот состоит из 24 документов, отправленных из Петрозаводска с 30 марта по 9 мая 1922 г. Шифротелеграммы направлялись начальнику Секретного отдела ГПУ Т. П. Самсонову и дублировались нередко в адрес главы Полномочного представительства ГПУ в Петроградском военном округе С. А. Мессинга. В конце документов в формуле подписи стоит фамилия И. Д. Каширина, который обозначен как временно исправлявший должность начальника то Карельского облотдела (10 телеграмм), то Олонецкого губотдела ГПУ (13 телеграмм), а однажды соединенного вместе и того, и другого отдела – «Вридначкаролотдела ГПУ» (ЦА ФСБ, ф. 1, оп. 6, д. 411, л. 133). В некоторых шифротелеграммах к Каширину добавлены еще и подписи начальников секретно-оперативных частей Карельского ГПУ Ульдриха или Олонецкого ГПУ Иванова и сменившего его Савина.

Все полученные в Москве шифротелеграммы были ответами на запросы, поступившие в Петрозаводск из столицы.³ Зачастую шифротелеграммы так и начинались: «На № 22422 [и] 5515/ш[ифром] Олонгуботдел сообщает», «На вашу телеграмму н[оме]р 307/С[екретно] /84/Ш[ифром]», «НА Н[ОМЕ] Р двадцать четырехста восемьдесят зпт сообщается» (ЦА ФСБ, ф. 1, оп. 6, д. 411, л. 120, 133, 198; здесь и далее сохраняется орфография документа).

Значительная часть их представляла собой тексты, высылаемые для оперсводок и политпартсводок, составляемых для освещения хода кампании по изъятию церковных ценностей. Запросы Москвы изначально конструировали содержание отправляемых сообщений, т. е. политическое руководство страны получало ту картину происходившего на местах, которую оно хотело бы видеть, причем описанную с использованием общественно-политической лексики, которую же само и спускало в своих директивах в регионы. Карельские шифротелеграммы здесь не исключение.

В первых двух от 30 марта и 3 апреля 1922 г. из имеющихся в моем распоряжении шифротелеграмм подробно сообщалось о проведенной подготовительной работе и прогнозировалось развитие событий в ходе изъятия церковных ценностей. Стартовать кампания должна была 31 марта 1922 г. в Петрозаводске, затем охватить уезды Карельской трудовой коммуны и Олонецкой губ. До ее начала во всех храмах Петрозаводска проведены были собрания верующих, которые, в полном соответствии с теорией классово-вой борьбы, показали их организаторам, что беднейшие и рабочие районы города положительно отнеслись к изъятию и сделали добровольные пожертвования в пользу голодающих Поволжья. В шифровках подробно приведен перечень всех этих пожертвований, однако не указаны сами церкви, за исключением одной – «построенной на личные средства рабочих Онежского завода». В отличие от указанных районов города, в центральной (купеческой) его части к изъятию отнеслись отрицательно: на собраниях велась соответствующая агитация «отдельными гражданами», поддержанная рядовыми верующими («вносить за подлежащие изъятию ценности совзнаками не свыше ста рубл[ей]»). Духовенство при этом, отметили составители шифротелеграммы, отнеслось к изъятию «пока пассивно». К недовольным агитаторам чекисты применили превентивные меры: их арестовали на 12 часов, проведя «обстоятельную обработку», после которой они «добровольно согласились агитировать и способствовать изъятию ценностей». Сообщались в телеграмме и имена арестованных активистов: «председатель Церковного Совета-председатель собрания Семен Покользин, поп Громов и монархист Могилев» (ЦА ФСБ, ф. 1, оп. 6, д. 411, л. 28).⁴

Проведенный во время приходских собраний мониторинг настроений духовенства и верующих позволил карельским большевикам на особом совещании разработать поэтапный план проведения кампании. В Петрозаводске изъятие должно было начаться из церквей «вполне благонадежного района», затем «рабочего окраин[н]аго района» и только потом – «центрального буржуазного района», при этом делался следующий обнадеживающий Москву вывод: «При благополучном исхода (так! – С. П.) изъятия ценно[стей] окраинных районов есть надежда [на] благоприятный исход [в] центральном райо[не]». В отношении уездов говорилось, что обязательной составляющей кампании является агитационная работа, которая уже ведется с участием отдельных представителей местного духовенства. Определяющим моментом для «не

³ Отправляемые ГПУ из Москвы запросы см., например: Архивы Кремля: Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг. / изд. подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. М.; Новосибирск, 1998. Кн. 2. С. 478–479.

⁴ Имя одного из приведенных в списке в расшифрованной в Москве телеграмме было явно искажено. Речь, видимо, идет о Семене Подкользине, члене приходского совета Свято-Духовского собора. Дальнейшая его судьба рассматривалась мной ранее (см.: Петров С. Г. 1) Сопrotивление обновленчеству в Карелии: Протесты православных верующих Петрозаводска (1922–1923 гг.) // Гуманитарные науки в Сибири. 2011. № 4. С. 52–55; 2) Русская православная церковь времени патриарха Тихона (источниковедческое исследование). Новосибирск, 2013. С. 233–241).

совсем благополучно[го] и благонадежно[го]» Олонецкого у., по расчетам чекистов, должно было стать успешное изъятие ценностей из Александро-Свирского монастыря, а для Кемского у., называемого ошибочно то Пемским, то Клемским, – из Соловецкого монастыря, поэтому карельские чекисты установили даже тесные связи с Архангельским губотделом ГПУ (д. 411, л. 43).

В последующих шифротелеграммах приводятся требуемые Москвой сведения о количестве похищенного и изъятого в Петрозаводске и уездах (Олонце, Лодейном Поле, Пудоже, Повенце, Вытегре и др.), причем с указанием названий храмов, порой не совсем точных, но позволяющих их идентифицировать, однако в большинстве случаев – без подобного рода подробностей, обезличено (д. 411, л. 53, 69, 73, 94, 169, 188, 208, 220, 227, 237). Достаточно часто сообщаются решения, принятые собраниями верующих или на заседаниях приходских советов. Так, в шифротелеграмме от 6 апреля 1922 г. говорилось, что на заседании приходского совета кафедрального собора принято решение отдать «священные предметы», «раз власть требует», но самим участия в изъятии не принимать. А на собрании прихожан заводской церкви Петрозаводска, состоящем в основном из женщин, постановили «ценности не отдавать». Виновником такого решения чекистами был указан агитировавший на собрании против сдачи ценностей «бывш[ий] околоточный надзиратель Андрей Ефимович Печорин», которого без промедления арестовали (д. 411, л. 53). Однако комиссиям по изъятию церковных ценностей не всегда удавалось добиться от духовенства и мирян столь четких ответов, в получении которых так были заинтересованы чекисты. Шифротелеграммы пестрят сообщениями о том, что в Петрозаводске и уездах «за зачетный период инцидентов никаких не было», «столкновении серьезных не было», «при изъятии недоразумений не было» и т. д. (д. 411, л. 69, 73, 94, 114, 124, 133, 140, 220, 227, 237).

В шифротелеграмме от 11 апреля 1922 г. карельские чекисты отрапортовали в Москву, что 9 апреля изъятие церковных ценностей в Петрозаводске закончено, и дали итоговый перечень конфискованного: «26 пудов[ъ] четыре фунта[ъ] 11 с половиною золотников и пять предметов драгоценными камнями» (д. 411, л. 94).

Однако начало кампании в уездах заставило чекистов сообщить в Москву о чрезвычайно плохой работе комиссий по изъятию церковных ценностей, так как по всей Олонецкой губ. собрания верующих массово стали принимать решения против изъятия церковных ценностей. «Ошибка Губкома на лицо», – делали вывод чекисты в шифротелеграмме, полученной 16 апреля 1922 г. в Москве (д. 411, л. 109). Здесь же прописаны были и меры по исправлению сложившейся ситуации: немедленные аресты зачинщиков сопротивления кампании по изъятию. Таковыми, согласно шифровкам, выступали заклятые политические враги большевиков – состоявшие на учете в ГПУ эсеры и кадеты, которые были выявлены в Лодейном Поле и Повенце (д. 411, л. 109, 124, 140, 198).

В двух последующих шифротелеграммах от 13 апреля 1922 г. глава карельских чекистов И. Д. Каширин поставил в известность Центр о том, что Олонецкая губкомиссия по изъятию решила вести подготовительную работу до 25 апреля, а начать само изъятие только после этой даты. Несмотря на настойчивые призывы ГПУ, руководство губкома считало, что массовое праздничное скопление верующих на Пасху «может неблагоприятно отозваться на ходе работ». Такая позиция не устраивала чекистов, так как, по их мнению, отсрочка изъятия только сплачивала противников кампании, тем более что в это же самое время в Карельской трудовой коммуне ценности изымались из церквей «без всяких эксцессов» (д. 411, л. 114, 120). В шифротелеграмме от 22 апреля 1922 г. в подтверждение высказанных опасений сообщалось о появлении в Повенце «контр-революционной прокламации», в которой давался наказ, как вести себя во время приходских собраний (л. 411, л. 168).

Чекистский начальник вскрывал перед Москвой не только «проступки» партийного руководства Олонецкой губ., но и предоставлял, согласно полученным запросам, информацию о политическом «расслоении» духовенства. Так, в шифротелеграмме от 20 апреля 1922 г. он привел сведения о главе Олонецкой епархии епископе Евфимии (Е. Н. Лапине) и дал ему следующую характеристику: «Отношение к Соввласти отрицательное. Частной беседе по отношению изъятия ценностей, определенно высказался как противник таковой, мотивируя[ъ] что это против церковных правил» (д. 411, л. 149). А в шифровках от 22 и 24 апреля 1922 г. отказался выслать в Москву столь необходимых для проведения церковного раскола просоветски настроенных и помогавших изъятию ценностей священников: Дмитриева из Петрозаводска, по причине его болезни, и Даманского из Лодейного Поля, так как он боялся гнева архиерея (д. 411, л. 153, 168).

Вполне возможно, что отказ от поездки в Москву протоиерея П. В. Дмитриева был связан с зафиксированным в шифровке от 20 апреля 1922 г. «ложным слухом, нашедшим хорошую почву» в Петрозаводске, о смерти этого попа, «оказавшего содействие по изъятию ценностей и наказан[н]ом якобы богом». Информировал в этом сообщении И. Д. Каширин столичных чекистов и о внедрении в среду духовенства осведомителей для выявления противников изъятия ценностей, которые брались ГПУ на учет (д. 411, л. 188).

Из последней, доступной мне шифротелеграммы от 9 мая 1922 г., следует, что, несмотря на уверения карельских чекистов о завершении в уездах кампании к 5 мая, она по-прежнему продолжалась. Тормозом для ее окончания признавалась весенняя распутица, не позволявшая провести изъятие в удаленных сельских храмах. Тем не менее, в этой шифровке подводился предварительный итог количеству конфискованных ценностей в Олонецкой епархии: «[С] начала кампании по сие время всего [в] губернии изъято 21 пуд 9 фунт[ов]. 27 зол[от]ников, из них золота 14 фунтов 84 доли, тому же жемчуга 1 фунт 66 зол[отников]» (д. 411, л. 237).

Рассмотренные шифротелеграммы Карельского облотдела и Олонецкого губотдела ГПУ, отражающие ход изъятия церковных ценностей в Олонецкой епархии в 1922 г., дают исследователям ценный и нигде более не встречающийся материал для воссоздания картины состояния православного духовенства и мирян во время этой кампании. Данный источник, несмотря на свою специфику и неоднозначность, позволяет получить представления не только о механизме информирования политического руководства страны о происходившем на местах, но и об особенностях участия региональных структур ГПУ в проведении кампании по изъятию церковных ценностей.



М. И. ПЕТРОВА
Куркиёкский краеведческий центр, Республика Карелия

МОНАСТЫРЬ КАННАНСААРИ КИРЬЯЖСКОГО (КУРКИЁКСКОГО) ПОГОСТА

Аннотация: В результате войн XVI–XVII вв. между Россией и Швецией Кирьяжский (Куркиёкский) погост находился под властью Швеции более ста лет. Монастырь на о. Каннансаари был сожжен шведами в 1573 г. и более не восстанавливался. В научный оборот отечественной историографии вводятся данные из редких изданий и архивных источников Финляндии и Швеции. В статье впервые публикуются все собранные сведения о монастыре на основе данных археологии, этнографии, топонимии.

Ключевые слова: Кирьяжский погост, Куркиёки, Каннансаари, монастыри Ладожского озера.

Summary: As a result of the wars of the XVI–XVII centuries between Russia and Sweden the Kiryazh (Kurkijoki) pogost was ruled by Sweden for more than a hundred years. The monastery on the island of Kannansaari was burned down by the Swedes in 1573 and was no longer restored. The scientific circulation of national historiography introduces data from rare editions and archival sources of Finland and Sweden. The article for the first time publishes all the collected information about the monastery on the basis of data of archeology, ethnography, and toponymy.

Keywords: Kirjazh pogost, Kurkijoki, Kannansaari, Ladoga Lake Monasteries.

Летом 1879 г. археолог и этнограф Теодор Швиндт совершил экспедицию по Северо-Западному Приладожью, в которой собрал предания о древностях края, передававшиеся из поколения в поколение. После беседы с жителями д. Риеккала в дневнике путешественника появилась следующая запись: «С незапамятных времен на этой земле жили люди русской веры. Они ушли в ту сторону, откуда начинается день. На острове Каннансаари, который называется еще и Кирккосаари, у них была церковь».¹

Т. Швиндту удалось в экспедиции зафиксировать следы от бывших сооружений и записать ценнейшие топонимы. В издании, вышедшем в 1883 г., с приложением карты,² содержится подробное описание острова. В северо-западной части между скалами Кууттиниеми (Гора Белька Нерпы) и Лявямяки (Гора у Хлева) расположен узкий залив, разделяющий остров долиной Лайтурилак (Причальная Долина). Скальный выход Лайтурикаллио (Скала у Причала) указывает на место древней пристани. Поляна Кирккомаа (Церковная Земля) окружена со всех сторон небольшими горками. Церковь, от которой осталось две небольших ямы, видимо, стояла на возвышении Кирккомааккалио (Скала на Церковном Поле). На это указывают найденные кости и обломки кирпичей. В дошедших преданиях говорится о том, что здесь была либо церковь, либо монастырь.³ Вот что говорится в сказании о разорении монастыря: «Во время большой войны монастырские ценности вывезли на шести лошадях, переправили на другой берег пролива и опустили на дно там, возле камня Сатулакиви („Камень-седло“); колокола же утопили у Лявямяки. А насельники монастыря ушли».⁴

В примечаниях к изданию Т. Швиндт отметил важное наблюдение, которое он подтвердил многочисленными примерами. Исследователь делает вывод о том, что почти везде, где есть церкви и кладбища, поблизости располагается укрепление Линнамяки (крепостная гора). Сами укрепления были древнее, чем церкви. В качестве доказательства Т. Швиндт приводит в пример предание о Линнамяки в Хямеенлахти, в котором подтверждается, что крепость стояла уже тогда, когда начали строить церковь на острове Каннансаари. Причем, она была древнее той церкви в устье реки Куркиёки, которая дала название всему погосту.⁵ Продолжая рассуждения, исследователь приходит к заключению о том, что строительство православных церквей в центре поселений восходит к глубокой древности. В то время как крепости служили во время нападения врага убежищем для людей, церкви оставались для них духовным пристанищем.⁶

В 1888 г., обследуя городище Линнамяки в д. Хямеенлахти, Я. Аппельгрэн осматривал окрестности на материковой части, напротив острова. Севернее высокого скалистого обрыва Риуттамяки распола-

© М. И. Петрова, 2019

¹ Швиндт Т. Народные предания Северо-Западного Приладожья, собранные летом 1879 года // Вуокса. Приозерский краеведческий альманах. СПб., 2001. Т. 1, вып. 2. С. 70.

² Schvindt T. Kansantaruja Laatokan luoteis-rannikolta kesällä 1879. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjapainossa. Helsinki, 1883.

³ Швиндт Т. Народные предания Северо-Западного Приладожья. С. 63–64.

⁴ Там же. С. 64.

⁵ Имеется в виду церковь Рождества Богородицы, давшая название Кирьяжскому Богородицкому погосту.

⁶ Там же. С. 79–80.

галось небольшое поле под названием Виереевянриутта (Поле у Обрыва). Там он нашел поврежденную бронзовую чашу эпохи средневековья, которая хранится в Национальном музее Финляндии (КМ 2616:6).⁷ В 1889 г. Т. Швиндт вновь побывал на острове, где обследовал остатки могил на кладбище. На склоне горы Лявямяки он обнаружил фрагменты керамики. На острове был найден бронзовый гребень эпохи средневековья (КМ 2674:7).⁸ Скудные данные о находках каменного века пока не позволяют сделать вывода о существовании ранних поселений на острове или примыкающей береговой части. Тем не менее, в д. Каннансаари⁹ был найден сланцевый боевой топор с отверстием (КМ 2011:10). Датировка этого орудия остается пока неясной.¹⁰ В работе о распространении элементов неолитической культуры из Центральной Европы на восток А. Эйряпя относит топор к карельскому типу.¹¹

Й. Салениус неоднократно обращался к описанию монастыря Каннасаари. В своей ранней работе, посвященной истории православной церкви в Финляндии, вышедшей в 1873 г. до посещения острова Т. Швиндтом, он сделал краткий, но емкий обзор, который дополнил в изданиях, посвященных древностям Куркиёкского прихода.¹² Приведем цитату, в которой живо передаются захватывающие впечатления путешественника о посещении острова: «Если идти на лодке от Куркиёкской церкви на юго-восток, через 3 версты придешь к двум мысам: Куитиниеми и Лявямяки. Между ними располагается бухта Лайтурилахк, в глубине которой лежат камни, где, возможно, зарыт клад. На Лявямяки раньше стояла церковь или колокольня, сами колокола притопили у берега. На склоне Куитиниеми растет липовая поросль, за Лайтурилахти тянется долина, проходящая вглубь острова с землями, пригодными для земледелия. Когда крестьяне пахали там землю, прямо из-под плуга выходили крестики, которые обычно носят православные. Пастухи по весне тоже нашли кресты, а также образ, которые в прошлом году я отдал в Общество Древностей. Они были найдены в месте на поле, поросшем осокой, которое называется Кирккомаа (Церковная Земля) в юго-восточной части острова. Церковной Землей зовется лужайка в центральной части острова между полями, ее всегда оставляют непаханой. На Церковной Земле расположены плоские, продолговатые камни. Один направлен на восток, другой – на запад, найдены также вытянутые ямы. В западной части Кирккомаа находится Киркокаллико (Церковная Скала). На вершине ее наблюдаются две ямы, стены которых сложены из камней. Здесь, вероятно, стояла часовня, состоявшая из двух помещений. Остатки фундамента указывают на то, что заднее помещение было шириной 4 локтя и 2 дюйма, длиной 6 локтей; переднее помещение – 8 локтей и три четверти локтя длиной; 5 локтей и четверть локтя шириной. Высота фундамента заднего помещения 3 локтя».¹³

Именно у Й. Салениуса в первом описании монастыря, опубликованном в 1873 г., встречается примечание о том, по преданию, обитель на о. Каннансаари была девичьей. Ссылаясь на Й. Салениуса, историю о девичьем монастыре повторяет и Э. Кууйо в обзоре об истории Куркиёкского прихода.¹⁴ Р. Хакулинен также начинает рассказ о д. Каннансаари с описания предания о девичьем монастыре и почитаемых местах острова.¹⁵

Дополним обзор трудов первых исследователей по истории монастыря и его окружения, опираясь на комплекс письменных и археологических источников. Сотрудники Куркиёкского краеведческого центра И. В. Петров и М. И. Петрова посвятили ряд публикаций истории монастырского и церковного строительства Кирияжского погоста.¹⁶ Благодаря полевым исследованиям ими были обнаружены исчезнувшие на современных картах топонимы и многие интересные объекты, которые встречались в преданиях,

⁷ Uino P. Ancient Karelia – Arkeological studies. Muinais-Karjala – Arkeologisia tutkimuksia // Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja. Helsinki, 1997. T. 104. S. 250–251.

⁸ Там же. S. 250.

⁹ Земли деревни Каннансаари включали как остров, так и примыкающую долину материка.

¹⁰ Huurre M. Viipurin läänin kivikausi // Viipurin läänin historia I: Karjalan synty. Saarnisto M. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino OY, 2003. S. 231.

¹¹ Äyräpää A. Über die Streitaxtkulturen in Russland Studien über die Verbreitung neolithischer Elemente aus Mitteleuropa nach Osten // Eurasia Septentrionalis Antiqua VIII. 1933. k. 11.

¹² Salenius J. M. Kreikan usko Suomessa, historialliselta kannalta. Helsinki, 1873. S. 20, huom 1; Salenius J. M. Muinaislöytöjä Kurkijoen pitäjässä // Suomen Museo. 1898. S. 58–59; Salenius J. M. Muinaislöytöjä Kurkijoen pitäjässä // Suomen Museo. 1901. S. 62–63.

¹³ Salenius J. M. Muinaislöytöjä Kurkijoen pitäjässä. S. 62–63.

¹⁴ Kuujo E. Kurkijoen vaiheet asutuksen alusta vuoteen 1570 // Kurkijoen kihlakunnan historia I. Pieksamäki, 1958. S. 75–76.

¹⁵ Hakulinen R. Kurkijoki kylästä kylään. Kurkijoki-Säätiö. 2013. S. 137.

¹⁶ Петров И. В., Петрова М. И. По следам Теодора Швиндта // Вуокса. Приозерский краеведческий альманах. 2002–2003. СПб., 2003. Вып. 3. С. 236–247; Петрова М. И., Петров И. В. Православные карелы Кирияжского погоста // Православие в Карелии: Материалы 2-й Междунар. науч. конф., посвященной 775-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2003. С. 69–76; Петров И. В., Петрова М. И. Православное окружение Валаамского монастыря на примере Кирияжского погоста Водской пятины Корельского уезда // Валаамский монастырь: духовные традиции, история, культура. СПб., 2004. С. 108–116.

такие как Церковная гора, Камень-Седло, Гора Белька Нерпы и ряд др.¹⁷ Несмотря на имеющиеся археологические и исторические данные, остается еще много вопросов, связанных с историей древней обители. Впервые прямое указание на монастырь Каннансаари (Kannan saari) появляется лишь в «Списке запустений церквей, часовен, монастырей и мельниц 1590 года».¹⁸ Русско-шведская война 1570–1582 гг. принесла приграничным областям страшное разорение. В конце 1572 г. войска Германа Флеминга выступили из Выборга и в опустошительном походе сожгли Корелу и Коневский монастырь. Взять крепость в этот раз не удалось. В Кирьяжском погосте ими были сожжены церкви на слободе, в д. Отсанлахти и монастырь Каннансаари.¹⁹ Именно с этим событием перекликаются записанные Т. Швиндтом предания о разорении монастыря, который уже не восстанавливался. Но к какому времени можно отнести основание монастыря? Есть ли упоминания о нем в каких-либо более ранних источниках? В Писцовой книге Водской пятины 1500 г. в описании Кирьяжского Богородицкого погоста отмечены д. Гемелакша с перечислением 13 налогоплательщиков и д. Гемелакша в Лахте, в которой упоминаются главы хозяйств Оксенко Микитин и Оверкейко Морозов.²⁰ В заливе Хямеенлахти гора Линнамяки защищает узкую прибрежную долину, к которой примыкает о. Каннансаари. Между островом и материком образуется удобная бухта, отделенная мысом от широкого залива Хямеенлахти. Здесь и могла располагаться д. Гемелакша в Лахте. Но при перечислении монастырских земель и подворий, часовен и церквей не встречается ни одного упоминания о монастыре Каннансаари или о монастырских землях в ближайших деревнях. При этом подробно описана церковь Рождества Пречистой с перечислением следующих имен: поп Кузьма, дьяк церковный Гаврилка, сторож церковный Лучка и проскурница Орина.²¹ Церковная земля отмечена в деревне Рахола, с приписанным главой хозяйства Васько Тимохиным.²² Где же искать истоки упомянутого предания, записанного Т. Швиндтом о том, что на о. Каннансаари стояла более древняя церковь, чем в устье реки Куркиёки? Обратимся к летописному известию 1396 г., в котором впервые упоминаются Кирьяжский и Кюлолакшский погосты: «Того же лета пришедше Немцы в Корельскую землю и повоеваша два погоста: Кюрьескыи и Кюлолакскыи, и церковь сожгоша; и князь Константин с Корелою гнася по них, и язык изима и присла в Новгород».²³

Археологические раскопки городища Линнамяки в Хямеенлахти проводили в 1888–1889 гг. Я. Аппельгрэн,²⁴ в 1986–1987 гг. – А. И. Сакса,²⁵ в 2007–2008 гг. С. И. Кочкуркина.²⁶ Материалы раскопок подтверждают как минимум два периода существования укрепления, один из которых заканчивается в конце XII в. или в XIII в.²⁷ Наиболее ранние находки относятся к эпохе викингов.²⁸ Радиоуглеродный анализ обгоревших кусков дерева в шурфах на восточной террасе укрепления показывает дату около 1400 г. и может быть сопоставлен с приведенным летописным известием.²⁹ Судя по находкам, после разрушения городища в 1396 г., оно больше не восстанавливалось, но можно предположить, что какая-то деятельность на его площадках еще велась.³⁰ На острове, расположенном рядом с крепостью, могла стоять церковь, которая сгорела во время набега шведов, как и само городище. О раннем использовании острова свидетельствует и присутствие растения-индикатора *Verbascum nigrum* (Коровяк черный), обнаруженного там ботаником В. Рясяненом.³¹ Это растение связано с памятниками археологии XII–XIV вв.³² Более точное время существования церкви монастыря на острове могут прояснить лишь археологические исследования.

¹⁷ Петров И. В., Петрова М. И. 1) По следам Теодора Швиндта // Вуокса. Приозерский краеведческий альманах, 2002–2003. СПб., 2003. Вып. 3. С. 236–247; 2) Топонимическое путешествие в Куркиёки // Родные сердцу имена. Петрозаводск, 2006. С. 105–125.

¹⁸ Переписная книга Корельского уезда, 1590 г. // История Карелии XVI–XVII вв. в документах. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1987. Т. 1. С. 275.

¹⁹ Immonen T. Kurkijoen seutu Ruotsin vallan aikana vv. 1570–1710 // Kurkijoen kihlakunnan historia I. Hiitola-Kurkijoki-Jaakkima-Lumivaara. Pieksamäki, 1958. S. 83.

²⁰ Переписная окладная книга по Новгороду Вотской пятины 7008 года // Временник имп. Моск. о-ва истории и древностей российских. М., 1852. Кн. 12. С. 126.

²¹ Там же. С. 120.

²² Там же. С. 143.

²³ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 387.

²⁴ Appelgren H. Suomen muinaislinnat. Helsinki, 1891 (SMYA; XII).

²⁵ Сакса А. И. Древняя Карелия в конце I – начале II тысячелетия н. э.: происхождение, история и культура населения летописной Карельской земли Санкт-Петербург, 2010. С. 256.

²⁶ Кочкуркина С. И. Археология средневековой Карелии. Петрозаводск, 2017. С. 199.

²⁷ Сакса А. И. Древняя Карелия в конце I – начале II тысячелетия н. э. С. 259.

²⁸ Там же. С. 261.

²⁹ Там же. С. 258.

³⁰ Там же. С. 262.

³¹ Räsänen V. Kurkijoen ja sen naapuripiäjäien putkilokasvisto. Kuopio, 1944. S. 95 (Kuopion Luonnon Ystäväin Yhdistyksen julkaisu. Sarja B, 2, N 2).

³² Петрова М. И. Растения-индикаторы памятников археологии Кирьяжского историко-культурного ареала // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Великий Новгород, 2018. Вып. 33. С. 319–320.

По шведским письменным источникам XVII в. можно проследить упоминание д. Каннансаари: 1618 – Kochen niemi (Kanniansaari),³³ Kanisalo,³⁴ 1631 – Kannisala,³⁵ Kannan saari,³⁶ 1637 – Kannan saari,³⁷ Остров Каннаша.³⁸ За последующие столетия д. Каннансаари избежала слияния с большими соседними деревнями. В начале XX в. здесь проживало четыре семьи, дома которых располагались на материке под горой Линनावуори и у мостика, ведущего к монастырскому острову.³⁹ На острове использовали лишь сенокосные угодья, памятью о монастырском кладбище. В память о древней обители в 2000 г. прихожанами Куркиекского прихода на скалистом уступе острова в 2017 г. был установлен деревянный крест.



³³ Переписная книга Корельского уезда, 1618 г. // История Карелии XVI–XVII вв. в документах. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1987. С. 301.

³⁴ Там же. С. 307.

³⁵ Переписная книга Корельского уезда, 1631 г. // История Карелии XVI–XVII вв. в документах. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1987. С. 436.

³⁶ Там же. С. 441.

³⁷ Поземельная книга Кексгольмского лена, 1637 г. // История Карелии XVI–XVII вв. в документах. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1991. С. 70.

³⁸ Там же. С. 480.

³⁹ Hakulinen R. Kurkijoki kylästä kylään. S. 138.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ КАМЕННОГО МАТЕРИАЛА КОРЕННЫМ НАСЕЛЕНИЕМ КАРЕЛИИ: РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ

Аннотация: В докладе представлена информация об использовании в хозяйственных целях горных пород и минералов Карелии. Каменный материал был востребован как при начальном заселении и освоении территории, так в дальнейшем традиционном природопользовании коренного населения. Он применялся в бытовых целях, земледелии, рыболовстве, при жилищном строительстве, сооружении транспортных путей.

Ключевые слова: горные породы, минералы, хозяйственное использование, Карелия.

Summary: Information on the use of rocks and minerals of Karelia for economic purposes is presented in the report. The stone material was used during the initial settlement of the territory, in the subsequent economic activities of the local population. It was used for domestic purposes, agriculture, fishing, housing construction, road construction.

Keywords: rocks, minerals, economic use, Karelia.

На территории Карелии представлены горные породы и минералы, характерные для древних (архей-протерозойских) тектонических структур – щитов. К ним относятся магматические породы: гранит, габбро-диабаз; метаморфические: мрамор, кварцит, различные виды сланцев. Представлены также осадочные образования органического происхождения – известняк; обломочного – глина, песок, песчаник. К карельским минералам относятся кварц, слюда, шунгит и др. Природными формами каменного материала являются грубообломочные в виде глыб, окатанные – валуны, галька и гравий, а также рыхлые – песок.

Древнее население Карелии широко использовало каменное сырье для изготовления орудий труда. Уже в эпоху мезолита были освоены «каменные индустрии» – кварцевая, сланцевая и кремневая. Если кварц и сланцевые породы распространены повсеместно, то кремень в результате обмена получали из территорий южного побережья Онежского озера.

Более позднее саамское население создавало культовые объекты – сейды и лабиринты. Эти сооружения представляют горизонтальные и вертикальные фигуры, сложенные из валунов различных горных пород.

Вепсы и карелы, а позднее заселившие Карелию русские (новгородско-псковский поток миграции) в своей хозяйственной деятельности и быту наряду с древесиной интенсивно использовали каменный материал.

Земледелие являлось одним из основных видов хозяйственной деятельности коренного населения. Большая завалуненность почв вынуждала крестьян освобождать поля от камней. Год за годом они складывались их в кучи. Так появился элемент культурного ландшафта, называемый ровницами. На ливвиковском диалекте карельского языка их называют *kiviouoras* («каменные кучи») или *kiviaidu* («каменная ограда», «изгородь из камня»). В Заонежье каменные кучи называют грудовы, грудовницы, каменя. В Кондопожском р-не встречается термин «сопка». Ровницам нашли применение: линейные формы стали выполнять межевую функцию. Высокие ровницы служили заборами. На заонежский лад их называют *зáборами* (с ударением на первый слог). Двойные заборы, между которыми расположена тропа или дорога, в Заонежье носят название «уличка».¹

В деревнях Карелии, расположенных на малых и средних озерах, бани, как правило, ставили на воде. В некоторых случаях только часть банной постройки стояла на воде.² Фундамент для них сооружали из береговых или донных валунов. Основой для мостков также являлся валунный материал. Примеры таких построек можно увидеть, например, в деревнях Голышева и Ёркоева Новинки на озере Вашозеро.

Для изготовления банных каменок использовался диабаз, кварцит, кварцито-песчаник. Гранит, сланцевые породы, быстро разрушающиеся при высоких температурах, не применялись.

Под углы жилых домов укладывали или валуны, или каменные глыбы, служившие фундаментами. В деревне карелов-ливвиков Улялеге таким материалом служили блоки гранита рапакиви. Это объясняется наличием в окрестностях деревни выходов этой редкой горной породы.

Гранит, песчаник, кварцит служили материалом для изготовления жерновов как для водяных, так и ветровых мельничьих агрегатов. На водяных мельницах, функционировавших на р. Шуе в д. Улялеге и р. Видлице в д. Шалгу, жернова были сделаны из гранита рапакиви.

¹ Потахин С. Б. Северные ровницы // Зеленый лист. Карельский экологический журнал. 2013. № 3. С. 33.

² Логинов К. К. Из истории бани в Карелии // Традиционная культура. 2015. № 1. С. 133–139.

Талько-хлоритовый сланец использовался при кладке печей на хуторах р-на Паанаярви (Куусамский приход Улеаборгско-Каянской губ.).

Использовался камень в дорожном строительстве. Из валунного материала были сооружены гати на болотных участках дорог (у Клименецкого монастыря, у д. Мальково Кижской волости), дорожные дамбы между островами, полуостровами и мандерой – материковым берегом (о. Лычный на озере Сандал, о. Лошадиный на озере Ватчельское).

Из шокшинского кварцита вепсские крестьяне делали точила и бруски для точения топоров, кос, ножей и других орудий, а также жернова.

Валунчики различного состава, оплетенные берестой, использовались как грузила для рыболовных сетей. Каменными были и лодочные якоря.

В Карелии имеются месторождения редкого для древней территории полезного ископаемого – известняка. Известняк, добываемый на Южном Оленьем о. (Заонежье), использовался в качестве флюса при выплавке железа на первых металлургических заводах. Применялся он и для получения извести, которая использовалась в строительных работах и была необходимой для изготовления белой краски. Заонежские крестьяне известью оленеостровской известью белили русские печи.



НАБОЙНЫЕ ДОСКИ И НАБОЕЧНЫЕ ТКАНИ В КОЛЛЕКЦИИ ТОТЕМСКОГО МУЗЕЙНОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ

Аннотация: В докладе сделан анализ одной из интересных этнографических коллекций Тотемского музейного объединения, характеризующей развитие набойного промысла на территории Тотемского и соседних уездов Вологодской области. Коллекция, сформированная с начала XX в., представлена набойными досками, набоечными тканями, сарафанами и другими предметами. Экспедиции, проведенные сотрудниками музея, позволили выявить фамилии мастеров, центры производства набойки и способы ее изготовления.

Ключевые слова: набойка, экспедиции, промысел, доски, сарафаны, центры.

Summary: The report analyzes one of the most interesting ethnographic collections' Totem museum associations, characterizing the development of tamping of the fishery on the territory of the Totma and the neighbouring districts of the Vologda region. Collection formed at the beginning XX century presented tamping boards, fabrics, sundresses and other objects. The expeditions carried out by the Museum staff allowed to identify the names of the masters, the centres of production of printed cloth.

Keywords: printing, shipping, fisheries, boards, tunics, centers.

Тотемское музейное объединение (ТМО) является хранителем этнографической коллекции предметов старинного крестьянского промысла Вологодской губ. – набойного. Набойка – древнейший способ украшения ткани при помощи краски и деревянных досок «манер», который был известен на Руси уже в X в. И если вышивкой, ткачеством мастерицы владели в каждой крестьянской семье, то набойкой занимались отдельные семьи.

Коллекция формировалась отдельными поступлениями и целенаправленными экспедициями, обследовавшими волости Тотемского и соседних уездов. Это позволило выявить центры производства набойки, фамилии мастеров, процесс производства, который семьи набойщиков обычно держали в секрете. Коллекция ТМО представлена набойными досками (более 80 ед. хр.), образцами тканей (более 50), сарафанами (15), фрагментами церковных одежд и покрывалами, на изнанке которых использована набойка.

Первые поступления отмечены 1924 г. фрагментами кубовой набойки, собранными М. Б. Едемским и Н. А. Черницыным в Кокшеньге (ныне Тарногский р-н Вологодской обл.) (ТМО КП 5541). Но информация о развитии и бытовании промысла была краткой: указаны место бытования (д. Рыкаловская Спасской волости и Заборская волость) и отдельные термины, характеризующие промысел. Образцы набоек названы «печатками», сарафаны из набоечной ткани – «печетниками».

В 1925 г. центр в Заборье подтвержден поступлением набойных досок от В. М. Дубровского из д. Дубрава Заборской волости (ТМО КП 5729, 5730, 5818, 5916). От других они отличаются большими размерами, грубо обработанной поверхностью, сильными утратами. Экспедиция ТМО 2002 г. подтвердила наличие центра в с. Красном Заборского с/с Тарногского района.¹ Местные жители называли мастера Михаила Подосёнова. В Тарногском музее хранится шесть набойных досок из мастерской этого мастера.

Крупный центр существовал на территории Кокшеньги в Лохте, откуда отмечено поступление в 1947 г. 30 набойных досок для печатания рисунка масляными красками (ТМО КП 7220). Они принадлежали А. В. Окатову. Являлся ли он представителем семьи набойщиков или сам набивал ткани, нам не известно. На поверхности досочек-штампов – сохранившиеся следы краски, узоры разнообразны: кружки, листья, звездочки, геометрические фигуры.

Центр производства набойки существовал в Шебеньге, близ Тарноги. Местные жители делились воспоминаниями о старике-набойщике, его звали «Горюшко» – «ткань на сарафаны красил жёлтыми цветочками»². Тарногский краевед В. И. Ермолинский пишет: «В Маркуше ремеслом крашения и набивки занималась Екатерина Егоровна Пушникова, а в Шебеньге – Андрей Данилович Истомин, по прозвищу „Горюшко“. Его работа ценилась и нравилась. Он окрашивал в два, три цвета. Сшитые сарафаны-крашенинники назывались „двоекрасочниками“ и „троекрасочниками“. Их женщины одевали только по праздникам, а потом уже

¹ ТМО. Рукописный отдел (далее – РО), д. 1787 (Дневник экспедиции В. А. Притчиной 2002 г. в Тарногский и Нюксенский районы).

² Ермолинский В. И. Из истории Кокшеньги. Крашенина // Ленинец. 1973. Декабрь. За информацию благодарю Алексееву Светлану.

постаревшие носили ежедѣнно».³ Краевед отмечает, что окрашенные в синий цвет холсты в их местности называли «крашенинами». Для придания цвета использовали красящие вещества растений. Темно-синий цвет получали из растения толокнянка («индигоноска»), которое произрастало в сосновых борах и было похоже на бруснику. Листья толокнянки и холст заливали водой, добавляли туда медного купороса, а иногда и поваренной соли, кипятили. Чтобы поверхность «портна» была блестящей, её подвергали воздействию солей и кислот.

Окрашиванием холста в деревне занимались многие, а производить печатание мог не каждый. В XIX в. крашение и печатание в Кокшениге было широко распространено. Иногда до этих мест доходили красильщики из Ярославля и Костромы, они делились с крестьянами своим мастерством. В коллекции музея представлены образцы набоек, набойные доски из Кокшениги; отсутствие набойных сарафанов из этой местности дает возможность предположить, что здесь раньше им на смену пришли сарафаны из фабричных тканей, которые имеются в нашей коллекции.

Из соседнего Ньюксенского р-на в коллекции ТМО представлено шесть сарафанов (ТМО КП 15451, 15452, 17422, 20383, 20387 и Вр. 523). Узор на трех – дополнен нанесением оранжевых точек масляной краской, переливается многоцветием, ткань похожа на разноцветный ситчик. Два сарафана окрашены с помощью «хромтика», специального компонента, добавляемого в вапу, придающего ткани желтую окраску. Гамма красок в нем более сдержанна. Один из сарафанов выполнен с «голубью» и кажется по расцветке проще других.

Поступление кубовых сарафанов из Городищенского и Уфтыгского с/с дает возможность предположить, что центры набойки существовали именно там. В 1992 г. мы выявили названия деревень: д. Сарафановская Кулига и д. Монастыриха, где набойкой занималась Авдотья Никулина.⁴

На изнанке одного из ньюксенских сарафанов – надписи, выполненные при помощи вапы. Возможно, мастер тем самым указал владелицу ткани и место её жительства, надпись полностью не читается. Обычно на готовом изделии пометки старались скрыть. На других сарафанах в коллекции надписи не присутствуют.

На территории Тотемского у. выявлено еще несколько локальных мест бытования набойки. Центр набойного промысла существовал близ г. Тотьмы на соляных варницах в д. Галицкой Пятовской волости. В 1922 г. в музей от Замараевой Пелагеи поступило 28 набойных досок. В книге поступлений есть краткая запись: «Набойкой занимался её муж Иван» (ТМО КП 5694–5717, 5797–5799, 5864). Поделилась своими воспоминаниями М. А. Замараева: «Они проживали в д. Галицкой. Прозвище их было „Дедовы“. Дом их был большой, двухэтажный, „долонь“ была деревянной, а не земляной, начнут молотить, слышно по всей деревне»⁵ (наше предположение – возможно, это был стук, возникавший при производстве набойки).

Доски из мастерской Замаряевых очень разнообразны по рисунку: от самых простых горошин и елочек до изысканных цветов и вьющихся ветвей. Несмотря на то, что набойные доски поступали в разное время от жителей Тотьмы, о развитии самого промысла в городе ничего не известно.

Один из центров производства набойки выявлен экспедицией Тотемского краеведческого музея в 1959 г. в д. Заборье Подболотного с/с Бабушкинского района. В результате в музей поступило семь набойных досок из семьи мастеров Кушмерёвых-Шаркуновых (ТМО КП, Т. 16780 «а»). Но сведения о технологии производства набойки не были собраны.

Центр в д. Заборье был обследован спустя почти 30 лет в 1988 г.⁶ В д. Кокшарка Подболотного с/с М. И. Игнатъева 1914 г. р. рассказала о набойщике: «Звали его „Ладя“ (по-видимому, это прозвище мастера. – В.П.), – дочь его Нюрка на пекарне работает». В этой же деревне П. М. Игнатъевская 1910 г. р. продолжила рассказ о мастере: «Намираем на сарафан, он вытешет досочку, разломит, одну половинку нам отдаст, другую для образца привяжет к холсту. Набойку делали с „голубью“ – круглые голубенькие кружочки, вот и отдавали ему „портно“».

Мы познакомились с А. В. Шеркуновой, которая рассказала о занятии набойным производством их семьи. Родоначальником был дед по материнской линии И. Ф. Кушмерёв, который в молодости работал в Петрограде в «красильных домах», где и приобрел секреты мастерства. Его преемником стал зять – В. М. Шеркунов. Мастерская Кушмерёвых-Шеркуновых была единственной по всей волости.

Секрет мастерства передавался только родственникам. Анне Владимировне его передал отец. Производство набойки продолжалось в этом глухом уголке Вологодчины до середины 1940-х гг.; возобновившись в войну, в связи с отсутствием краски, исчезло. В производстве набойки мастерица выделила несколько этапов. Подробно они описаны в дневнике экспедиции 1988 г.:⁷ Прием заказов и расчет за работу; 2. Приготовление

³ ТМО РО, д. 1504 (Дневник экспедиции В. А. Притчиной. 1992 г. в Ньюксенский район).

⁴ ТМО РО, д. 1726 (Драницына Е. А. Род крестьянина А. А. Замараева).

⁵ ТМО РО, д. 1458 (Дневник экспедиции В. А. Притчиной 1988 г. в Бабушкинский район).

⁶ ТМО РО, д. 1458 (Дневник экспедиции В. А. Притчиной В. А. 1988 г. в Бабушкинский район).

⁷ ТМО РО, д. 1429 (Дневник экспедиции В. А. Притчиной 1984 г. в Бабушкинский район); ТМО РО, д. 1458 (Дневник экспедиции В. А. Притчиной 1988 г. в Бабушкинский район).

состава для окрашивания; 3. Нанесение узора первый раз; 4. Нанесение узора второй раз; 5. Полоскание холстов; 6. Лощение ткани. От былого производства набойки в семье Шеркуновых ничего не осталось. При строительстве нового дома станки, доски и другие принадлежности закопали под фундамент.

Ярким свидетельством развития набойного промысла в Подболотье являются поступившие в 1959 г. набойные доски и набойные сарафаны, которые здесь называли «кубовиками», «крашенинниками».⁸ Экспедиция 1984 г. выявила центр производства набойки в д. Веретье (бывшая Юркинская волость Тотемского у.).

У жительницы д. Петухово Юркинского с/с К. А. Махиной был приобретен сарафан из набойки. Владелица рассказала, что холст набивали мастера из соседней деревни Веретье.⁹ Второй сарафан (его владелица назвала «юбкой») был куплен в д. Юркино у П. И. Климовой 1910 г. р.¹⁰ Скорее всего, холст сарафана тоже набивали мастера д. Веретье, поскольку д. Юркино находится по соседству. Наличием других предметов, кроме рассказа и двух поступивших сарафанов, данный центр не подтвержден.

Более раннее (1926 г.) поступление в музей пяти набойных досок из д. Сарафаново Харинской волости от В. С. Кузнецова дает возможность предположить наличие здесь еще одного центра производства набойки (ТМО КП 5732–5734, 5836–5837). Это подтверждается поступлением набойных сарафанов из д. Мулино и из д. Пожарище (ТМО КП 30756). В д. Митино Косиковского сельсовета у А. И. Поповой 1913 г. р. был куплен еще один сарафан (ТМО КП 29566/4).

На данный момент это вся информация о центрах набойки на территории современного Бабушкинского района, которой располагает Тотемский музей. Но, возможно, некоторые из центров еще не выявлены.

Итак, мы фрагментарно познакомились с коллекцией нашего музея, характеризующей развитие набойного промысла. Перспектива по дальнейшему исследованию заключается в необходимости сопоставления набойных досок и сарафанов из набойки различных районов и выявления, происходил ли обмен образцами, технологическими приемами, или же каждый центр работал в полной изоляции.

В настоящее время назрел вопрос популяризации этой этнографической коллекции и введения в научный оборот интересного регионального материала, имеющего значение для всей культуры Русского Севера, тем более, что публикаций по этой теме немного. С другой стороны, эти данные очень важны для тех мастеров, которые хотят возродить набойку и создать аутентичный костюм.



⁸ ТМО РО, д. 1429 (Дневник экспедиции В. А. Притчиной 1984 г. в Бабушкинский район); ТМО РО, д. 1458 (Дневник экспедиции В. А. Притчиной 1988 г. в Бабушкинский район).

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

КОЛЛЕКЦИЯ «ОРАРЕЙ» ИЗ ФОНДОВ МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА «КИЖИ»: ВОПРОСЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Аннотация: Рассматривается проблема идентификации предметов богослужебного облачения. В качестве примера представлена фондовая коллекция «орарей», находящихся на хранении в музее-заповеднике «Кижь». Приведены результаты исследования, позволяющие уточнить первичную атрибуцию предметного ряда. Доказываются возможность использования коллекции в экспонировании, ребрендинге и аналоговом воссоздании.

Ключевые слова: церковное шитье, икона, орарь, убрус, атрибуция, декоративно-прикладное искусство.

Summary: The problem of identification of objects of liturgical vestments is considered. As an example, the stock collection "orars", stored in the Museum "Kizhi" is presented. The results of the study to clarify the primary attribution of the subject series. Proved the possibility of using the collections in the exhibition, rebranding and recreating the analog.

Keywords: ecclesiastical sewing, icon, orarion, ubrus, attribution, arts and crafts.

Российская действительность последних тридцати лет – свидетельство возрождения православных традиций. При этом церковные общины зачастую испытывают значительные трудности в создании храмового интерьера, отвечающего потребностям единства сакрального пространства по каноническим, художественным, технологическим аспектам. Яркий пример тому – проблема наполнения храмового интерьера предметами церковного текстиля. «Одевание» церковного пространства традиционно соотносилось с мягкими границами, но имело строгие правила.¹ Каждый элемент в интерьере храма нес свою смысловую нагрузку. Существенным фактором, усложняющим понимание этого феномена в наши дни, является терминологическая неопределенность ряда предметов церковного интерьера, отсутствие оригинальных примеров, доступных для всестороннего и комплексного анализа. Это вызвано не только прерванностью православных традиций в России XX в. Негативную роль сыграли секуляризационные процессы, а также активное влияние элементов светской культуры эпохи XVIII–XIX вв. Поэтому воссоздание церковного интерьера в наши дни представляется достаточно сложным процессом, требующим глубокого изучения.²

Среди актуальных проблем остаются вопросы атрибуции подобных объектов музейного хранения из закрытых в СССР церквей.³ В этой связи особый интерес вызывает деятельность музейного сообщества, сохраняющего, исследующего, экспонирующего такие предметы культурного наследия. Неослабевающий исследовательский интерес к данной проблематике инициировал создание специализированных мастерских, журнала «Убрус», выставок, конференций. За последние десятилетия в России появилась целая плеяда ученых, занимающихся вопросами атрибуции предметов церковного текстиля в историко-культурном контексте (С. Г. Безуглова, И. И. Вишневская, А. И. Зотов, О. А. Ковтун, Н. Я. Маясова, М. В. Муковоз, Е. В. Полякова, А. В. Силкин, Т. В. Хребина).

Основанием к выполнению исследования послужило обращение сотрудников музея-заповедника «Кижь» (В. Е. Кантор) для уточнения атрибуции коллекции «орарей». Кроме того, обсуждался вопрос о перспективных возможностях использования в коллекции в экспозиционном и репрезентационном показах. На основании визуального анализа было произведено изучение семи объектов под общим названием «орари» (инв. № 4548–4554). Происхождение коллекции достаточно драматично, но типично для предметов мягкой церковной утвари закрытых храмов на пространстве СССР.⁴ В 1950–1960-х гг. они были обнаружены в подклетах кижских церквей бесформенной «грудой тряпья». Инициатором поступления «орарей» в фонды музея «Кижь» стала Е. И. Яскеляйнен, тогдашний хранитель коллекции текстиля и крупный исследователь народного костюма. С 27 сентября 1995 г. предметы приобрели статус музейных. К моменту поступления сохранность объектов

© И. Н. Ружинская, 2019

¹ Голубева Л. В. Одевание пространства: мягкие границы – строгие правила // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. 2018. № 4 (173). С. 19–24.

² Кузьмина И. Б. Воссоздание древнерусских храмовых интерьеров и современное церковное искусство // Труды Санкт-Петербургского гос. ун-та культуры и искусств. 2006. Т. 171. С. 90.

³ Безуглова С. Г. Проблема атрибуции русского церковного шитья и текстиля XVIII – начала XX века по формально-стилистическим признакам // Вестник Санкт-Петербургского гос. ун-та культуры и искусств. 2016. № 4 (29). С. 119.

⁴ На основании данных, предоставленных А. И. Дибровой, и. о. главного хранителя музейных предметов музея-заповедника «Кижь».

характеризовалась сильной загрязненностью, значительным износом, утратой части структурных и композиционных элементов. Тканая основа предметов (лицевая и подкладочная) утратила первоначальную колористику, имела следы поперечных сгибов, потертостей, разрывов, потерь части фрагментов (инв. № 4553 и 4554). Ко времени исследования предметов в 2017 г. объекты были атрибутированы как «орари», подверглись первичной очистке, находились в условиях оптимального температурного и влажностного режима хранения. Данные предметы декоративно-прикладного искусства принадлежат к категории церковного текстиля, являются оригинальными. Техника изготовления так называемых «орарей» сочетает в себе орнаментальную вышивку, аппликацию с украшением объектов бисером и окантовочной бахромой. Орнаментация объектов не перегружена сложностью и богатством изображения, характеризуется симметрией, наличием характерной символики (цветы, бутоны, листья, ветви, кресты). Фигуры херувимов, входящие в композиционную основу изображения, выполнены в достаточно примитивной технике шитья. Сохранившиеся лики херувимов (инв. № 4548, 4549, 4552) созданы аппликационным способом с применением полиграфии. Представленные образцы идентичны в стилистике и технико-технологическом исполнении. Авторство так называемых «орарей» невозможно выявить из-за отсутствия идентификационных авторских символов. Время создания коллекции по стилистическим и технологическим признакам можно условно отнести к рубежу XIX–XX вв. Первоначальное цветовое решение предметов не подлежит достоверному определению ввиду значительной утраты первоначального цвета. Вероятно, объект № 4552 был синего цвета, единицы хранения № 4549, 4553 – пурпурного. В своей основе это хлопчатобумажные ленты текстиля длиной 194–207 см и шириной 15–17 см в концевых частях. Значительное сужение «орарей» в центральной части изделий доходит до 3–5 см.

Визуальный анализ исследуемых объектов позволяет признать, что причисление их к группе облачения священнослужителей («орарь»), на наш взгляд, ошибочно. Орарь, как принадлежность иподиаконского и диаконского чина, глубоко символичен, являя символ Ангельского служения, знак благодати Божьей, смирения и чистоты. В богослужебной практике он близок по происхождению к убрусу и представлял собой узкую, однородную по всей длине ленту, цвет которой соотносился с общей цветовой символикой «риз» богослужения. Размеры орарей в Русской Православной Церкви варьировались от 2,5 до 4 м по длине и от 10 до 18 см по ширине. В современной практике церковных облачений стандартный орарь дьякона выполняется в размерах 2,5 на 0,1 м,⁵ носится на левом плече, поэтому имеет специальную скрепу, соединяющую орарь со стихарем. Исследуемые объекты не соотносятся с орарями по длине, имеют не характерные для орарей сужения к центру изделия, в них отсутствует предполагаемое скрепление со стихарем. Бахрома, как атрибут ораря, присутствует только на его концах, а в исследуемых образцах она обрамляет изделие по всей длине. В орнаментике ораря должны быть семь крестов, симметрично расположенных по длине ленты, а также текстовая надпись Трисвятой песни херувимов «Свят, Свят, Свят». Особенно ярко эти символы проявлялись в структуре и орнаментике двойных орарей. В так называемых «орарях» из Кижского музея данные надписи отсутствуют; кресты есть, но только по два на каждом предмете; кресты включены в общий рисунок растительного орнамента.

На наш взгляд, данные объекты не предназначались для совершения литургического действия, но являлись предметами декоративно-прикладного искусства с целью украшения икон. Создание сакрального пространства, как особого вида творческой деятельности, проявлялось в специфическом феномене «пространства иконы», где в одно целое переплеталось художественное, ритуальное, визуальное наполнение иконы. Традиционное использование полотенец для покровов домашних икон сопровождалось появлением «божников», «набожников», «иконников». Особое значение приобретали такие «покровы» в комплексе храмовых икон. Такая продуманная система завес создавала многослойную структуру иконных «одежд». С одной стороны, иконная завеса была не эстетическим украшением, а свидетельством дароприношения жертвователя, своеобразной молитвой «вкладчика» перед почитаемым образом, свидетельство обетной практики или чьего-то благодарного деяния. С другой стороны, она являлась некой гранью соприкосновения пространства земного и Горнего, некой репликой древней завесы Скинии Завета: «И сделай завесу из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и крученого виссона; искусною работою должны быть сделаны на ней херувимы» (Исх. 26: 31). Традиция оформления иконы как святыни, ее сбережение и украшение коренится в самих основах иконопочитания, ведь каждая икона была не только образом Божьего мира, но его реальным присутствием на земле.⁶ Таким образом, моленные иконы со временем приобретали целый комплекс «одежд»: покровы, пелены, завесы. Можно предположить, что представленные к исследованию образцы – это примеры так называемой «мягкой» церковной утвари. Вплоть до начала XX в. сохранялась благочестивая традиция прикрепления одного или целого ансамбля таких покровов-«убрусцев» к наиболее почитаемым иконам. Они покрывали верхние части киота, а их концы свисали орнаментальными узорами по обеим сторонам иконы в православном храме. Скорее всего, объект № 4552

⁵ Практическое руководство по пошиву церковных облачений / Сост. Т. Я. Кудринская. М., 2010.

⁶ Стерлигова И. А. Икона как храм: пространство моленного образа в Византии и Древней Руси // Иеротопия. Создание сакральных пространств моленного образа в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 612–637.

привешивался к иконе Богородицы, поскольку был выполнен в традиционно синей цветовой гамме. Лицевая и обратная стороны исследуемых объектов не имеют следов авторских или «вкладных» надписей. Отнесение их к группе подвесных пелен под иконы, на наш взгляд, было бы неверным по несовпадению размеров, форм и структуры так называемых «орарей» с подвесными пеленами (отсутствие традиционного средника, каймы со специфической символикой и текстом).

Таким образом, объекты, атрибутированные как «орари», не могут быть признаны предметами богослужебного облачения по формально-стилистическим, художественным, композиционным признакам. Они соотносимы с примерами «мягкой» утвари икон в интерьере православного храма рубежа XIX–XX вв., такими, как привесы – «убрусцы». Реставрация, воссоздание, репрезентация объекта с целью музейного показа таких объектов требует решения сложного комплекса задач. Необходим комплексный анализ канонических, символических, технологических элементов, знание специфической терминологии и типологии в ретроспективе развития объектной среды. Это влечет за собой сочетание теории и практики богословия, истории, этнографии. При создании «новоделов» (копийная работа) в случае значительных утрат памятников декоративно-прикладного искусства перед современными мастерицами шитья возникают проблемы композиционно-художественного, тонально-цветового, рисовально-стилистического, технико-технологического плана. В этой связи актуальным становится не пассивное копирование, а изучение закономерностей и принципов композиции, рисунка, колорита подобных предметов.⁷ Применение «историко-стилистического» метода при воссоздании подобных объектов современными мастерицами позволит расширить возможности репрезентации таких предметов в интерьере современных православных храмов, а демонстрация подлинников в экспозиционном формате – иметь значительную образовательно-просветительскую роль. В этом случае можно будет видеть процесс целостной реставрации предметов церковного интерьера, и быть свидетелем целостного подхода к сохранению предметов традиционной культуры наших предков.



⁷ Кузьмина И. Б. Воссоздание древнерусских храмовых интерьеров и современное церковное искусство. С. 97.

ПОСТЫ И ЗАГОВЕНЬЯ В ТРАДИЦИИ ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКИХ КОМИ

Аннотация: Чередование «постного» и «скоромного» образа жизни задает ритм крестьянской жизни в течение всего годового круга. Что касается коми традиций, то рубежность заговенья как перехода в новое пространство-время заложена уже в самом термине *видзе пыран лун* «заговенье», букв. «день входа в пост», на который накладывается и многозначность его составляющих. Исследование основано на материалах экспедиций в районы верхней Вычегды (Усть-Куломский и Корткеросский районы).

Ключевые слова: коми-зыряне, народный календарь, православие, терминология.

Summary: The alternation of "lean" and "fast" lifestyle sets the pace of peasant life throughout the annual cycle. As for Komi traditions, borderline of the eve as a transition into a new space-time is laid in the term *vidze pyran lyn* "starting fast", lit. "the day of entrance into post", on which is superimposed and the ambiguity of its components. The study is based on the materials of expeditions to the areas of upper Vychegda river (Ust-Kulom and Kortkeros districts).

Keywords: Komi-Zyryans, folk calendar, Orthodoxy, terminology.

В традиции верхней Вычегды названия подготовительного к Великому посту периода соответствуют церковной регламентации: *яй видзе пыран лун* «мясное заговенье» – воскресенье перед масленичной неделей; затем *йöв вежон* «молочная неделя»; последнее воскресенье *йöв видзе пырöм* «молочное заговенье», *йöввыв, йöввывдыр* «молочная пора» или *ыжыд видзе пыран лун* «великое заговенье» (по аналогии с названием Пасхи – *Ыджыд лун* «Великий день»). Соответствовали канону также выделяемые по строгости первая, средняя и последняя недели, называемые *чистой вежон* «чистая неделя», *шöр вежон* «средняя неделя», *страшной вежон* «страшная неделя», *Ыджыд лун вежон* «пасхальная неделя». С предпоследним воскресеньем подготовительного периода связывается предание о конце света: *Из Пезмога был Митрей, Педэр Митрей, с длинной бородой, печи клал. <...> К маме придет и рассказывает. Рассказывает матери, а я все уши закрывала. «Наступит кончина мира. Земля будет меняться. Когда-то прежде менялась она водой, потоп был, а теперь поменяется огнем, и двенадцать метров будет земля гореть. Огнем станет гореть, меняться». А я тогда уши закрою, чтобы не слышать. <...> «Из рек рыба вся исчезнет. За десять лет до этого дичь в лесу, птицы-звери все исчезнут. И люди перестанут плодиться, детей не будет». – А сейчас детей еще много рожают, видимо, еще не наступает кончина. Много тысяч еще родилось, сегодня вон говорили (по радио). «Люди плодиться перестанут, плоды человеческие исчезнут». Вот тогда мне страшно станет, и я уши закрываю. Это еще до войны было. – «И наступит такая жизнь, и люди словно снопы станут валиться». – А подобно ржаным снопам и полегли в этой войне люди. «Такая жизнь настанет, подобно ржаным снопам станут люди падать, умирать будут так, словно снопы падают». – И вот так и было, словно ржаные снопы и полегли люди, сколько мирных людей убили, словно снопы и легли. Много он такого рассказывал. «Из одного котла станут все есть». – Вот сейчас из одного котла и едим. «И из одного замеса теста будут хлеб есть и из одного котла». Страшно мне станет, и я уши закрою, а он все рассказывает. «Станут летать птицы с железными клювами». – Вот сейчас птицы с железными носами и летают – самолеты. «На железных конях будут пахать, не будет лошадей». – А теперь в иных местах и лошадей уже нет. Правильно это у стариков было сказано. «А сгорит земля, загорится земля в мясное заговенье». – Вот недавно было мясное заговенье – еще не загорелась.¹ Устойчивые мотивы народных эсхатологических преданий² здесь вполне определенно соотносятся с богослужебными евангельскими воспоминаниями о конце света и страшном суде в мясопустное воскресенье (или неделю о Страшном суде) и образным определением этого дня в синаксари как конца всех праздников, «ибо он конечный для всего, до нас относящегося» и «всех наших дел и всему миру конец».³*

© Г. С. Савельева, 2019

¹ Фольклонный фонд Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (далее – ФФ ИЯЛИ): К426, К427–1. д. Важкурья Корткеросского р-на, 1990. Здесь и далее примеры даны в переводе.

² Власова В. В. Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010. С. 108–114.

³ Синаксарь в неделю мясопустную, о Страшном Суде // Собрание синаксарей Постной и Цветной Триоди [Интернет-ресурсы] <https://azbyka.ru/cobranie-sinaksarej-postnoj-i-cvetnoj-triodi#a4> – дата обращения: 8.12.2018.

Подобными преданиями поддерживалась и необходимость соблюдать Великий пост. Зачастую они использовались в качестве способа приобщения к посту детей. Нарушение запрета на скоромную пищу связывалось с приближением конца света, а также иными негативными последствиями: *Бабушка все говорила, что слишком чисто жить тоже грех, а у нас мать была очень аккуратной. Не соблюдать пост – грех. В церкви танцевать – грех. А в церкви клуб был. О конце света рассказывала, как сказку: земля загорится, только треть людей останется. Сквозь землю пройдешь, на столбе один петух останется, и будет кричать. Люди станут плохо жить, в грехе утонут. Говорила: «Все будем из одной квашни хлеб есть!» – А я в сельпо пекарем стала работать – вот все стали этот хлеб есть, из одной квашни;⁴ «Детей тоже не кормили, постовали. Даже творог сделают и сывороткой не напоят. А как-то мать вечером кашу сварила. Я говорю: «Мама, дай я каши поем» – «А маленькая еще, поешь». И заболела, живот заболел, поела дак. Нельзя было есть».⁵*

Физическое состояние по возвращении к обычному питанию и в какой-то мере степень соблюдения поста отражены в понятии «уль лунъя пѳхмелья» ‘скоромное похмелье’: *Раньше детей, если 5 лет – молоком уже не кормили. При нас уже не было. Мать говорила, бабушка постов придерживалась. Пенку с топленого молока соберет, говорят, целую стопу. Не давала есть, замораживала. Потом Пасха придет, отец к печи принесет, растопит и съест. И похмелье начнется – «уль лунъя пѳхмелья» – это же все масло – пенка-то. Корова хорошая, молоко хорошее. Одна пенка с сочень толщиной – все масло. «Уль лунъя пѳхмелья» – много съест жирное, и рвет потом. Потом и сделают сыворотку, пьют и обратно восстанавливается все. Многие так делали. В пост ели грибы, сушеную морковь «паренча», сухую треску, палтуса, привозили часто, и дешево, могли купить, а сейчас дорого. После молочной недели чистая неделя. Тогда уже толком не едят. Наша бабушка в Великий пост с пятницы до воскресенья ничего не ела. Так было положено.⁶*

Если значимость Великого поста обусловлена предстоящей Пасхой – праздником праздников, то Петровский пост – *Петыр видз* проецировался в первую очередь на наступающее лето и предстоящий сенокос. В коми языке слово *видз* имеет два значения: пост – отсюда *видзе пыран лун* – букв. ‘вход в пост’ и луг, сенокос, покос, пожня. В результате наложения этих значений само празднование *видзе пыран лун* (‘вход в пост’, заговенье) приобрело несколько осмыслений: с одной стороны, оно отмечает начало Петровского поста, с другой – начало нового сельскохозяйственного сезона, выход на сенокос. Специфическое восприятие Петровского заговенья, связанное с переходом в летнее время-пространство, ярко представлено в календаре вишерских коми (Вишера – приток р. Вычегды). В результате перехода обрядовых терминов в хронимы Петровское заговенье здесь обозначается как *Стыреясн лун* (с. Нившера) и *Чаг чаг вылэ каян лун* ‘День взбирания щепки на щепку’ (с. Богородск). Первый из них связан с обычаем хлестания рябиновыми ветками (иногда с добавлением черемуховых или березовых веток или крапивы), которое сопровождалось словом *стырей*. Носителями традиции его лексическое значение никак не комментируется. При этом производными от *стырей* обозначаются и весь обрядовый комплекс, совершаемый на заговенье Петровского поста, и ритуальное действие (хлестание), и главный атрибут обряда (ветки): *Рябиновыми листьями хлещемся – тыреясн. Нарвешь рябиновых листьев (веток), как веник завяжешь. И вот этим потом, кричишь: «Тырей! Тырей!». Играли, много играли. Соберешься, в деревне и соберешься и кричишь. А мальчики крепко бьют и все платки, если они белые, ярко-зелеными станут. Целый день в «тырей» играем. Рассыпятся, за новыми ветками сходим, лес близко. Дети кучей соберемся и этим веником и хлещемся: одного хлестнешь – «тырей», другого – «стырей». Все друг друга бьют. Мальчишки еще крапивой хлещут, крапиву к веткам положат, вот тогда – «о!» – кричим. < ...>/ Заговенье и есть, день Стырея.⁷*

Второе обозначение Петровского заговенья связано с традицией обхода села с длинным шестом, по которому стучали деревянными палками. При этом произносилось: «*Чагйѳ-чагйѳ каян*» ‘на щепку, на щепку заберемся’ или «*Чаг-чаг вылѳ кайлі*» ‘щепка на щепку взбиралась’. Само взбирание могло сопрягаться с реальными действиями; например, забирались на бани (кто-то оставался с жердью, а кто-то поднимался). Соответственно, формула «взбирания» разворачивалась в перечислительный ряд с образами деревенских реалий: «*Щепка на щепку поднимались, на «нѳньку»⁸ поднимались, на баню поднимались*» <...> «*На дом, мол, поднимались*».⁹

⁴ ФФ ИЯЛИ: В1233. д. Вомынбож, Усть-Куломского р-на, 2001.

⁵ ФФ ИЯЛИ В1114–62. с. Нившера Корткеросского р-на, 2000.

⁶ ФФ ИЯЛИ: В1113–42,43. с. Нившера Корткеросского р-на, 2000.

⁷ ФФ ИЯЛИ: В1113–45. с. Нившера Корткеросского р-на, 2000.

⁸ Слово «нѳнька» здесь, скорее всего, имеет значение выступающего бревна на стыке сруба.

⁹ Лобанова Л. С., Рассыхаев А. Н. Традиционный календарь с. Богородск Корткеросского района Республики Коми (по материалам фольклорной экспедиции 2012 г.) // Народная культура в слове и тексте: сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой. Сыктывкар, 2013. С. 221–222.

Успенский пост – «*Ќспѡжа видз*» – выпадает на важный период сбора урожая, соответственно, само включение в рацион плодов нового урожая и даров леса воспринимается вне связи с соблюдением пищевых регламентаций, при этом основная ритуально-обрядовая нагрузка здесь падает на праздничные даты этого периода.

Заговенье рождественского поста – *арся видзе пыран лун* ('осеннее заговенье') завершает годовой круг, и последующий за ним рождественский пост уже включался в период святок. Наиболее ярко святочная семантика *арся видзе пыран лун* отражена в микролокальной традиции с. Богородск (р. Вишера). Здесь заговенье рождественского поста (27 ноября) называется *Чипан обедня* (Куриная обедня). Обрядовое содержание *Чипан ѡбедни* включает два основных момента: посиделки с обязательным приготовлением блинов и ритуальные бесчинства молодежи (подростков).

В завершение можно отметить, что материалы, послужившие основой исследования, записывались в последние десятилетия от жителей старшего поколения и отражают состояние традиции XX в. Сегодня во многих селах восстановлена работа церквей и собирателями начинает фиксироваться уже новый этап осмысления соответствующих календарных периодов.



ТКАНЕВЫЕ ПРИНОШЕНИЯ У САКРАЛЬНЫХ ОБЪЕКТОВ СЕЛ ШУЕРЕЦКОЕ И НЮХЧИ

Аннотация: На Поморском берегу Белого моря практики тканевых даропринесений у обетных крестов сохраняются в селах Шуерецкое и Нюхча. Пелены, полотенца, предметы одежды – традиционная форма женского дара. Интерес вызывают стратегии перемещений текстиля, поддерживаемые в границах локальных традиций, их роль в производстве и охране социальных порядков.

Ключевые слова: поморы, обетные кресты, стратегии дара, гендер, социальные связи.

Summary: The custom of leaving of cloth gifts at votive crosses remain in the villages of Shuyeretskoye and Nyukhcha (Pomor coast of the White Sea). Veils, towels, objects of clothing are traditional forms of female gift. The strategies of movements of textiles supported in limits of local traditions and also their role in production and protection of social orders attract researcher's interest.

Keywords: Pomors, Votive crosses, gifts strategies, gender, social relations.

Исследования феноменологии дара и связанных с ним стратегий сохраняют позиции одного из приоритетных направлений социальной антропологии. Особую нишу в круговороте вещей занимают изъятые из дарообменных практик реликвии и священные предметы, а также вещи, оставляемые в святых местах.¹ Тканевые приношения у деревенских святынь – распространенная в севернорусской традиции форма дара.

В период проведения полевых работ в селах Шуерецкое и Нюхча (рис. 1, 2) участникам экспедиции удалось собрать материалы о местной традиции даропринесений.² Основу составили наблюдения за ритуальными практиками, совершаемыми у обетных крестов в Троицу и Духов день, интервью сельских жителей, которые либо являлись непосредственными участниками событий, либо слышали рассказы других. При сборе данных внимание фокусировалось на практиках почитания сакральных объектов, их значении для системы социальных связей и экономики.

В этой работе будут рассмотрены особенности локальных перемещений текстиля в сакральное пространство, роль женских тактик в производстве и защите социальных порядков.

Начнем с традиций **с. Шуерецкого**, современное состояние которых сохраняет отголоски давнего и не столь далекого прошлого – эпохи политических баталий, связанных с нарушением традиционных устоев (спад экономики, отток населения, разрушение сакральных объектов и пр.). С момента разрушения церквей и часовни в Шуерецком, чудом уцелевшие в годы антирелигиозных кампаний обетные кресты приобретают статус главной сельской святыни. В 2008 г. нам удалось зафиксировать кресты у домов,³ на месте сакрального комплекса *Кресты* (обустроенного по пути следования на рыболовецкий промысел, в месте крутого поворота р. Шуи), *Большой* (4-хметровый) крест на кладбище (обетный, поминальный) и поклонный крест на месте разрушенных храмов.

В 2008–2009 гг. пелены (или их остатки) были на всех крестах, кроме поклонного. Больше всего изделий из ткани было оставлено у крестов на кладбище и в устье Шуи (*Кресты*). У *Большого креста* на кладбище были подвязаны изделия из ткани и нитей, не встречавшиеся на других крестах: женские головные платки, чулки и носки. Комментарии и интервью позволили прояснить причины отличий, выявленных по ходу фиксации сакральных объектов.

© Е. В. Самойлова, 2019

¹ Baudrillard J. Le système des objets. Paris, 1968; Weiner A. Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping While Giving. Berkley; Los Angeles; Oxford, 1992; Годелье М. Загадка дара. М., 2007; Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176; Панченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; Дмитриева С. И. Мезенские кресты // Памятники культуры. Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник. Л., 1986. С. 461–466; Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М., 2009; Шевелев В. В. Культурные камни в Каргополье // Российская археология. 1992. № 2. С. 57–65; Голубева Л. В. «Женщины все больше носили, тряпки висели»: относ пелен как женская религиозная практика // Речевая и обрядовая культура Русского Севера. СПб., 2012. С. 29–38; Петров Д. Д. Сакральная география восточных районов Архангельской области: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2015. (Рукопись), и др.

² В статье используются полевые материалы автора (далее – ПМА), собранные на Поморском берегу Белого моря: с. Шуерецкое (2008, 2009), с. Нюхча (2009, 2010), а также привлекаются публикации исследователей кон. XIX – нач. XXI в. ПМА хранятся в архиве Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова. В работе указывается фондовый номер аудиозаписи (основной аудиофонд).

³ Раньше кресты стояли у многих домов, до настоящего времени сохранилось четыре. Их появление чаще всего связывают с обетами спасшихся во время шторма рыбаков. Могли поставить крест и в память о родственнике, погибшем в море.

Женщины оставляли приношения у дальнего креста, расположенного в километре от селения (*Кресты*, устье Шуи), в день проводов близких (мужей, сыновей) на рыболовецкий промысел⁴: «когда рыбаки уходили в море, повешают, чтобы пришли с удачей и чтобы вернулись» [8037], т. е. использовалась превентивная (защитная) форма дара. Если обстоятельства не позволяли добраться до этого креста, могли повесить пелену на ближний крест (у сельского дома).

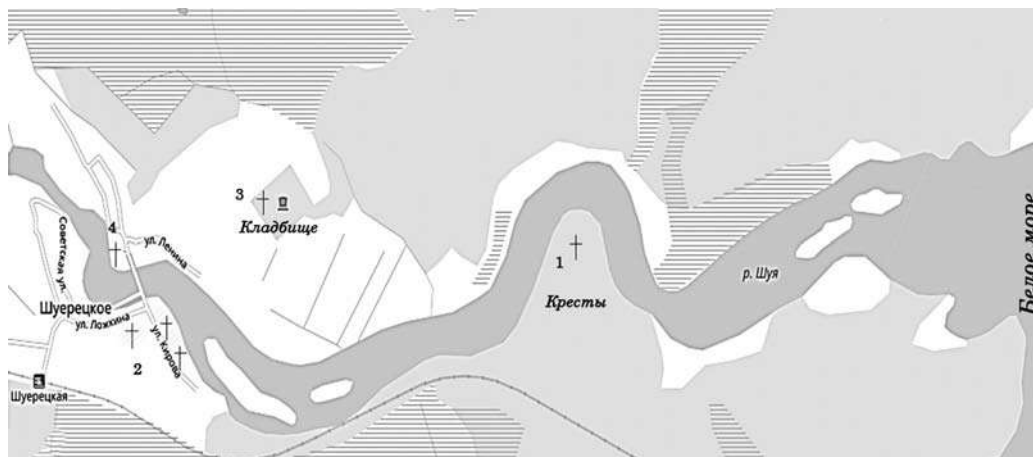


Рис. 1. Обетные кресты с. Шуерецкое (карта)

- 1 – Обетный крест на месте разрушенного сакрального комплекса Кресты;
- 2 – Обетные кресты у сельских домов; 3 – Большой крест на кладбище;
- 4 – Поклонный крест на месте разрушенных храмов

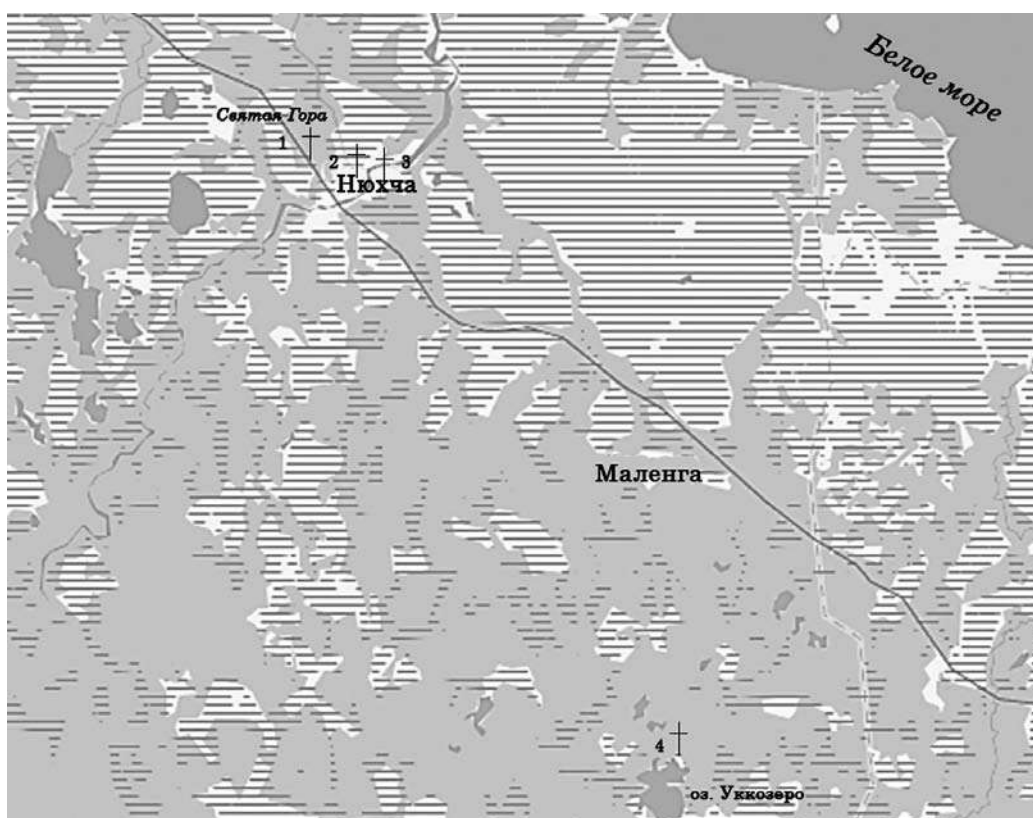


Рис. 2. Обетные кресты с. Нюхча (карта)

- 1 – Обетный крест на Святой горе; 2 – Обетный крест у сельского дома;
- 3 – Поклонный крест у моста (неподалеку от Никольской церкви);
- 4 – Обетный крест на Уккозере (на месте разрушенного сакрального)

⁴ Мужчины отправлялись на промысел в Баренцево море в начале марта, а возвращались осенью.

Пелена – распространенная форма дара. По форме она напоминает поясной передник, состоящий из полотнища и завязок (для крепления на кресте). По центру пришивается крест, который выкраивался из контрастной по цвету ткани или тесьмы: «материал будет называться пелена, платок – не пелена, <...> [и] обязательно вырезать с материала крест» [251-А002]. Размеры креста (ширина полос 2,5–4 см, длина 15–25 см) и контрастная цветовая гамма акцентируют внимание на восприятии этого элемента как главного, подчеркивающего ритуальный статус предмета.

Кресты у домов оказывались наиболее востребованными в случаях кризисных ситуаций – «когда припрет», связанных с мужским промыслом: плохие вести или «какой худой сон или <...> тоска находит, сразу бегут да молятся» [8038]. Тогда же подносили пелену. Старались, чтобы пелену готовила «старшая в семье по чину, которые уже действительно только молились» [Там же] или же нарушившая устои: «есть в душе вот такое <...> может, не желая, кого и обидела», «худое, праздное слово – грех», т. е. приходили, «чтобы замолить грех» [Там же].

Прошения и дары, оставляемые у крестов в селении и в устье Шуи, адресуют Господу, св. Николаю или же самому кресту: «Крестушка неумолённый, прости» [8038].

У *Большого креста* на кладбище поминают пропавших без вести, «кто не похоронен здесь», в том числе погибших в море, «как дань приносят и всё, всё сюда ложат» [8037]: на дощатый сруб у основания креста приносят съестное, монеты, искусственные цветы. Тканевые приношения (пелены, полотенца, платки, носки) оставляют над срубом – на вертикальном столбе креста: «За мужчину кладут носки, за женщину – платок или полотенце»⁵ [8038]. Эти дары для умерших: «завет даем <...> своим умершим, чтоб они там поминали» [8038]. У них просят здоровья и помощи в житейских нуждах: «можно на здоровье, можно на всё» [8038].

Дары у *Большого креста* имеют косвенное отношение к промыслам, но важны для поддержки коммуникативных связей с умершими, статус которых в локальной традиции сходен со статусом святых. Их приносят в Троицу, Радунницу и дни индивидуальных поминок.

В **Нюхче** тканевый дар за умершего могли оставить у обетного креста на территории селения: «когда сестра умерла <...> мать повесила шелковый платок» [263-А007], но в настоящее время традиция не сохранилась. Сейчас предметы из ткани оставляют как дар святым или Богу.

В окрестностях Нюхчи три обетных креста. Все почитаемы. Крест на Уккозере имеет статус дальней святыни. Он был поставлен на месте явления иконы св. Николая. Сюда приходят в безнадежных ситуациях (неизлечимые болезни, смертельная опасность). Время посещения соотносят с сельскохозяйственным циклом – в период завершения посадок, пока не начался сенокос. В самой Нюхче сохранился один обетный крест, который посещают по случаю, как и кресты, стоящие у домов в Шуерецком. В Духов день и «в Илью» ходят к кресту на Святой горе (около 3 км от села).

У крестов оставляют изделия из текстиля – пелены и полотенца, предметы одежды. Помимо носков и платков, приносят фартуки, штаны, перчатки, рубахи, нижнее белье. Разнообразие тканевых даров объясняется логикой программирования предметов: «на крест вешают, то платки, то чулки: у кого что болит», «типа дара такого», «и молятся, просят у Бога, чтобы помогло» [ОВФ⁶, 1742], т. е. дифференциация предметов связывается с заболеваниями различных частей тела, в отличие от Шуерецкого, где предмет рассматривается как проекция человека (мужчины или женщины).

Пелены оставляют «в благодарность Богу» или используют как универсальный дар, который уместен в любой ситуации.

Подношения в виде ткани и ее производных – прерогатива женщин. Мужчины никогда не принимали участия в практиках тканевых обетов: не столько потому, что проводили весенне-летний период на промыслах – вдали от селений, а в силу дистанцированности от процессов производства ткани, подконтрольных женской группе. Женщины самостоятельно распоряжались текстилем, который использовали для решения различных задач, в том числе социальных. Тканевое имущество передавалось и наследовалось по каналам родственных связей, а в особых случаях пускалось в ход для регуляции отношений в системе межпространственных коммуникаций (с предками, святыми, Богом).

В исследуемой традиции тканевые дары не замыкаются в границах «кризисной сети»,⁷ их могут приносить в ожидании материального поощрения, прибыли – «чтобы море давало», «на удачу», «на добычу», так как сакральные объекты обладают способностью производить не только здоровье, жизнь, но и богатство, благополучие.⁸

⁵ Гендерная дифференциация дара прослеживается в отношении адресата и дарителя: умершему мужчине приносят носки, женщине – платок или полотенце; тот же принцип, если просят помощи для женщины/мужчины: «если у меня сын померший, я могу <...> носки положить к Большому кресту» [8038].

⁶ Основной видеофонд.

⁷ Щепанская Т. Б. Кризисная сеть... С. 110–176.

⁸ Годелье М. Загадка дара... С. 119.

Женщина жертвует созданную ею вещь с тем, чтобы труд ее родственника не остался без награды. Подобным образом поступает удмуртка, отправляя мужа на охоту: убивает домашнюю птицу, чтобы тот вернулся с добычей [ПМА, Удмуртия, 2011]. Успех мужчины находится в руках женщины. Его здоровье, благополучие и даже жизнь зависят от знаний и поведения женщины: «Петр и Павел, верховный апостол, морской рыболов, дай рыбки – [о] сетра, мелкой без числа, крупной до сорока <...> и рыба всегда попадётся» [7442]; «Муж всегда с добычей <...> Приезжают и пустые, а мы с рыбкой» [8038].

Непроизвольное или преднамеренное нарушение норм женского поведения могло иметь необратимые последствия для мужчин: «[жена] всё ругала пьющего мужа Толюшку, приговаривала: „Да взял бы тебя леший!“... „Вот, он и взял <...> муж утонул вместе с племянником“ – „нельзя *своих* к лешаку посылать“» [7437].

Непреднамеренное нарушение представляло не меньшую опасность. Нечистота воспринималась как нарушение заведенного порядка и создавала угрозу социальным устоям группы.⁹ Практики очищения позволяли восстановить целостность. Желая избежать последствий и «замолить грех», нарушительницы приносила к обетному кресту очистительный дар (пелену) [8038], «Вроде как исповедь какая это вот идет. [– Когда приносишь?] – Да» [ОВФ, 1742].

Та же цепочка взаимосвязанных событий (*нарушение – наказание – очищение – прощение – спасение*) прочитывается при подношении дара женщиной, достигшей *возраста чистоты* (старшая в семье, вдова, т. е. женщины, исключенные из системы воспроизводства и материального обеспечения, которые «только молились»). Дары/прошения *чистых* или *очистившихся* (у креста) давали надежду на спасение мужчин, жизнь которых находилась в опасности. Чрезвычайно важен статус *чистой* женщины, напутствующей мужчин-промысловиков или молящихся о них в трудную минуту. По достижении преклонного возраста многие поморки проводили время в молитве,¹⁰ «спасая» не только родных, но и всех, кто нуждался в поддержке: «[бабушка] на молитву вставала в шесть утра и в течение дня поминала умершего до шести вечера, а после шести *спасала* (молилась о здравии живых): «Спаси, Господи, и помилуй крещеных православных – *по морю плавающих*, по лесу ходячих» [7438], «в море поедут, дак к ней зайдут специально поговорить <...> И идут как на крыльях, и у них рыбалка – будьте-нате» [251-А005].

Мужчины подтверждают дистанцированность от женских приношений и молебствий, совершаемых в сакральной зоне: «[Женщины] придут, тряпочку повесят. Будет тряпка¹¹ висеть. [– А для чего?] – Ой, этого не могу сказать. Не знаю, что это обозначало» [ОВФ, 1746¹²], «особо богомольными поморы никогда не были, т. е. мужчины, а женщины, да. <...> Это женский удел» [263-А010]. Уважать женское право («женский удел») на контроль в сфере витальных ценностей и промыслового успеха мальчиков приучали с детства. Так, на удачу маленьким рыбакам матери припевали: «Уди-уди, корешок, /Попадись навашка /Нашему Ивашке» [8038].

Тканевый дар и тактические программы, определяющие его перемещение в область сакрального, позволяют убедиться в надежности защитных механизмов социальной структуры, поддерживающих сложные переплетения между вещами, людьми и небожителями (святыми, предками, Богом).

Кресты сохраняют связь с событиями, происходившими на грани жизни и смерти, и отмечают границу пространственных пересечений. Они – порталы Вселенной, открытые «на путях» (устье Шуи, Святая гора), на кладбище, в памятных местах (Уккозеро) или у самого дома.

Логика дароприношений поддерживают дифференциацию гендерных групп, границы контролируемых сегментов. Женщина получает возвратный дар в награду за усилия, затраченные на производство ткани и ритуальные практики (очищение, молитвы, дароприношение): дар возвращается в семью, которой достается улов промысловика.

Траектория циркуляции дара подтверждает взаимозависимость гендерных групп в границах социальной структуры (рис. 3).

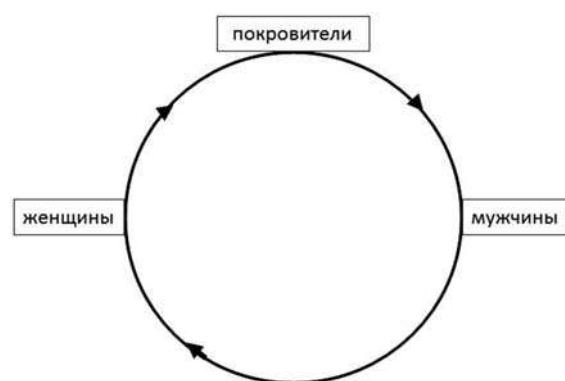


Рис. 3. Схема циркуляции дара



⁹ Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000. С. 23–25.

¹⁰ Самойлова Е. В. Настоящее будущего в ритуальной традиции поморов. Практики памяти // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам: Сб. науч. ст. СПб., 2012. С. 202–231.

¹¹ Для мужчины тканевый дар – тряпка, им незнакомы логики женских дароприношений, связующие людей и святых посредством ткани.

¹² Запись А. Зубаревой, М. Григорьевой.

РИГА С ГУМНОМ – ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ КОМПЛЕКС ЗАОНЕЖАН

Аннотация: В статье рассматривается устройство, особенности бытования и история риг с гумном в Заонежье. Проводится историко-хозяйственная «параллель» между возникновением и развитием крестьянского жилого дома-комплекса и крестьянского «хлебного» комплекса – риги с гумном под одной крышей. Ставится вопрос о музейной реконструкции (макетировании) заонежской риги с гумном.

Ключевые слова: рига, гумно, деревянная архитектура, Заонежье.

Summary: The article describes the structure, use and history of buildings for drying and threshing grain in Onega Lake region. A parallel is drawn between the origin and evolution of the peasant compound house and the complex of the mentioned structures built under the same roof. An issue is raised on their modelling in the museum.

Keywords: threshing barn, threshing floor, wooden architecture, Onega Lake region.

Риги с гумнами, построенные под одну крышу, явились очередным и, как оказалось, последним этапом развития традиционных хозяйственных построек, применяемых преимущественно для сушки и обмолота зерновых, у заонежских крестьян. Рига с гумном была отличительной особенностью многих хозяйств «прожиточных» крестьян; часто ею владели и крестьяне обычного, «посредственного» состояния, как, например, Елизаровы из д. Потаневщина, расположенной недалеко от Кижей.¹ Подобными ригами могли пользоваться зачастую не только хозяева, но и соседи по деревне. Совместное соседское пользование хлебосушильнями являлось характерной чертой быта всей олонецкой деревни – об этом говорят многочисленные заметки в «Олонецких губернских ведомостях» (далее – ОГВ).²

Обычным было и совместное строительство хлебосушилен, в том числе и риг с гумнами, деревенскими соседями.³ П. О. Коренной в своей статье «Сельское хозяйство в Заонежье» отмечает, что идущий издревле «порядок общинных риг сохранился до сих пор».⁴ Крестьянка д. Воробьи, младшая современница Коренного, подчеркивает, что если строили ригу вскладчину, то делали ее обязательно с гумном.⁵

Возникновение и развитие гумен как отдельных больших помещений прежде всего для обмолота и веяния зерна, было обусловлено тяжелыми климатическими условиями конца осени и, конечно, зимы, когда выполнение этих длительных и жизненно важных работ на открытом воздухе становилось невозможным, а в тесной и жаркой риге – весьма вредным для здоровья. Молотьба обычно не заканчивалась вскоре после жатвы, а продолжалась и осенью, и даже зимой. О зимней молотьбе говорят и многочисленные воспоминания заонежан,⁶ и сообщения о пожарах хлебосушилен в колонке «Происшествия по губернии» ОГВ – пожары риг и овинов с хлебом случались всю зиму, а изредка, самые поздние из зафиксированных, даже и в мае.⁷

В таких условиях размещение сушильни-риги и крытого тока-гумна бок о бок было весьма оправданным. Как к жилью пристраивается под одну крышу хозяйственная часть дома, так и к отапливаемой ригаче со временем начинают пристраивать гумно. Семьи, с удобством жившие в домах-комплексах, стремились, по всей видимости, создать удобный, не зависящий от капризов погоды хозяйственный комплекс и вне дома – для сушки и обмолота снопов и других работ. Поэтому возможно, что в Заонежье, как и в других районах Русского Севера, развитие «хлебных» хозяйственных комплексов (риг с гумнами) шло в неразрывной связи с развитием жилых комплексов (домов).

Конечно, есть яркий противоположный пример олонецких карелов, которые строго (за редким исключением) придерживались своей одиночной ригачи без гумна издревле и вплоть до середины XX в., несмотря на то,

© О. А. Скобелев, 2019

¹ Скобелев О. А. Планировка и постройки усадьбы Елизаровых в деревне Потаневщина в первой трети XX в. // Кижский вестник. Петрозаводск, 2015. № 15. С. 220–221.

² Например, в сообщении о пожаре из Олонецкого у. сообщается: сгорела «у казённого крестьянина Осипова ригача с находившемся в ней яровым хлебом крестьянина Алексева» (Олонецкие губернские ведомости (далее – ОГВ). 1840. № 22. С. 10); из Повенецкого у.: сгорела рига «крестьянина Тарасова с хлебом Фёдорова» (ОГВ. 1870. № 88. С. 10) и др.

³ Например: ОГВ. 1840. № 23. С. 10 (упоминается «полевое гумно» крестьян Ильина и Козицина и «гумно казённых крестьян Исакова и Богданова»); ОГВ. 1841. № 17. С. 9 («полевое гумно с овином» казённых крестьян Трошковых и Мальгунова); ОГВ. 1870. № 20. С. 6 («гумно с ригую, принадлежащее крестьянам Титову, Краснопалину и Спиридонову») и т. д.

⁴ Коренной П. О. Сельское хозяйство в Заонежье // Вестник Олонецкого губернского земства. Петрозаводск, 1907. № 12. С. 21.

⁵ Научный архив музея-заповедника «Кижь» (далее – НА МК), ф. 1, оп. 3, ед. хр. 1613, л. 21.

⁶ Личный архив О. А. Скобелева (далее – ЛА), тетр. 4, л. 95 и др.

⁷ ОГВ. 1840. № 10. С. 10 (вторая половина мая: в Пудожском у. сгорели два гумна «с находившимся в оных хлебом»).

что проживали в домах-комплексах.⁸ Думается, что «дедовская» ригача сберегалась южными карелами в столетиях как одна из составляющих самобытной культуры народа. Рига с гумном, видимо, считалась у них «русской» постройкой и характеризовала, в частности, материальную культуру заонежан, ведших свое происхождение от новгородцев (рис. 1).

О времени появления «хлебного комплекса» в Заонежье можно судить только косвенно, по немногочисленным сведениям из географически и культурно близких к нему районов. Уникальными документами являются планы Тихвинского посада 1678 и 1679 гг.⁹ Подробное рассмотрение изображений дворов и хозяйственных построек монастырских слобод и деревень, проведенное М. И. Мильчиком, показывает, что уже в последней четверти XVII в. в деревнях имели распространение дома, состоявшие из жилых изб, к задней стене которых примыкали хозяйственные клети, к которым, в свою очередь, пристраивались крытые хлева или пригоны для скота. Это самое распространенное жилище древней Руси – «изба, да клеть, а промеж ними сени» являлось преддверием «зарождения большого северного дома, завершающего собой многовековую путь развития народного жилища на Русском Севере». На этих же планах, в числе других строений, изображены «гумна, стены которых забраны в столбы, и рубленные овины, где сушили зерно».¹⁰ (Рис. 2).

Представляется возможным продолжить анализ приведенного изображения гумен с овинами. Судя по их внешнему виду, овины являлись верховыми, так как отсутствуют уширения-подлазы в нижней части срубов. Поскольку однокамерный верховой овин внешне трудноотличим от высокой риги (их можно отличить только по сажальному окну выше двери, которое на рисунке явно не просматривается), то, возможно, что на плане изображены не овины, а риги, тем более, что северо-руссы часто все хлебосушильни – как овины, так и риги – называли «овинами». Гумна пристроены к задним стенам овинов, значит, между овином и гумном обязательно была дверь. На боковой стене гумен изображены широкие ворота, – их наличие говорит о том, что зерно провеивали в гумне, открывая ворота и устраивая сквозняк; а, значит, на противоположной, невидимой стене, напротив первых почти обязательно должны быть вторые ворота.¹¹ Возможно, в гумно могли и заезжать с возом снопов, въезжая в одни ворота и выезжая в другие. Очевидно, что планировка и устройство комплекса овина с гумном практически не отличается от подобных комплексов Олонецкой губ. XIX – первой половины XX в.

Таким образом, мы видим на планах Тихвинского посада много «неполных» жилых



Рис. 1. Рига карелов-ливвиков, д. Сяпяваара Олонецкого р-на, 1972 г. Фото Б. П. Бойцова



Рис. 2. Фрагмент изображения д. Стретилово на плане Тихвинского посада 1678 г.: слева – четыре рубленых амбара, справа – два гумна с овинами (по М. И. Мильчику, Ю. С. Ушакову)

⁸ Тароева Р. Ф. Материальная культура карел. М.; Л., 1965. С. 116. Об этом свидетельствуют и экспедиционные записки автора в тетр. № 5, 6, ба, 7.

⁹ См. по кн.: Мильчик М. И., Ушаков Ю. С. Деревянная архитектура Русского Севера. Страницы истории. Л., 1981.

¹⁰ Там же. С. 15–20, 35.

¹¹ ЛА, тетр. № 6, л. 92 об. Нам известен только один случай, когда в гумне были лишь одни ворота – это одна из риг с гумном в заонежском с. Типиницы 1950-х гг.

комплексов, «зачатков» больших северных домов грядущего XVIII в.; им соответствуют уже сформировавшиеся хлебные комплексы – овины с гумнами.

Переходя к XVIII в., мы находим, что одновременное массовое бытование жилых и хозяйственных комплексов на Русском Севере, по соседству с Заонежьем (всего в 50 км по прямой), а именно в Выгорецком раскольническом общежительстве, отмечает документ, датируемый 1739 г. – «Описание в Выгорецком общежительстве деревянного здания». ¹² В этой переписи деревянных строений знаменитого старообрядческого общежительства «риги с крытыми гумнами, где хлеб молотят» зафиксированы в количестве 62, в то время как одиночных риг насчитывалось всего 8; домов-комплексов – «изб с сенми, с чуланами, с дворами и с сараями, с хлевами скотскими» – 165, в то время как «изб с сенми», без дворового комплекса, переписано всего 83. Мы видим, что «хлебные» комплексы решительно преобладали над одиночными сушильнями, а дома-комплексы составляли две трети от общего числа крестьянских жилищ.

Волею судеб Заонежье было связано с Расколом с самого его начала неразрывными духовными и родственными связями. Когда в 1694 г. был основан Даниловский «раскольнический монастырь» на р. Выг, туда переселилось множество жителей Толвуи, Кузаранды, Фоймогубы, Космозера, Шуньги и других деревень. ¹³ Несомненно, что хозяйственное и духовное взаимовлияние между Заонежьем и Выгорецией было велико и кажется очевидным, что многочисленные переселенцы-заонежане могли привнести в «старообрядческую республику» свои приемы хозяйствования и плотницкие достижения, в том числе и привычные им дома-комплексы и риги с гумнами.

Переходя к Заонежью XIX в., обратимся к «Этнографическим заметкам о заонежанах» П. Н. Рыбникова, в которых он подробно описал и типичный заонежский дом-комплекс, и типичную заонежскую ригу своего времени. Приведем, с некоторыми сокращениями, его описание: «Рига состоит тоже из двух отделений, – из риги собственно и гумна. Рига бывает квадратная, каждая стена около двух сажен... К одной из стен риги пристраивается гумно. Ширина его равна риге, но оно несколько длиннее ее. В гумне производится молоченье и чищеные измолоченного хлеба». ¹⁴ Как видим, у Рыбникова типичная заонежская рига однозначно «состоит из двух отделений» – собственно риги и гумна.

Заметим, что по классификации В. П. Орфинского, описанная Рыбниковым заонежская рига с гумном имеет шифр «2-В/1/2», который раскрывается следующим образом: типологическая группа: южная (2) – тип: двухкамерные риги со специальным помещением для обмолота – гумном (В) – вариант: с недоразвитым гумном (1) – подтип: с двускатной крышей (2). ¹⁵ Кстати, такое же «недоразвитое» гумно характерно, как мы видели, и для овинов с гумнами деревень Тихвинского посада в 1678 г., т. е. «родословная» хлебного комплекса с недоразвитым гумном прослеживается по крайней мере до последней четверти XVII в. (Рис. 3).

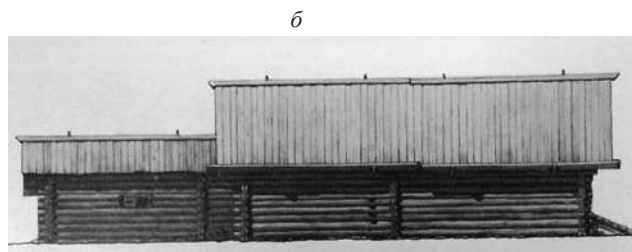


Рис. 3. а – рига с «недоразвитым» (по определению В. П. Орфинского) гумном, д. Колгостров, Заонежье, Кондопожский р-н, 1970 г. (фотофонд музея-заповедника «Кижы». НВФ-13764). Размеры гумна немного больше размеров риги; б – овин с «развитым» гумном, д. Гарь Архангельской обл. (по А. В. Ополовникову)

¹² Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии г. Есиповым. СПб., 1861. С. 535–545.

¹³ В истории Выговской пустыни о начальном периоде раскола сказано: «Старожитнии они отцы, остальцы Соловецкия и прочих обителей, тогда крыяхуся по пустыням поморскимъ, около Онега озера, въ Шуньгъ, въ Толвуи... и пустынные мѣста благочестивыми отъ гоненія наполняхуся» (Раскол в Вырозерском приходе и вообще в Заонежье // ОГВ. 1874. № 73. С. 877).

¹⁴ Рыбников П. Н. Этнографические заметки о заонежанах // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1866 г. Петрозаводск, 1866. С. 26–27.

¹⁵ Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Генезис, эволюция, национальные особенности. Дис. ... докт. архитектуры. М., 1975. С. 115–116. (Рукопись).

Наконец, история заонежских риг приводит нас в XX в. П. О. Коренной так описал родную заонежскую ригу: «Рига и гумно устраиваются вместе, их разделяет только одна стенка... Просохшие снопы молотят приузами рано утром, часов с 4-х; их выбрасывают из риги через небольшое отверстие».¹⁶

К счастью, заонежские риги с гумном не обошли своим вниманием и фотографы прошлого века (рис. 4). Последние сведения о ригах с гумнами, относящиеся к первой половине XX в., почерпнуты у старожилов-заонежан. Согласно их воспоминаниям, в д. Широкие Поля до 1941 г. были четыре такие ригачи; имелись они и в д. Шабановская и Великая Нива Толвуйской вол., Усть-Яндома, Лыково куста Юлмаки, Северный Конец куста Падмозеро, Погост Космозеро, в с. Типиницы.¹⁷ Окрестности Кижей изобиловали такими ригами – в Кургеницах были три риги с гумном, в Воробьях – четыре, в Васильеве – одна, в Посаде на Волкострове – две, в Зубове и Щепино – по одной, в кусте деревень Серёдка такие риги преобладали.¹⁸



Рис. 4. Две риги с гумнами в д. Потаповщина. 1926 г.
(Фотофонд музея-заповедника «Кижь». НВФ-13421/36)

Разумеется, в Заонежье, во все века «земледельческой эры» его истории, бытовали и одиночные хлебо-сушильни. Некоторый «вторичный» возврат к ним, относительно небольшим и недорогим постройкам, произошел, видимо, в конце XIX – начале XX в. и был связан с усилившимся процессом распада больших «патриархальных» семей. Вот тогда-то, на рубеже веков, думается, и увеличилось в деревнях количество однокамерных риг, которые выстроили себе малые, обедневшие в результате раздела семьи. И тем не менее, однокамерных риг совсем без гумна, видимо, было относительно мало, хотя распространены они были почти повсеместно.¹⁹ В 13-ти деревнях о. Кижь и кижской округи в довоенное время соотношение риг с гумном и без гумна было примерно 3/1.²⁰ Гумно в целом воспринималось заонежанами как необходимое для обмолота и веяния хлебов сооружение.

Многие советские архитекторы считали однокамерные одиночные риги более «древними», чем риги с гумном, уже в силу их «однокамерности» и «простого древнего» устройства. Они, при составлении документов на эти памятники архитектуры, смело ставили необоснованно «старые» датировки их постройки.²¹ Как тут не привести мудрое замечание К. К. Романова, известного архитектора, знатока Заонежья:

¹⁶ Коренной П. О. Сельское хозяйство в Заонежье. С. 27.

¹⁷ ЛА, тетр. 1–4, 6.

¹⁸ НА МК, ф. 1, оп. 3, ед. хр. 1613, л. 1–30.

¹⁹ Там же; ЛА, тетр. 2–3.

²⁰ НА МК, ф. 1, оп. 3, ед. хр. 1613, л. 1–30.

²¹ Например: НА МК, ф. 1, оп. 3, ед. хр. 484а, л. 3 (Центральная научно-реставрационная мастерская Госстроя РСФСР. Пояснительная записка к проекту реставрации риги из д. Липовицы Медвежьегогорского р-на КАССР. 1962 г.).

«... необходимо только всегда помнить, что ни более простую форму нельзя считать более старой, так как она может быть не примитивом, а упрощением или огрубением, ни более сложную форму считать более поздней, так как по тем же соображениям она может предшествовать форме более простой».²²

Интересно, что вопросы изучения и документирования заонежских риг с гумнами не нашли отражения в известнейших трудах, посвященных архитектуре Русского Севера, изданных в XX в.²³ Только лишь в диссертации на соискание ученой степени доктора архитектуры В. П. Орфинского, исследования которого отличаются тщательностью сбора «полевого» материала, заонежские риги с гумном нашли свое законное место – и описание, и теоретическое обоснование возникновения, и место в общей классификации построек.²⁴

Судьба риг и, в особенности, риг с гумнами Заонежья в XX в. печальна. С исчезновением крестьянского уклада риги стали не нужны и к концу XX в. полностью исчезли. Не удалось сохранить ни одну ригу с гумном и в музее-заповеднике «Кижы». Намеченная и неоднократно обсуждаемая перевозка риг с гумнами из деревень Колгостров, Петры и Великая Нива так и не состоялась; в настоящее время эти три постройки утрачены. Таким образом, осталась единственная возможность увидеть воочию заонежскую ригу с гумном – ее научная реконструкция.



²² Романов К. К. Жилой дом в Заонежье // Искусство Севера: Заонежье. Л., 1927. С. 21 (Крестьянское искусство СССР; Вып. 1).

²³ Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. М., 1941; Забелло С. Я., Иванов В. Н., Максимов П. Н. Русское деревянное зодчество. М., 1942; Ополовников А. В. Русское деревянное зодчество. М., 1983.

²⁴ Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии... С. 115–121.

М. А. СТЕПАНОВ, А. В. СТЕПАНОВ
Центр подводного археологического наследия
Института археологии РАН, г. Москва

НАХОДКИ СУДОВЫХ ДЕТАЛЕЙ В НОВЕЙШИХ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ РАСКОПКАХ ВЕЛИКОГО НОВГОРОДА И СТАРОЙ РУССЫ

Аннотация: Детали средневековых деревянных судов практически ежегодно встречаются в материалах археологических исследований в Великом Новгороде и Старой Руссе. Это возможно благодаря специфике культурного слоя этих городов, сохраняющего в себе конструкции и предметы из органических материалов. В данной статье описываются некоторые деревянные судовые детали, найденные в ходе археологических раскопок последних лет.

Ключевые слова: археология, подводная археология, археологические находки, суда, судостроение, Великий Новгород.

Summary: The details of medieval wooden ships are found almost annually in archaeological research materials in Veliky Novgorod and Staraya Russa. This is possible thanks to the specifics of the cultural layer of these cities, which retains in itself constructions and objects made of organic materials. This article describes some wooden ship details found during archaeological excavations of recent years.

Keywords: archeology, underwater archeology, archaeological finds, ships, shipbuilding, Veliky Novgorod, Staraya Russa.

Детали средневековых деревянных судов практически ежегодно встречаются в материалах археологических исследований в Великом Новгороде и Старой Руссе. Благодаря специфике культурного слоя этих городов археологические предметы из органических материалов сохраняются до нашего времени. Чаще всего встречаются фрагменты судовой обшивки, удобной для вторичного применения в качестве вымосток и подкладок под сооружения. Реже находят весла, уключины и крупные судовые детали – штевни и фрагменты килевых балок.

Примечательным археологическим комплексом является фрагмент корпуса затонувшего судна, груженого кирпичом. Оно обнаружено в ходе подводно-археологических работ по исследованию остатков Великого моста в Великом Новгороде.

Судно под Великим мостом

При разборе вала, перекрывающего культурные отложения на дне реки, еще в 2006 г. в районе свай № 50–52 было обнаружено большое количество кирпича. Его разборка тогда не производилась, а углубление в культурные слои было перенесено ниже по течению. В 2013 г. при разборке хаотично разбросанного кирпича было установлено, что ниже сохранился штабель до 5 кирпичей в высоту. Средний размер кирпича $29,5 \times 15,1 \times 5,2$ см.

Разработкой грунта по периметру было установлено, что под кирпичами находится дощатый настил, лежащий на шпангоутах, под которыми обнаружена днищевая обшивка судна. Элементы корпуса просматриваются на длину 4 м (рис. 1). Конструкция и кирпичная укладка пробита шестью поздними (XVIII–XIX вв.) сваями. Были вскрыты носовая оконечность и пять шпангоутов. Оконечность судна выглядит как сужающаяся килевая доска толщиной более 7 см (или пластина, плаха, 1/2 бревна). В полуметре от оконечности пологий «порог» с уменьшением уровня поверхности на 2 см. Штевня и следов его крепления не выявлено. После «порога» по оси утонченной части килевой доски проходит тонкая планка, без видимых, кроме смоления, следов крепления. Доска второго ряда днищевой обшивки появляется через 0,4 м от носовой оконечности, ее торец обломан. Через 1 м от носовой оконечности в поперечной оси располагается первый шпангоут. Он округлого сечения с плоской поверхностью, прилегающей к обшивке, имеет дугообразную форму. Был двухчастным. Правобортная часть сохранилась полностью на длину 50 см. Для сращивания имеет вырез в пол дерева по вертикальной плоскости. В нижней части вдоль диаметральной плоскости судна в шпангоуте сделан поперечный вырез треугольного сечения – шпигат для протока воды. В вертикальной плоскости нагельное крепление диаметром около 3 см из хвойных пород дерева, отломанный под действием течения сразу после освобождения шпангоута от грунта.

Между первым и вторым шпангоутом вдоль по обоим бортам лежат бруски круглого сечения около 6 см в поперечнике с эродированными отверстиями под нагели. Второй шпангоут имел сложную форму и развалился в результате вбивания сваи № 168. Он состоял из двух частей, которые утончаются к краям: длинной

правобортной и короткой левобортной. Центральная часть шпангоута имеет 12 см в высоту и 10 см в ширину. Общая длина сохранившейся части 120 см. Сверху перекрыт доской, на которую опирался продольный дощатый палубный настил.

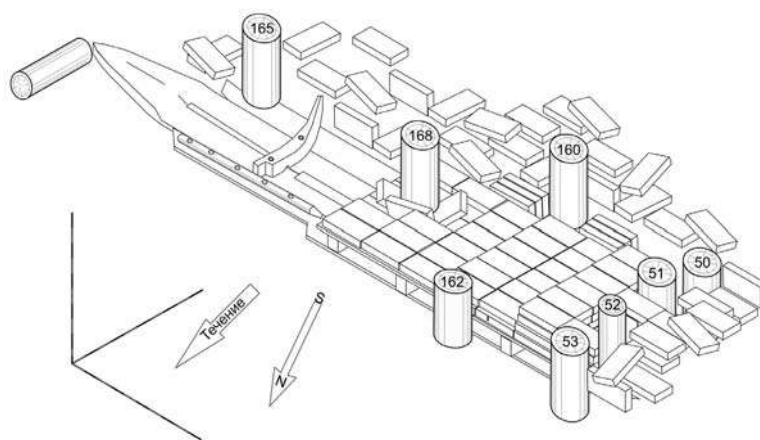


Рис. 1. Дно р. Волхов. Великий мост. Шурф № 3–13. Затонувшее судно

За вторым шпангоутом кирпичи не разбирались и деревянный набор судна прослеживался только по бортовой кромке. Наиболее полно просматривалась кромка левого борта, где виден палубный настил из досок шириной около 20 см, местами продавленный под весом кирпичей и высыпанного на них позже валуна. Между палубной и днищевой обшивкой высота около 10 см. Правый борт сохранился неравномерно, видны обломанные края днищевых шпангоутов № 2–5. Расстояние между шпангоутами составляет около 65 см. Наибольшую длину сохранил шпангоут № 3–190 см.

Выявленное раскопками судно, вероятно, потерпело аварию в результате навала на опору моста. По всей видимости, его развернуло перед опорой в поперечном течении направлении, оно накренилось на правый борт, тяжелый груз кирпича рассыпался, судно разломилось и затонуло.

Начальник новгородского отряда Архитектурно-археологической экспедиции Санкт-Петербургского государственного университета И. В. Антипов считает, что датировка кирпича серединой XV в. представляется более предпочтительной. По его мнению, в середине XV в. корабли возили из Новгорода кирпичи для строительства двух церквей в Среднем и Нижнем Поволжье (Никольские храмы в Полистском и Гостинопольском монастырях). Теперь эти версии получают первое и вполне убедительное подтверждение. Очевидно, что именно в Новгороде находился центр кирпичного производства, отсюда речным путем его перевозили к месту предполагаемого строительства.

Кили

В недавнее время в результате археологических раскопок появились две находки фрагментов деревянных балок, интерпретируемых нами как килевых. У обеих находок характерное расположение нагелей: в одной плоскости бруса – в линию, в противоположной плоскости – зигзагом или в две линии, в поперечном сечении имея V-образное положение. Весьма вероятно, что нагели крепили фальшкиль к килевой балке и в сборе, расположение нагельных отверстий в поперечном сечении было X-образным. Такая схема целесообразна для того, чтобы не уменьшать прочность бруса частыми отверстиями в одной плоскости (рис. 2).

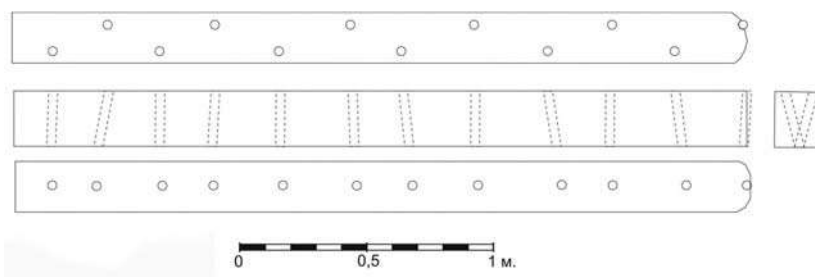


Рис. 2. Реконструкция фрагмента фальшкиля. Великий мост. Шурф № 3–14

Новгородская подводно-археологическая экспедиция Центра подводного археологического наследия Института археологии РАН под руководством А. В. Степанова в 2014 г. при раскопках Великого моста в шурфе № 3 обнаружила еловый брус, пронизанный нагельными отверстиями. Его сохранившаяся часть длиной 290 см имеет 11 нагельных отверстий. Ввиду изрядной деградации форма поперечного сечения утрачена. Максимальная ширина 20 см, высота 22 см, текстура древесины со спиралевидно закрученными вокруг продольной оси волокнами. Нагели диаметром около 3,5 см, отстоящими в среднем на 27 см друг от друга. В изотопном центре факультета географии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена был произведен радиоуглеродный анализ двух образцов из бруса, по которым получен калиброванный возраст соответствующий второй половине XIII в.

Старорусской археологической экспедицией Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (НовГУ) под руководством Е. В. Тороповой в 2015 г. на Пятницком II раскопе в качестве подкладок (или обкладки стены сруба) обнаружены три фрагмента елового бруса длиной 145, 132 и 177 см, пронизанного деревянными нагельми. Датировка находок – 1360-е гг. Из-за утрат форма поперечного сечения также реконструкции не подлежит. Максимальная размер поперечного сечения 18–20 см. Нагели диаметром в среднем 3,5 см, длиной около 27 см, отстоят в 15–23 см друг от друга.

Штевни

До 2000 г. штевни представлены в Новгороде всего пятью находками XII – нач. XV в., что связано, по мнению Г. Е. Дубровина и Б. А. Колчина,¹ с неудобством их вторичного использования, в принципе, как и кокор (книц). Они представляли собой брусья трапецевидного сечения толщиной до 31 см, устанавливавшиеся под углом 40–60° на центральную днищевую (лыжную) доску или киль. Высота обследованных экземпляров достигает 130 см.²

Хоздоговорным *отрядом Новгородской археологической экспедиции Института археологии РАН* под руководством П. Г. Гайдукова и О. М. Олейникова были выявлены еще два экземпляра (рис. 3).

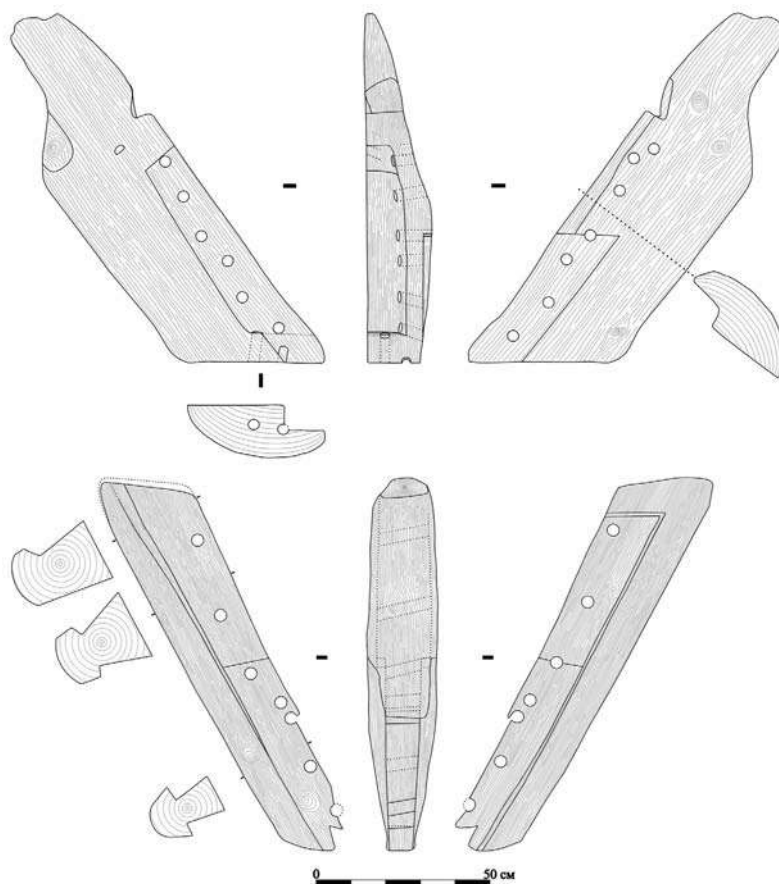


Рис. 3. Судовые штевни. Сверху – Рогатицкий 2, снизу – ул. Троицкая д. 16. Вид слева, сзади, справа

¹ Дубровин Г. Е. Водный и сухопутный транспорт Средневекового Новгорода X–XV вв. М., 2000. С. 60.

² Там же.

Первый штевень был обнаружен в 2014 г. на Рогатицком 2 раскопе³ в слоях второй пол. XIII в. Он находился во вторичном использовании в качестве подкладки под угол сруба. Рядом с ним была найдена кница классической формы, с катетами 21 и 25 см, гипотенузой 35 см. Она имеет 3 нагельных отверстия диаметром 3,5 см.⁴

Длина штевня, обнаруженного в 2014 г., составляет 125 см. Его поперечное сечение увеличивается к верху с 10 до 20 см и имеет грибовидную форму, ранее не встречавшуюся в раскопках в Новгороде. Угол наклона штевня около 60°.

Нижняя поверхность сильно повреждена. Нагельные отверстия для крепления штевня к килю (килевой доске) отсутствуют (или утрачены). Тем не менее, на нижней поверхности читаются остатки врубки угольной формы, вероятно, для крепления штевня к килевому брусу.

На штевне сохранились 2 широких паза с каждой стороны для крепления к нему досок бортовой обшивки судна. Семь нагельных отверстий *диаметром по 3,5 см* крепили два пояса досок к штевню. Верхний ярус нашивался внакрой на нижний. Об этом свидетельствует разная глубина пазов для каждого пояса бортовой обшивки – 2 и 4 см. Ширина пазов около 45–50 см. Исходя из этого, высота борта судна составляла примерно 90–100 см. Навершие штевня имеет простую угольную форму без каких-либо украшений.

В 2017 г. на раскопе по адресу ул. Троицкая д. 16 был обнаружен второй штевень сложной формы. Его длина составляет 133 см, продольная ширина 35 см. Штевень расколот вдоль диаметральной плоскости, правая сторона утрачена. Максимально сохранившаяся поперечная ширина 15 см. Нижняя поверхность скошена, угол наклона соответствует 60°. Основание имеет два нагельных отверстия диаметром 3,5 см. Судя по смещению нагельных отверстий относительно сердцевины ствола, целый штевень крепился к килевому брусу четырьмя нагельными расположенными прямоугольником.

Задняя сторона штевня имела глубокий паз глубиной 15 см, в который выходили нагели как из нижней поверхности, так и боковые. Возможно, паз предназначен для дополнительного крепления штевня к килевому брусу кницей. Выше паза поперек задней поверхности имеется поперечный треугольный вырез 4 см глубиной.

Сохранившаяся левая боковая поверхность имеет паз для нижнего пояса обшивки глубиной до 2 см. Четыре нагельных отверстия крепили доску к штевню. Кверху поперечное сечение штевня уменьшается. Второй ярус нашивался внакрой без паза в штевне, этому свидетельствуют еще три отверстия выше паза первого пояса. Судя по тому, что ширина пазов составляла около 40 см, высота борта судна была примерно 80 см. Навершие штевня оформлено в виде плоской «коковки» – традиционное украшение в виде (в данном случае не наклоненного) сужающегося гребня.

Судовые доски

Фрагменты судовых досок встречаются практически на каждом археологическом раскопе в Великом Новгороде и Старой Руссе, имеющем органические культурные напластования. Худшую сохранность имеют более тонкие доски бортовой обшивки шитых лодок. Лучше сохраняются, и, видимо, более предпочтительны во вторичном использовании древними новгородцами толстые днищевые доски, рыбыны, иногда встречаются подворотные и планширные доски.

В 2014 г. подворотная доска была найдена на Рогатицком 2 раскопе в слоях начала XIV в. Она была вторично использована в качестве усадебной вымостки, примыкала к углу строения. Длина доски составляла около 230 см, ширина 45 см, толщина порядка 5 см. Насчитывала 10 нагельных отверстий диаметром 3–4 см. С одной из длинных ее сторон она имела характерный буртик (подворот) – место перехода днищевых наборов к бортовому. В истории новгородских раскопок это первая опубликованная судовая деталь, которая может быть идентифицирована как «подворотная» доска.⁵ Есть мнения, что находки этого элемента деревянного судна маловероятны ввиду серьезного износа данного вида судовой детали.

Несмотря на относительную скудность источников, влажный культурный слой Новгорода и Старой Руссы продолжает поставлять материалы для изучения истории древнерусского судостроения. Подводно-археологические исследования в Ильмень-Волховском бассейне, развивающиеся в последние годы, также стали приносить существенные результаты. Таким образом, происходит накопление знаний в этой области, требующих систематизации и анализа для исторической реконструкции отечественного судостроения.



³ Гайдуков П. Г., Кудрявцев А. А., Олейников О. М., Степанов М. А., Язиков С. В. Исследования в южной части Плотницкого конца Великого Новгорода в 2014 г. (раскоп Рогатицкий-2) // Новгород и Новгородская Земля история и археология. Великий Новгород, 2015. Вып. 29. С. 66.

⁴ Степанов М. А. Новые находки судовых деталей (по материалам Рогатицкого 3 раскопа (ул. Б. Московская, 30)) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Великий Новгород, 2016. Вып. 30. С. 210.

⁵ Степанов М. А. Там же. С. 211–212.

А. И. ТЕРЮКОВ
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
г. Санкт-Петербург

А. К. СУПИНСКИЙ В ЧЕРЕПОВЦЕ

Аннотация: В статье рассматривается научная и музейная деятельность советского этнографа А. К. Супинского, работавшего в Государственном музее этнографии народов СССР в 1930-е гг., а в 1945–1949 гг. в Череповце.

Ключевые слова: Этнографический Отдел Русского музея, Музей этнографии народов СССР, Череповецкий краеведческий музей, история науки, экспозиционная деятельность, Белоруссия, Русский Север.

Summary: The article deals with the scientific and Museum activities of the Soviet ethnographer of the USSR, who worked in the state Museum of Ethnography of the peoples of the USSR in the 1930s, and in 1945–1949 in Cherepovets.

Keywords: Ethnographic Department of the Russian Museum, Museum of Ethnography of the peoples of the USSR, Cherepovets Museum of local lore, Ethnography, history of science, exposition activity, Belarus, Russian North.

В 1945 г. среди преподавателей исторического факультета Череповецкого учительского института появился новый преподаватель – Антон Казимирович Супинский. Он пробыл в Череповце недолго, до 1949 г., но оставил заметный след в истории этого учебного заведения. Например, он стал первым кандидатом исторических наук на историческом факультете этого вуза. Наверно, немногие в этом городе знали, что он был одним из тех, кто стоял у истоков советской этнографии и музееведения, а сегодня его имя известно только узким специалистам. Его судьба одинакова со многими этнографами 1920–1930-х гг., она знала и взлеты, и падения. В последнее время появилось несколько работ, в которых рассматриваются его занятия. С. С. Алымов дал характеристику его научных занятий и используемых им научных методик в 1920–1930-х гг., а также попытался определить место ученого в довоенной советской этнографии.¹ И. Л. Жеребцов привел сведения о работе А. К. Супинского в Сыктывкаре.² А. И. Терюков в своей статье остановился на его деятельности как белоруссооведа.³ О. А. Владимирова остановилась на череповецком периоде жизни ученого, правда в основном на воспоминаниях о знавших А. К. Супинского людях.⁴ В своей работе она написала: «Очень хотелось бы, чтобы после выхода в свет этой статьи отозвались те, кто знал Антона Казимировича Супинского и мог бы добавить факты к его биографии». Работы разных авторов дополняют друг друга, в чем-то имеют противоречия, поэтому мы решили попытаться обобщить существующие литературные и новые архивные материалы. Имеющиеся сегодня данные позволяют вновь вернуться к череповецкому периоду его жизни.

Антон Казимирович Супинский родился 18 марта 1896 г. в с. Достово (Дастаево) Пинского у. Минской губ. в семье батрака (по другим сведениям – в семье рабочего в г. Пинске).⁵ До 15 лет работал пастухом, затем окончил в 1915 г. Витебскую двухклассную учительскую школу, хотя, как он пишет, систематического образования в средней школе не получил. Тем не менее, в 1915 г. прошел проверочное испытание на аттестат зрелости в г. Рославль Смоленской губ., в местной мужской гимназии, потом работал сельским учителем. В 1915 г. А. К. Супинского мобилизовали и отправили на фронт. В 1916 г. прошел переподготовку в Иркутском военном училище и в чине подпоручика продолжил службу на фронте офицером. В 1917 г. демобилизовался. Как он пишет в своей автобиографии, 12 марта 1918 г. вступил добровольцем в 1-й Витебский полк имени Витебского губсовета в качестве инструктора пулеметного дела. В 1919 г. был назначен начальником 1-й Витебской караульной команды, а затем переведен на должность коменданта 4-го района г. Витебска. На этой должности прослужил до 1922 г., хотя и принимал участие в походе Красной Армии на Варшаву в 1920 г. В эти годы он учился в Витебском институте народного образования и Витебском отделении Московского археологического института, совмещая учебу со службой в армии. После демобилизации с 1922 по 1928 гг. он стал, как тогда говорили, «шкрабом» – школьным работником, т. е. учителем. Работал преподавателем обществоведения

© А. И. Терюков, 2019

¹ Алымов С. С. Три этюда о «марризме» в советской этнографии // Этногр. обозрение. 2008. № 6. С. 80–93.

² Жеребцов И. Л. 1) Этнограф А. К. Супинский // Политические репрессии в России. XX век: Материалы регион. науч. конф. Сыктывкар, 2001. С. 177–180; 2) Антон Казимирович Супинский // Очерки по истории изучения этнографии коми. Сыктывкар, 2007. С. 103–107.

³ Терюков А. И. Белорусская этнография в судьбе А. К. Супинского // Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі да 150-годдзя А. К. Сержпутоўскага (19–20 чэрвеня 2014 г., Мінск). Мінск, 2014. С. 21–34.

⁴ Владимирова О. А. Забытое имя (памяти ученого-этнографа Антона Казимировича Супинского) // Череповец. Краеведческий сборник. Череповец, 2003. Вып. 3. [Интернет-ресурсы] <https://www.booksite.ru/fulltext/3ch/ere/pov/ets/14.htm> – дата обращения: 12.12.2018.

⁵ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (далее – СПФ АРАН), ф. 135, оп. 1, № 66, л. 90–91 автобиография А. К. Супинского).

и заведующим 7-й Витебской семилетней школы, народным учителем Семеховичской школы Пинского у., а также в д. Дятловичи Пинского у.

В 1928 г. А. К. Супинский был командирован в Государственную академию истории материальной культуры (г. Ленинград) в качестве аспиранта, а с 1930 г. уже заведовал Белорусским сектором только что созданного Института по изучению народов СССР (ИПИИ; Ленинград). В это время был опубликован подготовленный им пробный очерк по белорусам для справочника «Народы СССР».⁶ Надо отметить, что это был единственный изданный материал этого большого проекта, который в силу ряда причин не был завершен.

В ходе реорганизации ИПИИ в 1933 г. (создание Института археологии, антропологии и этнографии АН СССР на базе ИПИИ и Музея антропологии и этнографии) в штат нового научного учреждения он не вошел, ибо для него основным являлась «нагрузка в Русском музее».⁷ В 1930 г. он стал заведовать Белорусским отделом или VI отделом Этнографического отдела Русского музея (позднее Государственный музей этнографии народов СССР; ныне Российский этнографический музей), в котором проработал до ареста в 1937 г. Именно в стенах этого музея он обращается к проблемам Русского Севера. В 1935 г. в связи с введением в СССР ученых степеней и званий А. К. Супинский обращается в дирекцию музея с просьбой утвердить ему для разработки тему «История поселений и жилища в лесных районах СССР». В архиве РЭМ сохранилась рукопись под названием «Поселения и жилище эпохи доклассового и раннеклассового общества в Белоруссии».⁸ Она представляет собой большую сумбурную сводку по данной теме с привлечением сопоставительного материала, как по славянским, так и по финно-угорским народам. В работе большое значение уделено обзору магического начала в строительстве, внутренней структуре жилища и т. д. Прослеживается значительное влияние Н. Я. Марра, судя по количеству его цитирования. В том же году с 7 августа по 10 сентября А. К. Супинский совершил поездку в Прилузский р-н Автономной обл. Коми (зырян) с целью изучения жилища.

В 1932 г. А. К. Супинский совместно с А. Я. Дуйсбург и И. Ф. Фрейберг подготовил в музее экспозицию «Белоруссия и БССР». Одновременно он издал путеводитель по этой выставке.⁹ На рубеже 1920–1930-х гг. все экспозиции музея были переделаны согласно поставленной задаче: показать преимущества современного периода жизни народов над дореволюционным. Музей посредством экспонирования традиционных культур должен был дать «развернутый анализ разрушительного влияния капиталистической цивилизации на докапиталистические уклады, противопоставляя политике царской России и колониальной практике империалистических держав национальную политику Коммунистической партии и хозяйственно-культурный рост народов Советского Союза».¹⁰ Последовавшие отзывы на экспозицию были неутешительны. Редакционная статья «Советского музея» сочла белорусскую выставку «примером неправильного показа социалистического строительства».¹¹ Особенно резко выступила Н. И. Гаген-Торн, раскритиковав как неисторичный раздел, посвященный верованиям. Она высказала сомнение в увлечении создателями экспозиции предметами культа и объяснительными записками к ним, «ибо это возбуждает некоторые сомнения. Какие впечатления должны произвести эти надписи? Прежде всего, они вызовут вопрос, к какой же исторической эпохе, к какой общественной формации относится культ солнца и его отражение в поясах». И ее вердикт суров: «Таким образом, выставка культа Белоруссии страдает одним коренным недостатком – отсутствием историчности».¹²

Летом 1937 г. А. К. Супинский был арестован, осужден на 7 лет лагерей и отправлен в Каргопольлаг. Понять, за что он был осужден, сложно. Я предполагал, что это произошло после публикации 27 июня 1937 г. в газете «Ленинградская правда» статьи «Антисоветская пропаганда в этнографическом музее». Хотя имя А. К. Супинского в ней упомянуто не было, белорусская выставка фигурировала как один из основных примеров клеветы и искажения советской действительности. О месте отбывания заключения известно из его письма академику И. И. Мещанинову от 5 декабря 1943 г., где указан его обратный адрес – почтовое отделение Ерцево, Архангельской области, почтовый ящик № 233/15. В этом поселке размещалось центральное управление Каргопольлага.¹³

Интересно то, что во время нахождения в заключении он предложил лагерной администрации организацию музея Каргопольлага, но его предложение не было принято. Тем не менее, А. К. Супинский предпринял там некоторые свои историко-этнографические разыскания. Например, там он написал статью «Название

⁶ Супинский А. К. Белорусы. Пробная статья справочника «Народы СССР». Л., 1932 (Труды Института по изучению народов СССР).

⁷ СПФ АРАН, ф. 4, оп. 4, № 2875, л. 10 (личное дело А. К. Супинского).

⁸ Архив РЭМ, ф. 2, оп. 2, № 139 (Супинский А. К. Поселения и жилище эпохи доклассового и раннеклассового общества в Белоруссии. Машинопись с авторской правкой. 138 с.).

⁹ Супинский А. К. Белоруссия и БССР: (Путеводитель по выставке Гос. этногр. музея). Л., 1934. 57 с., 16 вкл. л. илл.

¹⁰ Станюкович Т. В. Этнографическая наука и музей (по материалам этнографических музеев Академии наук). Л., 1978. С. 203.

¹¹ На новом этапе музейного строительства // Советский музей. 1934. № 1. С. 7–13.

¹² Гаген-Торн Н. Белорусская выставка Этнографического отдела Русского музея в Ленинграде // Советский музей. 1934. № 1. С. 65–68.

¹³ Алымов С. С. Три этюда ... С. 84.

„Каргополь“ и его историко-лингвистическое происхождение».¹⁴ Лингвистическая часть этой статьи явно написана в стиле палеонтологического метода Н. Я. Марра, сторонником которого он был. Вторая часть статьи касается славянской колонизации Русского Севера и судьбы «чуди». По его мнению, современное название Kargopol, есть ничто иное, как скрещение простейших славяно-финских обозначений поселений, собственно четырех разноплеменных нарицательных существительных K+ar+go+pol, в полной форме K+ar+gurt+pol*, означающих в отдельности «поселение», «деревня», «город», что проливает свет на путь развития Каргополя, возникшего в качестве племенного поселения и выросшего со временем до размера славяно-русского города.

Время освобождения А. К. Супинского неизвестно. 29 июня 1945 г. он обращается на имя директора ГМЭ с просьбой рассмотреть вопрос о восстановлении его на работе. Он ссылается на свою «деятельную работу в прошлые годы», а также отмечает, что его научные интересы направлены в сторону изучения севернорусского населения Архангельской и Вологодской губ. На письме уже указан череповецкий адрес. Но ему было отказано.¹⁵ Ученый был реабилитирован в 1956 г. Здесь А. К. Супинского приняли на работу в Череповецкий учительский институт на кафедру истории исторического факультета. Одновременно он устроился на работу еще и в Череповецкий краеведческий музей. А. К. Супинский ездил в этнографические экспедиции, разыскивал старинные сельскохозяйственные орудия, записывал материалы по обрядам и т. д. Им был даже написан неопубликованный путеводитель по музею «Череповецкий уезд Новгородской губернии в конце XIX – в начале XX в. Путеводитель по этнографической выставке Череповецкого краеведческого музея».¹⁶ В архивных фондах Череповецкого музейного объединения сохранилось некоторое количество его полевых записей. Они выполнены профессионально и представляет собой машинописный текст, отпечатанный на половинках стандартных писчебумажных листов формата А 4. В верхней части каждого листа сделаны указания о месте записи того или иного факта и приведены сведения о лице, его сообщившем. Некоторые данные имеют общее заглавие («веселые беседы», «малые беседы»). В нижней правой части листов указаны годы записей, инициалы и фамилия А. К. Супинского.¹⁷ Часть его полевых материалов была передана в 2017 г. Российской национальной библиотеку дочерью этнографа И. А. Шостакович.¹⁸

К А. К. Супинскому в Череповце на первых порах относились достаточно хорошо. Он получил разрешение работать над кандидатской диссертацией «Этнографические памятники жилища лесной зоны СССР», которую он защитил 24 июня 1947 г. в Институте этнографии АН СССР в Москве. В своей диссертации, основываясь на работах советских археологов, собственных полевых наблюдениях на Алтае, в Архангельской, Вологодской областях и Коми АССР, широко используя «палеонтологический анализ» и другие идеи «нового учения о языке» Н. Я. Марра, А. К. Супинский пытался выстроить единую схему эволюции жилища на указанной территории.¹⁹ В Череповце он начал работать над главным своим трудом – на тему «Три типа культуры жилища верхнеднепровской Руси», которую он хотел защитить в качестве докторской диссертации, но не завершил.²⁰ Однако вскоре обстановка изменилась, и ему пришлось уйти из института. Некоторое время он еще работал в краеведческом музее, а в 1949 г. вместе с семьей уехал из Череповца. После этого он появляется в Сыктывкаре. Но это уже другая история.



¹⁴ Научный архив Архангельского обл. краеведческого музея, оп. 3, д. 113 (Супинский А. К. Название «Каргополь» и его историко-лингвистическое происхождение).

¹⁵ Архив РЭМ, ф. 1, оп. 3, № 252 (Материалы о работе А. К. Супинского в музее).

¹⁶ Череповецкое музейное объединение, ф. 30, оп. 1, № 6 (Супинский А. К. Череповецкий уезд Новгородской губернии в конце XIX – в начале XX в. Путеводитель по этнографической выставке Череповецкого краеведческого музея. 44 с.).

¹⁷ Например: Череповецкое музейное объединение, ф. 30, оп. 2, № 12 (Супинский А. К. Веселые игры и обряды молодежи в Яргомжском сельсовете Череповецкого района Вологодской области. 26 л. 1949 г.). В этом фонде хранится в общей сложности 26 рукописей ученого.

¹⁸ РО РНБ, ф. 1594, оп. 1, № 6 (Материальная культура населения русского Севера. Карточек – 46. Чертежей и зарисовок – 19. Фотографий – 4. 1938–1948); № 7 (Культура севернорусского жилища. Карточек – 127. Чертежей и зарисовок – 17. Фотографий – 14. 1938–1948); № 9 (Простейшие упряжные рыхлящие и пашенные орудия русского Севера (к истории земледелия древней Руси). Карточек – 70. Фотографий – 9. 1939–1948); № 10 (Женские и мужские духи-покровители рода и семьи в верованиях населения Вологодской области. Карточек – 36. Рукопись – 29 л. Фотография – 1. 1945–1948).

¹⁹ Корбе О. Защита диссертаций в Институте этнографии // Сов. этнография. 1948. № 1. С. 214–218. Текст диссертации: «Этнографические памятники жилища лесной зоны СССР. К истории разложения первобытно-общинного строя» хранится в РНБ (РО РНБ, ф. 1594, оп. 1, № 4).

²⁰ Жеребцов И. Л. Антон Казимирович Супинский... С. 105.

Е. В. ТИТОВА

Государственный музей-заповедник «Кижский», г. Петрозаводск

ОБЗОР НОВЫХ ПОСТУПЛЕНИЙ В КОЛЛЕКЦИИ МЕДНОЛИТОЙ ПЛАСТИКИ МУЗЕЯ «КИЖИ»

Аннотация: Статья посвящена обзору предметов меднолитой пластики, поступившей в фонды музея «Кижский» в 2013–2018 гг. Вводятся в научный оборот предметы, найденные в районе бывшей Выговской пустыни и на территории Кижского погоста. Главное внимание уделяется уникальному вещественному материалу. Отмечается, что подавляющее большинство новых поступлений – местного производства.

Ключевые слова: Выговская пустынь, Кижский погост, крест, икона, складень.

Summary: The article is devoted to the review of cast copper icons, crosses and folding icons which were collected by the Kizhi museum in 2013–2018. The objects found in the area of the former Vygovo Old believers' community and on the territory of the Kizhi pogost are put into scientific circulation. The main attention is paid to the unique objects. It is noted that the majority of new objects were produced in the local region.

Keywords: Vygovo Old believers' community, Kizhi pogost, cross, icon, well-knit copper icon.

Коллекция меднолитой пластики музея-заповедника «Кижский» в настоящий момент насчитывает более 300 предметов, отражающих духовную жизнь населения Карелии XVII–XX вв.: иконы, складни, створцы, кресты. Особенностью собрания является широко представленное в нем медное литьё местного производства, среди которого есть изделия Выговской меднолитой мастерской. За последние годы коллекция значительно пополнилась.

Местом изготовления обрядового медного литья на территории Карелии на протяжении XVIII – первой половины XIX в. был Выговский монастырь. Помимо монастыря литьём крестов и образов занимались в скитах Выговской пустыни. На сегодняшний день выявлено, что литейный промысел был развит в Шелтопорожском, Тагинецком, Надеждинском, Кодозерском и Енихозерском скитах. Медь добывали в Космозерской вол. Кижского погоста и Масельской вол. Паданского погоста.¹ По данным В. Г. Дружинина, в Повенецком у. в 1835 г. жители целых слобод занимались литьём медных образов, которые скупал старшина Даниловского монастыря и рассылал по всей России.² В 1854 г. Выговский монастырь был закрыт. Однако говорить о полном прекращении производства медного литья на территории Выгореции нет оснований. В течение второй половины XIX – начале XX в. здесь функционировали многочисленные кустарные мастерские, которые сбывали свою продукцию на Шуньгской и Каргопольской ярмарках самостоятельно или через перекупщиков.³ Подтверждением широкого распространения меднолитого производства у скитян служат документы середины XIX в. В них сохранились имена жителей д. Кодозеро, которые, несмотря на закрытие киновии и запрет отливать что-либо, кроме крестов-тельников, продолжали лить иконы, складни и кресты.⁴ Деревня Кодозеро во второй половине XIX в. входила в состав Никольско-Ладожского погоста Петрозаводского у. Олонецкой губ. До середины XIX в. это был один из скитов Выго-Лексинской пустыни, располагавшейся в 10 верстах от мужского монастыря.⁵

С 2013 г. в фонды музея-заповедника «Кижский» поступило более 100 предметов, что составляет около трети всей коллекции меднолитой пластики. Основу поступлений в 2015–2016 гг. составили предметы, обнаруженные на территории бывшего Даниловского Богоявленского монастыря и его скитов. В 2017 г. поступили 11 нательных крестов, найденные на территории Кижского погоста сотрудниками Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) при проведении охранно-строительных раскопок. За указанный период поступило также 9 новых икон, 8 створок складней, 3 креста «Распятие Христово», 3 киотных креста, 76 нательных крестов.

Для предметов меднолитой пластики достаточно сложно установить место создания и их датировку. В своем исследовании мы опирались на уже опубликованные материалы и на визуальный анализ вещественных памятников. Так, нательный криновидный крест по аналогии с крестом из Национального музея Карелии был атрибутирован XVII–XVIII вв. Два предмета – полувершковая икона «Богоматерь Владимирская» и копоушка – предположительно изготовлены в XVIII в. Значительную часть поступлений (69 предметов) мы отнесли

© Е. В. Титова, 2019

¹ Фролова Г. И. К вопросу о технологии Выговского (поморского) медного литья // Русское медное литье. М., 1993. Вып. 2. С. 49.

² Дружинин В. Г. К истории крестьянского искусства XVIII–XIX вв. в Олонецкой губернии (Художественное наследие Выгорецкой Поморской обители) // Изв. АН СССР. Сер. VI. Л., 1926. Т. 20. С. 1489.

³ Фролова Г. И. К вопросу о технологии Выговского... С. 54.

⁴ Там же. С. 52.

⁵ Фролова Г. И. К вопросу о Выговском меднолитом производстве. Скитские литейщики середины IX века. // Русское медное литье. М., 1993. Вып. 1. С. 76–80.

к широкому временному отрезку XVIII – первой половине XIX в., в том числе кресты, фрагменты складней и иконы, найденные в районе д. Тихвин Бор Медвежьегорского р-на.

При исследовании новых поступлений для некоторых предметов были найдены аналоги в нашей коллекции. Икона «Никола Можайский» (КП-10193) аналогична двум иконам (КП-5624; КП-4273). У вновь поступившей иконы утрачено навершие с изображением Спаса Нерукотворного. В коллекции музея есть еще несколько предметов с утраченными навершиями: средник створцев «Спас Смоленский» (КП-245/12), крест «Распятие Христово» (КП-5596), крест киотный «Распятие с предстоящими» (КП-9952). В рассматриваемый период в коллекцию также поступили: фрагмент креста «Распятие Христово» с изображением Спаса Нерукотворного (НВФ-15313) и икона «Спас Нерукотворный» (КП-10952), предположительно когда-то бывшая навершием иконы или креста. О причинах отсутствия наверший мы можем только предполагать. Возможно, это случайные утраты, а, возможно, навершия удаляли преднамеренно при переходе предмета из старообрядческой беспоповской среды бытования, где изображение Спаса Нерукотворного Образа в навершиях было обусловлено постулатами веры, в руки представителей ортодоксального православия.

Икона «Никола Чудотворец с предстоящими» (КП-10026) по сюжету и исполнению аналогична нескольким иконам из собрания музея (КП-342/2, КП-1967, КП-5623, КП-1144, КП-150/8). Изображение Николы Чудотворца на лицевой стороне левой створки складня из новых поступлений (КП-9953 / Рис. 1) также аналогично вышеперечисленным иконам. Обратная сторона этой створки идентична оборотным сторонам складней КП-222/13 и КП-230/9. Но на лицевой стороне этих складней изображен Деисус с предстоящими. Вероятно, створка складня «Никола Чудотворец с предстоящими» являлась левой створкой складня с изображениями святителя Николая Чудотворца, Богоматери Всех скорбящих Радость, Святых мучеников Кирика и Улиты с избранными святыми. Подобного складня в нашей коллекции нет, и можно считать предмет КП-9953 уникальным.



Рис. 1. Створка складня (левая) «Святитель Никола Чудотворец с предстоящими», д. Тихвин Бор, Медвежьегорский р-н. (Даниловское Выголексинское общежитие), XIX в. КП-9953

В 2013 г. в музей поступила икона ажурного литья «Борис и Глеб» (КП-8424 / Рис. 2), дополнив нашу коллекцию икон с просечным фоном, в которую входят еще две иконы: «Никола Можайский» (КП-1965) и «Архангел Гавриил» (КП-5626).

Особо хочется обратить внимание на три иконы «Богоматерь Тихвинская», поступившие из д. Тихвин Бор Медвежьегорского р-на в 2015 г. (КП-9957, КП-9958, КП-9959). Две из них (КП-9958 и КП-9959), вероятно, были литейным браком, так как имеют значительные дефекты отливки как по краям, так и на оборотной стороне, причем иконы КП-9957 и КП-9958 практически идентичны. Вероятно, на месте их обнаружения находилась литейная мастерская. Еще один уникальный для нашей коллекции предмет – полувершковая икона «Богоматерь Владимирская». Подобная икона могла служить моделью при изготовлении иконы «Поклонение иконе Богоматерь



Рис. 2. Икона «Борис и Глеб». Россия XIX в.
КП-8424

Владимирская» (КП-7776), а также Богородичной створки четырехстворчатых складней «Двенадцатые праздники», так как иконография и размеры соответствуют изображению данного образа.

Разрозненные створки складней «Троица Ветхозаветная» (КП-9954, КП-9955) и «Богоматерь Знамение» (КП-9956), вероятно, являются частями малого двухстворчатого складня, получившего название поморская панагия. В коллекции музея есть две панагии: КП-405/1 (с эмальями) и КП-2311 (без эмалей). Этот вид складня в силу своего назначения мог отливаться только в медне мужского общежительства.⁶ Проведение визуального анализа уже имеющегося вещественного материала позволило найти аналогичные предметы в нашей коллекции. При рассмотрении створок с изображением Ветхозаветной Троицы заметны мелкие различия в расположении надписей на оборотной стороне. Створка складня КП-9955 практически идентична одной из створок панагии КП-2311. Изображение Богоматери на створке КП-9956 относится к числу самых первых ее иконописных образцов и аналогично изображению на панагии КП-405/1. Но в оформлении их оборотных сторон имеются различия. Ещё одна створка двухчастного складня (КП-10196), на которой изображено Распятие Христово с предстоящими, – единственная в нашей коллекции, как по форме, так и по оформлению лицевой и оборотной сторон.

Из последних поступлений обращает на себя внимание средник створцев «Чудо Дмитрия Солунского о Царе Калояне» (КП-11577) – также уникальный предмет в нашей коллекции. В домонгольской Руси воин Дмитрий Солунский почитался более чем Георгий Победоносец. Однако образы воина Дмитрия Солунского в меднолитой пластике встречаются довольно редко.

Крест киотный «Распятие с предстоящими и праздниками» (КП-9960) – Гуслицкого производства. В коллекции музея есть подобный крест (КП-196/11). Набор клейм с праздниками рассматриваемых крестов идентичен, но праздник «Воскресение Христово» изображен в разных иконографических изводах. Различно также количество херувимов и их расположение на рассматриваемых крестах. На кресте КП-196/11 к ростовым изображениям предстоящих Богоматери, Святой Марии, апостола Иоанна Богослова и мученика Логина сотника добавлены поясные изображения архангелов Михаила и Гавриила, апостолов Петра и Павла.

В числе новых поступлений есть два небольших идентичных креста «Распятие Христово» (КП-9950 (без эмалей), КП-9951 (с эмальями) / Рис. 3). Эти кресты в коллекции музея выделяются благодаря своим размерам (ок. 6,5×4×0,3) и гладкой оборотной стороне (без надписей и ушка). Наперсные кресты КП-230/8 и КП-3499 схожи с вновь приобретенными, но по размерам они несколько больше (ок. 8,5×5,5×0,3). У них на лицевой стороне присутствуют надписи, а на оборотной стороне – ушко для подвешивания.

Обращает на себя внимание единственный в нашей коллекции небольшой крест киотный «Распятие с предстоящими» (КП-9952). Надпись по верхнему и нижнему краю средней перекладины не уместилась в традиционных пределах и была продолжена мастером на косой перекладине. Это говорит о неопытности мастера и изготовлении этого креста в стадии становления меднолитой мастерской. Как уже упоминалось выше, у этого креста утрачено навершие, вероятно, с изображением Спаса Нерукотворного.

В коллекции музея 88 нательных крестов (из них – 46 женских). Из найденных на Кижском погосте крестов наибольший интерес представляют следующие предметы:

1. Четырехконечный нательный крест с удлиненной нижней ветвью (КП-10939). На его лицевой стороне – традиционные изображения и комплекс надписей-аббревиатур. Под средней перекладиной креста угадывается часть текста под титлами: «ЕФЛГ ГО МАРТА Л», что означает дату распятия Христа – 30 марта 5533 года (25 года н. э.). Как известно, существуют разные мнения о дате распятия. В отличие от никониан, старообрядцы придерживались византийской традиции, согласно которой Христос родился не в 5508, а в 5500 г. и распят был 30 марта 5533 г. С подобными надписями в нашей коллекции есть еще несколько нательных крестов из раритетного комплекта меднолитых изделий Даниловской Богоявленской пустыни.

2. Крест килевидный четырехконечный с удлиненной расширенной в виде лопаточки нижней ветвью (КП-10945) с традиционными изображениями и надписями. Аналогичный крест (КП-7375) был найден летом 2010 г. в земле под Преображенской церковью в процессе подготовки к строительству фундамента.

⁶ Фролова Г. И. К вопросу о технологии Выговского... С. 53.

3. Крест листовидный (женский) с удлиненной нижней ветвью (КП-10946) с традиционными изображениями и надписями на лицевой стороне. Концы и углы средокрестия заполнены орнаментальными завитками, что придает ему форму листа. На оборотной стороне – надпись молитвы. Данный предмет является аналогом креста из раритетного комплекта меднолитых изделий Даниловской Богоявленской пустыни (КП-9867/18). Проведение анализа этих предметов позволило уточнить описание креста с Кижского погоста. В средней части над и под средней перекладиной – частично сохранившаяся надпись «ВЕЛИЧАИ ДШЕ МОА ПРЕЧТНЫИ КРТЪ ГНЪ» («Величай, душе моя, Пречестный Крест Господень»). На оборотной стороне – фрагментарно сохранившийся текст: «НПОБЪДИМАА И БЖЕСТВИНАА СИЛА ЧТНАГО И ЖИВАТВОРАЩАГО КРТА ГНА НЕОСТАВИ МА ГРЪНАГО УПОВАЮЩАГО НА ТЯ. КРТУ ТВОЕМОУ ПОКЛАНЯЕМСА ВЛДКО ІСТОЕ ВОСКРНІЕ ТВОЕ СЛАВИМ» («Непобедимая и божественная сила Честнаго и Животворящаго Креста Господня, не остави мя, грешнаго, уповающаго на Тя. Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и Святое Воскресение Твое славим»).

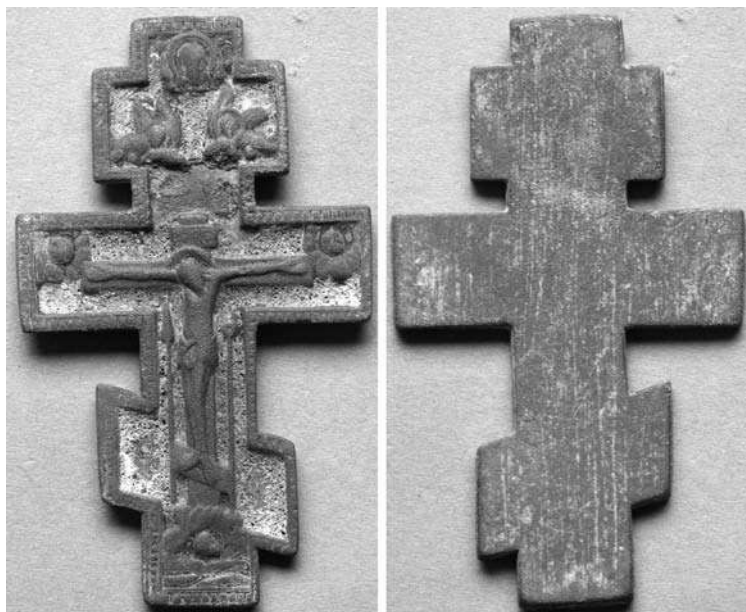


Рис. 3. Крест «Распятие Христово», д. Тихвин Бор, Медвежьегорский р-н. (Даниловское Выголексинское общежительство), Нач. XIX в. КП-9951

Сложность в установлении времени и места изготовления крестов-тельников заключается в том, что все они относятся к типам, возникшим во второй половине XVII в. и без существенных изменений просуществовавших до конца XIX – начала XX в.⁷ В нашем случае в погребениях найдены несколько медных монет, время чекана которых относится к интервалу от конца XVIII – до конца XIX в. Таким образом, вышеописанные нагельные кресты можно отнести к данному хронологическому отрезку.⁸

Среди последних поступлений – единственный в нашей коллекции четырехконечный крест ромбовидной формы с прорезным орнаментом и криновидными концами, декорированный эмалью (КП-11611). Похожий крест есть в коллекции Национального музея Карелии (КГМ-37057/3).

В целом, новые поступления ярко дополнили уже имевшуюся коллекцию меднолитой культовой пластики интересными предметами. Введение в научный оборот новых предметов, найденных в районе бывшей Выговской пустыни, позволит расширить представление о типовом ряде изделий, отливавшихся в медницах в р-не Выга.



⁷ Винокурова Э. П. Металлические литые кресты-тельники XVII в. // Культура средневековой Москвы. М., 1999. С. 327.

⁸ Герман К. Э. Кресты-тельники с Кижского погоста // Церковь Преображения Господня на о. Кижь: 300 лет на Заонежской земле: Сборник статей. Петрозаводск, 2014. С. 220.

Л. В. ТРИФОНОВА

Государственный музей-заповедник «Кижис», г. Петрозаводск

МЕСТА СЛУЖБЫ ЗАОНЕЖАН-ОТХОДНИКОВ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX СТОЛЕТИЯ

Аннотация: В данном сообщении рассматривается служба заонежан в частных и казенных учреждениях Петербурга, история их возникновения, а также служба по торговой части в магазинах и на рынках столицы.

Ключевые слова: отходничество, Заонежье, Петербург, служба, торговля, учреждения, рынки, магазины.

Summary: The report considers Onega Lake people's employment in private and state institutions in St. Petersburg. They worked in trade, female servants worked in private houses and flats.

Keywords: seasonal work, Onega Lake, St. Petersburg, service, trade, markets, shop.

В конце XIX – начале XX в. более трети мужского населения Заонежья уходило на заработки в Петрозаводск, Повенец, Поморье, Архангельскую губ., но чаще всего в Петербург.¹ Значительная часть заонежан работала на петербургских и пригородных заводах, остальные служили в государственных и частных учреждениях или по торговой части в магазинах и на рынках. Настоящее сообщение написано на материалах Национального архива Республики Карелия на основе дел фонда 123 (опись 1) Толвуйского волостного правления с 1878 по 1916 г. Оно продолжает тему предыдущего сообщения на Рябининских чтениях 2015 г. «Работа заонежан на промышленных предприятиях Петербурга конца XIX – начала XX в». В данном сообщении рассматривается служба заонежан в частных и казенных учреждениях Петербурга, история их возникновения, а также служба по торговой части в магазинах и на рынках столицы.

Среди многочисленных петербургских казенных учреждений особой любовью заонежан пользовалась Экспедиция заготовления государственных бумаг, основанная в 1818 г. ввиду появления множества фальшивых ассигнаций. Кроме ассигнаций изготавливались облигации, акции, закладные листы, бланки промысловых свидетельств, патентов, паспортов. В 1856 г. были выпущены первые российские почтовые марки. Печатались также высокохудожественные издания. Расцвет книгоиздательской деятельности связан с периодом 1880–1900-х гг. Тогда были изданы «Азбука» с иллюстрациями А. Бенуа, «Песнь о вещем Олеге», изданная к столетию со дня рождения А. С. Пушкина, «Великокняжеская и императорская охота на Руси» Н. Кутепова. Экспедиция заготовления государственных бумаг представляла собой целый комплекс зданий и сооружений различного назначения. К Фонтанке было обращено здание заводууправления. Со стороны дворового участка к нему примыкали производственные корпуса. Замыкалось каре зданием казарм для рабочих. При фабрике жили целые рабочие династии, и секреты отливки бумаги передавались ими из поколения в поколение. Со стороны Рижского проспекта находилась церковь Андрея Критского, возведенная в 1856–1866 гг. на средства работников фабрики. В 1890-х гг. была создана начальная школа, в начале XX в. – техническая школа для подготовки мастеров и «дом собрания рабочих и служащих».² В третьем стереотипном отделении Экспедиции заготовления государственных бумаг работал заонежанин Петр Степанович Пахомов (23 лет) из Онежан;³ в слесарной мастерской четвертого отделения – Петр Степанович Масляков (35 лет) из д. Харлова (Там же. С.123–124 (1910 г.); в первом отделении в тряпной мастерской работали заонежанки: Варвара Дмитриевна Сыроносова из Онежан (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 28/881, л. 15 (1885 г.)), Варвара Терентьевна Ермолина из Кибитки (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 46/1224, л. 107 (1901–1902 г.)), Ирина Ивановна Мошникова (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 28/881, л. 5 (1885 г.)) и Евдокия Андреевна Маслякова из Харлова (39 лет) (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 67/1501, л. 123 (1915 г.)). Они жили обычной жизнью: работали, исправляли паспорта, женились, выходили замуж, о чем остались свидетельства в документах: «Экспедиция Заготовления Государственных Бумаг, препровождая при сём плакат состоящей в Экспедиции на службе по вольному найму крестьянки деревни Харлова Ирины Ивановой Мошниковой и деньги 2 руб... на перемену паспорта..., покорнейше просит, по случаю окончания срока этому плакату, выслать в домовую контору Экспедиции для Мошниковой новый годичный плакат в возможно скором времени. (НАРК, ф. 123, оп. 1 д. 32/967, л. 5 (1889г)). Упомянутый выше Петр Пахомов фигурирует в другом документе: «Петр Степанов Пахомов, 22 года, чернорабочий, Садовая 40, 19 апреля 1909 года повенчан первым браком

© Л. В. Трифонова, 2019

¹ Коржавин А. Леликово // Вестник Олонецкого губернского земства. 1914. № 7. С. 14.

² Экспедиция заготовления государственных бумаг [Интернет-ресурсы] citywalls.ru house 19298/html; fantab.ru publisher 3008; kirillkravchenko. Narod.ru. Werksdenkmal/gebiet – дата обращения: 18.12.2018.

³ Национальный архив Республики Карелия, ф. 123, оп. 1, д. 59/1364, л. 131–132 (1910 год). Далее в тексте статьи – НА РК.

с крестьянской девицей д. Онежаны Феклой Дмитриевой Бровиной, 19 лет от роду. Санкт-петербургской, что на Сенной церкви, протоиерей Константин Никольский» (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 55/1329, л. 47 (1907–1909 гг.)).

Служили заонежане и в других учреждениях Петербурга. Григорий Прокопьевич Филиппов из Фоймогубского погоста (26 лет) служил в Газетной экспедиции Петербургского почтамта (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 28/881, л. 31 и 33 (1885 г.)), Алексей Грибанов при Военно-медицинской Академии (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 53/1310, л. 3), Яков Марков из д. Онежаны – на пристани у Николаевского моста (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 46/1224, л. 109 (1901–1902 г.)). Толвуянин Федор Иванов имел должность вахтера во дворце великого князя Владимира Александровича, о чем имеется документальное свидетельство от сентября 1901 г.: «Контора двора Великого князя Владимира Александровича, препровождая при сем билет № 1047, выданный толвуйским волостным старшиной служащему при дворе Его высочества в должности вахтера отставному унтер-офицеру Федору Иванову, покорнейше просит распоряжения о высылке нового бессрочного билета на имя Иванова с его семейством. За управляющего конторой капитан...» (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 46/1224, л. 413).

Заонежанки служили при учебных заведениях, больницах и богадельнях. В 1909 г. казенными прислужницами при Александровском институте, предназначенном для обучения девушек из мещанского сословия, числились крестьянки д. Житницкая Ольга Федорова Бычкова 56 лет и Мария Матвеевна Бычкова 20 лет (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 55/1329, л. 32–34). Крестьянка Анна Новожилова служила в 1900-х гг. при Ларинской гимназии – старейшей в Санкт-Петербурге, основанной в 1830-х гг., а в 1906 г. Анна числилась прислугой при Мариинской гимназии (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 53/1310, л. 36). В 1900-х гг. толвуянка Елена Никифорова Леонтьева находилась в услужении в одном из зданий Римско-католической коллегии на Фонтанке (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 3/1310, л. 12). Сиделкой в Александровской больнице служила 49-тилетняя девица из д. Обалковщина Елизавета Пахомова (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 55/1329, л. 83–84), сорокапятитлетняя Екатерина Лыкова из Люмбогубы числилась прачкой в первом доме трудолюбия великой княжны Ольги Николаевны на Никольской площади (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 61/1392, л. 141, 144).

Много заонежан работало на различных торговых предприятиях Петербурга: в торговых домах и на рынках, самыми известными из которых в конце XIX – начале XX в. были Андреевский, Ситный и Новоалександровский.

Андреевский рынок возник на Васильевском о. еще в XVIII столетии. После пожара 1763 г. деревянный рынок был отстроен в камне. Это замкнутая по периметру постройка, окруженная открытыми галереями, состоявшая из отдельных лавок. Вход посетителей в лавку осуществлялся через галереи, а подача товаров – из внутреннего двора. С 1880-х гг. со стороны Большого проспекта по проекту архитектора П. Ю. Сюзора к рынку был пристроен металлический остекленный корпус. Торговали на Андреевском рынке молоком, мясом, зеленью, овощами и фруктами, а также промышленными товарами.⁴ Магазин обуви № 3 на Андреевском рынке указал в качестве своего адреса в прошении к толвуйскому старшине заонежанин Иван Матвеевич Белоусов. Судя по данному документу от 20 августа 1906 г., Иван Белоусов имел возможность обучать своего старшего сына 1886 г. р. в гимназии, что свидетельствует о его стабильном имущественном положении (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 53/1310, л. 34). Все это позволяет осторожно предположить, что Белоусов сам мог являться владельцем указанного обувного магазина, дававшего ему стабильный доход. На Андреевском же рынке в лавке № 45 купца Захарова служила заонежанка Мария Никифоровна Овчинникова (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 46/1224, л. 43).

Ситный (сытный или обжорный) рынок возник в самом начале XVIII в. Изначально он располагался за кронверком Петропавловской крепости, где жили тогда представители восточных народов: татары, калмыки, казахи. На рынке по восточной традиции продавалась с лотков готовая еда. После пожара 1711 г. рынок переехал с Троицкой площади чуть дальше за Кронверкскую улицу. Легенда о происхождении рынка связывает его с именем князя А. Д. Меншикова. Светлейший любил продававшиеся там пирожки с зайчатиной. Каждый раз, поглощая очередной пирожок, он восклицал «Ай, сытно!». Но скорее всего, слово «ситный» являлось благозвучным названием «сытного», «обжорного» рынка. Существует еще одно предположение о том, что название происходит от слова «сито», через которое торговцы просеивали подлежащую продаже муку. Современное здание рынка было построено в 1832 г. и реконструировано в 1912–1913 гг. архитектором М. С. Ляевичем.⁵ В одной из лавок ситного рынка под № 42 «Торговля Александра Кузнецова» работал Григорий Силин из Загубья (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 41/1152, л. 196). Служила на рынке в 11-м корпусе в лавке № 55 и жительница д. Житницкая Ирина Гурова (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 46/1224, л. 349).

Самым современным рынком Санкт-Петербурга на рубеже веков был Новоалександровский, располагавшийся между Садовой улицей, переулком Малкова (ныне пер. Бойцова), Фонтанкой и Вознесенским проспектом. Он был построен в 1865–1868 гг. архитектором А. К. Бруни. Рынок насчитывал около 800 торговых заведений и имел свою электростанцию, которая в начале XX в. освещала магазины 94 лампами мощностью от 50

⁴ Интернет-ресурсы: Андреевский рынок. Citywalls.ru/photo 701/html – дата обращения: 12.12.2018.

⁵ Интернет-ресурсы: Сытный сынок. iPetersburg.ru – дата обращения: 12.12.2018.

до 200 свечей.⁶ На Новоалександровском рынке (Средняя площадь, лавка № 342) работал в 1910 г. чернорабочим Егор Афанасьев Стаканов (21 год) из д. Римская (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 59/1364, л. 56–57).

Крупнейшим торговым центром Санкт-Петербурга являлся Апраксин двор, чья история уходит в середину XVIII столетия, когда граф Апраксин начал на купленном им участке строительство торговых лавок, которые он собирался сдать в аренду. Участок Апраксина граничил с участком купца Щукина, торговавшего сельскохозяйственной продукцией. По указу Николая I оба рынка были объединены в один, занимающий донныне участок между Фонтанкой, Садовой улицей, Апраксиным переулком и улицей Ломоносова. Современные корпуса построены в 1870–1880-х гг. В начале XX в. торговые лавки были надстроены третьими и четвертыми этажами. Общее число лавок насчитывало 660.⁷ Среди них числились: «Торговля братьев Голенищевых», где служил Иван Васильевич Шлыков (24 года) из Тамбиц (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 46/1224, л. 18 (1901–1902 гг.)), «Торговля И. С. Смоленкова» (инструментальная линия № 35/37), где работал Петр Алексеевич Берегов (16 лет) из д. Харлова (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 59/1364, л. 65–66 (1910 г.)), и «Торговля Метлона», с которой связал свою судьбу толвуянин Иван Семёнович Белоусов (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 41/1152, л. 594 (1898 г.)). Торговал в Апраксином дворе и тридцатилетний Михаил Иванович Аристов из д. Загорье (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 55/1329, л. 91). Возможно, Аристов имел свое собственное торговое заведение, так как в плакатном паспорте его профессия значится как торговец. В одном из крупнейших магазинов Петербурга «Гостином дворе» в лавке под № 99 торговал кружевами и лентами выходец из заонежской д. Ошевнево купец II гильдии Степан Нестерович Ошевнев.

Интерес представляет для нас и торговый дом «Липин и наследники». В 1878–1879 гг. купец В. П. Липин получает право продажи изделий Олонецких заводов и начинает торговать железным товаром. В 1898 г. Липин умирает, и дело переходит к его вдове Е. С. Липиной. По-видимому, дела идут хорошо, потому что в 1911 г. учреждается торговый дом «Липин и наследники». В 1915 г. в Мучном переулке строится новое здание, где в нижнем этаже располагается магазин, торгующий металлоизделиями.⁸ Автор проекта постройки архитектор А. Оль. Василий Григорьевич Бесов из Юлмаково работал у Липиных в 1912 г. в Мучном переулке, по-видимому, еще в старых торговых рядах, точнее (как стоит в плакатном паспорте) «в большом железном ряду № 3, 4, 5» (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 63/1425, л. 25). Жизнь Василия в Петербурге оказалась прочно связанной с металлом. Поэтому не удивительно, что женился он не на заонежанке, а на дочери подмастерья бронзового ремесла Клавдии Филипповны Федоровой. О венчании молодых имеется свидетельство в архивных документах (Там же, л. 25).

Типично петербургскими торговыми заведениями были живорыбные садки. Живорыбный садок – это помещение для содержания живой рыбы, устраиваемое в стоящей на приколе барже, с прорезью в центре, решетчатыми стенками и дном для беспрепятственного притока речной воды. В Петербурге начала XX в. таких садков насчитывалось около тринадцати. Располагались они на Неве у мостов. Одним из таких мостов был Тучков мост. Торговал рыбой в садке у Тучкова моста Тимофей Никулин из д. Софроновской (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 46/1224, л. 223 (1901–1902 гг.)), а рабочим служил толвуянин Максим Евсеевич Бахилин (НА РК, ф. 123, оп. 1, д. 41/1152, л. 623 (1898 г.)).

Материал данного исследования в сочетании с архивными источниками позволяет получить некоторое представление о жизни заонежских крестьян в столице, познакомиться со сферой их деятельности и деятельности предприятий, на которых они работали, с архитектурной средой, которая их окружала, с отдельными деталями их личной жизни. Все это дает нам возможность более широко посмотреть на такое характерное для конца XIX – начала XX в. явление, как отходничество заонежских крестьян в Санкт-Петербург.



⁶ Интернет ресурс: Новоалександровский рынок. Ptersburg.ru index.php... – дата обращения: 18.12.2018.

⁷ Интернет-ресурсы: Апраксин двор. Vnovostroike.ru/sv/apraksin dvor – дата обращения: 25.12.2018.

⁸ Интернет-ресурсы: ЦГИА. Фонды торговых предприятий. Spbarchives.ru/Архивы СПб.guide-page/ – дата обращения: 20.12.2019.

Т. И. ТРОШИНА
Северный (Арктический) федеральный университет
им. М. В. Ломоносова, г. Архангельск

«ЖИЗНЕННЫЕ ЦЕННОСТИ» И «ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ» (по воспоминаниям северян – участников Гражданской войны)¹

Аннотация: В архивах учреждений, занимавшихся фиксацией «устной истории», сохранился значительный пласт «жизненных историй» рядовых участников судьбоносных событий XX в. Их интерпретация, проведенная с помощью диахронного анализа биографических сведений, приближает к пониманию источников особой жизнестойкости людей «переходного» от патриархального мира периода (Гражданская война).

Ключевые слова: гражданская война, источники личного происхождения, носители традиционной культуры.

Summary: In the archives of institutions engaged in fixing the "oral history", a significant layer of "life stories" of ordinary participants in the fateful events of the XX century remained. Their interpretation, carried out with the help of diachronic analysis of biographical information, brings us closer to an understanding of the sources of special resilience of people in the "transitional" period from the patriarchal world (Civil war).

Keywords: civil war, sources of personal origin, carriers of traditional culture.

В связи с особенностями российской истории, состоящей из плотной цепи кризисных периодов, требовавших от населения напряжения сил, встает вопрос о природе устойчивости человека перед лицом экстремальных вызовов. Можно предположить, что в результате длительного социально-исторического развития сформировался особый психофизический тип людей, который проявил себя в тяжелых условиях военно-революционной эпохи. Отложившиеся в архивах источники личного происхождения (пространные автобиографии, воспоминания и другие документы) предоставляют большое количество конкретных случаев жизнестойкости отдельных людей и человеческих коллективов, когда накопленная в предыдущий период жизненная энергия растранивалась с той или иной степени интенсивностью под влиянием экстремальных и в значительной степени шоковых событий. Интерпретация этих воспоминаний, проведенная с помощью диахронного анализа биографических сведений, приближает к пониманию источников особой жизнестойкости людей «переходного» от патриархального мира периода.

Во втором десятилетии XX в. население России оказалось вовлеченным в военные события, к которым относятся бои Первой мировой и Гражданской войн, а также крестьянское повстанческое движение. Столь длительный военный период имел в своей основе кроме иных причин и тот факт, что на каждом из этапов находился человеческий ресурс, способный включиться в вооруженную борьбу. Это отличает Россию от ситуации в Европе тех же лет. Там с фронта вернулось «потерянное поколение», причем конец войны совпал с психическим истощением европейского социума, вызванного ужасами войны. Территория бывшей Российской империи находилась в состоянии войны еще какое-то время, и население, как воюющее, так и мирное, пребывало в еще более тяжелых обстоятельствах. Можно предположить, что на жизнестойкость людей оказали влияние определенные базовые предпосылки, под влиянием которых сформировался особый физико-психологический тип. К таким предпосылкам следует отнести весь предшествующий образ жизни, традиции питания, отношения к труду, в первую очередь физическому. Тяжелая, полная лишений жизнь выстраивает особо мощную нацеленность на стойкость и преодоление любых невзгод. Для «революционного поколения» следует отметить еще такое обстоятельство, как «демографический взрыв», в результате которого общество наполнилось огромным количеством молодых людей, выживших «наперекор всему» – будучи «лишними ртами», а потом и «руками», они отличались особой жизнестойкостью и нацеленностью на достижение цели.²

Подобное преодоление в традиционном обществе воспринималось как естественное; если же оно присутствовало у людей, чья жизнь была лишена объективно обусловленных страданий (таких, как голод, тяжелый труд), принято было воспринимать это качество как проявление особой духовности. (В повести Б. Лавренева «Сорок первый» пленный белогвардейский офицер говорит восхищенному его выносливостью красноармейцу: «У тебя тело подавляет дух, а у меня дух владеет телом».)

© Т. И. Трошина, 2019

¹ Статья подготовлена в рамках исследования, поддержанного грантом РФФИ, проект № 18-00-00814-КОМФИ (18-00-00813).

² Об этом подробнее см.: Трошина Т. И. Динамика и направленность социальных процессов на Европейском Севере России в первой четверти XX века. Архангельск, 2011.

Но на фоне отдельных ярких проявлений жизненной стойкости представителей «высших классов», для «простых людей» подобное было явлением массовым, и в своих «жизненных историях» авторы воспоминаний не столько рефлексировали по этому поводу, сколько констатировали выпавшие на их долю трудности.

Эти источники содержат фактический материал об исключительных случаях выживания человека в самых тяжелых, безвыходных ситуациях, которые возникали в условиях войны, в условиях плена и лагерной повседневности, при соприкосновении с более сильным и беспощадным врагом; особый травматический эффект имели характерные для внутренних войн формы насилия (допросы, казни, убийства без суда и следствия). Так, в Национальном архиве Республики Карелия хранится рассказ красногвардейца П. Г. Плечкина об истязаниях, которым он подвергся, попав в руки белых финнов. Его кололи штыками, но он, испытывая сильную боль, сумел притвориться мертвым, что позволило ему выжить. Несколько дней он добирался домой («сильно текла кровь, а в правом боку вследствие сквозных ран получался хрип ...»), где мать «насчитала на теле 28 ран».³

Не менее уникальными являются подтвержденные архивными документами факты преодоления тяжелых условий голода, недостаточности тепла и подходящей одежды, болезней. Для примера, возьмем наступление Красной Армии на Архангельск зимой 1919–1920 гг. Бывшие красноармейцы указывали в своих воспоминаниях, что наступать приходилось при морозе от 25 до 40 градусов. Кстати, интервенты объясняли остервенение красноармейцев, буквально бросавшихся на пулеметы, желанием захватить «теплые квартиры»; это подтверждается и воспоминаниями: «... красные были одеты плохо, стоять на одном месте было не в силу, и, не дожидаясь условного знака, рота начала наступать...».⁴ Однако на огромной и слабозаселенной территории было мало селений, и часто приходилось ночевать в лесу, у костров. Большинство красноармейцев были жителями других регионов, им приходилось особенно тяжело: «20% полка обморозили конечности» (ГААО. ОДСПИ, ф. 8660, оп. 3, д. 375). «многие в ту ночь померзли» (Там же, д. 224). «Товарищи засыпали на морозе», командир «кричит – не спать! – размахивал плеткой, не давал спать, чтобы не замерзли» (Там же, д. 403). Ночуя у костров, красноармейцы «покрылись копотью и казались черными. Снегом и водой ее было не отмыть. ... Когда в Архангельске выгружались из вагонов в таком виде – то жители города стояли молча, с мрачными лицами от страха...» (Там же, д. 159).

Тяготы, связанные с холодом, людям приходилось переносить при недостаточном питании и обмундировании: «Снабжение отрядов было скудное, нередко за счет конфискованных у кулаков излишков» (Там же, д. 293). «Выдавали в день по 2 штуки вяленой воблы: постучим ее по стволу, на костре нагреем, она становится розовая, покроется жиром – и нам казалась вкуснее шоколада...» (Там же, д. 159). В караул выходили, одетые в заимствованные у крестьян тулупы, в валенках, обмотанные женскими шальями...

К голоду и холоду добавлялись эпидемические болезни: «больные испанкой почти все поголовно... Потеряли больше, чем в боях» (Там же, д. 293). При этом, как отмечал бывший красный командир, «простудными болезнями мало болели, организм приспособился». Однако сам он «из-за постоянной ответственности заболел истерией...» (Там же, д. 159); подобные «нервные срывы» также массово фиксируются в источниках, как подтверждение сложного перехода человека от традиционных, хотя и тяжелых условий жизни к новым реалиям.

Тяготы физического и материального характера носитель «традиционной культуры» переносил легче, чем новые для него психологические проблемы. В условиях Гражданской войны людям приходилось спасаться от врагов, подолгу живя в полной изоляции, в отдаленных лесных избушках. Здесь им помогали особые навыки, приобретенные в условиях ведения полунатурального хозяйства. Так, зырянский «белобандит» Н. А. Шахтаров, спасаясь от ареста, несколько месяцев жил в шалаше: «... охотой добывал пропитания, а на одежду не было, но жену взял с Вычегды, и она умела прясть и ткать...».⁵

Представители традиционной культуры относительно легко (с точки зрения своих «интеллигентных современников») расставались с жизнью. Ценность коллективная и имущества была для них выше, чем личное благополучие, в некоторых случаях даже жизнь. Чтобы «выманить» идеологических врагов или укрываемых обществом дезертиров, практиковалось «взятие в залог» не только старших родственников, но и имущества; молодой человек не считал свое личное благополучие в таких обстоятельствах дороже «предметов роскоши», ценных для семьи (например, самоваров).

Философское отношение к смерти, свойственное носителям традиционной культуры, дополнялось не только жестоким опытом войны, участниками которой было большинство молодых мужчин того времени, но и спецификой социализации поколения эпохи «большого демографического перехода», а также «наивным

³ Национальный архив Республики Карелия, ф. 1752, оп. 1, д. 1/18, л. 19–21.

⁴ Государственный архив Архангельской области. Отдел документов социально-политической истории, ф. 8660, оп. 3, д. 249. Далее в тексте статьи – ГААО. ОДСПИ.

⁵ Шанин Т. Крестьянство как политический фактор // Великий незнакомец: Крестьяне и фермеры в современном мире: хрестоматия. М., 1992. С. 278.

фанфаронством, типичным ... для молодых крестьян, старающихся сохранить свою индивидуальность в жестких рамках семейных ограничений...».⁶

Пренебрежение к собственной жизни, насмешка над ожидаемыми страданиями и даже смертью – это не было признаком пассивного отказа от сопротивления, а некой бравадой, составной частью традиционной «молодежной культуры». В условиях идеологической и Гражданской войны эта бравада проявлялась в формах «оптимистической трагедии». Архангельский моряк вспоминает о своем аресте во время переворота в 1918 г.: «В тюрьме терпенья нет сидеть... Терехин говорит в коридоре охране – Палачи! Хотя бы последнюю минуту умирающих осчастливили куревом!..» (ГААО ОДСПИ, ф. 8660, оп. 3, д. 315). Большевик говорит своим товарищам по заключению: «Недолго мне осталось дышать на этом свете, ну и черт с ним!» (Там же, д. 426). Даже перед смертью не забывают о своем долге товарищам. Приговоренный к расстрелу «Теснанов передал из одинокости: деньги подпольной кассы у жены зашиты в юбку.., и вообще – не поминайте лихом!» (Там же).

Анализ содержащейся в воспоминаниях и других источниках личного происхождения информации дает богатый материал для изучения социокультурного генокода нации, установки которого «проверяются на прочность» в периоды, подобные Гражданской войны и Революции, когда Традиция особенно упорно конкурировала с Инновацией.



⁶ Шанин Т. Крестьянство как политический фактор // Великий незнакомец: Крестьяне и фермеры в современном мире: хрестоматия. М., 1992. С. 278.

«КАЛЕВАЛА» В КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ СОВЕТСКОЙ КАРЕЛИИ 1930-х гг.

Аннотация: В статье рассмотрено празднование в Карельской АССР 100-летия первого издания «Калевалы», показана роль эпического наследия в развитии профессионального искусства и культуры, в формировании исторической памяти населения Карелии 1930-х гг.

Ключевые слова: эпос «Калевала», культура, искусство, юбилей.

Summary: The article discusses the celebration of the 100th anniversary of the first edition of *Kalevala* in the Karelian ASSR. It demonstrates the role of the epic heritage in the development of professional art and culture as well as in shaping the historical memory of the Karelian population in the 1930s.

Keywords: Kalevala, culture, art, anniversary.

Изучение влияния «Калевалы» на формирование советской культуры Карелии имеет солидную исследовательскую традицию. Ее упрочению содействовали работы А. И. Афанасьевой, О. А. Бочкаревой, Н. Ю. Гродницкой, Е. С. Калинина, Э. Г. Карху, С. К. Поляковой, И. Б. Семаковой и др. Влияние «Калевалы» рассматривалось на материалах творчества отдельных деятелей науки и искусства Карельской АССР, определенных сфер и направлений региональной культуры XX в. Рациональность такого подхода несомненна: он позволяет не раствориться в общих фразах, полнее показать мировоззрение, творческий поиск и художественное мастерство деятелей культуры. Исследователи отмечали важность контекстуального видения проблемы. Э. Г. Карху писал: «На протяжении полуторазековой истории влияние „Калевалы“ осуществлялось по-разному, были притяжения и отталкивания, периоды более и менее обостренного интереса к ней».¹ В то же время исторический контекст восприятия «Калевалы», ее роль в формировании исторической памяти регионального сообщества в разные периоды истории остаются пока недостаточно изученными. Автор статьи обращается к рассмотрению данных вопросов на материалах КАССР середины – второй половины 1930-х гг. В это время большевики скорректировали свой политический курс и идеологию в сторону государственной, охранительной позиции, в связи с этим усилилось внимание к традиционной крестьянской культуре. Форсированная индустриализация, раскулачивание резко увеличили миграционный поток в Карелию, и актуализировалась задача сохранения региональной и национальной идентичности, сплочения общества.

В этих условиях в 1935 г. в Карельской АССР широко отмечалось столетие первого издания «Калевалы». В честь юбилея Ухтинский район КАССР был переименован в район Калевалы. Подготовкой праздника занималась правительственная комиссия под руководством активного члена исполкома Коминтерна Ю. К. Сиrolа. В состав комиссии вошли заводделом пропаганды Карельского обкома ВКП (б) А. Хюппенен, нарком просвещения КАССР И. Вихко, сотрудники Карельского научно-исследовательского института (КНИИ; Петрозаводск) С. Макарьев, А. Нечаев, В. Гудков, поэт Я. Виртанен, композитор К. Раутио.²

Юбилейные торжества прошли в Петрозаводске 28 февраля – 1 марта 1935 г. в только что построенном Доме национальной культуры. На торжественном заседании присутствовали члены правительства КАССР, партийные, профсоюзные работники, ученые, писатели, артисты, студенты, многочисленные гости из регионов Советского Союза. Доклады на русском и финском языках сделали профессор Е. Г. Кагаров и политик Ю. К. Сиrolа. После заседания состоялся большой концерт. В праздничные дни бригада «Союзкинохроники» сняла сюжет для киножурнала «Советское искусство».

Торжественные заседания прошли также во всех районах Карелии. Собрание и праздничный концерт в Ухте транслировала местная радиостанция. Юбилей способствовал знакомству с эпосом широких слоев населения. В Доме национальной культуры и Публичной библиотеке работали выставки, на которых были представлены присланные из Публичной библиотеки Ленинграда различные издания «Калевалы», в том числе первое издание 1835 г., подлинники писем собирателей рун Э. Леннрота, М. Кастрена, другие ценные документы, хранящиеся в КНИИ (НА КарНЦ, разряд VI, оп.1, д. 98, л. 2). Выставки посетили более 2,5 тыс. человек. Ученые и преподаватели вузов провели десятки лекций и докладов о «Калевале», опубликовали более полутора сотен статей и заметок в периодических изданиях. Активную просветительскую работу вели этнографы Н. Виноградов и С. Макарьев, фольклористы В. Евсеев и А. Нечаев.

¹ Карху Э. Г. «Калевала» и некоторые проблемы её изучения. Петрозаводск, 1985. С. 19.

² Научный архив Карельского научного центра РАН, ф. 1, оп. 3, д. 175, л. 2. Далее в тексте статьи – НА КарНЦ.

Сотрудники этнографо-лингвистической секции КНИИ наладили сотрудничество с исполнителями рун М. Ремсу, А. Васильевой, М. Архиповой, И. Федулиной, Ф. Зайцевой и др.: записали тексты, организовали выступления сказителей в Петрозаводске, Ленинграде и Москве. Во время Декады карельского искусства в Ленинграде 13 марта 1937 г. в Ленинградской государственной академической капелле выступили с чтением рун карельские крестьянки Мария Ремсу и Мавра Хотеева. Встретили их исключительно тепло, по словам Марии Ремсу, «как родных».³

В 1935 г. издательство «Кирья» в Петрозаводске выпустило первое советское издание «Калевалы» на финском языке тиражом 3 тыс. экземпляров. В 1940 г. Карело-Финское государственное издательство опубликовало «Калевалу» на русском языке тиражом 10 тыс. экземпляров. Оформили издание 1935 г. художники Пауль Сикке и Иоханнес Пулкиннен, книгу 1940 г. – ученица П. Н. Филонова Алиса Порет. Оба издания отличались высокой полиграфической культурой.⁴

Национальный театр Карелии включил в репертуар трагедию А. Киви «Куллерво». Поставил спектакль главный режиссер театра Рагнар Нюстрем. Он стремился представить героя эпоса бунтарем, без боязни выступившим против рабства. Главную роль в спектакле исполнил Суло Туорила. Рецензент отмечал на страницах «Красной Карелии» мастерство актера: «Его Куллерво, народный Куллерво, мужественен и прямодушен, он ловок и силен, горяч и честен».⁵ В спектакле были заняты актеры Дарья Карпова, Тойво Ланкиннен, Матвей Любовин и др. Музыка к спектаклю написал Лаури Йоусинен, декорации подготовила художник Елена Тамруччи.⁶

Последние три спектакля состоялись в 1937 г.;⁷ в период «ежовщины» Национальный театр был закрыт. Как только осенью 1940 г. он возобновил работу, была поставлена задача подготовки спектаклей по мотивам «Калевалы». Судя по планам, главным героем теперь мог стать жизнелюбивый Лемминкяйнен (НА РК, ф. 1215, оп. 1, д. 2/25, л. 44).

В музыкальном искусстве Карелии на первый план вышла лирическая тема «Калевалы». В юбилейные дни 1935 г. Симфонический оркестр Карелии впервые исполнил вокально-симфоническую поэму «Айно» Рувима Пергаменты. Слушатели оценили выразительность музыки и с гордостью восприняли сам факт рождения первого симфонического произведения на земле древней Калевалы. Вскоре поэма зазвучала по всесоюзному радио. В марте 1937 г. она была с успехом исполнена в зале Ленинградской государственной академической капеллы. В 1938 г. вокально-симфоническая поэма «Айно» исполнялась как двухчастное произведение (НА РК, ф. 3, оп. 5, д. 196/154, л. 46), в центре которого находились образы Айно и ее брата Ёукахайнена, однако позднее композитор вернулся к одночастному варианту.⁸ В конце 1930-х гг. Р. С. Пергамент начал работу над оперой «Три брата». Либретто на основе рун, записанных в Южной Карелии, создал руководитель ансамбля «Кантеле» Виктор Гудков. В феврале 1941 г. либретто обсуждали в Союзе композиторов Карелии. То, что в центре сюжета первой карельской оперы оказалась любовная драма, некоторых участников обсуждения смутило: «Основным мотивом должна стать борьба героев за счастье народа». Однако Гудков отказался менять смысловые акценты, вводить в оперу сюжет о борьбе богатырей за Сампо, и переубедить его не смогли.⁹

В 1933 г. в издательстве «Academia» вышло первое советское издание «Калевалы» на русском языке. Вступительная статья в книге, написанная заведующим кафедрой финно-угроведения Ленинградского университета профессором Д. В. Бубрихом, вызвала оживленную полемику. Д. В. Бубрих представил советским читателям наиболее влиятельную в то время концепцию происхождения рун финляндского ученого К. Крона. Он утверждал, что карельская земля является лишь хранителем эпического наследия, а созданы руны «Калевалы» были на финской территории под сильным влиянием германцев. То, что при таком подходе «Калевала» изымалась из культурного наследия карельского народа, в начале 1930-х гг. казалось второстепенным: «Вопросы национальной формы культуры у нас не заслоняют вопросов её социально-экономического содержания».¹⁰ Подчеркивалось, что руны хорошо отразили жизнь одного из народов в процессе формирования классового общества, в эпоху утверждения феодализма. В отличие от К. Крона, считавшего, что в рунах описаны смелые походы финских викингов, Д. В. Бубрих отмечал народную основу рун, отражение в них крестьянской жизни.

В дискуссию вступил профессор Ленинградского университета этнограф Е. Г. Кагаров. Он не согласился с точкой зрения Крона, что руны созданы в эпоху викингов, считал, что они родились в условиях родового быта,

³ Красная Карелия. 1937. 15 марта.

⁴ «Калевала» в творчестве художников / Сост. С. К. Полякова. Петрозаводск, 1984. С. 7.

⁵ Красная Карелия. 1937. 10 марта.

⁶ Там же. 1937. 16 марта.

⁷ Национальный Архив Республики Карелия (НА РК), ф. 1405, оп. 1, д. 3/19, л. 92. Далее в тексте статьи – НА РК.

⁸ Гродницкая Н. Ю. Рувим Пергамент: жизнь и творчество. Петрозаводск, 2013. С. 15, 73.

⁹ Филимончик С. Н. О становлении профессионального музыкального искусства в Советской Карелии в 1930-е годы // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. 2016. № 7. С. 36.

¹⁰ Бубрих Д. В. Из истории «Калевалы» // Калевала: Финский народный эпос. М., 1933. С. 18.

в среде рыбаков, охотников и хлебопашцев. Е. Г. Кагаров указывал, что руны «Калевалы» проникнуты мифологическим началом, в них ярко представлен взгляд древних людей на происхождение мироздания. Главные герои поэмы сильны не столько умением владеть оружием, сколько магическими способностями, пониманием сущности и происхождения вещей. Е. Г. Кагаров считал, что финляндские исследователи преувеличили влияние на эпос феодальной идеологии и католицизма, что они олицетворяют «Калевалу» с исключительно финским национальным характером и чуть ли не пропагандируют идеи «Великой Финляндии», союз с германскими фашистами.¹¹ Дискуссия о времени и месте создания рун заметно политизировалась.

Обращение к эпическому наследию стало важной чертой культуры Советской Карелии рассматриваемого периода. Глубокое изучение, бережное использование «Калевалы» способствовало формированию творческого стиля, самовыражению первых профессиональных деятелей искусства Карелии. Образы эпических героев включались в историческую память регионального сообщества. В условиях «штурмов», «корчевания врагов» и т. п. население нуждалось в объединяющих символах и идеалах. В свою очередь, политики активно использовали «Калевалу» для формирования в массовом сознании нужного им образа современности. В 1935 г. Председатель Совнаркома КАССР Э. А. Гюллинг выразил эту мысль так: «Карельский народ нашел свое „Сампо“, о котором мечтал веками».¹² В середине 1930-х гг. в обществе были сильны надежды на то, что главные трудности позади, но и позднее, в разгар массовых репрессий, власть не отказалась от стремления убедить граждан, что опирается на традиции народа и служит народу. Еще более насущной стала эта задача в предвоенное время.



¹¹ Кагаров Е. Г. К 100-летию «Калевалы» // Карело-Мурманский край. 1935. № 3. С. 3–7.

¹² Красная Карелия. 1935. 6 июля.

ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЕ РИТУАЛЫ, СВЯЗАННЫЕ С ЛЕДОХОДОМ И ПЕРВЫМ СПУСКОМ ЛОДКИ НА ВОДУ, В ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ КОМИ-ЗЫРЯН

Аннотация: В статье приводится описание весенне-летних ритуалов, связанных с ледоходом и первым спуском лодки на воду, в обрядовой культуре коми-зырян. В обрядовой культуре они выполняют такую же роль, как и лечебно-профилактические обряды – исцеление и профилактика от различных заболеваний. Сходные ритуально-обрядовые действия во время ледохода были достаточно широко распространены среди различных этнографических групп русского населения и финно-угров (вепсы, удмурты, бесермяне).

Ключевые слова: русские, коми-зыряне, коми-ижемцы, река, ритуалы.

Summary: In the article, the author gives descriptions of spring-summer rituals connected with ice drift and boat launching in the rite culture of the Komi-Zyrians. In the ceremony culture such rituals have the same role as healing and preventive treatment rites. Similar ritual practices during ice drift were widespread among various ethnic groups of Russian and Finno-Ugric population (the Veps, the Udmurts, and the Besermyan).

Keywords: Russian, Komi-Zyrians, Komi-Izhemtsy, the river, the rituals.

В весенней календарной обрядности русского и финно-угорского населения Европейского Севера особое место занимают ритуалы, связанные с ледоходом – началом вскрытия реки. Проводимый нами опрос в ходе работы в составе Комплексной Печорской экспедиции Русского географического общества в 2016 г. показал, что подобные обряды продолжают бытовать среди коми-зырян и в настоящее время.

Как отмечают информанты, начало ледохода и по сей день в деревнях коми-ижемцев воспринимается как яркое и праздничное событие. Особенно радостно это событие встречает детвора. Весенняя вода вместе с мусором несет на льдинах различные следы деятельности человека – загородки для проруби, сооруженные из досок или же в виде частокола из маленьких елочек; старые деревянные лодки; фрагменты зимника (зимней переправы через реку) и т. д. По словам информантов из с. Мутный Материк (Усинский р-н), когда начинается ледоход, взрослые и дети выходят на берег. Пожилые женщины при этом обычно обращаются к реке, чтобы ледоход никому не причинил вреда: «*Мада Печораб тэ восьин, кодлысь бара юрсё босьтан, вот ми ог тёддй! Ин босьт нин некодлысь! Миян эстён абу нин зэй уна мортыс кольбма. Мада Печора-юдй, ин нин некодбс босьт, тырмас нин¹*» («Любезная Печора, вот ты опять открылась! Не знаем мы, сколько жизней ты опять унесешь. Никого ты уже не забирай, и так мало у нас народу осталось! Дорогая Печора-река, никого не забирай»). Затем присутствующие спускаются к воде и умываются «новой водой».

Аналогичные обряды бытовали и в других деревнях коми-ижемцев. В с. Щельябож было принято спускаться к реке и омыwać лицо водой во время ледохода, чтобы глаза не болели: «Во время ледохода выходили на берег и обращались к реке, чтобы ледоход никому не причинил вреда («Печора-матушка, плыви с миром, плыви без всяких затруднений, без заторов!»). Затем спускаются к воде и омывають водой глаза, чтобы глаза не болели».² После этого набирают воду в ведро и уносят домой. К воде, набранной во время ледохода, относятся так же, как «богоявленной»: ее хранят в стеклянной таре и дают пить детям, чтобы не болели. Эта вода считается целебной: «Во время ледохода сразу воду набираешь. Домой несешь эту воду и этой водой умываешь детей и сам тоже умываешься. Затем воду наливаєшь в литровую банку и понемножку даешь пить детям. Это целебная вода. Так старухи у нас говорили, пожилые и вот мы так и поступаем».³

Аналогичные ритуальные действия бытовали в прошлом и среди верхнепечорских коми. Так, по рассказам информантов, в д. Даниловка (Печорский р-н) пожилые женщины во время ледохода выходили к реке, умывались водой и с уважительными благопожеланиями обращались к Печоре, чтобы ледоход прошел благополучно: «*Шондибанй Печорабй, мун благословась, некодбс эн пакостит, некытчё эн сибдй, Шондибанй-кортпоскй.*

© А. А. Чувьюров, 2019

¹ Информант Р. Ф. Терентьева, 1963 г. р., с. Мутный Материк, Усинский р-н, Республика Коми. Материалы Комплексной Печорской экспедиции Коми отделения РГО. Запись 2016 г.

² Информант Ю. В. Филиппов, 1941 г. р., с. Щельябож, Усинский р-н, Республика Коми. Материалы Комплексной Печорской экспедиции Коми отделения РГО. Запись 2016 г.

³ Информант Ю. В. Филиппов, 1941 г. р., с. Щельябож, Усинский р-н, Республика Коми. Материалы Комплексной Печорской экспедиции Коми отделения РГО. Запись 2016 г.

Сийö тай кыр вылас летчастны да старукаяс воли шуöны»⁴ («Любезная Печора, плыви, милая, благословенно: никому не причини вреда, нигде да не будет заторов, плыви мирно, любезная железная дороженька! Такие слова старухи говорили, когда выходили на берег во время ледохода»).

Подобные весенние обряды во время ледохода проводили зауральские коми-ижемцы. Так, по рассказам старожилов д. Няксимволь (Березовский р-н Ханто-Мансийского автономного округа), весной во время ледохода местные жители спускались к реке (Северная Сосьва), клали на льдинку хлеб и соль и произносили благопожелания, чтобы ледоход прошел благополучно. С ледоходом в д. Няксимволь связана еще одна традиция: старые отслужившие свой век лодки (дошаники и *калданки*) весной затаскивали на лед и по весенней воде на льдине пускали вниз по реке. Считалось, что только таким образом можно избавиться от пришедшей в ветхость лодки: «лодку, которая долгое время служила человеку нельзя сжигать».

Лечебно-профилактические ритуальные действия во время ледохода совершались также в русских деревнях по Мезени и Вашке: «Для того чтобы избавиться от призора, достаточно на речку сходить, смыть все (умыться). Река все смоеет, унесет в синее море. У нас до сих пор моются, полощутся, призор смывают, когда река только зашевелится – лед пойдет».⁵

Весной 1866 г. аналогичный обряд был зафиксирован П. С. Ефименко на Двине: «Весною сего 1866 г. мне случилось видеть, как только лед тронулся по Двине, тотчас десятки девиц побежали на берег мыться. – Для чего, спросил я у одной попавшей мне старушки, девицы ваши бежат так скоро к Двине.– „Мыться, батюшка, отвечала она. Ведь эта-то вода лучше всякого зелья, чтобы лицо было белым да красивым. Старые люди, нам бывало, гаваривали, что первая весенняя вода лучше всякого зелья“».⁶

По представлениям вепсов речная вода в весеннее половодье обладала продуцирующими и очистительными свойствами: «Во многих северновепских деревнях в день Николы весеннего (9/22 мая), приходившийся на весеннее половодье, мужчины купали лошадей в реках, освободившихся ото льда. Для обретения красоты и поднятия славутности (*slavutnost'*) северновепские девушки в половодье ходили к реке и совершали омовение в ее весенних водах».⁷

Различные ритуальные действия, связанные с ледоходом, бытовали и среди русского старожильского населения Нижней Печоры: «... ходили к реке умываться, в периоды заторов отправляли детей бросить монету в реку (помочь реке). Зимой выносили на лед солому, на которой обмывали покойника. Ее оставляли на льду и не сжигали. В период ледохода сельские жители выходили к реке, пели песни, общались...».⁸

Сходные обрядовые действия во время ледохода, связанные с похоронно-поминальным комплексом, были зафиксированы в 1920-е гг. А. С. Сидоровым у вымских коми: «Остатки досок, из которых изготовляли гроб, сжигали где-либо за деревней, а зимой относили на лед, на реку, чтобы весной при ледоходе они уплывали по реке: *Мед горт чаг кылало* („Пусть щепки от гроба уплывают“)».⁹

Широкий круг различных обрядовых действий, связанных с ледоходом, бытовал у бесермян. Утром в Великий четверг дети обходили жителей деревни, повязывая на запястья нитки, чтобы спустя несколько дней отправить их вниз по реке или по ручью, полагая, что вода унесет болезни.¹⁰ У бесермян во время ледохода устраивался специальный обряд: *йэ кэлан* (проводы льда), *ву кэлан* (проводы воды). Он проходил у реки. Во время моления обращались к реке и Хозяину воды, лили в воду напитки, клали хлеб, бросали монеты.¹¹

У печорских коми существовали приметы, по которым определялось, каким будет весенний паводок и ледоход: «Если осенью не было большой воды, то весной лед пойдет легко, а когда осенью река закрывается при большой воде, то ледоход бывает трудным: у берега река вся промерзает и там образуется толстый лед, и когда начинается ледоход, то этот толстый лед ломает берег, тяжело лед идет».¹²

Среди коми-ижемцев существовали определенные ритуальные действия при первом спуске лодки на воду: садясь в лодку, осеняли воду крестным знаменем и просили у Всевышнего благословения на летнюю навигацию: «Когда ледоход пройдет, и ты в первый раз после спуска на воду садишься в лодку, то говоришь такие слова: „Господи благослови нас, вот опять вода открылась, чтобы навигация была доброй, чтобы ничего худого не случилось, чтобы никто не утонул, чтобы нам в целостности и сохранности пройти всю навигацию“ – ставишь

⁴ Информант Д. П. Попова, 1932 г. р., д. Даниловка, Печорский р-н, Республика Коми. Материалы Комплексной Печорской экспедиции Коми отделения РГО. Запись 2016 г.

⁵ Дмитриева С. В. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 69.

⁶ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 187.

⁷ Винокурова И. Ю. Мифология вепсов: Энциклопедия. Петрозаводск, 2015. С. 116.

⁸ Полевые записи Т. И. Дроновой. Выражаем сердечную признательность за предоставленные материалы.

⁹ Терюков А. И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сборник статей. Сыктывкар, 1983. С. 28 (Труды Ин-та яз., лит. и истории Коми филиала АН СССР; Вып. 28).

¹⁰ Попова Е. В. Река и родники в обрядах и культовой практике бесермян // Традиционная культура. 2012. № 4. С. 16.

¹¹ Там же. С. 17.

¹² Информант А. Г. Канев, 1947 г. р., с. Мутный Материк, Усинский р-н, Республика Коми. Материалы Комплексной Печорской экспедиции Коми отделения РГО. Запись 2016 г.

Крестное Знамение и говоришь такие слова. Эти слова говорим, когда в первый раз садишься в лодку: „Господи, благослови, проплывать нам в целости и сохранности, чтобы не было никакой напасти“! Каждый как бы свои слова говорит».¹³

Сходные обрядовые действия, связанные с ледоходом и первым спуском на воду, бытовали в прошлом и среди русского населения Прикамья: во время ледохода здесь также умывались водой («для очищения от грехов и исцеления от болезней»), кувыркались на берегу («чтобы спина не болела»), иногда на проводах льда по воде пускали горящую солому («клади в лукошко солому и зажигали»), бросали на лед хлеб и монеты («Дарю тебе, вода, храни меня, вода»), устраивали праздничные гулянья на берегу реки, а при первом спуске лодки на воду также бросали в воду монеты.¹⁴

У бесермян также было принято бросать монеты в реку, когда первый раз после ледохода переправлялись через реку, иначе «хозяин воды» затянет в воду. Летний период, перед выходом на посев у бесермян проводился обряд *арафа* (букв.: канун): «... перед выходом на посев обходили дома односельчан и, постукивая в избе деревянной колотушкой, выгоняли болезни и злых духов. Затем, спустившись к реке, стучали по специально подготовленному бревну, исполняли напев, после чего колотушки и бревно выбрасывали в реку и с песнями провожали их вниз по течению».¹⁵

По поверьям бесермян, отправить что-либо вниз по течению реки – значит избавиться от негодных предметов, болезней или несчастья. Аналогичные представления бытовали и среди коми-зырян. Вниз по воде можно было отправить не только физические недуги, но и разного рода душевные горести. Так, одна из информантов из с. Кекур (Усть-Куломский р-н) сообщила, что летом во время сенокоса она ходит к реке, где на воду наговаривает свои душевные горести, чтобы вода унесла их вниз по реке: «*Ва дорас ытшкыгён пуксьа да шуа: Господьё, Эжва, ва-матушкаё, менчым шогсё кылд*»¹⁶ («Во время сенокоса сяду возле реки и говорю: Господи, Вычегда, матушка-река, возьми скорбь мою и унеси по своему течению!»).

У коми-ижемцев речной водой было принято умываться и когда в первый раз отправлялись на лодке на сенокос: «Когда первый раз отправляешься на сенокос, тогда умываешься водой и говоришь: „Господи Боже, благослови! Дай нам, Господи, хороший покос и сгрести все скошенное“. И вот когда сделаешь первый покос, берешь траву от первого покоса и оборачиваешь вокруг спины, чтобы спина не болела. А водой умываются, чтобы быть здоровым, чтобы болезнь ушла».¹⁷

Аналогичные ритуалы, связанные с первым спуском лодки на воду, бытуют и среди зауральских коми (д. Няксимволь, с. Саранпауль): садясь в лодку, зачерпывали ладонью воду и этой водой окатывали макушку головы и обращались к Всевышнему, просили благословения на летнюю навигацию. Как отмечали информанты из зауральских коми, если сам не намочишь макушку, когда в первый раз сел в лодку, то Всевышний сам тебя «хорошенько потом покупает».

Как отмечал Н. А. Иваницкий, у печорских коми существовал обычай, по которому человек, впервые совершавший путешествие по Печоре, должен был принести некое приношение реке. Так, перед отплытием из Троицкого погоста, один из путников Н. А. Иваницкого бросил в Печору три сухаря, чтобы путешествие прошло благополучно.¹⁸

Таким образом, бытующие среди коми-зырян ритуалы во время ледохода выполняют такую же роль, как и лечебно-профилактические обряды – исцеление и профилактика от различных заболеваний. Сходные ритуально-обрядовые действия во время ледохода были достаточно широко распространены среди различных этнографических групп русского населения и финно-угров (вепсы, удмурты, бесермяне).



¹³ Информант А. Г. Канев, 1947 г. р., с. Мутный Материк, Усинский р-н, Республика Коми. Перевод с коми автора статьи. Материалы Комплексной Печорской экспедиции Коми отделения РГО. Запись 2016 г.

¹⁴ Черных А. В. Весенние обряды проводов реки у русских Прикамья // Традиционная культура Урала. Альманах. Екатеринбург, 2004. Вып. 4. С. 118–122.

¹⁵ Попова Е. В. Река и родники в обрядах и культовой практике бесермян. С. 17.

¹⁶ Записано от Шаховой Е. А., с. Кекур, Усть-Куломский. 2001 г. Материалы Верхневычегодской экспедиции Российского этнографического музея и Национального музея Республики Коми.

¹⁷ Информант Ю. В. Филиппов, 1941 г. р., с. Щельябож, Усинский р-н, Республика Коми. Материалы Комплексной Печорской экспедиции Коми отделения РГО. Запись 2016 г.

¹⁸ Научный архив Русского географического общества, р. 7, оп. 1, д. 50, л. 110 (Иваницкий Н. А. Из Вологды на Печору. Путевые заметки).

И. И. ШАНГИНА

Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург

ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ «ПУШКАРОК»: КОЛЛЕКЦИЯ ВЕРХНЕВОЛЖСКОЙ ЭТНОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ (1921–1925)

Аннотация: В статье дается описание традиционных женских головных уборов одной из локальных групп русского населения Тверской обл. Они были собраны для Российского этнографического музея в 1922 г. сотрудниками Верхневолжской этнологической экспедиции (1921–1925). Головные уборы датируются второй половиной XIX в. и представляют собой интересное явление русской культуры.

Ключевые слова: этнологическая экспедиция, женские головные уборы, полевые исследования, коллекции музея.

Summary: The article describes the traditional women's headgears of one of the local groups of the Russian population of the Tver region. They were collected for the Russian Ethnographic Museum in 1922 by the staff of the Upper Volga Ethnological Expedition (1921–1925). Headgears dates from the second half of the XIX century and represent an interesting phenomenon of Russian culture.

Keywords: ethnological expedition, women's headwear, field research, Museum collections.

В собрании Российского этнографического музея (Петербург; РЭМ) имеется значительное количество женских головных уборов – сорок, приобретенных в 1922 г. во время Верхневолжской этнологической экспедиции (1921–1925), работавшей в Тверской и Ярославской губерниях. Она была организована разрядом этнологии Российской академии истории материальной культуры (РАИМК, с 1926 г. Государственная академия истории материальной культуры) и Этнографическим отделом Государственного Русского музея (ныне Российский этнографический музей). Ее организатором и научным руководителем был заведующий русско-финским отделением Этнографического отдела профессор Д. А. Золотарева (1885–1935), а основными участниками сотрудники русско-финского отделения Е. Э. Бломквист (1890–1956), Н. П. Гринкова (1895–1961), З. П. Малиновская (1891–1972) и ученые РАИМК О. И. Олиференко (1893–1942), Л. И. Песселеп, Н. С. Розов (1896–1987), М. Б. Едемский (1870–1933), художник А. Л. Колобаев (1893–?), а также тверские и ярославские краеведы.¹

Основной целью экспедиции было систематическое полевое обследование русского и карельского населения Ярославско-Тверского края для решения вопроса о том, что оно собой представляет в этнологическом отношении, каковы его особенности и чем они объясняются. Этнологическое полевое исследование предполагало сбор сведений об особенностях языка, антропологического облика, произведений фольклора, обычаев, обрядов, верований населения, а также изучение предметного мира: костюма, жилища, утвари, хозяйственных построек, сельскохозяйственных орудий и пр.

Особенное внимание, по мнению участников экспедиции, необходимо было уделить предметному миру Ярославско-Тверского края. Д. А. Золотарев и многие другие этнографы 1920-х гг. считали вещи традиционного быта важными «документами эпохи», которые после тщательного источниковедческого анализа могли стать прекрасными источниками научных знаний.² Особенно интересные сведения о происхождении отдельных групп русского народа, полагали исследователи, может дать традиционный костюм,³ который они особенно тщательно старались изучить в полевых условиях: приобретали вещи для музея, делали зарисовки предметов одежды, головных уборов, обуви, делали выкройки наиболее типичных образцов одежды. Важным считался также и сбор информации бытования костюма в народной среде. Этнографы полагали, что без этого вещи, вынутые для музея из живого народного обихода, превращаются «в буквы мертвого алфавита» и не могут использоваться в исследовательской работе. Сбор сведений велся по специальным программам. До наших дней дошла одна из них: «Головные уборы и орнаменты вышивок на них», разработанная, вероятно, З. П. Малиновской (Архив МАЭ, ф.10, оп.1, д.131, л. 1–1 об.). Она поражает продуманностью вопросов, задававшихся местным жителям. Программа давала возможность выяснить все стороны бытования головных уборов: от покрова

© И. И. Шангина, 2019

¹ Архив Института истории материальной культуры, ф. 2, оп. 1, д. 11, 1920–1921 гг., л. 29 об. (Золотарев Д. А. Отчет по разряду этнологии на время IX.1919–I.1921 г.); Золотарев Д. А. Работа этнологической экспедиции в Тверской и Рыбинской губерниях // Изв. РАИМК. Л., 1924. Т. 3. С. 2.

² Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), ф. 12, оп. 1, д. 100, л. 5. Далее в тексте – Архив МАЭ.

³ Кюфтин Б. А. 1) Материальная культура русской Мещеры. М., 1926. Ч. 1; 2) Задачи, методы и достижения в изучении костюма Центрально-промышленной области // Вопросы этнологии Центрально-промышленной области. М., 1927. С. 33–38.

и манеры ношения до отношения к традиционным уборам населения разных возрастных групп. Собранные экспедицией памятники традиционной культуры русского и карельского населения Ярославской и Тверской губ. хранятся в настоящее время в РЭМ. Всего в музей поступило свыше 1000 предметов одежды, головных уборов, обуви, из них головных уборов и деталей к ним около 300 предметов. Большая часть рисунков одежды, выкроек, фотографий оказалась утраченной; то, что сохранилось, находится в архивах Российского этнографического музея, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, и Института истории материальной культуры.

Основной целью моего доклада является описание сорок – женских головных уборов, собранных в 1922 г. участниками экспедиции З. П. Малиновской и А. Л. Колобаевым в так называемых «пушкарских деревнях» Щербовской и Топалковской волостей Весьегонского у. Тверской губ. (ныне Сандовский р-н Тверской обл.).⁴ Они очень интересны в исследовательском плане, но в силу ряда причин почти не используются в этнографических работах. «Пушкарки» – локальная группа русского народа, заметно отличавшаяся от остальных русских Весьегонского у. Для них было характерно «цоканье» в языке, полное отсутствие промыслов, при хорошо развитом земледельческом хозяйстве, своеобразии костюма и некоторых черт бытового уклада. Местное население отмечало замкнутость их жизни, недоброжелательность к соседям, угрюмость; относилось к ним слегка свысока, как к людям культурно отсталым и не очень умным (Архив МАЭ, ф.10, оп. 1, ед. хр 7, л. 192–193 – Полевые записи 1922 г. О. И. Олиференко). Всего в собрание РЭМ в 1922 г. из «пушкарских» деревень 215 предметов: 1 волосник-«стёганец», 9 позатыльников, 71 сорока (верхняя ее часть), 129 вышивок очелей, 1 плат на сороку и 4 платка, сменившие в 1870-е гг. старинный плат. Они были зарегистрированы З. П. Малиновской в две коллекции – № 3966 и 3968. Коллекции интересны также и тем, что содержат богатую информацию о сороках, собранную З. П. Малиновской в полевых условиях. В них имеются сведения о времени бытования сорок, манере их ношения, принадлежности различным возрастным и социальным группам населения, даются местные названия сорок, технических приемов вышивки и орнаментов.

Головные уборы «пушкарки», приобретенные для музея, относятся к типу кичкообразных сложных головных уборов с твердой основой, довольно широко распространенных у русских под названием сорока. В пушкарских коллекциях имеются все части этого сложного головного убора – с информацией о том, в какой последовательности и как они надевались на голову. Это «стёганец» из грубого холста в виде цилиндра, с твердой лобной частью из нескольких кусков простеганного холста. Он надевался на волосы, затягивался шнурком на темени и вокруг головы. По информации З. П. Малиновской, в конце XIX в. сороку надевали без «стёганца». «Позатыльник» – прямоугольная твердая пластина с завязками, закрывавшая заднюю часть головы. «Сорока» – чехол, надевавшийся на «стёганец», – шился из двух кусков прямоугольной ткани. Один из них укладывался горизонтально и составлял переднюю часть сороки («оцелье») и боковые – «ушки» с завязками («крыльями»). Второй кусок пришивался к первому вертикально и являлся задней частью – «озадком». Поверх сороки в старину, до 1870-х гг., поверх сороки надевался «плат» – длинное полотенце (190 см) из домашнего холста, украшенное вышивкой и ленточками. Его складывали в виде повязки и завязывали узлом на затылке. В последующие годы вместо плата использовались шелковые или ситцевые платки, завязывавшиеся под подбородком.

Большая часть сорок и деталей к ним датируется второй половиной XIX в. По сведениям З. П. Малиновской, они бытовали в основном в середине XIX в., постепенно заменяясь к началу XX в. повойниками (РЭМ, 3968). Однако, по сведениям участницы экспедиции О. И. Олиференко, старухи донашивали их еще в 1922 г. О них с увлечением рассказывали ей еще не очень старые женщины (Архив МАЭ, ф. 10, оп. 1, л. 193–193 об. – Полевые записи О. И. Олиференко). Сороки шились из разных тканей: шелка, тонкой фабричной шерсти, фабричных хлопчатобумажных тканей: кумача, сатина, ситца, кретона, белого домашнего холста. При этом лобную часть сороки («оцелье») и заднюю («озадок») шили из разных по цвету и материалу тканей. Все они, кроме вдовьих сорок, имели подкладку: белый холст под оцелье и набивной ситец, пестрядь под озадок. Оцелье всех сорок было украшено вышивкой прямоугольной формы, заключенной в рамку из черного шнура или вышивки черными нитками тамбурным швом и узких полос позументной ленты. Вышивка выполнена на кумаче или темно-красном домашнем холсте шерстяными и шелковыми нитками оранжевого и красного цвета с добавлением синих, зеленых, желтых, а также пряженными золотными нитями; широко использовались и мелкие блестки. При вышивании шерстью и шелком применялся преимущественно косой стежок, называвшийся пушкарками «стежок по золотному», и поддевчатый шов (Архив МАЭ, ф. 10, оп. 1, л. 193–193 об. – Полевые записи О. И. Олиференко) – «стежок по верхошву». Золотными нитками вышивали по настилу, сделанному белыми хлопчатобумажными нитками, гладью-кирпичиком в прикреп.

⁴ Пушкарские деревни Щербовской волости: Нивицы, Глебени, Орудово, Детково, Сушигорицы, Куниково, Песошня, Дупли, Павлица, Карамышево, Нефедьево, Лысцово, Черная, а также д. Плоская Топалковской вол.



Рис. 1. Колл. РЭМ 3966-113 Сорока молодухи, «золотоломка, плотнуха, первая богатка». Тверская губ. Весьегонский у. Щербовская вол. Русские «пушкари»



Рис. 2. Колл. РЭМ 3966-126 Сорока праздничная старушечья, «богатка шитёха». Тверская губ. Весьегонский у. Щербовская вол. Русские «пушкари»

Орнамент – бордюры, составленные преимущественно из геометрических мотивов: разных вариантов ромбов и свастик. Изобразительные мотивы представлены в вышивке пушкарей в сравнительно небольшом количестве: только на 10 сороках. Это одно изображение оленей, шесть вышивок «в гуська», одна «в конька», две «в куклы». В описи дается много местных названий узоров: «в звездочку», «в ягодку», «в решетку», «в грабельку», «в три кресте, «перястенький» и пр.



Рис. 3. Колл. 3968-2 Сорока вдовья. Тверская губ. Весьегонский у. Щербовская вол. Русские «пушкари»

Пушкарские сороки в зависимости от нитей, использовавшихся для вышивки, и плотности наложения стежков на ткань имели разные названия. Сорока, вышитая золотными нитками, называлась «золотоломкой»; золотными нитками с добавлением шелковых и шерстяных ниток – «полузолотоломкой»; вышитая шелком или шерстью с применением большого количества блесток – «блездовницей». Если стежки наложены в вышивке плотно, так, что не видно просвета между узорами, сорока носила название «плотнуха»; если между отдельными элементами узора видна ткань – «шитёха». Словом «богатка» обозначали сороку, для шитья которой были употреблены дорогие материалы: шелк для очелья и задней части (озадка), золотная нить для вышивки, блестки, при этом вышивка обязательно должна быть плотной.

В собрании музея имеются сороки для молодух (женщин первого года замужества), для молодых женщин и женщин среднего возраста, для старух и вдов. При этом указано, какие из них предназначены для праздников и воскресных дней, а какие для будней. Среди 71 сороки в коллекциях имеются три сороки для молодух, которые надевали на свадьбы, большие праздники и в разные торжественные моменты жизни, 32 старушечьи

и 15 вдовьих сорок. При этом вдовьи сороки могли надевать не только в случае вдовства, но и отправляясь на похороны близкого человека, провожая сына или внука в солдаты, и в других печальных событиях жизни.

Эти сороки отличаются друг от друга качеством ткани, размером и качеством украшений на очелье, размером вышивки и нитками, которые для этого использовались. Богатые молодые женщины, отправляясь на свадьбу, на гулянье в Пасху или Рождество или престольные праздники, надевали «золотоломку, плотную, первую богатку» (рис. 1). В воскресный день молодые женщины из семей с достатком носили «золотоломку вторую плотную», остальные – сороку «полузолотоломку шитёху». Старухи из богатых семей могли в праздничный день надеть сороку «богатку шитёху» (рис. 2) или даже сороку «богатку плотную», а из менее зажиточных – сороку «шитёху». Вдовы носили сороку, сшитую из белого холста, без подкладки с небольшой вышивкой на очелье (рис. 3).

Д. А. Золотарев и З. П. Малиновская предполагали, опираясь на памятники предметного мира, в том числе и сороки, выяснить происхождение пушкарей. Такого рода работа по отношению к «тудовлянам» Ржевского у. Тверской губ. была уже проведена Н. П. Гринковой. Она, изучая женский костюм русских этой локальной группы, а также их говор и свадебный обряд, пришла к выводу о белорусских корнях «тудовлян».⁵ По отчетам отдела русско-финской этнографии видно, что изучение пушкарей было начато З. П. Малиновской в 1925 г. с составления карты типов головных уборов Тверской губ. (Архив РЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 75, л. 174). Однако дальнейших сведений о том, было ли продолжено изучение этой группы русских Тверской губ., мы не имеем.



⁵ Гринкова Н. П. 1) Одежда «тудовлян» Ржевского уезда // Этнография. 1926. № 1–2. С. 83–96; 2) Старая и новая свадьба в Ржевском уезде Тверской губернии: Из материалов Верхневолжской экспедиции РАИМК // Ржевский край. 1926. № 1. С. 98–142; 3) Очерки по русской диалектологии // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. 1926. Т. 30. С. 303–321.

Д. И. ШОМЫСОВ

Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина

ДОМОВОЙ КАК СТРАШНЫЙ ПЕРСОНАЖ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ СЕВЕРНЫХ РАЙОНОВ КИРОВСКОЙ ОБЛ.

Аннотация: Доклад посвящен «темной стороне» образа домового. Для рассмотрения были избраны материалы архивных собраний Сыктывкарского государственного университета из трех северных районов Кировской обл. Анализируются мифологические рассказы о домовом, в которых он представлен как опасный и страшный персонаж, проводятся параллели с образами заложного покойника и кикиморы.

Ключевые слова: домовый, домашний дух, демонология, мифологическая проза.

Summary: The report is devoted to the «dark side» of the *domovoy* image. For consideration were selected archival records of the Syktyvkar State University of the three northern regions of the Kirov region. The mythological stories about the house-spirit, in which he is presented as a dangerous and scary character, are analyzed, parallels with the images of undead and *kikimora* are drawn.

Keywords: domovoy, household god, demonology, mythological prose.

Проблема амбивалентности домового все еще требует углубленного исследования или хотя бы более уверенной постановки. В фольклористке сложилось представление (конечно, небезосновательное) о домовом как о существе «добром»: помогает по хозяйству, дружелюбно относится к жителям дома, охраняет дом.¹ Конечно, любое сколько-нибудь серьезное исследование или справочная статья о нем обычно содержит сведения о его «темной» стороне. Вредительская и «устрашающая» функции даже такого народно и в той или иной степени научно понимаемого «положительного» духа, как домовый (эти функции у других мифологических персонажей, локализованных в доме, например, у кикиморы, более явны), подтверждаются многими источниками.

В данной работе основное внимание будет уделено трем таким источникам – Нагорскому, Юрьянскому и Мурашинскому собраниям Фольклорного архива Сыктывкарского университета им. Питирима Сорокина. Записи были сделаны в 1990-х гг. Эти районы Кировской обл. граничат с Коми Республикой с юга и расположены в особой «периферийной» зоне – они относятся к «южной границе» Русского Севера. Попытаемся на материале этих собраний, привлекая для сравнения и для общего иллюстративного фона тексты из некоторых сборников севернорусской фольклорной прозы, проанализировать «темную» сторону домового и выявить специфику поверий в каждом из рассматриваемых районов Кировской обл.

Принципы отбора текстов для исследования были следующие: а) в тексте упоминается мифоним «домовой» или другие его номинации, либо не упоминается, но его присутствие понимается из контекста; б) действия домашнего духа причиняют ущерб обитателям дома, пугают, нарушают обычный ход жизни; в) действие рассказа происходит в жилых помещениях.

Самым распространенным мотивом рассказов о домовом, который можно было бы отнести к «отрицательным», является «домовой давит».² Прогностическую функцию (несмотря на слова информантов, что надо спросить, «к худу или добру» он давит) домовый проявляет реже посредством «давления», чаще просто показываясь человеку, или прямо рассказывая ему, что произойдет (об этом см. далее).

В ситуации «давления» домовым нередко происходит его зрительное наблюдение человеком, которого он давит. В этот момент он описывается как мохнатое и/или звероподобное существо, но есть тексты, где давящий человека домовый предстает в антропоморфной ипостаси.

Мотив «домовой давит» широко представлен в сборниках севернорусской фольклорной прозы, являясь одним из самых частотных и во многих случаях ядерным.

© Д. И. Шомысов, 2019

¹ См., например: *Афанасьев А. Н.* Дедушка домовый // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России / Изд. Н. Калачевым. СПб., 1850, кн. 1, отд. 6. С. 13–29; *Померанцева Э. В.* Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1972. С. 242–256; *Криничная Н. А.* Домашний дух: пространственные и временные показатели (к вопросу об интерьерах крестьянского жилища в свете мифологических рассказов и поверий) // Фольклористика Калерии. Петрозаводск, 1995. Вып. 9. С. 4–29; *Левкиевская Е. Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 97–100.

² Ср., например, мотив Б15в «давит человека, наносит ему физические увечья» (Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост. С. Айвазян при участии О. Якимовой // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162–182).

Домовой может «замещать» в некоторых случаях заложного покойника, в частности, покойных мужей, по которым тоскуют женщины.³ При этом он уже не давит, но *ложится* рядом⁴ (хотя эти действия, несомненно, сходны по смыслу и месту). Интересная параллель: в сборнике О. А. Черепановой⁵ в раздел о домовом включены два рассказа об огненном змее – воплощении заложного покойника или чёрта, принимающего облик умершего или находящегося в отлучке мужа или любовника. В меморате из Юрьянского района домовый «давил» рассказчицу много раз: после смерти первого мужа и после смерти второго; рассказчица видела, как домовый встал со стула и пошел; когда такое случалось, сын советовал ей читать молитвы (2813–46). В этой же записи информант рассказывает случай, как к женщине ходил покойный муж: в 12 часов лез по лестницам, обнимал ноги. Показательно упоминание того и другого персонажей в границах одного текста. Учитывая, что по народным представлениям домовый может происходить от умершего родственника (отражено в номинациях: «дедушко»), хозяина семьи (необязательно старшего, но, например, сына⁶), такая взаимозаменяемость может говорить о близости образов домового и заложного покойника – персонажа опасного и устрашающего.

Зафиксированы также другие варианты акций домового по отношению к спящему или лежащему человеку: «суседко» *выживает* с кровати, прижимает (2802–29), тащит за ноги (3176–25), сдёргивает одеяло, трясёт за ноги (2884–73). Все эти действия можно отнести к проявлениям вредоносной стороны домового.⁷

В немалом количестве зафиксированы также рассказы о том, как домовый показывался («прикорзился»), слышался. Иногда прямо говорится, что домовый «пугает». Рассказы о том, как человек видел домового, составляют довольно обширный корпус в трех Кировских собраниях. Почти всегда наблюдения за домовым кратковременны: он убегает или исчезает. Чаще его видят ночью, в 12 часов, во сне, во время болезни. Домовый выходит из-под кровати (1823–11), из подполья (1815–17), из-под шифоньера (1825–24). В целом большинство меморатов о контакте человека с домовым, когда он видится или показывается, описывают его как существо человекоподобное (человечек, мужик, ребенок), реже – зооморфное.

В Нагорском собрании помимо популярности рассказов о контактах с покойниками, выявляется сравнительно большое количество сюжетов о кикиморе. Как и в случае с покойниками, образ домового перенимает черты и функции от близкородственной⁸ кикиморы, или смешивается с ней в традиции. Домового нередко можно увидеть «за пресницей»⁹ (2801–22), он прядет,¹⁰ путает пряжу (2838–14). В одной записи, когда падает веретено, домового просят: «Суседушко-боботанушко, подай веретёнце» (2861–33). Домового *посадили*¹¹ плотники во время строительства, и в уже заселенном доме он выкидывал вещи из-за печи (2851–44). В другом рассказе сообщается, что плотники могут помазать кровью матицу, тогда *поселится* домовый и будет досажать жителям (3127–51). В одном случае информант сообщает, что кикимора и домовый – одно и то же (3124–57).

В названных районах записан большой блок текстов о проказах домового: он разбрасывает и опрокидывает вещи (2802–45), трясет, гремит посудой и передвигает ее (2853–64, 3154–2, 3172–38), распарывает одежду (2851–87), путает волосы людям и др. По словам одного информанта, домовый не был «вреден», но если на столе стоит горшок – он его сбросит (3158–26). «Полтергейстная» активность больше всего раскрывается в записях из Нагорского района, что также, вероятнее всего, объясняется принятием им функций популярной в этой местности кикиморы. Так же, как и кикиморе, домовому иногда приписывается стремление выжить из дома обитателей – в этом ярко выражается его антагонизм. Досаждающее обитателям дома поведение духа всего в нескольких рассказах объясняется «персональной» неприязнью его к кому-либо из жителей.¹²

В Юрьянском районе большое распространение имеет поверье, что домовый тревожит куриц, которых держат в жилых помещениях вместе с людьми. Успокоить домового помогает нож,¹³ положенный в определенное

³ Домовый ходил к женщинам, которые тосковали по погибшим мужьям. «Батамушка... ходит по ночам». В рассказе сообщается, что он принимал также вид огненного снопа или огненного змея (Фольклорный архив Сыктывкарского университета, 3180–5; далее даются ссылки на шифры записей в тексте статьи). Информант называет этого духа именно домовым.

⁴ В рассказе из Нагорского района к женщине по ночам приходил «батанушко» и ложился рядом спать; ее отводили лечиться к бабушкам (3148–3).

⁵ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 47. № 123, 124.

⁶ См. в рассказе из Нагорского собрания: умерший ребенок стал приходиться по ночам к матери. Ночью в 12 часов слышала, как дверь открывается, приходил и ложился (3138–53).

⁷ Большое количество подобных действий встречаем в рассказах из Архангельской и Новгородской областей. См., например: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера.

⁸ См.: кикимора, по словам одного информанта, – жена домового (3158–28).

⁹ Пряжение домовым, вероятнее всего, объясняется также смешением его с образом кикиморы. О связи кикиморы и прялки см.: «Основным признаком кикиморы является ее связь с пряжением, шитьем» (Левкиевская Е. Е. Кикимора // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 495).

¹⁰ Домовый с бородой до колен в 12 ночи пряд, информант закрылась одеялом (3111–7).

¹¹ Сажает обычно именно кикимору.

¹² Например, «батамушко» невзлюбил старуху и пакостничал (3126–54).

¹³ «Нож повсеместно использовали для охраны от нечистой силы и борьбы с ней» (Левкиевская Е. Е. Нож // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 430).

место, например, под лавку (3126–22) или воткнутый между досок (2853–64). Как мучитель куриц также известна кикимора.

Домовой иногда приравнивается к «коке» – специализированному персонажу, которым пугали детей. С этим связан страх спускаться в подпол (2808–48), опускать ноги с лавки – домовый поймает (2807–83).

Можно выделить также особый ряд способов предупреждения нежелательных действий домового или избавления от них, задабривания домового. По утверждению одной рассказчицы, в доме «светили», т. е. брызгали святой водой, в бане – нет (2801–22). В меморате о домовом, ходившем к женщине (см. выше), есть рекомендация читать молитву, чтобы отвадить духа. Домовой будет пакостить, пока не отговоришься (3137–92). Домовому оставляли хлеб с приговором: «Хлебушко с солью бери, у меня ничего не проси. Домой не ходи, в окошко не гляди» (1806–68).

О страхе перед домовым свидетельствуют использование информантами соответствующих слов («пугает») или действия людей, контактирующих с домовым, которые можно понимать как проявления страха (увидела домового и закрылась одеялом), или действия (приговор, молитва), направленные на избавление от нежелательных действий домового, или его задабривание. Домовой может выступать не только как один из самых противоречивых персонажей низшей мифологии, он также может быть и вполне определенно вредным и страшным существом с чертами заложного покойника и кикиморы, а его вредительские и устрашающие действия зачастую никак не обосновываются в мифологических рассказах, создавая иной раз впечатление о такой активности как о самоцели, как о зловредной интенции, а не как о более морально приемлемом наказании домочадцев. Многократно повторяются упоминания о том, что домового боялись, что он пугает взрослых детей, упоминания о том, что он «не хороший же» (2822–35). Домовой может иметь отчетливо бесовские атрибуты: рогатость, черную окраску, лохматость, большие размеры.

Нагорский вариант домового специфичен проявлением черт кикиморы (проказничества и связи с прядением), юрьянский – особой нелюбовью к курицам (и тем самым связью с ними). И первая и вторая отличительные особенности практически не находят соответствий в рассказах из «типичных» севернорусских традиций. В остальном основной корпус мотивов в большой степени сопоставим с теми, что представлены в последних: домовый давит/душит, показывается, проказничает, пугает.



И. В. ШОРОХОВА
Петрозаводский государственный университет

БАЛЕТ «САМПО» НА VIII ВСЕМИРНОМ ФЕСТИВАЛЕ МОЛОДЕЖИ И СТУДЕНТОВ В ХЕЛЬСИНКИ В 1962 г.

Аннотация: Статья посвящена подготовке и показу балетного спектакля «Сампо» на VIII Всемирном фестивале молодежи и студентов в Хельсинки в 1962 г. Постановка продемонстрировала достижения советского балета и показала высокий уровень культуры в регионах СССР. Зрительский интерес и творческий успех спектакля способствовали усилению культурных контактов Карелии и Финляндии.

Ключевые слова: VIII Всемирный фестиваль молодежи и студентов, Карелия, Хельсинки, Музыкально-драматический театр, балет «Сампо», «Калевала».

Abstract: The article is devoted to the preparation and showing of the ballet performance "Sampo" at the VIII World Festival of Youth and Students in Helsinki in 1962. The performance demonstrated the achievements of Soviet ballet and showed a high level of culture in the regions of the USSR. Spectator's interest and success of the play contributed to the strengthening of cultural contacts of Karelia and Finland.

Keywords: VIII World Festival of Youth and Students, Karelia, Helsinki, Music and Drama Theater, Sampo, Kalevala.

Истории всемирных фестивалей молодежи и студентов, а также участию в них советских делегаций в современной исторической науке не уделяется должного внимания. Если общие вопросы истории VI Всемирного фестиваля, проходившего в Москве в 1957 г., еще привлекали исследователей, то другие фестивали и выступления на них молодежи СССР остаются вне поля зрения историков.¹ Между тем, с каждым фестивалем все больше набирала силу политизированность мероприятия.² Политическая подоплека VIII Всемирного фестиваля молодежи и студентов в Хельсинки интересует зарубежных историков больше, чем содержательная часть его программы.³

Артисты Карелии в составе советской делегации 28 июля – 6 августа 1962 г. принимали участие в VIII Всемирном фестивале молодежи и студентов в Хельсинки. Выступления артистов республики заняли важное место в культурной части программы советской делегации.⁴ Представлять искусство края на международной арене в Хельсинки доверили Музыкально-драматическому театру. Он привез на фестиваль специальную концертную программу.⁵ Но главным событием балетного искусства на фестивале должен был стать балет «Сампо» (муз. Г. Н. Синисало, пост. И. Смирнов; отдельные балетные номера в постановке М. М. Мнацаканяна и В. И. Кононова) (НА РК, ф. Р-3017, оп. 1, д. 51/329, л. 190).

Для участия в фестивале балет был выбран не случайно. Во-первых, сама постановка стала заметным культурным событием в СССР. Спектакль был поставлен в 1959 г. для Декады карельского искусства и литературы в Москве.⁶ Во-вторых, само место проведения фестиваля предполагало сделать акцент на культурной близости народов Карелии и СССР с финским народом. Балет «Сампо», поставленный на основе эпоса «Калевала»,

© И. В. Шорохова, 2019

¹ Бадмаев А. З. Международные фестивали молодежи: региональный опыт // Сибирский международный ежегодник. Томск, 2010. С. 212–216; Герасимова О. Г. К вопросу об участии Московского университета в подготовке и проведении Всемирного фестиваля молодежи и студентов 1957 года // Вестник Московского университета. Сер. 8: История. 2005. № 1. С. 35–64; Денисова Л. Шестой, всемирный... К 50-летию проведения VI Всемирного фестиваля молодежи и студентов // Родина. 2007. № 10. С. 120–122; Скребнев В. А., Ванин В. В. Фестивальное движение как фактор развития созидательной деятельности комсомола // Исторические, философские, политические и юридические науки. Культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 10 (24). Ч. 2. С. 191–194.

² Дацишина М. В. Уроки «Венгерского». Второй Всемирный фестиваль молодежи и студентов в Будапеште (14–28 августа 1949 г.) // Alma mater (вестник высшей школы). 2018. № 3. С. 113, 117; Lindfors J. Nuorisofestivaalit Helsingissä 1962. YLE Elävä arkisto [Интернет-ресурсы] URL: <https://yle.fi/aihe/artikkeli/2006/09/08/nuorisofestivaalit-helsingissa-1962#media=9293> – дата обращения: 11.01.2018; Krekola J. Maailma kylässä: Helsingin nuorisofestivaali 1962. Helsinki, 2012.

³ Шорохова И. В. Участие артистов Карелии в VIII Всемирном фестивале молодежи и студентов в Хельсинки в 1962 году // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. 2018. № 5 (174). С. 70–76.

⁴ Национальный архив Республики Карелия, ф. Р-3017 (Министерство культуры и по связям с общественностью РК (1955–2007)), оп. 1, д. 51/329, л. 150. Далее в тексте статьи – НА РК.

⁵ Ленинская правда. 1962. 7 авг.

⁶ Шорохова И. В. Декада карельского искусства и литературы в Москве 1959 г. // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. 2017. № 7 (168). С. 22–29.

как нельзя лучше выполнял эту роль в условиях культурного, экономического и политического сближения позиций СССР и Финляндии в послевоенный период.⁷

Подготовка главного номера программы советской делегации к выступлению на международной сцене проходила в условиях сжатых сроков (НА РК, ф. Р-1627 (ГУК «Объединенная дирекция Музыкального театра и Русского театра драмы РК (1935–2009)»), оп. 3, д. 8/85, л. 28). Для показа балета мировой общественности в Хельсинки требовалась серьезная работа по увеличению динамичности всего действия и сокращению некоторых сцен. Изначально спектакль предполагал большое количество артистов, занятых в многочисленных масовых сценах и танцах балета. Но ограничение числа участников делегации из Карелии потребовало внесения дополнительных изменений в постановку. В Хельсинки сцена Национального театра оказалась меньше сцены Музыкально-драматического театра в Петрозаводске, что привело к отказу от участия в балете еще и артистов хора (НА РК, ф. Р-1627, оп. 3, д. 8/85, л. 38).

Для работы над фестивальным вариантом балета из Москвы был приглашен его постановщик балетмейстер И. В. Смирнов. Музыкальное сопровождение постановки за рубежом осуществлял симфонический оркестр Московской консерватории во главе с проф. М. Н. Тэрианом под управлением ленинградского дирижера В. Г. Широкова. Работы над танцевальной частью балета «Сампо» и над изменением его музыкального оформления велись дистанционно. Оркестр и артисты балета провели только несколько совместных репетиций непосредственной перед отъездом на фестиваль.

Для проведения работ по обновлению декораций к спектаклю «Сампо» петрозаводский Музей изобразительного искусства на один месяц передал специалистам Музыкально-драматического театра выставку иллюстраций художников республики к народному эпосу «Калевала». Только к середине лета 1962 г. в Москве были сшиты выдержанные в стиле народов Севера новые костюмы для артистов балета и подготовлен новый макет ключевой части декораций – мельницы Сампо. Тогда же были готовы переводы и изданы на русском и финском языках афиши, программа, либретто для участия делегации из Карелии в международном мероприятии (НА РК, ф. Р-1627, оп. 3, д. 8/85, л. 39, 43).⁸

С 5 июля 1962 г. труппа Музыкально-драматического работала в Москве, где на сцене филиала МХАТ продолжились репетиции балета «Сампо» в полном творческом составе.⁹ Началась непростая работа по согласованию музыкальной и танцевальной составляющих постановки. Коллектив вынужден был работать круглосуточно. Напряженная работа артистов, музыкантов, балетмейстеров и постановщиков была высоко оценена художественным советом и московскими зрителями. «Спектакль смотрелся и звучал лучше, чем на премьере», – отмечено в прессе.¹⁰

Техническое оформление спектакля пришлось дорабатывать уже на сцене в Хельсинки. Наладить взаимодействие с финскими техническими работниками в полной мере не удалось. Во время спектакля петрозаводские артисты вынуждены были принимать активное участие в смене декораций.¹¹

Премьера балета «Сампо» на VIII Всемирном фестивале молодежи и студентов состоялась 1 августа 1962 г. Все билеты на спектакль были проданы заранее, но у кассы «толпились люди, надеясь на счастливый случай» (НА РК, ф. Р-1627, оп. 3, д. 5/59, л. 20). Директор Музыкально-драматического театра С. П. Звездин в интервью, данном уже после возвращения с фестиваля, заметил, что молодой англичанин пытался пробраться в театр на «Сампо» через окно. Из-за этого происшествия начало спектакля задержали на 12 минут (НА РК, ф. Р-1627, оп. 3, д. 5/59, л. 20).

Успех балета «Сампо» в Финляндии отмечали и в советской, и в финляндской прессе.¹² Четыре представления «Сампо» в Национальном театре в Хельсинки прошли в переполненном зале. «У подъезда театра творится нечто невообразимое. В зале немногим более 600 мест. Билеты все проданы... Театр штурмуют. Контролеры едва сдерживают напор тех, кто потрясает своими фестивальными карточками, туристскими удостоверениями и другими бумагами, которые по их представлениям обязательно должны открыть доступ в зрительный зал». ¹³ Советские туристы оказывали помощь контролерам в пропуске зрителей на спектакль «Сампо». «И порой невозможно было устоять перед просьбами. Группа колумбийцев на ломаном русском языке просила пропустить, так как советские и дома посмотрят балет. Пропустили без билетов и колумбийцев, и итальянцев. А потом просто пришлось закрыть двери, театр был до предела полон». ¹⁴

⁷ Юссила О., Хентила С., Невакиви Ю. Политическая история Финляндии 1809–2009. М., 2010. С. 334–348.

⁸ Комсомолец. 1962. 28 июля.

⁹ Смирнов И. Открытая книга «Сампо» // На рубеже. 1962. № 6. С. 100.

¹⁰ Комсомолец. 1962. 28 июля.

¹¹ Смирнов И. Открытая книга «Сампо» ... С. 104.

¹² Шорохова И. В. Участие артистов Карелии в VIII Всемирном фестивале... С. 73.

¹³ Смирнов И. Открытая книга «Сампо» ... С. 104.

¹⁴ Костерин С. На орбите Фестиваля // На рубеже. 1962. № 5. С. 74.

Руководство петрозаводского театра разместило в фойе Национального театра в Хельсинки в обложке из карельской березы книгу для отзывов иностранных зрителей. После четырех показов балета страницы книги отзывов представляли собой «коллективный дифирамб в адрес советского искусства».¹⁵ Заместитель министра культуры КАССР С. Колосенок в отчетных документах обращал внимание на то, что балет «Сампо» на фестивале прошел с исключительным и небывалым успехом (НА РК, ф. Р-3017, оп. 1, д. 51/329, л. 190). В архивных источниках и материалах прессы представлены многочисленные положительные и восхищенные отзывы о спектакле зрителей из Австрии, Австралии, Канады, Франции, Италии, Румынии и других стран (НА РК, ф. Р-1627, оп. 3, д. 5/59, л. 20).¹⁶

Финская пресса благожелательно встретила балет «Сампо». В советских источниках приведено множество выдержек из финноязычных периодических изданий («*Kansan Uutiset*», «*Maakansa*», «*Neuvu Sanomat*») с хвалебными отзывами о танцевальном и музыкальном искусстве петрозаводского театра и в целом о советском балете, о мастерстве артистов Карелии С. Губиной, В. Мельникова, С. Степановой, Е. Павловой, Ю. Сидорова (НА РК, ф. Р-1627, оп. 3, д. 5/59, л. 20).

В прессе СССР несколько утрировано положительно впечатление, произведенное балетом на иностранную публику, но международный дебют балетной труппы Музыкально-драматического театра, безусловно, удался. То обстоятельство, что в освещении советской культурной программы фестиваля основной упор делался именно на балете, позволяет утверждать, что «Сампо» являлся ее центральным пунктом.

Балет «Сампо» по мотивам карело-финского эпоса продемонстрировал молодежи стран-участниц фестиваля достижения советского классического танцевального искусства и доказал, что в Советском Союзе балет высокого уровня доступен не только в крупнейших культурных центрах, Москве и Ленинграде, но и в провинциальных городах. Важно отметить, что международный успех «Сампо» был обеспечен сотрудничеством творческих деятелей столиц и регионов Советского Союза. Финляндские граждане всегда проявляли интерес к Карелии, а после показа в Хельсинки балета «Сампо», основанного на общем для народов двух стран эпосе, начавшееся в конце 1950-х гг. культурное сотрудничество Карелии и Финляндии стало регулярным и плодотворным.



¹⁵ Смирнов И. Открытая книга «Сампо» ... С. 105.

¹⁶ Смирнов И. Там же... С. 105; Костерин С. На орбите Фестиваля ... С. 75.

Е. И. ЯСКЕЛЯЙНЕН
г. Йоэнсуу, Финляндия

ВОЗВРАЩАЯСЬ К ТЕМЕ ХРАМОВЫХ ОДЕЖД (облачение церквей и часовен)

Аннотация: Статья посвящена одному из традиционных облачений к иконе: из тканей, орнаментированных вышивками золотными нитями (медными, посеребрёнными, позолоченными), канителью, блестками, бисером и ликами херувимов (типографская печать). Рассматриваются сохранившиеся облачения к иконам церквей и часовен XIX – нач. XX в. из монастырских ризниц и музейных коллекций (музей-заповедник «Кижский музей православного искусства Риза, Финляндия), а также архивные источники.

Ключевые слова: храмовые облачения, облачение икон, убрус, убрусец, покров, вышивка золотная.

Summary: This article deals with one of the traditional "attire" for icons: textiles ornamented with embroidery with the use of copper, silver or golden threads, metal twisted threads, spangles, beads, herubim faces (performed in the technique of printing). This paper presents some examples of the surviving icon "attires" dating back to XIXth – early XXth centuries from churches and chapels which are now preserved in monastery sacristies and museum collections (Kizhi Museum, RIISA Orthodox Church Museum) as well as the references to them in archive materials.

Keywords: church "attire", icon "attire", *ubrus*, *ubrusets*, embroidery in gold and silver.

Обратимся вновь к теме священных одежд храмовых или, другими словами, традиционному облачению церквей и часовен.¹ Подобно облачениям священнослужителей, сами церкви и часовни, а также и староверческие моленные «одевались» или облачались в свои священные «одежды».²

Следуя православному церковному календарю, чередованию будних дней, больших и малых праздников, постов, разноцветные облачения храмов сменяли друг друга в соответствии с литургической традицией, а на время своего хранения перемещались в ризницы-хранилища. Записи о дарах, пожертвованиях в виде облачений или материалов для их изготовления, тщательно заносились в Описи приходского или монастырского имущества. В описях XVIII и XIX вв.,³ послуживших основой для нашего исследования, главы с перечнем облачений так и названы «Одежды», что дает и нам возможность пользоваться этим традиционным термином.

К таким «храмовым одеждам» относятся облачения Св. алтаря, одежды Плащаницы, некоторых икон в составе иконостаса, а также икон, отдельно находящихся в храме. «Одевались» и небольшие храмовые столики – аналогии (аналои) и вспомогательные столики для разных нужд храмового действия. Среди храмовых одежд названы «срачицы» (или нижние сорочки), облачения, верхние одежды, покровы, завесы, шитые оклады икон, пелены, убрусы и полотенца. И все эти названия, именно в такой форме, например: «одежда престола», «срачица престола», «пелена на аналой» фиксировались в церковных описях.

Облачение храмов изготовлялось так же, как традиционная одежда: шились из тканей, украшались вышивками, исполненными в разных техниках; имели подклады («подложки»), дополнялись бахромой, золотными ткаными лентами и тесьмой (галун, гас, позумент). За одеждами храмов ухаживали, традиционно очищая, проветривая или подновляя их по мере использования, и даже перешивая старые изношенные облачения на какие-либо новые.

Автор впервые обратился к описанию церковных облачений Спасско-Кижского прихода в 1990 г. В то время, наконец, были собраны воедино, когда-то на многие годы «забытые» в подклетах строений кижского острова, сохранившиеся облачения Кижских церквей. Стараниями реставратора по текстилю и хранителя коллекции,⁴ облачения прошли первичную профилактическую обработку и были включены в состав основного фонда музея-заповедника Кижский, как мемориальные памятники местных храмов (хотя многим в то время, казалось, что они не имеют музейной ценности).

© Е. И. Яскеляйнен, 2019

¹ См.: Яскеляйнен Е. И. Коллекция церковного убранства и священнического облачения музея-заповедника «Кижский» // Кижский вестник. Петрозаводск, 2000. № 5. С. 191–214.

² Дмитриев М. Внутренний вид молельни Чернухинского скита [Интернет-ресурсы] <http://STAROVE.RU> – дата обращения: 18.12.2018; на фото в разных рядах иконостаса, на иконах – видим облачения, а также под иконами – пелены подвесные.

³ Национальный архив Республики Карелия, ф. 699, оп. 1, д. 1/5 (Описи имущества Кижских церквей); Valamon luostarin arkisto (Архив Ново-Валаамского монастыря), Опись ризницы Валаамского монастыря 1848, 1864, 1912. Работа по изучению ведется автором в нескольких направлениях: визуальное обследование предметов, определение их названий и назначений, материалов и техники изготовления, времени, места изготовления материалов и собственно облачений.

⁴ В 1990–1995 гг. реставратор по текстилю Елена Наумова и хранитель коллекции Елена Яскеляйнен.

В состав первоначальной коллекции храмового облачения вошло чуть более 50 предметов текстиля: одежды Плащаницы, шитые оклады икон, одежда аналая и облачения священнослужителей: епитрахили, пояса, фелони, орари.

О предметах, названных в то время «орарями» (№ 4548–4554), необходимо сказать особо. Время оформления коллекции существенно отличалось от настоящего тем, что информация о церковном укладе была очень скудна. Церковная традиция во многом была утрачена, архивные материалы по теме не были опубликованы – не существовало еще доступных справочных и энциклопедических изданий по православию и старообрядчеству. Предметы же, найденные в подклетах и кладовых острова, необходимо было срочно подготовить и сохранить, приняв их в музейные фонды.

Основой для определения предметов в момент поступления в фонды явилось справочное пособие для священнослужителей.⁵ Предпринимались возможные попытки поиска и изучения описей имущества церкви Кижского прихода, беседы с заонежанами и родственниками кижских священников.⁶ Существенная консультационная помощь в определении назначения облачений пришла от священнослужителей и реставраторов текстиля, посещавших о. Киж.⁷

Но даже все перечисленные выше источники не смогли уберечь от ошибки в определении одного из видов храмовых облачений, коих в коллекции оказалось достаточно. Названы они были «орарями» или «фрагментами орарей», на самом деле предметы эти можно с уверенностью определить, как **облачения для икон**. В настоящее время существует несравненно больше возможностей для сравнительного анализа с литературными, архивными материалами в виде фотографий и описаний. Опубликованы фотографии 1940-х гг. с интерьерами кижских церквей, где иконы имеют аналогичные облачения. Предстоит определить и применяемые именно к этим облачениям собственные их названия.

Итак, подобные предметы относятся к **облачению икон**,⁸ первоначально, вероятно, создаваемых для особо чтимых икон, так как все же они не были обязательной частью облачения икон. Так было, по крайней мере, в XIX в. **Это облачение иконы дополняло, украшало святой образ, имело, несомненно, одновременно и охранительное значение, как многие традиционные одежды.**⁹

За последние годы автору удалось изучить некоторое количество подобных иконных облачений в различных храмах, музейных и частных коллекциях,¹⁰ размеры их варьируются от коротких (длиною короче 100 см) до довольно длинных (164–214 см). Один из сохранившихся фрагментов показывает, что существовали облачения и к иконе небольшого размера (возможно, для меднолитых икон или распятий?).¹¹

Именно своеобразная фигурная форма облачения позволяет аккуратно поместить облачение на икону, закрепить его за металлическим нимбом иконного Образа.

Архивные фотографии XIX – нач. XX в. показывают различные возможности использования подобных облачений (рис. 1)¹²: они закрепляются за венцами окладов и своими широкими концами обрамляют иконный лик, что и создает, возможно, образ древнего полотенежного головного убора «убрус». Облачение может покрывать верхний край иконы, а также может в определенное время находиться под (или вместе) иконой на аналойном столике (в ожидании, например, крестного хода). Именно на иконах Пресвятой Богородицы облачение это является продолжением иконного Образа, представляя собой буквально убрус (древний головной убор). Это дает возможность соотнести название облачения с термином «убрус», «убрусец», которые встречаем в описаниях церковных имуществ. В Описи староверческой Даниловской часовни 1852 г. упоминаются «38 разной величины парчевых убрусцев полагаемых для украшения на венцы икон, эти убрусцы обшиты позументами, бахромами блесками и канителью».¹³ В этом описании, несомненно, мы находим точное сходство описанных **убрусцев** с рассматриваемыми нами облачениями икон. Однако нужно все же помнить, что убрусом, совершенно

⁵ Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4.

⁶ Личный архив автора 1980–1990 гг.

⁷ Особая благодарность дякону о. Александру Мусину.

⁸ Далее: **облачение иконы, иконное облачение**.

⁹ «Создание покровов, пелен, завес и киотов для образа соответствовало православным представлениям о необходимости сокрытия святости, да и просто необходимостью ее сохранности в связи с самими формами моления; лобзанием как важнейшим актом иконопочитания... , возжиганием свечей и лампад, каждением иконы» (Стерлигова И. О литургическом смысле драгоценного убора русской иконы // Восточнославянский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 220–226).

¹⁰ Более 40 облачений, происходящих помимо кижских храмов, из ризниц Свято-Троицкого Линтульского, Валаамского Спасо-Преображенского и Свято-Троицкого Трифона Печенгского монастырей.

¹¹ Фрагмент бархатного фиолетового иконного облачения небольшого размера хранится в частной коллекции, с. Нюхча, Беломорский р-н РК. См. поморский дневник Е. Яскеляйнен, 2014, личный архив.

¹² Рисунки и прорисовки с фотографий выполнены автором

¹³ Национальный архив Республики Карелия, ф. 25, оп. 1, д. 32/10, л. 22 об. (Опись оставшемуся от пожара запечатанной Даниловской раскольнической часовни имуществу и находящемуся запечатанным в сенном чулане Даниловской мужской раскольнической часовни. февр. 22 дня 1852 г.). Благодарю Г. И. Фролову, предоставившую мне выписку из архивных документов.

естественно, именовалась и именно часть, изображающая убрus, низанная зачастую полностью жемчугом на драгоценных шитых окладах икон. В этом случае, тканевое облачение, украшающее икону, могло бы называться **покрыв-убрус (?)**.¹⁴

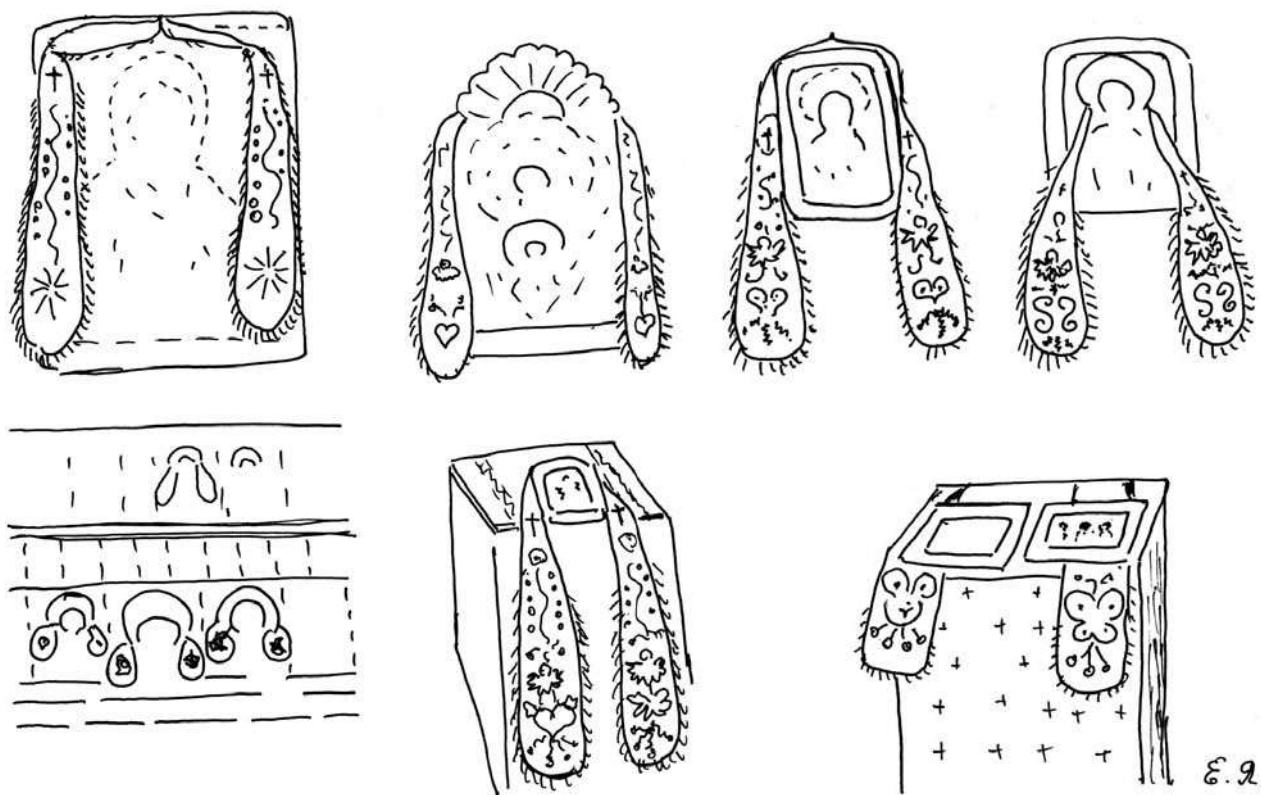


Рис. 1. Различные способы убранства икон: облачение покрывает верхний край иконы, закрепляется за венцом оклада иконы, находятся вместе с иконами на аналое или в иконостасе

Рассматриваемые нами **облачения икон (покровы? убрусцы? убрусы? покрыв-убрус?)** имеют вид длинной фигурной ленты – в центре своем довольно узкой (1,5–2 см) и плавно расширяющейся к концам (16–19 см). Изготовлены они вручную из тканей машинного производства: бархатов и парчи различных расцветок и видов, чаще без узорных тканей. Орнаментированы (рис. 2) аппликациями, ручной вышивкой золотными, серебряными нитями, канителью, дополненной разноцветным бисером и блёстками, а также живописными ликами херувимов и серафимов (?), а иногда и небольшими иконами, исполненными в технике полихромной печати. Подклады, как правило, однотонные – сиреневые, белые, серые, желтые, синие (из прокрахмаленных, хлопчатобумажных или льняных тканей).

На рисунках (рис. 2–3), выполненных автором в ходе исследования, можно рассмотреть характерную схему вышитого изображения. Мотивами являлись высокие цветущие ветви, херувимы, кресты и звезды. Характерна многоцветная палитра: фиолетовый, сиреневый, малиновый, пурпурный, красный, желтый, зеленый, синий, голубой, коричневый, кремовый. Мягкие одноцветные бархат и шелковая тафта, парчовые ткани вышиты металлическими медными, посеребрёнными или позолоченными нитями, такими же блёстками, канителью с использованием аппликаций: бархатом по парче, парчой по бархату. Дополнительно в вышивку включены живописные лики херувимов (как правило, по одному лику с каждой стороны). Края облачения обшиты тесьмой с медной, посеребрённой или позолоченной бахромой.¹⁵ Изумительной красоты акценты создаются при помощи одиночно пришитых одноцветных бисеринок¹⁶: прозрачных, или жемчужного, голубого, синего, брусничного, белого цветов.

¹⁴ «Вплоть до начала XX в. в России сохранялись богородичные иконы, к расширенному верхнему полю киотов которых был прикреплен покрыв-убрус»/ (Стерлигова И. А. Пространство моленного образа в Византии и Древней Руси. С. 618 [Интернет-ресурсы] [http:// hierotopy.ru](http://hierotopy.ru) – дата обращения: 18.12.2018).

¹⁵ В церковной символике бахрома, кисти, напоминающая оперение птиц, символизируют то, что данное облачение есть образ вещественных, небесных, горних духовных одежд.

¹⁶ Во многих случаях утрачены, так же как и блёстки. Но хорошо сохранились следы на тканях.



Рис. 2. Схемы вышитых изображений, фрагменты. Архив автора

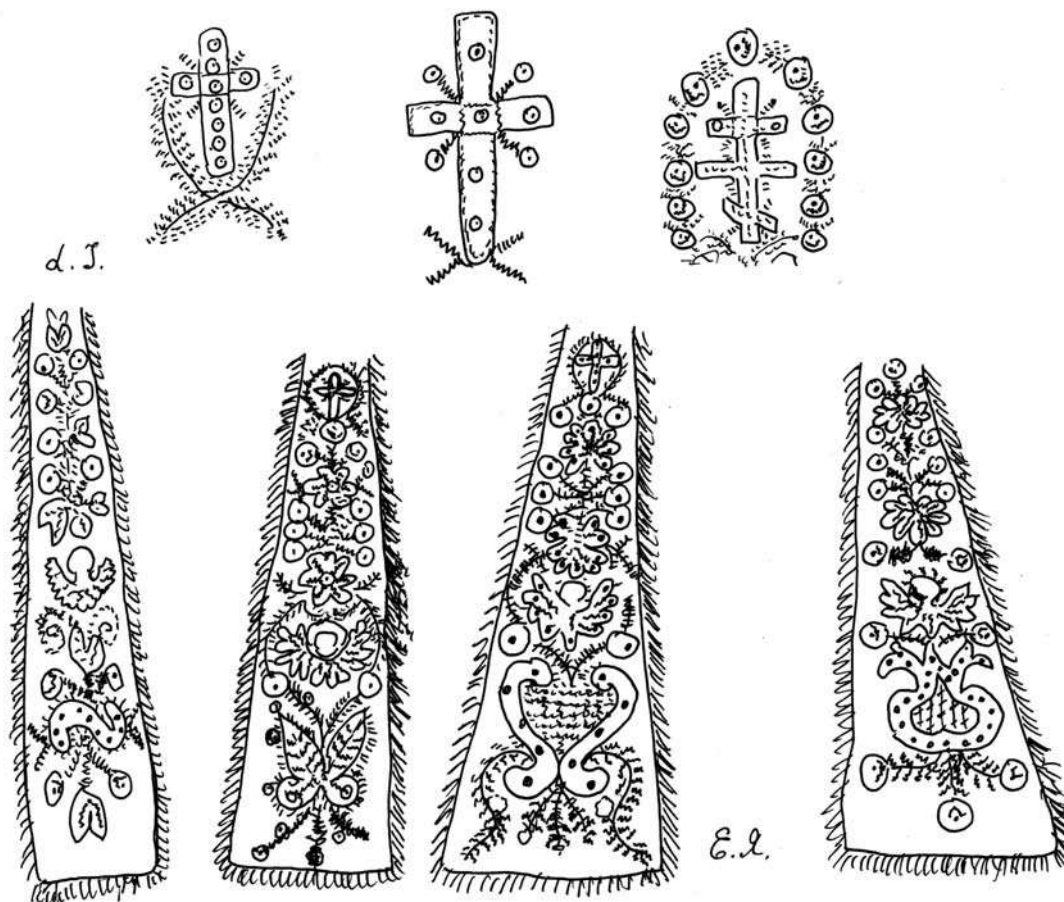


Рис. 3. Схемы вышитых изображений, фрагменты. Архив автора

Так как подобные убранные икон¹⁷ не объединялись в отдельную группу (согласно описям монастырского и приходского имущества, которые нам удалось рассмотреть) и, соответственно, зачастую не отмечались клеймами и инвентарными номерами, уверенно назвать, соотнести их с определенными употребляемыми терминами, оказалось трудно. Подобно полотенцу, «образник», «божье», или «посажное»,¹⁸ украшающему икону в крестьянском доме Заонежья или Пудожья и сохранившее до наших дней свое местное название, будем надеяться, что и один из видов храмового облачения иконы, также восстановит свое истинное имя или имена.

Рассмотренные облачения икон могут быть прекрасными образцами при изготовлении новых храмовых облачений (в первую очередь, для храмов Кижского прихода) и для келейного обращения. Они дают нам удивительную возможность воссоздать живое внутреннее убранство церквей на острове Кижи, благодаря сохранившимся архивным материалам – соотнести эти предметы с именами дарителей, жителей деревень Кижского прихода и их родственников из Петербурга; открыть имена жертвователей, священников, и мастеров (?), чьими стараниями они были изготовлены.¹⁹



¹⁷ В отличие, например, от одежд, пелен и покровов престола, жертвенника, аналоев и столиков, церковных платков и церковных полотенец.

¹⁸ В том случае, когда оно предназначено именно для невестинной иконы, полученной в приданое.

¹⁹ Яскеляйнен Е. И. Коллекция церковного убранства и священнического облачения музея-заповедника «Кижи». С. 192.



ДЕРЕВЯННОЕ ЗОДЧЕСТВО



И. В. БЕЛИНЦЕВА

Научно-исследовательский институт теории и истории
архитектуры и градостроительства, г. Москва

МОТИВЫ «ШВЕЙЦАРСКОГО СТИЛЯ» В АРХИТЕКТУРЕ КРЕСТЬЯНСКИХ ДОМОВ ЗАОНЕЖЬЯ

Аннотация: В архитектуре крестьянских домов Заонежья второй половины XIX – начала XX в. присутствуют элементы, роднящие их облик с европейским деревянным зодчеством. Мотивы, восходящие к популярному на рубеже веков «швейцарскому стилю», распространялись известными книгами образцов. Изучение связи богатых крестьянских жилищ с культурой деревянного строительства Европы представляет большой научный интерес.

Ключевые слова: Заонежье, архитектура, крестьянские дома, швейцарские мотивы, образцы.

Summary: In the architecture of peasant houses in Onega Lake region at second half of the XIX – beginning of the XX centuries there are elements related to their appearance with European wooden architecture. Motifs dating back to the "Swiss style" popular at the turn of the century were distributed by well-known sample books. The study of the connection of rich peasant dwellings with the culture of European wooden construction is of great scientific interest.

Keywords: Onega Lake, architecture, peasant houses, Swiss motifs, samples.

Интерес к деревянному зодчеству проявился в Европе во второй половине XVIII в., что связано с возросшей популярностью стиля жилого дома альпийских горных местностей Швейцарии. Швейцария лежала на пути модного маршрута из Европы в Италию, так называемого Гранд Тур (Grand Tour), который был обязательной частью образования для высшей аристократии. Остановки путников на длительном пути через Альпийские горы способствовали знакомству с местной строительной культурой, тесно связанной с природным окружением. Так, наследник Павел с супругой (урожденная принцесса Вюртембергская, 1759–1828), проследовали этим путем в 1782–1783 гг. под именем графов дю Нор. Деревянное строительство культивировалось впоследствии при дворе вдовствующей императрицы Марии Федоровны, по заказу которой в 1815 г. итальянский архитектор Карло ди Джованни Росси сделал (неосуществленный) проект идеальной д. Глазово, предназначенный для украшения парка в Павловске под Петербургом. Любимый архитектор царицы, итальянец Карло Росси создал новый тип «русского» деревенского дома, используя местные и европейские, в том числе швейцарские традиции. Польская исследовательница М. Омиляновска в качестве одной из причин развития интереса к строительству в деревне называет влияние русской деревянной архитектуры и ее трансформацию в проекте К. Росси для «русской деревни». «Проекты Глазова связывает с народным зодчеством срубная конструкция. Кроме того, тут много элементов, заимствованных из позднебарочной и классицистической архитектуры. Орнаменты, которыми архитектор украсил лобовые доски крыш и балконы, свободно трактуют вышивки на рушниках, которыми завешивали православные иконы».¹

Одним из ценителей наследия швейцарского традиционного зодчества и его пропагандистом был немецкий архитектор Карл Фридрих Шинкель (1781–1841), хорошо известный в России. Швейцарские дома относились к излюбленным ранним изобразительным мотивам мастера, посетившего страну, о чем говорят многие его работы, в том числе натурный набросок пером и черной тушью, датируемый приблизительно 1810–1820-ми гг. и представляющий типичный жилой дом горных районов страны² (рис. 1).

На рис. 1 изображен типичный швейцарский жилой дом с пологой двускатной крышей, имеющей далеко выступающие над стенами свесы кровли. Широкие двухъярусные галереи, поддерживаемые мощными выступами консольных балок, разместились по всей ширине торца бревенчатого здания. В 1820–1830-х гг. К. Ф. Шинкель создал несколько проектов с использованием элементов швейцарского стиля, предназначенных

© И. В. Белинцева, 2019

¹ *Omilanowska M. Nadbałtyckie Zakopane. Połaga w czasach Tyszkiewiczów. Warszawa; Sopot, 2011. S. 157.*

² *Schulze Altkappenberg H.-Th., Johannsen Rolf H., Lange Ch. Karl Friedrich Schinkel. Geschichte und Poesie. Für das Kupferstichkabinett-Staatliche Museen zu Berlin und die Kunsthalle der Hipo-Kulturstiftung München. München, 2012. S. 318.*

для строительства дома на озере Пфауен вблизи Потсдама и для гостиницы на о. Рюген. Так на севере и северо-востоке Европы началось распространение швейцарского стиля.³ Его характерными приметам стали срубная 2–3-этажная конструкция дома (высота потолков не превышала 2,1–2,6 м), сложенного из круглых или отесанных бревен, пологая, далеко выступающая над стенами крыша, поддерживаемая консолями (часто резными), балконы и галереи, украшающие здание с торца и/или с боковых сторон. Дома отличались богатством декоративных деталей – галереи были ограждены резными балюстрадами, окна обрамлялись незакрывающимися ставнями и наверхиями, скаты крыши закрывались деревянной резьбой, конек украшала вертикальная резная доска. Над балконами часто устраивали трехчастные деревянные сводчатые или плоские перекрытия, опирающиеся на резные столбы.

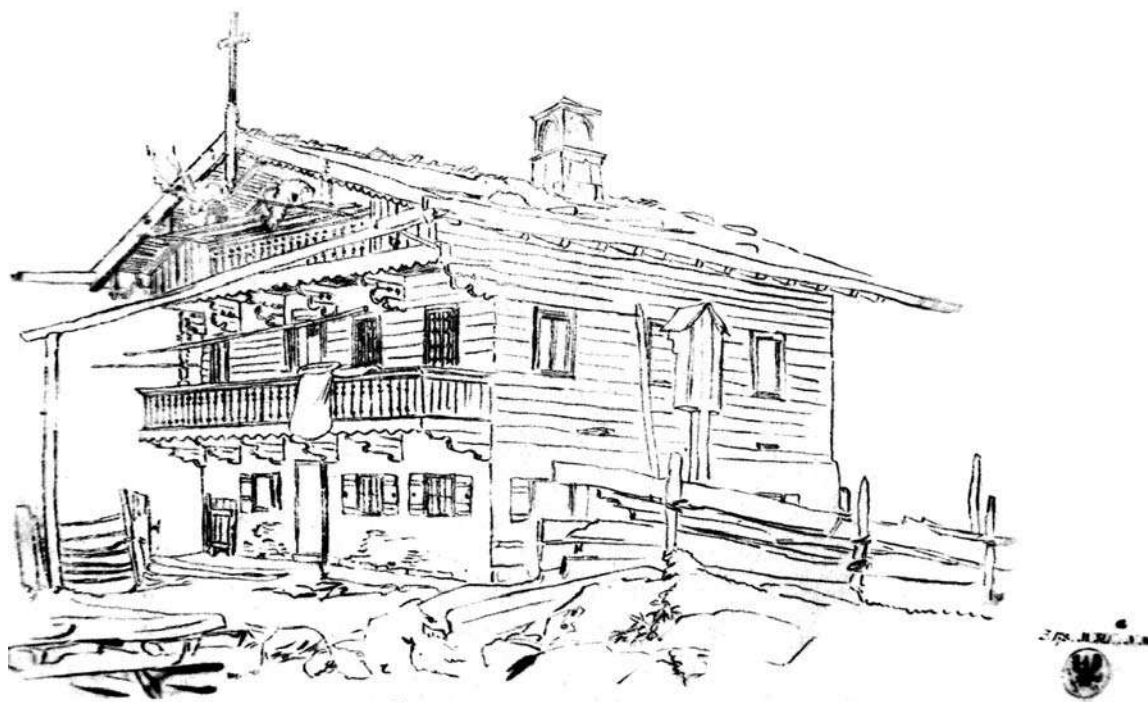


Рис. 1. К. Ф. Шинкель. Швейцарский дом. 1810–1820 гг. Из: Schulze Altkapenberg Hein-Th., Johannsen Rolf H., Lange Christian. Karl Friedrich Schinkel. Geschichte und Poesie. Für das Kupferstichkabinett-Staatliche Museen zu Berlin und die Kunsthalle der Hipo-Kulturstiftung München. München:HirmerVerlag, 2012. S. 318

В течение всего XIX и в начале XX в. европейские жители сохраняли любовь к типу швейцарского дома – Швейцария считалась страной, «где живет свобода и где еще живы нравы и обычаи народа».⁴ Сооружения в «швейцарском стиле» были широко распространены в скандинавских странах, особенно в Финляндии, а также в Германии и России. Его представителем в соседней Финляндии был архитектор Г. Т. Хивитц (1815–1862), строивший деревянные храмы, промышленные здания, жилые дома.⁵

Распространению разновидностей швейцарских шале способствовали многочисленные публикации научных исследований и альбомов образцовых проектов. Среди них следует отметить иллюстрированные издания профессора Политехнического института в Цюрихе Эрнста Георга Гладбаха (1812–1896), познакомившего европейцев с местными особенностями архитектуры отдельных провинций Швейцарии.⁶ В существенно дополненной публикации 1883 г., вышедшей спустя 15 лет после первой книги, автор писал, что «растущий интерес архитектурной общественности к этой теме потребовал нового издания...».⁷ (Рис. 2).

³ Белинцева И., Левченко А. «Швейцарский стиль» в архитектуре Восточной Пруссии (территория современной Калининградской области) // Архитектурное наследие. М.; СПб., 2017. Вып. 66. С. 164–177.

⁴ Цит. по: Junghanns Kurt. Das Haus für alle. Zur Geschichte der Vorfertigung in Deutschland. Berlin, 1994. S. 28.

⁵ Wietersheim Karin von. Der Schweizerstil und die Entwicklung des modernen Schweizer Holzhausbau. Zürich, 2004. S. 14.

⁶ Gladbach Ernst. Der Schweizer Holzstil in seinen kantonalen und konstruktiven Verschiedenheiten vergleichend dargestellt mit Holzbauten Deutschlands. Zürich, 1868. Teil 1.

⁷ Gladbach Ernst. Der Schweizer Holzstil in seinen kantonalen und konstruktiven Verschiedenheiten vergleichend dargestellt mit Holzbauten Deutschlands. Zürich, 1883. Teil 2. S. 3.

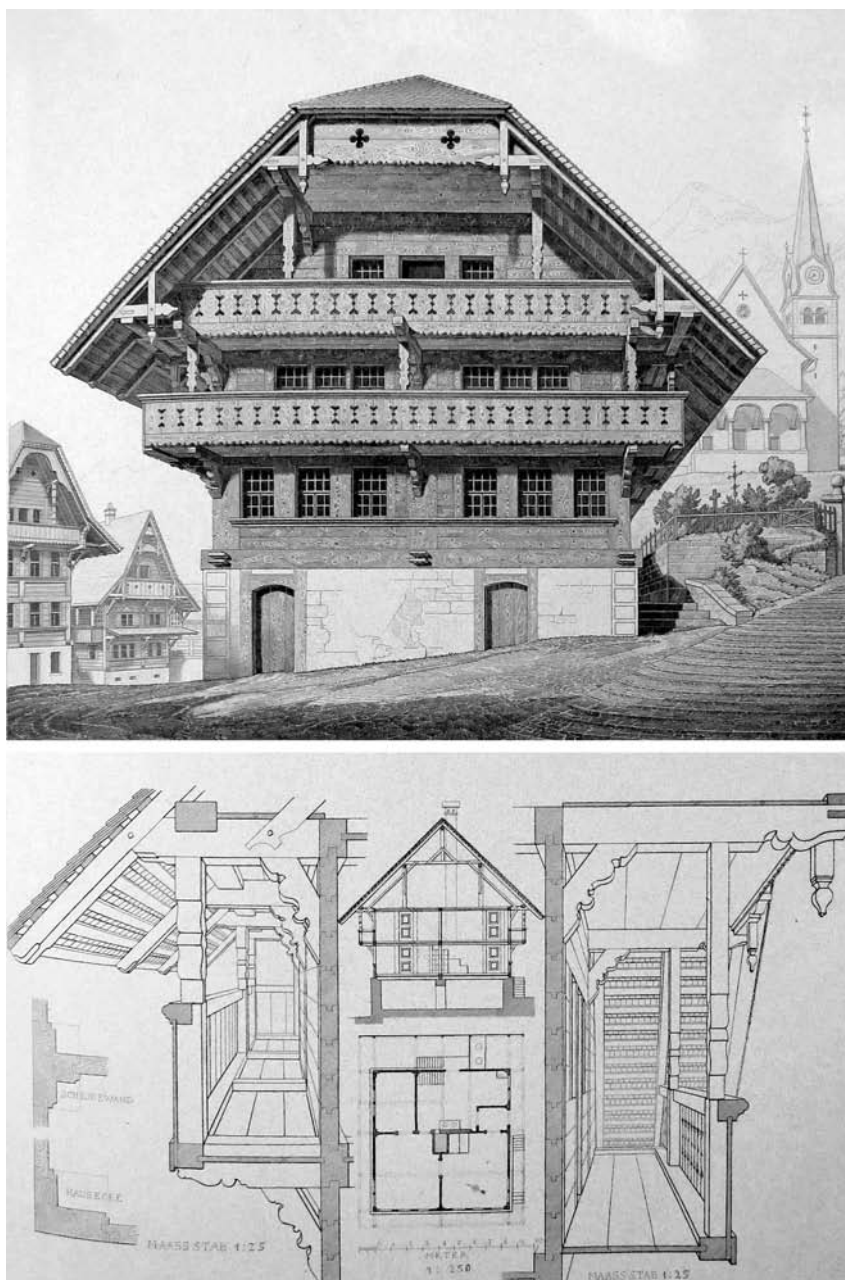


Рис. 2. Швейцарский дом.

Из: Gladbach Ernst. Der Schweizer Holzstil in seinen kantonalen und constructiven Verschiedenheiten vergleichend dargestellt mit Holzbauten Deutschlands.

Teil I. Zürich: Caesar Schmidt, 1868. S. XX

Удачные стилизации в духе народных традиций деревянного швейцарского строительства предлагались в книге архитектора Олафа Христиансена, изданной в 1899 г. в Лейпциге⁸ и известной в России.⁹ В отличие от традиционных домов, опоясанных обычно непрерывной линией галерей и балконов, строго следовавших общей симметричной композиции здания, автор эпохи модерна придает этим знаковым элементам прерывистый характер, членит галереи на отдельные отрезки, размещает их по углам здания, выделяет балконы, украшает резьбой детали, стремясь придать фасадам большую живописность (рис. 3).

⁸ Christiansen Olaf. Der Holzbaustil. Entwürfe zu Holzarchitekturen in modern-deutschen, norwegischem, schweizer, russischem und englisch-amerikanischem Stil. Eine Sammlung von Sommersitzen, Villen, Land- und Touristenhäusern, Jagdschlössern, Wirtschafts- und ähnlichen Gebäuden. Zum praktischen Gebrauch. Leipzig, 1899.

⁹ Редкий экземпляр издания хранится в Российской национальной библиотеке Санкт-Петербурга.

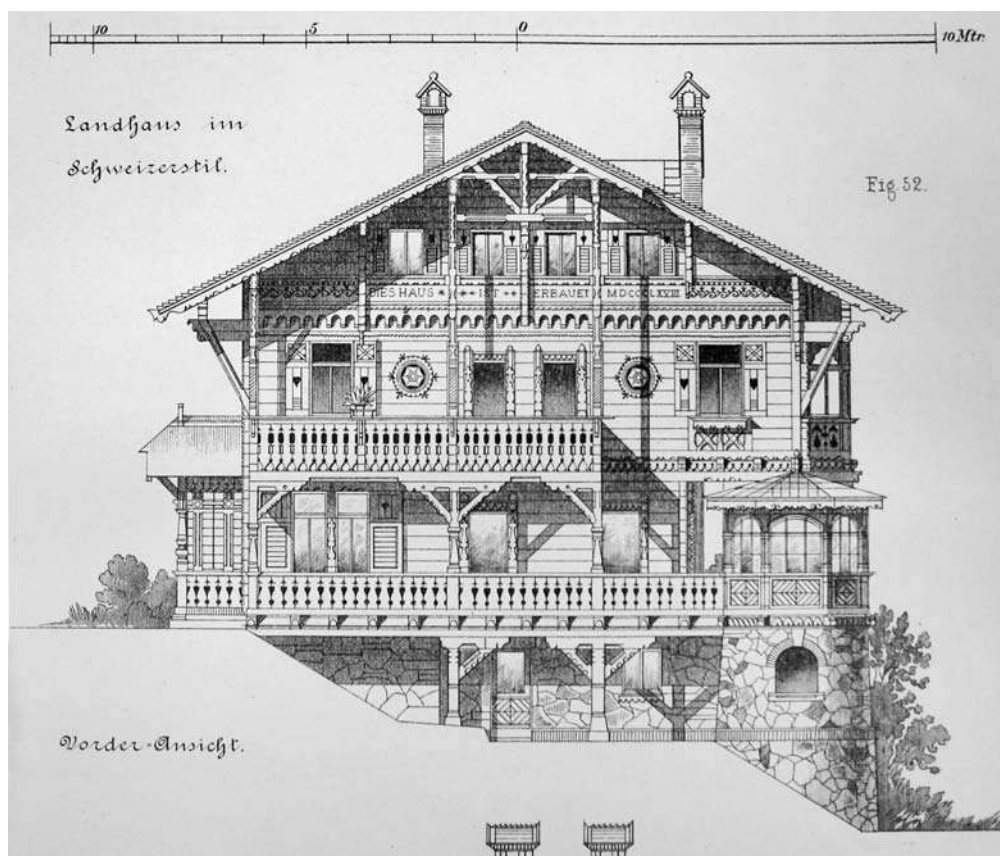


Рис. 3. О. Христиансен. Дом в «швейцарском стиле». Проект. 1899 г.
Из: Christiansen Olaf. Der Holzbaustil. Entwürfe zu Holzarchitekturen in modern-deutschen, norwegischem, schweizer, russischem und englisch-amerikanischem Stil. Eine Sammlung von Sommersitzen, Villen, Land- und Touristenhäusern, Jagdschlössern, Wirtschafts- und ähnlichen Gebäuden. Zum praktischen Gebrauch. Leipzig: Verlag von Bernh. Friedr. Voigt, 1899. Tafel 19

Тип здания, выдержанного в «швейцарском стиле», близком к прототипам, был взят в качестве рекламы немецкого «Вольгастерского акционерного общества обработки и импорта американского дерева» для его официального бланка.¹⁰ Эта фирма одна из первых поставила в середине XIX в. изготовление деревянных домов на промышленную основу – здания возводили по типовым проектам на фабрике, а затем собирали на местах.

«Швейцарский стиль», воспринятый европейцами через посредство образцов народного деревянного зодчества альпийских гор, значительно видоизменялся в течение XIX в., и к его концу условный термин применялся почти к любым сооружениям с пологими крышами, резной декорацией фронтона, балконами и галереями второго и мансардного этажей. Деревянные здания обогащались архитектурными приемами местных локальных плотничьих школ, дополнялись авторскими находками отдельных архитекторов, и в результате архитектура из дерева получила многоликую и разнообразную образную структуру, в которой едва прочитывались традиционные элементы, заимствованные из швейцарских кантонов.

Вторая половина XIX в. отличается большой степенью взаимопроникновения культур, особенно в сфере деревянного зодчества. Многочисленные книги образцов, издаваемые в Европе, проникали в Россию и пользовались большой популярностью. Многие жители Заонежья уезжали в «Питер городочек»,¹¹ где делали успешную карьеру и привозили на родину городские новшества, в том числе касающиеся внешнего убранства жилых домов. Как представляется, приметы «швейцарского стиля», встречаются во внешнем убранстве жилых домов Заонежья, вошедших в состав современной экспозиции музея-заповедника «Кижи». В облике крестьянских домов появляются элементы, свидетельствующие о знакомстве их владельцев с популярными архитектурными тенденциями деревянного строительства. С 1870-х гг. на фасадах богатых деревенских изб Заонежья появились балконы, расположенные под фронтонами торцевых фасадов или мансардных выступов (дом Мошниковой, д. Ямка, нач. XX в.; дом Яковлева из села Клещейла Ведлозерского р-на и др.), галереи, украшающие жилище с торца или на углах

¹⁰ Bauer Hans-Ulrich. Holzhäuser aus Wolgast. Ikonen der Bäderarchitektur. Usedom, 2011. S. 26.

¹¹ Цит. по: Мильчик М. И. Заонежье. История и культура. Очерки. Фотографии: Альбом. СПб., 2012. С. 17.

дома (дом Елизарова из д. Середка Медвежьегорского р-на второй пол. XIX в. и др.) или опоясывающие здание с трех сторон (дом Ошевнева из д. Ошевнево Медвежьегорского р-на, 1876 г.).¹² Тогда же на боковых сторонах домов появляются одно-двухэтажные крыльца с балконами. Повторяемость многих элементов архитектурного убранства позволяет думать об их промышленном изготовлении или о работе «по образцам».

Характерной особенностью мотивов «швейцарского стиля», использованных в архитектуре жилищ зажиточных домовладельцев края, является их откровенная декоративность. Особенно это касается балконов, расположенных под стыком пологих, далеко выступающих вперед крыш и опирающихся на простые балочные консоли или более сложные полуарки. Балконы исполняют функцию украшения щипцового завершения торца жилого дома, на них отсутствуют выходы из пространства мансарды или чердака, к ним обращены лишь оконные проемы с неподвижными декоративными ставнями. Балконы отличает композиционное многообразие: это может быть просто помост с оградой из дощатых балясин, воспроизводящих традиционный рисунок, повторяющийся на многих домах в экспозиции музея-заповедника,¹³ или тройная композиция с витыми опорами, напоминающая триумфальные арки с более высоким центральным проемом. Особенно примечательны узкие галереи второго этажа, которые опоясывают отдельные дома с трех сторон (дом Ошевнева), или только один угол дома (дом Елизарова, дом Пономарева и др.). В отличие от швейцарских образцов, местные галереи не предназначены для использования: их ширина не превышает полуметра, они опираются на редко расположенные косые консоли, ограждения сделаны слишком низкими, чтобы быть безопасными (рис. 4).



Рис. 4. Музей-заповедник «Кижь». Дом Пономарева из д. Маньшино (совр. д. Ямка). Конец XIX в. Фото автора. 2018 г.

Отдельные жилые дома Заонежья – с нависающими крышами, резными балконами и галереями, филенчатыми ставнями и фигурными завершениями больших шестичастных вертикальных окон, резьбой столбов, подзоров и полотенец – привлекают внимание индивидуальностью, достигнутой использованием определенного набора типовых элементов, восходящих не только к собственным национальным, но и европейским традициям.



¹² В статье рассматриваются объекты, расположенные в разных секторах музея-заповедника «Кижь». Подробные описания домов см.: сайт музея-заповедника «Кижь»: [Интернет-ресурсы] <http://kizhi.karelia.ru> – дата обращения: 18.12.2018.

¹³ Например, повторяется рисунок ограждения галерей в доме Ошевнева, в домах Левичева и Пертякова из д. Ямка и т. д.

ПОКРАСКА ФАСАДОВ ДЕРЕВЯННЫХ ЦЕРКВЕЙ XIX – НАЧАЛА XX в.¹

Аннотация: Традиционные деревянные бревенчатые храмы представляются нам практически монохромными. В статье систематизируются и анализируются данные о покрасках деревянных церквей. Выявляются определенные закономерности в использовании цвета и наиболее распространенные цветовые композиции. В качестве основных выводов можно отметить, что покраска тесовых и лемеховых кровель деревянных храмов была достаточно распространена. Иногда она выполнялась в один цвет, иногда в два или даже в три цвета. На крышах многих зданий устойчиво повторяется сочетание красного внизу и зеленого (темно-зеленого) сверху. Сведения о покрасках деревянных храмов XIX – начала XX в. и их сопоставление с источниками XVII–XVIII вв. позволяют сделать вывод о том, что цвет играл значительную роль в формировании архитектурного облика традиционных русских деревянных церквей.

Ключевые слова: деревянное зодчество, цвет в традиционной архитектуре.

Summary: Traditional wooden log churches seem to us almost monochrome. The article systematizes and analyzes the data on the painting of wooden buildings. Certain regularities in the use of color and the most common color compositions are revealed. As the main conclusions can be noted that the painting of the roofs of wooden churches was quite common. Sometimes it was performed in one color, sometimes in two or even three colors. On the roofs of many of the buildings depicted, the combination of red at the bottom and green (dark green) at the top is repeated steadily. Information about painting wooden churches of the XIX – beginning of XX century and compares them with the sources of the XVII–XVIII centuries allow us to conclude that the color played a significant role in shaping the architectural appearance of traditional Russian wooden churches.

Keywords: wooden architecture, color in traditional architecture.

Деревянные храмы в привычном для нас облике монохромны. Это относится к традиционным постройкам с открытыми бревенчатыми стенами. Облик церквей XIX в. уже иной. Дощатые обшивки стен практически всегда окрашивались, детали нередко приобретали многоцветную покраску. Старые фотографии свидетельствуют о том, что красились не только стены, но и деревянные кровли. Соответственно покраска и активное введение цвета в деревянную церковную архитектуру обычно соотносится с XIX в.

В настоящей статье представлены результаты изучения приемов использования цвета в архитектуре деревянных церквей XIX – начала XX в. Исследование основывается главным образом на материалах натуральных обследований памятников деревянного зодчества, дошедших до нас в позднейшей обшивке, а также на старых фотографиях, на которых зафиксированы покраски деревянных церквей.

Работа нацелена на выявление особенностей и закономерностей в использовании цвета на различных частях деревянных храмов, приемов распределения цвета и цветовых акцентов на фасадах. Итоговой задачей исследования является выявление связи закономерностей в использовании цвета на деревянных храмах XIX – начала XX в. с более ранними традициями покрасок и раскрасок в деревянном церковном зодчестве.

Рассматривая объекты в обшивках XIX – начале XX в., по характеру покраски их можно систематизировать на несколько групп.

Самый простой и достаточно распространенный вариант покраски – это белые стены и зеленые крыши. Такую покраску имели церкви Преображенская 1786 г. и Благовещенская 1795 г. в с. Турчасово. По цветной фотографии С. М. Прокудина-Горского 1909 г. нам известна покраска храмового комплекса в с. Шуерецком. Пятницкая церковь последней трети XVII в. после ремонта рубежа XIX–XX вв. стоит с белыми стенами и зеленой крышей. Такова же и новая Климентовская церковь, построенная на месте одноименного храма второй половины XVIII в. Аналогичную покраску имели церкви Власьевская 1795 г. и Климентовская 1880 г. в с. Тулгас, изображенные на акварели С. Г. Писахова 1919 г.

Подобные покраски находят массу аналогий в каменном церковном зодчестве. Побелка стен обычна для каменных церквей, а наиболее распространенной краской для крыш была ярь-медянка. Подобная покраска в XIX – начале XX в. встречалась повсеместно.

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований (проект № 18-012-00247 «Деревянная храмовая архитектура Русского Севера конца XVIII – начала XX в.»).

Следующая группа церквей отличается крышами, окрашенными в два цвета – красным и зеленым. Такова Никольская церковь 1595 г. в с. Шуерецком, обшитая и окрашенная на рубеже XIX–XX вв. Ее крещатое основание покрыто клинчатыми с полицами крышами, окрашенными в красный цвет. Так же окрашены крыши трапезной и крыльца. Шатер и глава покрыты зеленой краской. Эта цветовая композиция: красный низ и зеленый верх устойчиво повторяется на многих других рассматриваемых объектах.

По фотографии С. М. Прокудина-Горского мы видим, что обшивка стен Преображенской церкви 1696 г. в д. Пидьма получила окраску охрой, красным окрашены крыши алтаря, фронтонный пояс, включая причелины и полицы шатра, а сам шатер окрашен зеленым.

В с. Моржегоры было две церкви – Васильевская 1700 г. и Иоакима и Анны 1726 г.² Покраска позднейших обшивок и кровель запечатлена на акварели неизвестного архитектора 1939 г.³ Покраска крыш церкви Иоакима и Анны сочетает красные нижние части и зеленые верхние. На шатре, подогнутом снизу наподобие куба, нижний ряд гонта покрашен красным. Композиция из красных и зеленых частей крыш здесь достаточно сложная.

Благовещенская церковь 1719–1725 гг. в д. Пустынька относится к достаточно редкому типу клетского храма с завершением основного сруба бочкой.⁴ Она ремонтировалась в XIX в., а в 1905 г. церковь была вновь обшита тесом и покрашена масляной краской.⁵ Покраска церкви хорошо прослеживается: стены выбелены, наличники окон и цоколь покрашены охрой, кровля бочек зеленого цвета, причелины и полотенца – красные. На полицах в основании бочек также можно обнаружить следы красной краски. Бочка была покрашена зеленым.

Очень интересна покраска Никольской церкви 1700 г. близ д. Едомы. Покраска зафиксирована на нескольких фотографиях советского времени. Стены церкви были белые, бочки алтаря и основного четверика – красные. Шатер тоже был красным. Шеи боковых и алтарной глав были окрашены в два цвета: снизу до половины высоты – красным, верхняя часть – белым. Это единственный известный пример покраски шей в два цвета. Главы были традиционно зелеными.

Церковь Алексея Человека Божьего 1721 г. в урочище Куртяево сохраняет частично утраченную обшивку с наличниками, подлинными тесовыми и гонтовыми кровлями, лемех на главе. Стены были окрашены охрой с белыми обрамлениями окон и карнизами. Крыша сочетала красную и зеленую покраску. Красная краска хорошо сохранилась на подогнутых частях куба и бочки. Покраска бочки чередовала красный и зеленый цвета, чего мы не находим больше ни на одном объекте. Лемех на главах и шеях был окрашен в зеленый цвет, но декоративный пояс из ряда резных лемешин под главой был красным.

На некоторых объектах мы замечаем на крышах преобладающее использование красного цвета. Это ансамбль Почозерского погоста XVIII в., где стены обеих церквей и колокольни были окрашены охрой, а все крыши, включая шатры – красным, и только главы были зеленые. Полностью красные крыши можно увидеть на церкви в с. Межевая Утка, на часовне Алексея Человека Божьего в д. Викишицы, на церкви XIX в. в с. Лижма на фотографиях С. М. Прокудина-Горского.

Успенская церковь 1674 г. в с. Варзуга также отличалась преобладанием красного цвета на крышах, но облик ее достаточно необычен и заслуживает особого внимания. Церковь относится к типу крещатых в основании храмов с шатровым верхом и имеет определенное сходство с каменным храмом Вознесения в Коломенском.⁶ Сопоставление цветных и черно-белых фотографий позволило реконструировать цветовое решение храма. Побеленные стены и шатер сочетались с красными крышами всех бочек, полицами и горизонтальными полосами на шатре. Столь необычное решение шатра выделяет Успенскую церковь из всех рассматриваемых объектов и в некоторой степени роднит ее с каменными шатровыми храмами. Глава на церкви, скорее всего, была зеленая. Красных глав не замечено ни на одном объекте. На всех церквях, где зафиксированы покраска лемеха, она выполнялась зеленой краской. Таковы купола на церквях Владимирской 1757 г. в с. Подпорожье, Сретенской 1688 г. в с. Заостровье, Петропавловской конца XVII в. в с. Вирма.

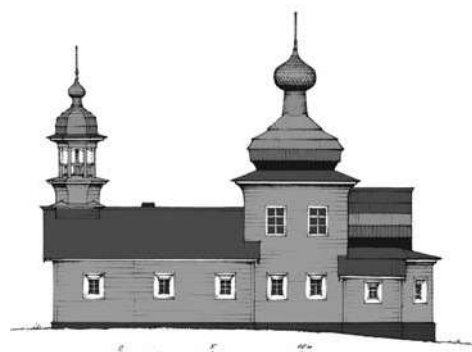


Рис. 1. Церковь Алексея Человека Божьего 1721 г. в урочище Куртяево. Реконструкция облика начала XX в.

² Забелло С., Иванов В., Максимов П. Русское деревянное зодчество. М., 1942. С. 142.

³ Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А. В. Щусева. Архив 210.

⁴ Бодэ А. Б., Терентьева А. А. Благовещенская церковь в деревне Пустынька. История, архитектура, характерные особенности // Архитектурное наследие. 2012. Вып. 57. С. 101–114.

⁵ Макаров Н. А. Церковные приходы и монастыри Кенозерья и Среднего Поонежья. Архангельск, 2007. С. 274.

⁶ Ополовников А. В. Успенская церковь в селе Варзуга // Архитектурное наследие. М., 1955. Вып. 5. С. 37–48.

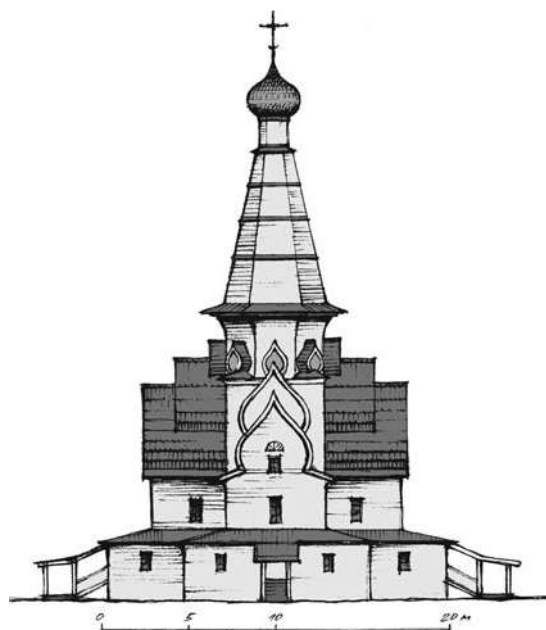


Рис. 2. Успенская церковь 1774 г. в с. Варзуга.
Реконструкция облика начала XX в.

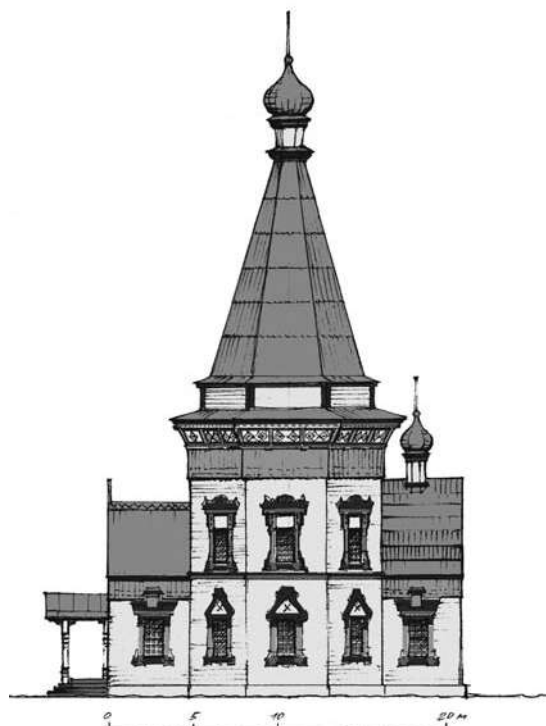


Рис. 3. Сретено-Михайловская церковь в бывшей
д. Красная Ляга 1655 г. в обшивке 1895 г.

повалов яркой цветной росписью. Это позволяет сделать вывод о том, что цвет играл значительную роль в формировании архитектурного облика традиционных русских деревянных церквей.

Стены рассматриваемых объектов, как мы отметили, преимущественно белые. Покраска стен охрой встречается несколько реже. Она зафиксирована на церквях в Пидьме, Рагонаволоке, Моржегорах, Куртяево и других. Однородные светлые покраски стен деревянных храмов в принципе аналогичны цветовым решениям каменных храмов. И значительно реже встречается покраска стен красным суриком. Ее мы до сих пор видим на церкви Иоанна Богослова 1687 г. в с. Богослов в обшивке XIX в.

На ряде объектов мы обращаем внимание на цветные карнизы, выделяющие главенствующую часть здания. Этот прием нельзя назвать частым, но он зафиксирован в разных местах Севера.

Церковь Владимирской иконы Божьей Матери в д. Меландово 1759 г. ремонтировалась в середине XIX в. и в начале XX в.⁷ Светлые стены сочетались с повалом, был раскрашен полосами в белый, зеленый и красный цвета. Благодаря этому фасады храма приобретали яркий цветовой акцент, отмечающий переход от вертикальной части сруба к шатровой крыше. Нечто подобное мы видим на Богоявленской церкви 1793 г. в с. Лядины. Пилястры, полуколонны, капители и карнизы были окрашены в разные цвета – белый, розовый, зеленый, темно-синий. На фризе, опоясывавшем восьмерик, была раскраска мутулов, тригelifов и на фоне между ними – несложная орнаментальная роспись такими же красками. Карниз нижележащего четверика тоже имел роспись и раскраску, но в меньшем объеме. Таким образом, роспись здесь создавала яркие декоративные пояса в верхней части стен.

Сретено-Михайловская церковь в бывшей д. Красная Ляга 1655 г. дошла до нашего времени в обшивке 1895 г., которая была ярко раскрашена. Белые стены в верхней части имели подзоры из вертикальной доски, окрашенные охрой. Широкий карниз, оформленный орнаментом из набивных досочек, был раскрашен в белый, синий и красный цвета. Еще более нарядными были наличники. В декоре храма много «вычурно русского» в понимании своего времени. Хотя акцентирование резьбой и раскраска карнизов и наличников, безусловно, заимствована из народного зодчества.

Кроме использования цвета в архитектуре деревянных церквей XIX – начала XX в., мы должны обратить внимание на исторические свидетельства о покрасках деревянных построек более раннего времени. Среди них архитектурные фоны икон, миниатюры, цветные аксонометрические планы. Рассмотренные нами приемы покраски церквей XIX – начала XX в. имеют много общего с раскрасками храмов XVII–XVIII вв. В древности мы находим немало примеров сочетания красного и зеленого в покрасках крыш и выделения



⁷ Воеводин И. В. Малоизвестная деревянная церковь в селе Меландово // Реставрация и исследования памятников культуры. М.; СПб., 2014. Вып. 7. С. 35–39.

И. А. ВИНОГРАДОВА
г. Помона, США

ОСОБЕННОСТИ ПРОВЕДЕНИЯ РЕСТАВРАЦИОННЫХ РАБОТ В СОЕДИНЕННЫХ ШТАТАХ АМЕРИКИ

Аннотация: Статья на конкретных примерах с предоставлением фотографий повествует о качестве проведения разного вида реставрационных работ в ведущих музеях Соединенных Штатов. Автор пытается понять, почему и как сложилась ситуация, в которой, с одной стороны, есть четко разработанные и регламентированные государством нормы и правила поведения реставрационных работ, а с другой, эти работы проводятся поверхностно и понятие реставрация зачастую подменяется простым ремонтом.

Ключевые слова: реставрационные работы, качество проведения, отсутствие школы, США.

Summary: The article tells about the quality of the various types of restoration work in leading museums in the United States on specific examples of the provision of photographs. The author tries to understand why and how the situation arose in which, on the one hand, there are well-defined norms and rules of restoration work regulated by the state, and on the other hand, these works are carried out superficially and the concept of restoration is often replaced by simple repair.

Keywords: restoration work, quality of jobs, lack of school, USA.

Соединенные Штаты, как и любая другая страна, имеющая уникальное историческое наследие, а также еще более огромное количество предметов культуры, привезенных со всего мира, регулярно решает вопросы реставрации. В силу целого ряда причин реставрационные работы, проводимые в стране, имеют свои определенные особенности, которые свойственны только Соединенным Штатам. Эти особенности вытекают прежде всего из того, что США исторически очень молодая страна, которая, с одной стороны, очень бережно относится к своему историческому наследию, а с другой, решает вопросы проведения реставрационных работ, вследствие отсутствия школы и грамотных специалистов, достаточно поверхностно. В этой статье на конкретных примерах я бы хотела разобраться в этом вопросе.

Рассмотрим самые ранние строения, сохранившиеся до наших дней, относящиеся к Колониальному Стилю (Colonial Style) 1600–1715 гг., который, в свою очередь, делится на Ранний Английский Колониальный 1640–1715 гг. и Ранний Южный Колониальный 1600–1715 гг. – согласно исследованию ученого и архитектора Джона Милнес Бейкера («Американский дом стилей: краткое руководство»)¹.

Самый старый дом, сохранившийся до наших дней, находится на юге страны в г. Санта Фи, штат Нью Мексика – это Южный Колониальный стиль (Santa Fe, New Mexico, 1650 г. The Oldest House in the U.S.) (рис. 1, а).

Еще одна постройка, но уже более респектабельная, называемая Дворцом Губернатора, также находится в г. Санта Фи (Gouvernor's Palace, Santa Fe, New Mexico, 1609–1614 гг.) (рис. 1, б).

На Севере страны в г. Салем, штат Массачусетс, самой старой постройкой, соответствующей Раннему Английскому Колониальному Стилю, является дом зажиточного сквайра Самуэля Пикмана (Samuel Pickman House, Salem, Massachusetts, 1665 г.) (рис. 1, в).

На первый взгляд, все эти объекты выглядят прекрасно, так как они реставрировались в том числе и в XX в., но если более тщательно приглядеться к первой фотографии, то можно увидеть, что цементный раствор ничем не отличается от цементного раствора, который используется сейчас при строительстве. На втором фото отчетливо видно, что при оштукатуривании стен использовались современные технологии, которых, естественно, не было в начале XVII в. На третьей картинке также видно, что материал, использовавшийся для покрытия крыши, был изготовлен полностью с использованием современных технологий, а если вы будете в городах Салем или Санта Фи и посетите эти исторические объекты, охраняемые государством, то непременно обратите внимание и на другие многочисленные современные технологии, которые были использованы при проведении реставрационных работ.

Речь здесь не идет о тупом применении примитивных инструментов XVII в. или слепом подражании приемам, использовавшимся в то время. Конечно, при реставрации мы не можем везде использовать только старые технологии и материалы, но там, где это можно сделать, делать это просто необходимо. Таковы принципы проведения реставрационных работ в Европе и Российской Федерации.

© И. А. Виноградова, 2019

¹ Baker John Milnes. American House Styles: A Concise Guile. New York, 1993. P. 4–5.

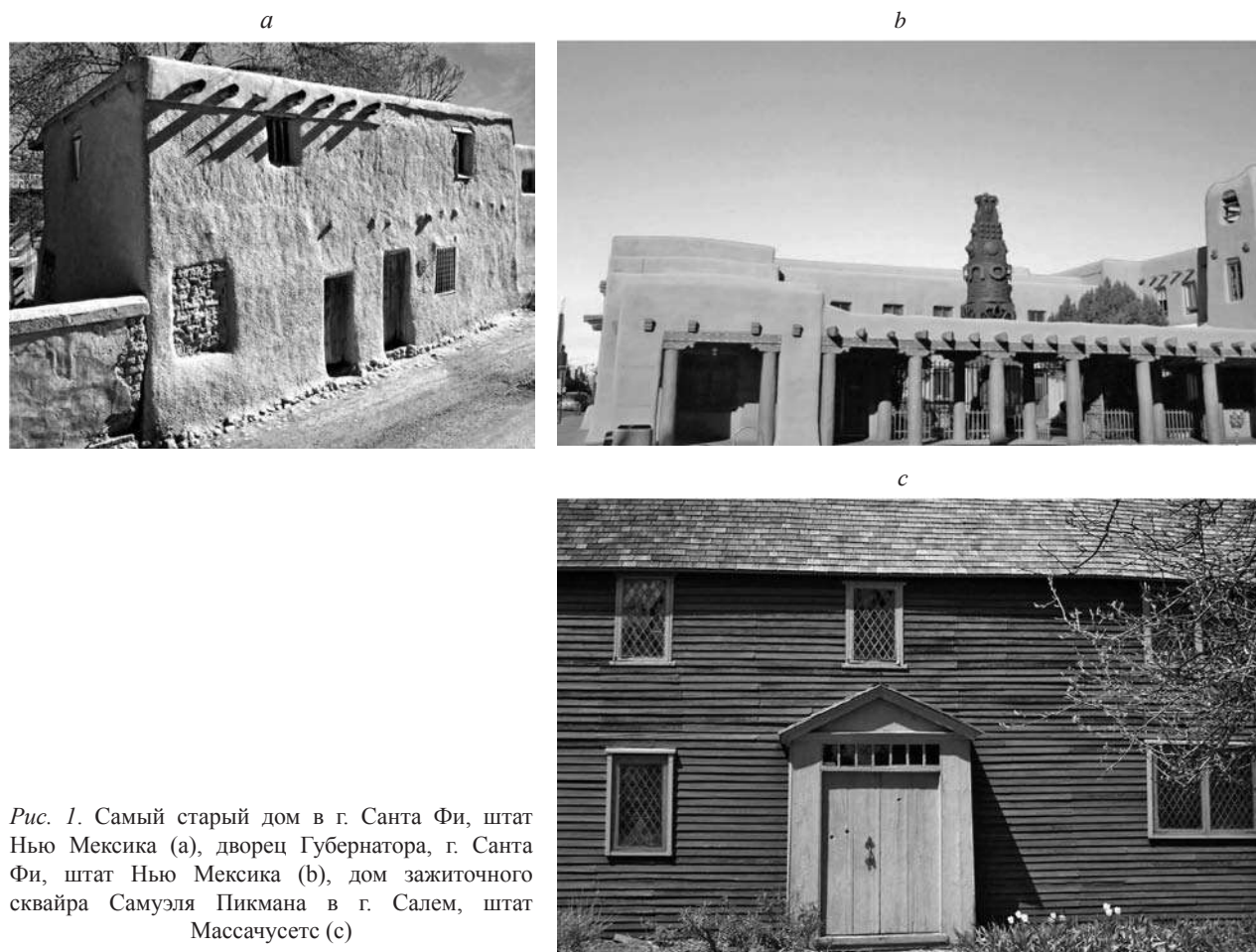


Рис. 1. Самый старый дом в г. Санта Фи, штат Нью Мексика (а), дворец Губернатора, г. Санта Фи, штат Нью Мексика (б), дом зажиточного сквайра Самуэля Пикмана в г. Салем, штат Массачусетс (с)

В отличие от Европы или России, на территориях которых только за прошедшее столетие прошло несколько крайне опустошительных войн, и где предметы культурного наследия воссоздавали из руин, когда документы или не сохранились или были далеко неполными, и реставраторам стоило огромнейшего труда по крупицам собирать сведения, необходимые для изучения реставрируемых объектов, столь важные на самом первом этапе проведения реставрационных работ, в США, если говорить о предметах, не привезенных из других стран, в архивах сохранилось огромное количество документов, по которым можно узнать практически все о данном объекте или предмете. Таким образом, самый первый этап реставрационных работ значительно упрощается. На территории страны также не было опустошительных войн, превративших объекты исторического наследия в пепелище, что, несомненно, опять-таки упрощает процесс реставрации.

За проведением всех видов реставрационных работ в США следит государственная организация, называемая Сервис Технического Сохранения (Technical Preservation Services), которая проделала колоссальную работу: четко регламентировала все виды реставрационных работ и дала конкретные рекомендации к их проведению. Там же разобраны с предоставлением фотографий варианты выполненных работ. Эта организация регулярно выпускает бюллетени, в которых даются рекомендации и разбираются подробнейшим образом виды проведенных работ, использованные материалы и пр. Под эгидой этой организации в 1995 г. Кей Д. Уикс и Энн И. Гриммер издали книгу «Сохранение, восстановление, реставрация и реконструкция исторических объектов».² Эта книга была переведена на русский язык и издана в 2008 г. Однако, начиная внимательно изучать рекомендации, мы опять наткнемся на допущения, позволяющие фактически подменить понятие «реставрация» простым ремонтом. Примером могут служить английские стулья круга Георга Хэплуайта (расцвет деятельности 1775–1786 гг.) конца XVIII в. из махагоны; работы выполнены компанией Поташ Бразес (POTASH Brothers). Даже по фото четко видно, как недостающие детали выполнены не из

² Weeks Kay, Grimmer Anne E. The Secretary of the Interior's Standards for the Treatment of Historic Properties. With Guidelines for Preserving // Weeks Kay, Grimmer Anne E. Rehabilitating, Restoring, & Reconstructing Historic Buildings. New York, 1995. P. 8–9. См. русский вариант: Уикс Кей Д., Гриммер Энн И. Сохранение, восстановление, реставрация и реконструкция исторических объектов. М., 2008.

красного дерева (махагони), из которого были изготовлены стулья, а совсем другого материала: была сделана тонировка, позволившая подогнать цвет недостававшим деталям (рис. 2). Там видны также, на мой взгляд, и другие недопустимые при реставрации технические приемы, но судить о них по фотографии я не решаюсь.



Рис. 2. Английские стулья круга Георга Хэплуайта (расцвет деятельности 1775–1786 гг.), конца XVIII в. из махагони, до, в процессе и после проведенных работ

Сравнительно недавно в Музее Метрополитан (The Metropolitan Museum of Art), который находится в Нью-Йорке, был открыт отдел 774, названный «Американский Ветер» (The American Wind). Там в стеклянных витринах без всякой систематизации выставлены предметы прикладного искусства прошлых столетий, в том числе и мебель. При входе в отдел объясняется, как можно в Интернете прочитать информацию о некоторых предметах, представленных в витринах, но непонятно, почему выставили эти предметы все вместе, скученно, в два яруса и очень плотно один к другому, да еще и в стеклянных витринах. Многим из этих интереснейших предметов мебели явно требуется реставрация. В частности, тут есть работы известных английских мастеров круга Т. Чиппендейла (Thomas Chippendale, 1718–1779) (предмет 27I-K) и Д. Хеплуайта (George Hepplewhite, 1727–1786) (предмет 27A-F); за предметом B11 во втором ряду представлен стул итальянского дизайнера мебели К. Бугатти (Carlo Bugatti, 1856–1940), а за предметом 106P на стеллаже вдоль стены представлено кресло интересной конструкции со встроенным в сиденье ночным горшком. Увы, никто не дал мне веских ответов на вопросы о столь странной экспозиции, хотя я неоднократно обращалась в разные отделы музея и к его сотрудникам.

Ни для кого не секрет, что Метрополитан Музей – это ведущий музей Соединенных Штатов, являющийся четвертым по посещаемости музеем мира и первым в США. Именно на его равняются другие музеи страны, он проводит и публикует научные изыскания, организует выставки и конференции, устанавливает планку уровня проведения реставрационных работ.

Уровень понимания реставрационных работ в Метрополитан Музее сказывается и на деятельности других музеев. В частности, примером может служить поместье Билтмор в г. Ашвилл, Северная Каролина (Biltmore Estate, Asheville, North Carolina, 1889 г.), где посетителям представлено потрясающее по своей красоте собрание предметов прикладного искусства, но в ряде залов ткань при реставрации мягких элементов мебели совсем не соответствует времени строительства дворца. Как объяснил удивившийся моему вопросу представитель музея, ткань полностью соответствует шторам, висящим в этом зале. Аналогична ситуация и в других музеях, претендующих на воссоздание и сохранение исторических интерьеров таких дворцов, как особняк Хилвуд в Вашингтоне (Hillwood Museum, Washington, DC), поместье Линдхурстов г. Тарритаун на берегу р. Гудзон (Lyndhurst, Tarrytown, New York) или Мраморный Дворец Ван дер билдов в Род-Айленде (Marble House, 596 Bellevue Ave. Newport, Rhode Island). Этот список я могу продолжать долго. Фактически в каждом из исторических музеев, в которых мне удалось побывать за 23 года проживания в стране, у меня всегда возникали вопросы к состоянию и месторасположению предметов мебели в том или другом музее. Даже усадьбы, олицетворяющие «Позолоченный век» («Gilded Age»), являют множество вопросов. «Когда качественно и достойно сделано, – пишет М. Бекер, – эти дома имели определенные достоинства из-за появления новых, неизвестных ранее, материалов и технологий, хотя иногда грань между достоинством и помпезностью была незначительной. Часто можно увидеть, что притворство здесь доведено до абсурда, когда на фасаде поднятого ранчо или псевдоколониального стиля появляется искусственный портик. К сожалению, отсутствие вкуса в Соединенных Штатах – это не редкость».³ Здесь, как мы понимаем, идет речь о вкусах владельцев домов или загородных усадеб, которые имели возможности в XIX в. покупать без разбора по всему свету, особенно в Европе, предметы искусства и привозить их в Соединенные Штаты. Уверена, что все это бросается в глаза посетителям, которые

³ Baker John Milnes. American House Styles: A Concise Guide. P. 66.

путешествуют по всему миру, а также имеют хоть какое-то представление о времени создания тех или иных коллекций, их использовании и реставрации.

В этом плане мне намного больше импонирует позиция музея Гэтти в Лос-Анджелесе, Штат Калифорния (J. Paul Getty Museum), который не претендует на воссоздание исторических, выдержанных в одном стиле интерьеров, что сделать искусственно достаточно сложно, а для пополнения своих коллекций заказывает копии мебельных изделий, изготавливаемых по старинным технологиям в реставрационных мастерских Парижа: мастерские Мерик Лакройкс или Мишель Джамет. Эти частные мастерские работают под эгидой организации Дирекция Французских музеев.

Тем не менее нельзя сказать, что все так безнадежно. В ноябре 2016 г. был закончен грандиозный цикл прекрасно проведенных реставрационных работ купола Капитолия на Капиталийском Холме в Вашингтоне,⁴ на который было потрачено 59,5 млн долларов. В результате проведения реставрационных работ были удалены опасные материалы (такие как свинцовая краска), которые использовали для покраски в начале прошлого века; восстановили и заменили, где это было необходимо, железные перекрытия; провели модернизацию электрических и механических систем; сделали новое освещение и покрасили в соответствующий с историческим цвет (рис. 3).



Рис. 3. Здание Капитолия с ротондой в лесах с высоты птичьего полета во время проведения реставрационных работ. 15.12.2014 г.

Все мы знаем о существовании принятых на международном уровне понятий и положений об уровне и качестве проведения реставрационных работ, поэтому мне, несомненно, хотелось бы, чтобы эти планки соблюдались, если не во всех музеях, то хотя бы в ведущих музеях мира.



⁴ The Restoration of the United States Capitol Dome. Justin Kieffer [Интернет-ресурсы] jkieffer@aoc.gov – дата обращения: 20.12.2018

КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ ОНЕЖСКОГО ПОМОРЬЯ (на примере сел Ворзогоры, Малошуйка)¹

Аннотация: В статье анализируется структура культурного ландшафта Онежского Поморья на примере исторических поселений – сел Ворзогоры и Малошуйка как объектов историко-культурного наследия Русского Севера и Арктики в процессе формирования социума и традиционной культуры русского субэтноса – поморов. Была исследована структура пространственной организации поселений как отражение восприятия окружающей среды обитателями Белого моря. Работа выполнена на основе полевого материала автора, собранного в 2018 и 2019 гг.

Ключевые слова: традиционная культура, народная архитектура, исторические поселения, архитектурный ансамбль, планировка, культурный ландшафт, Русский Север и Арктика.

Annotation: The article was analyzed the structure of the cultural landscape of Onezhskoye Pomorie (White Sea) on the example of historical settlements – Vorzogory and Maloshuyka as objects of historical and cultural heritage of the Russian North and the Arctic in the process of the formation of society and the traditional culture of Russian subethnos – Pomory. Was explored the structure of the settlements spatial organization as reflecting the perception of the environment by the White Seacoast inhabitants. The work is based on the field data, collected by the author in 2018 and 2019.

Keywords: traditional culture, vernacular architecture, historical settlements, architectural ensemble, spatial planning, cultural landscape, Onezhskoye Pomorie (White Sea), the Russian North and the Arctic.

Под «культурным ландшафтом» в данной работе понимается определение, данное А. Б. Пермиловской: «... система, которая включает в себя поселение, природный ландшафт, планировочную и топонимическую структуру, народную архитектуру, а также этнос, хозяйственную деятельность, язык, духовную культуру».² В качестве примера выбраны поселения Арктической зоны РФ – села Ворзогоры и Малошуйка, расположенные на берегу Белого моря на территории Онежского Поморья. В связи с небольшим объемом работы будут проанализированы такие структурные элементы культурного ландшафта, как планировка поселения и топонимическая структура.

Планировка поселений

Этнограф Т. А. Бернштам относит села Ворзогоры и Малошуйка к гнездовому типу селения «погост с деревнями». Гнездовой тип объясняется автором наличием деления внутри поселения: «Так, например, Малошуйка, по свидетельству местных жителей, имеет деление на основные части – Верх (или Лахоцка) и Низовская (что, видимо, соответствует бывшим деревням Вачевской и Абрамовской), отстоящие друг от друга на значительном расстоянии (1–2 км); Низовская состояла, в свою очередь, из частей Польска и Конецка».³ Гнездовой тип подтверждается «проживанием в каждой части определенных групп семей («фамилий»)».⁴

Полевые материалы подтвердили деление с. Ворзогоры (д. Кондратьевская) на «концы»: «конечина» (окраина деревни), «могильники» (старое кладбище), «кónская ляга» (водопой для лошадей), «волчíха» («ближе к лесу, волки ходили»), «высочíха» (высокое место), «глубошíха» (впадина в землю).⁵ Село Ворзогоры (д. Яковлевская) характеризуется проживанием групп семей («фамилий») в определенных местах. Например, Гунины селились на берегу болота, откуда произошло название улицы «Улица братьев Гуниных», кроме этого, разделения на части происходило не только по фамилиям, но и по кличкам (деревенским фамилиям). Согласно полевым материалам М. В. Матонина 1997 г., каждая семья в с. Малошуйка также имела свое прозвище:

© Т. В. Жигальцова, 2019

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Минобрнауки РФ в рамках государственного задания по научной теме № 0409-2018-0147 «Комплексное исследование формирования и трансформации историко-культурного наследия в этно-социальной динамике Европейского Севера и Арктики», № гос. регистрации – АААА-А18-118012390220-3.

² Пермиловская А. Б. Русский Север как особая территория наследия. Архангельск; Екатеринбург, 2010. С. 55.

³ Бернштам Т. А. Народная культура Поморья. М., 2009. С. 28–29.

⁴ Там же. С. 29.

⁵ Жигальцова Т. В. Село Ворзогоры – историческое поселение Онежского Поморья, Арктической зоны РФ // Человек и культура. 2018. № 5. С. 21–31. [Интернет-ресурсы] URL: http://e-notabene.ru/ca/article_27570.html

Филимоновы – «У Вороны»; Докукин – «Макатан», «У Павловича»; Аверкиев – «Горох»; Вальванцев – «Лапчик»; Грибановы – «Саламаничи»... Как говорят местные жители, «по уличным всех знали».⁶

Планировка с. Малошуйка относится к «смешанному» типу: «вдоль реки – рядовая береговая (дома стоят или фасадами к реке, или на юго-восток), вдали от реки (Польска) – кучевая, с ориентировкой на юго-восток».⁷ Планировка с. Ворзогоры также является смешанной (в д. Кондратьевская – «круговая» в центре деревни и «рядовая» на окраинах; в д. Яковлевской – «прибрежно-рядовая» вдоль болота и «уличная» по центральной улице).⁸

В планировке сельских поселений особое место отдается погосту, состоящему из зимней, летней церкви, колокольни, кладбища и домов церковно-приходского притча. Таким образом, культурный ландшафт сельских поселений представляет собой трехчастную модель: «... храмы как символы мира небесного господствуют в жилом пространстве, жилище человека составляет второй план, а хозяйственные постройки – третий. Отсюда и особое выделение в жилом пространстве храмов, место для которых часто выбиралось в некотором отдалении от жилья».⁹ Тройники в селах Ворзогоры (зимняя Введенская церковь (1793), летняя Никольская церковь (1636), колокольня (1862)) и Малошуйка (зимняя Сретенская церковь (1873), летняя Никольской церкви (1638), колокольня (1807)) представляют собой в плане «треугольник» и хорошо просматриваются со всех сторон селения, являясь их композиционным ядром.

Топонимическая структура

Изучаемый нами регион относится к «нижнеонежскому микротопонимическому региону Русского Севера», который обособлен в физико-географическом отношении (низовья Онеги и южное побережье Онежской губы) и отличается наличием субстратной микротопонимии, тяготеющей к отдельным кустам населенных пунктов, при этом населенные пункты Нименьга, Малошуйка, Ворзогоры и Кушерека занимают особое место среди поморских деревень.¹⁰

В ходе работы с архивными документами¹¹ был выявлен ряд исторических микротопонимов XIX в., характеристика которых была дана местными жителями с. Ворзогор в ходе архитектурно-этнографической экспедиции в 2018 г.¹²: «ті́твешчина» (болото), «маткозэ́рье» (озеро), «маткозэ́рский наволо́к», «хóлмновало́к» (поля, которые в сер. XX в. использовались как сенокосы), Ивановщина, Васильевщина, Петровщина (поля по имени владельца), «юдмовщина» (сенокосные участки), «поповки», «попов рúчей» и «попова гора» (пахотные и сенокосные земли, принадлежащие в XIX в. местному священнику), «кабала́» (поле, где «камни и кочки, тяжело картошку копать, жито жать», расположено между деревень), «подлемо́шье» (сенокосы и поля у мха) и другие. Из обихода вышли понятия «маховщина», «матвеевщина», «надлешомье». Этот феномен свидетельствует о наличии устойчивой памяти жителей на локальные географические названия (не менее 150 лет).

Границы культурного ландшафта с. Ворзогоры определяются жителями по физико-географическим особенностям местности, а также границами сельскохозяйственных угодий: «до конца болота», «берег моря», «сосновочный рúчей», «реки Рочево и Андозэ́рка», «где заканчиваются сенокосы», «где поля заканчиваются», «граница – лес», «родник».¹³ Данные маркеры не наделяются местными жителями сакральными смыслами и значениями.

Таким образом, сельский культурный ландшафт сел Ворзогоры и Малошуйка Онежского р-на Архангельской обл., трансформируясь под влиянием природно-географических, культурно-исторических, социо-экономических факторов, сохранил в значительной степени архитектурный облик исторического поселения XVII – нач. XX в.



⁶ Матонин В. Н. Социокультурное пространство северной деревни: структура, семантика, генезис. Дисс. ... докт. культурологии. СПб., 2015. С. 107. (Рукопись).

⁷ Бернштам Т. А. Народная культура Поморья. С. 28–29.

⁸ Жигальцова Т. В. Село Ворзогоры – историческое поселение Онежского Поморья, Арктической зоны РФ. С. 21–31.

⁹ Ушаков Ю. С. Ансамбль в народном зодчестве Русского Севера (пространственная организация, композиционные приемы, восприятие). Л., 1982. С. 95.

¹⁰ Матвеев А. К. Субстратная микротопонимия как объект комплексного регионального исследования // Вопросы языкознания. 1989. № 1. С. 79.

¹¹ Государственный архив Архангельской обл. (ГААО), ф. 462, оп. 1, д. 27, л. 3–4 (Опись имущества и угодий церковью Ворзогорского прихода 1833); ГААО, ф. 29, оп. 31, д. 459, л. 3–4 (Опись имущества и угодий церковью Ворзогорского прихода 1842); ГААО, ф. 29, оп. 31, д. 289, л. 107–108 (Главная опись церковного и ризничного имущества церковью Ворзогорского прихода Онежского уезда за 1912–1913 гг.).

¹² Полевые материалы автора (Жигальцова Т. В. Отчет об экспедиции в Онежский район, запись 2018 г.).

¹³ Там же.

М. И. МИЛЬЧИК

*Научно-исследовательский институт теории и истории
архитектуры и градостроительства, г. Санкт-Петербург*

ЛАРС ПЕТТЕРССОН – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ АРХИТЕКТУРЫ ЗАОНЕЖЬЯ

Аннотация: Во время Второй мировой войны на оккупированном финской армией Заонежском полуострове за полтора года историк архитектуры Ларс Петтерссон (1918–1993) провел полную инвентаризацию – фотографирование и обмеры – всех 242-х деревянных церквей и часовен полуострова. В большинстве случаев это стало их единственной фиксацией, ибо к настоящему времени там сохранилось только 30 памятников. Результаты типологического исследования и выделения строительных этапов для каждого заонежского памятника были изложены профессором Петтерссоном в его книге, вышедшей в 1950 г. Она, имеющая огромное значение для изучения архитектурного наследия России, остается до сих пор не опубликованной на русском языке.

Ключевые слова: Заонежский полуостров, деревянная архитектура, иконы, церкви, часовни, типологическое исследование.

Summary: During the Second world war in the occupied Finnish Army Zaonezhsky peninsula for a year and a half of architectural historian Lars Pettersson (1918–1993) held a full inventory – taking photographs and measurements – 242 wooden churches and chapels Peninsula. In most cases, this was their only fixation, because so far only 30 monuments. The results of the typological studies and selection of construction phases for each Monument were published by Professor Petterssonom in 1950, his book, which has great significance for the study of the architectural heritage of Russia, still not published in Russian.

Keywords: Onega Lake, Zaonezhsky Peninsula, wooden architecture, icons, churches, chapels, typological studies.

В 2018 г. исполнилось сто лет выдающемуся финскому историку архитектуры Финляндии, Скандинавии, Карелии и Византии профессору Ларсу Петтерссону (12.08.1918–03.04.1993) – человеку, в суровых условиях Второй мировой войны совершившему настоящий подвиг: в течение полутора лет он тщательно зафиксировал все деревянные церкви и часовни Заонежского полуострова, а также и ряд других, стоявших по берегам Онежского озера, т. е. по существу все, что находилось на территории, оккупированной финскими войсками. Второго подобного случая мне в истории Второй мировой войны неизвестно.

Начиная с октября 1942 г. он, 24-летний лейтенант, незадолго перед тем закончивший Хельсинкский университет, вместе со своим другом художником и скульптором Ойвой Хелениусом (1910–1976) провел детальную инвентаризацию всех 242-х существовавших тогда деревянных церквей и часовен – в основном Заонежского полуострова. Было сделано 2533 фотографии, 237 обмерных чертежей, составлены краткий каталог и описания всех памятников, иногда с выписками из церковных архивов, остатки которых тогда еще хранились в храмах, собраны устные свидетельства о заонежских плотниках и иконописцах. Как сохранить во время войны памятники и тем более такие беззащитные, как деревянные? Прежде всего зафиксировать их, чтобы спасти от забвения, а, может быть, на этой основе и восстановить, если они погибнут. Кстати, именно так и было сделано с царскими дворцами в пригородах Ленинграда.

В большинстве случаев материалы Петтерссона оказались единственной фиксацией бесценных памятников народного зодчества Заонежья. Большая часть их погибла, но вовсе не во время войны, а в послевоенные десятилетия. Из всех зафиксированных Петтерссоном и Хелениусом памятников Заонежья теперь осталось всего 30, считая и знаменитый ансамбль Кижского погоста. Только благодаря Петтерссону это бесценное наследие не исчезло бесследно!

Началу изучения деревянной архитектуры Заонежского полуострова, поистине заповедной территории Карелии, положила экспедиция Государственного института истории искусств (Ленинград), организованная в 1926 г. выдающимся историком архитектуры Константином Константиновичем Романовым (1882–1942). Однако экспедиция пробыла там всего месяц и успела изучить только пять крестьянских усадеб, четыре шатровых церкви и несколько часовен.¹

© М. И. Мильчик, 2019

¹ Романов К. К. Заонежье в историко-бытовом и художественном отношении // Искусство Севера: Заонежье. Л., 1927. С. 11–49; Мильчик М. И. Заонежье: история и культура. СПб., 2007. С. 7–10. В моей книге опубликовано более двухсот фотографий и чертежей, сделанных ленинградской экспедицией 1926 г., а также Л. Петтерссоном в 1942–1944 гг., но это лишь малая часть богатого наследия финского ученого, относящаяся к Карелии.



Рис. 1. Ларс Петтерссон во время посещения Кижей в 1989 г. Фотография М. Мильчика

Я счастлив, что летом 1989 г. во время конференции, посвященной 275-летию Преображенской церкви в Кижях, в которой участвовал и Петтерссон (это была его первая и последняя поездка в Карелию после войны), во всеуслышание сказал о его великом вкладе не только в русскую, но и в мировую культуру. В ответ он смутился, заметив, что и не думал ни о каком вкладе, а делал лишь потому, что ему было интересно, понимая, что это удивительное разнообразие архитектурных форм и решений никогда и никем не изучалось, что во время войны многие постройки могут погибнуть, оставшись неизвестными, а между тем здесь, по его убеждению, таятся истоки традиционной архитектуры Финляндии. Однако он не ограничился одной фиксацией памятников, а впоследствии, уже после окончания войны, разработал типологию церквей и часовен, выделил их строительные этапы и предложил датировки каждого из памятников.

Итогом исследований военного времени стала его двухтомная диссертация «Церковная архитектура Заонежья», а в 1950 г. на ее основе в Хельсинки под тем же названием была издана монография, уже давно ставшая библиографической редкостью даже в Финляндии.² С тех пор прошло почти семьдесят лет, и она до сих пор не опубликована в нашей стране. Сколько возможностей сохранить хотя бы что-то из того, что представлено в ней, было упущено навсегда! Когда в 2018 г., в год столетия ученого, я предложил руководству Кижского музея-заповедника издать уже существующий перевод на русский этой замечательной книги с чертежами и фотографиями, благо все они

сохранились, то в ответ услышал, что музей публикует только труды своих сотрудников, а Петтерссон, к сожалению, никогда у них не работал... Между тем в 1989 г. ученый безвозмездно передал музею многочисленные копии своих бесценных чертежей и негативов, репродукции акварелей О. Хелениуса, зарисовки различных строительных деталей, копии части церковных инвентарных книг Заонежья, также по большей части погибших. Казалось бы, издание главного труда финского ученого стало бы признанием его заслуг перед нашей страной, а также и формой благодарности, пусть и запоздалой, не говоря уже о его важности для изучения всего русского деревянного зодчества. Стена непонимания до сих пор остается непробиваемой!

В конце войны Петтерссон написал книгу об архитектуре кижских церквей и их иконах. Соавтором второй части был доктор философии Пентти Хяркёнен (1911–2005), с которым они начали работать вместе еще в конце войны, но опубликовать этот труд было невозможно из-за политической ситуации в тогдашней Финляндии. Раздел об иконах Преображенской церкви был напечатан только в 1994 г.³ Целиком же в переводе на русский язык эта рукопись сравнительно недавно издана сотрудником Кижского музея-заповедника Т. Ю. Дудиновой, но, к сожалению, без многочисленных иллюстраций.⁴

Однако вернемся ненадолго назад. В 1942 г. Петтерссон был призван на фронт и прибыл в оккупированное тогда Заонежье в составе 7-й армии генерала Хеглунда. Начинающему ученому удалось убедить генерала, что в Заонежье могут начаться активные боевые действия, и памятники неизбежно пострадают, а потому их необходимо изучать, т. е. сделать обмеры и фотоснимки. В качестве помощников Ларс просил дать ему художника – его друга Ойву Хелениуса и чертежника. В течение полутора лет (7 октября 1942 г. – 15 июня 1944 г.) они работали без отпусков и выходных, переезжая, чаще всего на лодках, потому что другого транспорта у них не было, от одной деревни к другой. Летом 1944 г. разведка доложила, что на островах стали появляться советские десантники, а, может, и партизаны, у которых якобы была задача поджечь деревянные церкви и часовни, «чтобы они не достались противнику». Петтерссон вспоминал, что они решили не уходить из Усть-Яндомы, пока не закончат обмер, хотя артиллерийские снаряды наступающих советских частей взрывались все ближе и ближе... Это был последний день их работы – 15 июня 1944 г. Успели.

² Pettersson Lars. Äänisniemen kirkollinen puuarkkitehtuuri. Aineiston esittely. Helsinki, 1950.

³ Часть книги, посвященная кижским иконам, была опубликована уже после смерти Л. Петтерссона его соавтором: Härkönen Pentti. Kiizin ikonimaalaus: Perinneihanteiden täyttymystä kuvataiteen kielellä // Viisauden rintaa vasten: 75 vuotta ortodoksista teologista koulutusta. Joensuu, 1994. Обе части рукописи теперь переведены на русский язык Т. Ю. Дудиновой: Дудинова Т. Ю. Неопубликованная работа Ларса Петтерссона и Пентти Хяркёнена «Кижская Преображенская церковь – величественный памятник церковного искусства Олонецкого края» // Кижский вестник. Петрозаводск, 2015. Вып. 15. С. 8–50.

⁴ Об истории создания этой книги см. подробнее: Дудинова Т. Ю. Неопубликованная работа Ларса Петтерссона... С. 4–7.

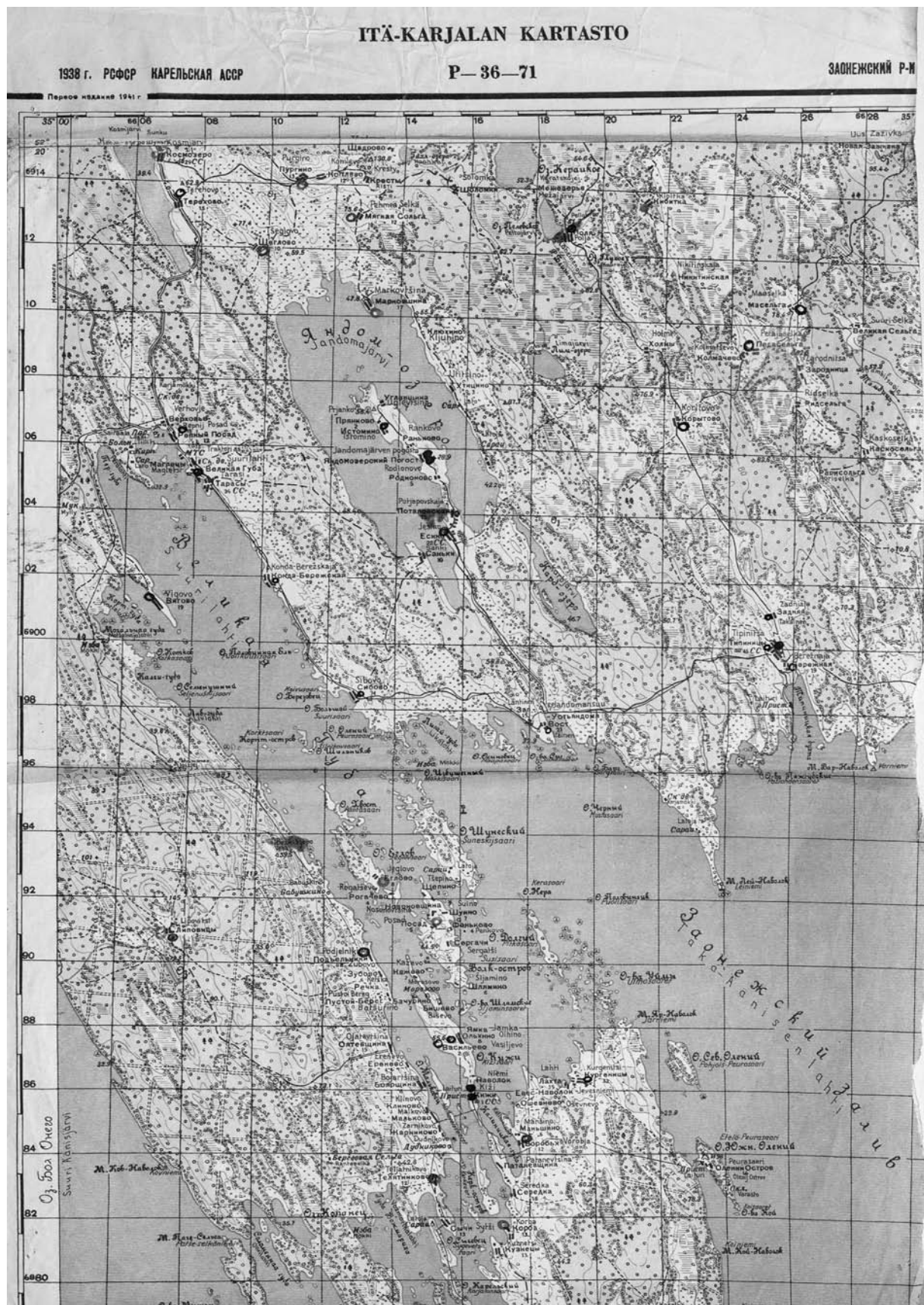


Рис. 2. Финская топографическая карта Заонежского полуострова, принадлежавшая Л. Петтерссону, с отметками обследованных им селений. Национальный архив Финляндии

А вот, как он пишет о своем первом впечатлении от Кижского погоста: *«Пароход остановился у пристани Кижей и мы увидели летнюю Преображенскую и зимнюю Покровскую церкви... Эти многоглавые храмы на сумеречном фоне безлесного острова показались не красивыми в обычном смысле этого слова, но удивительными и загадочными: сложные сужающиеся кверху членения летней церкви напомнили восточную пагоду, не похожую на европейскую церковь..., поскольку башня, венчающая ее, как и многие другие заонежские церкви, находится не в западной части, а над верхом восточной части... и не имеет никакого практического значения, так как внутри ее – темный чердак»*. Потом ученый уже не будет обращаться к столь далеким ассоциациям, как индийская пагода, а станет анализировать своеобразие многих конструктивных и образных решений, не прибегая к столь далеким аналогам.

Готовясь к отступлению, финское командование поручило Петтерссону организовать вывоз из церквей наиболее ценных икон. Демонтированные финскими исследователями доски «небес» – расписного потолка кижской церкви Преображения – удалось вывезти только в Петрозаводск, где они были сложены в школе с сопровождающей запиской. Финская армия стремительно отступала и вывезти этот груз уже не было возможности. Петтерссон надеялся, что в каменном здании они не пострадают от пожара. Однако они были сожжены уже после освобождения столицы Карело-Финской ССР.

Судьба икон, увезенных в Финляндию, слава Богу, оказалась более благополучной: Петтерссон и другие исследователи успели составить их полный каталог икон в связи с подготовкой выставки 1944 г. в Хельсинки, которая так и не состоялась, а после заключения мирного договора, все иконы по списку были возвращены в СССР и переданы Карельскому краеведческому музею. Затем, когда в 1966 г. был создан Кижский музей-заповедник, их передали туда.

В заключении повторю, что обмерные чертежи, фотографии Петтерссона, а также акварели Хелениуса в большинстве случаев – единственные источники наших знаний об исчезнувших памятниках Заонежья. Однако заслуга Петтерссона не только в этом. Он впервые при изучении традиционной деревянной архитектуры использовал метод комплексного типологического исследования, дополнив его методом датировки на основе археологических (натурных) данных. В результате были выявлены основные особенности расположения церквей и часовен на местности и по отношению к селениям; сами же памятники по их объемно-планировочным характеристикам объединены в 24 группы (типа). Одновременно разработана поэтапная типология строительных приемов и форм. Причем, как постройки в целом, так и их отдельные элементы рассматривались Петтерссоном в развитии, что позволило определить их строительные периоды, датировать по сумме признаков и разработать поэтапные графические реконструкции. Перелом в развитии культового зодчества Заонежья исследователь отнес к третьей четверти XVIII в., когда колокольни стали блокироваться с храмами. Переход к новым конструктивным формам он определил серединой XIX в. Ничего этого не было известно до 1950 г. – до выхода его новаторского труда.

В последующие десятилетия академик В. П. Орфинский и его ученики развили и пересмотрели типологию Петтерссона, введя ступенчатую структуру классификационной системы и уточненную архитектурно-археологическую шкалу, опирающуюся на статистический анализ, данные дендрохронологии и отражающую эволюционные направления в церковном деревянном зодчестве всего Русского Севера.

И тем не менее, Ларс Петтерссон остается первооткрывателем большинства выдающихся памятников Заонежья, определивший пути их эволюции и заложивший основы принципиально нового и эффективного метода исследования.



Б. Д. МОСКИН

Государственный музей-заповедник «Кижи», г. Петрозаводск

К ВОПРОСУ О ПРИСТРОЙКЕ КОЛОКОЛЕН К ЗАОНЕЖСКИМ ЧАСОВНЯМ В XVIII в. (по данным описи Выговского общежития 1739 г.)

Аннотация: Статья посвящена публикации и анализу сведений описи 1739 г. Выго-Лексенского общежития. Рассматриваются описания внешнего облика старообрядческих деревянных часовен и вопрос пристройки к ним колоколен. Найдено, возможно, самое раннее для Обонежья упоминание часовни с надстроенной колокольней.

Ключевые слова: Заонежье, деревянное зодчество, храмовая архитектура, часовни, колокольни, старообрядчество, Выго-Лексенское общежитие.

Summary: The article analyzes and publishes part of the inventory of the Vyg-Leksa community of 1739. The main focus is on the Old Believer's wooden chapels and bell towers. The article presents the possible earliest mention of a chapel, which is combined with a bell tower in one building.

Keywords: Onega Lake region, religious wooden architecture, chapels, bell towers, Old Belief, Vyg-Leksa community.

Вопрос о пристройке колоколен к северным часовням в XVIII в. до сих пор полностью не разрешен. Исследователями назывались разные причины изменения конструкции часовен как, например, копирование церковных форм, влияние архитектуры Нового времени или укрупнение поселений.¹ В части работ изменение внешнего вида безалтарных храмов с середины XVIII в. только констатировалось.² Среди всех предположений отдельного упоминания заслуживает идея влияния внешнего вида выговских старообрядческих часовен.

Выго-Лексенское старообрядческое общежитие было основано в 1694 г. в непосредственной близости от Заонежья. Старообрядцы-беспоповцы не принимали существующую церковную иерархию и не строили церквей. В мужской части на р. Выг и в женской части на р. Лекса центральными храмами являлись так называемые соборные часовни – крупные постройки без алтаря, с трапезными (помещения отапливались) и рядом стоящими колокольнями. В расположенных вокруг поселений-скитах (в скитах допускалась жизнь обоих полов) также возводились только часовни.

О влиянии архитектуры старообрядческих часовен на заонежские безалтарные храмы писал И. Н. Шургин в статье 1999 г., при этом автор отмечал: «Вместе с тем часовни в скитах и заонежских деревнях отличаются расположением колокольни: в скитах колокольня – отдельное сооружение, в деревнях Заонежья – композиционная активная часть единого строения».³

Нам удалось выявить два упоминания, развивающие это положение, а именно: описание старообрядческой часовни с надстроенной колокольней, и описание часовни, имеющей, по-видимому, балкон-звонницу. Определимся, что для деревянных храмов под термином «колокольня» мы понимаем шатровую башню с площадкой для звона, а под термином «звонница» – другие устройства для подвеса колоколов.⁴

Выговские храмы не сохранились до нашего времени. О внешнем облике старообрядческих часовен первой половины XVIII в. можно судить в основном по документам того времени. Изображения обители на графических листах XIX в. могут помочь лишь косвенно, так как известно, что, например, соборные часовни за свою историю несколько раз перестраивались после пожаров.

Опись Выго-Лексенского общежития 1739 г., которую мы используем, содержит сведения о внешнем виде часовен и их внутреннем убранстве. Она была составлена комиссией под руководством О. Т. Квашнина-

© Б. Д. Москин, 2019

¹ Орфинский В. П., Гришина И. Е. Типология деревянного культового зодчества Русского Севера. Петрозаводск, 2004. С. 36; Вахрамеев Е. В. Эволюция архитектурных форм часовни Михаила Архангела // Архитектурное наследие и реставрация. М., 1986. С. 220; Яскеляйнен А. Т. К вопросу датировки и эволюции часовни Петра и Павла на Волкострове // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Российского Севера. Петрозаводск, 1991. С. 130.

² Горностаев Ф. Ф., Грабарь И. Э. Деревянное зодчество Русского Севера // Грабарь И. Э. О русской архитектуре. М., 1969. С. 222; Забелло С. Я., Иванов В. Н., Максимов П. Н. Русское деревянное зодчество. М., 1942. С. 47. См. также рукопись: Петтерссон Л. Культовая архитектура Заонежья. Хельсинки, 1950. Перевод Н. А. Гринина, 1971 (Научный архив музея «Кижи», ф. 1, оп. 3, ед. хр. 2432, л. 5, 67, 70).

³ Шургин И. Н. Кенозерские часовни // Живая старина. 1999. № 2. С. 21.

⁴ Суслов В. В. О древних деревянных постройках северных окраин России // Труды VI Археологического съезда в Одессе 1884 года. Одесса, 1886. Т. 1. С. 262; Красовский М. В. Энциклопедия русской архитектуры. Деревянное зодчество. СПб., 2002. С. 141–143.

Самарина при разбирательстве по делу олонечких раскольников. Текст описи был включен в сборник раскольничьих дел, изданный Г. Есиповым в 1861 г.⁵ Данный документ в своих статьях рассматривала Г. И. Фролова, реконструируя внутреннее иконописное убранство выговских безалтарных храмов.⁶

Приведем содержащиеся в описи сведения⁷ по внешнему виду десяти часовен и двух молелен.

Главным храмом Выговского общежития была: «*Часовня во имя Богоявления Господня сделана с перерубом, покрыта тесом на две стороны, на верху той часовни глава и крест деревянной*».⁸ Колокольня при храме всегда стояла отдельно, как видно по поздним изображениям и по тексту описи: «*При той часовне имеется колокольня, круглая, на которой больших и малых семь колоколов с часами боевыми (часы с боем. – Б. Д.)*».⁹

В Лексинской обители центральной была Крестовоздвиженская часовня: «*Часовня во имя воздвижения честного креста с перерубом покрыта на две стороны тесом, на ней глава и крест деревянная*».¹⁰ Колокольня здесь стояла также, не примыкая к храму: «*При той часовне колокольня, на которой больших и малых колокол 4*».¹¹

Далее обратимся к описанию внешнего вида скитских часовен, у которых колокольни стояли отдельно.

В Шелтопорожском ските: «*Часовня во имя Святого пророка Илии построенная с перерубом, покрыта на две стороны тесом, на верху глава и крест деревянная*»;¹² «*При той часовни колокольня с четырьмя малыми колоколами*».¹³

В Боровском ските: «*... другая часовня с перерубом во имя Пресвятыя Богородицы Одигитрия Тихфинская*»; «*При той часовне колокольня круглая, в ней 3 колокола малых*».¹⁴

В Тагозерском ските: «*Часовня во имя Покрова Пресвятыя Богородицы, сделана с перерубом покрыта на двое*»; «*При той часовне колокольня, на ней 2 колокола небольших*».¹⁵

В Волозерском ските: «*Часовня во имя Рождества Христова построена с перерубом, на ней глава и крест деревянная*»;¹⁶ «*При той часовне колокольня, на ней 3 колокола малых*».¹⁷

Еще у двух часовен, упомянутых в описи, судя по всему, ни колоколов, ни колоколен не было. Это «*малая*» Знаменская часовня, про которую известно только то, что: «*вкруг той часовни малая ограда*».¹⁸ Второй храм находился в Волозерском ските: «*часовня ж небольшая во имя Вознесения Господня сделана с перерубом, на ней крест деревянной*».¹⁹

В документе также упоминаются две молельни: «*келья молитвенная*»²⁰ и «*Молебная келья с перерубом*».²¹ Для обеих не указано ни колоколов, ни колоколен.

Теперь остановимся на интересующих нас храмах.

Часовня Выгорецкого скита предположительно имела звонницу (либо колокола были подвешены под кровлей крыльца): «*Часовня во имя Вознесения Господня построена с перерубом, покрыта на две стороны тесом, на верху той часовни глава и крест деревянной*»;²² «*При той часовни над крыльцом два колокола небольших*».²³

Отметим, что в Заонежье были выявлены часовни, имевшие рубленную звонницу над крыльцом (балкон-звонница). Это Петропавловская часовня в д. Насоновщина (о. Волкостров) на 1720-е гг.²⁴ (до проведения

⁵ Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861.

⁶ Фролова Г. И. 1) Внутреннее убранство Выговской Богоявленской соборной часовни // Кижский вестник. Петрозаводск, 1994. Вып. 4. С. 143–154; 2) Внутреннее убранство часовен Выговской пустыни // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России: сб. науч. ст. и материалов. СПб., 2003. С. 159–167.

⁷ «Описание обретающимся в олонечком уезде как мужеска, так и женска полу раскольническим скитам здания, и сколько в котором ските раскольников и раскольников записных и незаписных в жительстве имеется, и из которых мест и когда в те скиты пришлые и чьи крестьяне, о том ведомость поскитно следует ниже сего, а имянно». Далее Г. Есипов делает примечание: «Представлено в Тайную Канцелярию Квашниным Самариным. Мы выписали только о зданиях» (Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия. С. 532).

⁸ Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия. С. 532.

⁹ Там же. С. 534.

¹⁰ Там же. С. 536.

¹¹ Там же. С. 537.

¹² Там же. С. 538.

¹³ Там же. С. 539.

¹⁴ Там же. С. 541.

¹⁵ Там же. С. 543.

¹⁶ Там же. С. 543.

¹⁷ Там же. С. 544.

¹⁸ Там же. С. 535.

¹⁹ Там же. С. 544.

²⁰ Там же. С. 535.

²¹ Там же. С. 538.

²² Там же. С. 541.

²³ Там же. С. 542.

²⁴ Яскеляйнен А. Т. Оптимизация хронологической атрибуции сооружений деревянного зодчества: Дисс. ... канд. архитектуры. Петрозаводск, 1998. С. 35. (Рукопись).

дендрохронологического анализа автор датировал постройку серединой XVIII в.²⁵) и часовня Архангела Михаила в д. Паяницы на рубеже XVIII–XIX вв.²⁶ Л. Петтерссон приводит еще несколько храмов подобного вида в Заонежье.²⁷ Возведение одного из них (в д. Тугариново) датируется второй половиной XVIII – первой четвертью XIX в.²⁸

Главное же упоминание относится к Боровскому скиту, где вторым храмом была: «*Часовня во имя Преображения Господня построена с перерубом, покрыта тесом на две стороны, на ней глава и крест деревянные*»; «*Над крыльцом той часовни колокольня; в ней 2 колокола малых*».²⁹

Обратим внимание, что выговскими старообрядцами колокольни использовались так же, как и при обычных церквях. В документах, связанных с описью 1739 г., указывается, что «*и когда в той часовне оные раскольники на молитве бывают, и в то время благовест и звон отправляются, яко бы и при церкви обыкновенно*»³⁰ или «*К богослужению созывают звоном в колокола, яко бы и при церкви*».³¹

Это дает возможность более уверенно говорить о том, что в описании Преображенской часовни из Боровского скита под словом «колокольня» подразумевалась постройка с шатровым завершением, такая же по облику, как и колокольни при соборных часовнях.

Кроме того, в приведенных примерах речь идет не о б'илах или устройствах для их подвеса, потому что в случае их использования это отдельно оговаривалось: «*Моление в часовне они сами отправляют и для сбора бьют в доску, потому что колоколов при этой часовне не было*»³² или «*и когда для сбора в ту часовню собираться им надлежит, и тогда ударяют в доску, а колокол при той часовне неимеется*».³³

В Заонежье привычные для современного взгляда шатровые колокольни над часовнями начинают появляться с середины XVIII в.³⁴ Одним из самых ранних примеров надстройки колокольни является часовня Спаса Нерукотворного из д. Вигово, сейчас находящаяся на о. Кижы. По последним данным храм был возведен в 1710-х гг.,³⁵ а колокольня достроена в 1740–1760-х гг.³⁶

Выявленное указание на колокольню над крыльцом выговской старообрядческой часовни, построенной до 1739 г., по всей видимости, является наиболее ранним подобным упоминанием для Обонежья. Это актуально и для Заонежья, в силу тесных связей его жителей с Выгорейей.³⁷ Сведения описи развивают идею о формировании облика заонежских безалтарных храмов под влиянием внешнего вида выговских старообрядческих часовен в XVIII в.



²⁵ Яскеляйнен А. Т. К вопросу датировки и эволюции часовни Петра и Павла на Волкострове // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Российского Севера. Петрозаводск, 1991. С. 125–126.

²⁶ Вахрамеев Е. В. Эволюция архитектурных форм часовни Михаила Архангела // Архитектурное наследие и реставрация: Сб. науч. тр. М., 1986. С. 221.

²⁷ Рукопись: Петтерссон Л. Культурная архитектура Заонежья, л. 44–45 (Научный архив музея «Кижы», № 253. 1971).

²⁸ Орлов А. В. Развитие функционально-планировочной структуры часовен Заонежья во второй половине XVII – начале XX века // Архитектурное наследие. М., 2013. Вып. 58. С. 46.

²⁹ Еситов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия. С. 540.

³⁰ Там же. С. 419.

³¹ Там же. С. 374.

³² Там же. С. 376.

³³ Там же. С. 423.

³⁴ Рукопись: Петтерссон Л. Культурная архитектура Заонежья, л. 70 (Научный архив музея «Кижы», № 253. 1971).

³⁵ Орлов А. В., Кистерная М. В., Козлов В. А. Комплексная хронологическая атрибуция часовни Спаса Нерукотворного из Заонежской деревни Вигово // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. Сер.: Естественные и технические науки. 2010. № 8 (113). С. 69.

³⁶ Козлов В. А., Орлов А. В., Кистерная М. В. Проблемы датировки некоторых часовен музея-заповедника «Кижы» // Рябининские чтения – 2011: Материалы VI науч. конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 73, сн. 7.

³⁷ Воробьева С. В. Кижские крестьяне – первоначальники Выгорейей // Рябининские чтения – 2007: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 15–19.

ОПЫТ РЕСТАВРАЦИИ ЦЕРКВИ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ

Аннотация: В конце XX в. проблема реставрации церкви Преображения Господня Кижского погоста волновала не только узкопрофильных специалистов, но и широкую общественность. Извечный вопрос сохранения памятников деревянного зодчества решался как в процессе проектирования, так и в процессе производства работ. За более чем десятилетний период проведения уникальной реставрации музей и специалисты приобрели ценный опыт, подчас не имеющий аналогов в мировом масштабе.

Ключевые слова: сохранение, реставрация, деревянное зодчество, Преображенская церковь, образ, технологии.

Summary: At the end of the twentieth century not only specialists but also general public was concerned with the problem of the restoration of the Church of the Transfiguration of the Kizhi Pogost. The eternal question of preserving the monuments of wooden architecture was solved both in the design process and in the production process. For more than a decade of a unique restoration, the museum and specialists have gained such a valuable experience, that couldn't be compared even on a global scale.

Keywords: Preservation, restoration, wooden architecture, the Church of the Transfiguration, image, technology.

Реставрация церкви Преображения Господня Кижского погоста для всех участников процесса стала не только возможностью соприкоснуться с уникальным объектом деревянного зодчества России, признанным во всем мире, вобравшим в себя весь предыдущий опыт и лучшие достижения многовекового плотницкого мастерства, но и возможностью приобрести бесценный опыт при ее реставрации.

С момента строительства храма и на протяжении более 300 лет ремонты были обычным явлением и выполнялись в основном по причине деформации или с целью улучшения состояния церкви. Согласно архивным данным, через некоторое время после постройки церкви стали выполняться первые ремонтные работы предположительно из-за неравномерной осадки храма, поскольку он был установлен без фундамента на слабое грунтовое основание. В течение следующих 200 лет прихожане содержали церковь в исправном состоянии посредством текущих ремонтов, исправлений деформаций, обшивки и других улучшений и «поновлений» (рис. 1). Историками архитектуры эти работы могут расцениваться по-разному, но главная их цель была достигнута – храм был сохранен.



Рис. 1. Кижский погост, начало XX в.

Однако уже в 1980-х гг. техническое состояние конструкции церкви было признано аварийным. Сруб церкви отклонился от своей вертикальной оси практически на один метр, что представляло серьезную угрозу обрушения конструкций храма. Введенная внутрь церкви система усиления из металлоконструкций, предложенная Н. И. Смирновым, сдерживала строение от дальнейших деформаций вплоть до последней реставрации. Сегодня не осталось ни малейших сомнений в том, что именно конструкция Смирнова на протяжении более чем 20 лет помогала сохранить храм от нарастающих деформаций. Более того, именно ее использовали как вспомогательную конструкцию для вывешивания сруба при реставрации. В конце XX в. все понимали, что при проведении реставрации велик риск утраты церкви, поэтому ошибки быть не могло, и необходимо было выбрать единственно правильный путь. Общая идея концепции реставрации заключалась в придании памятнику оптимально обоснованного архитектурно-художественного облика и создании условий стабильности технического состояния и нормальных условий эксплуатации.

Предложенная идея реставрации церкви Преображения Господня, а потом и предложенные в 1999–2001 гг. концепция и рабочий проект основывались на многолетних научных разработках и были одобрены российскими и международными экспертами. Концепция предлагала метод последовательной переборки церкви с поэтапной реставрацией памятника методом вывешивания снизу вверх по так называемым «реставрационным технологическим поясам». Этот метод стал возможен благодаря разработанной технологии: внутрь церкви устанавливается дополнительная система металлокаркаса – лифтинг, вместе с конструкцией Смирнова они образуют систему вывешивания, которая позволяет перебирать выделенную часть церкви («пояс») без полной разборки основного объема. Несмотря на современную систему вывешивания, данная технология напоминает традиционное строительство и исторические приемы, которые использовались на протяжении более 300 лет для сохранения церкви. После выполнения всех реставрационных работ и компенсационных мероприятий по укреплению конструкций церкви систему вывешивания демонтируют.

Разработанную концепцию необходимо было согласовать. Проведение реставрации осложнялось еще и тем, что после утверждения концепции ее обсуждали еще в течение десяти лет, что, безусловно, осложняло организацию работ. В то же время необходимо было обладать умением принимать взвешенные решения, основанные не только на традиционном, но и на российском и международном опыте сохранения деревянного зодчества, а также защищать принятые решения в научной среде. При этом прозрачность и открытость проведения работ как для специалистов, так и для общественности являлось одним из условий выполнения сложной реставрации.

Проектирование комплексной реставрации церкви было непрерывным научным процессом, так как при проведении работ постоянно открывались новые обстоятельства, которые невозможно было предусмотреть до разборки сруба. В рабочую документацию вносились изменения, направленные на решение задач соответствующего этапа реставрации. Процесс проектирования был завершен лишь в 2016 г. Судя по опыту реставрации церкви, грамотное проектирование, сопутствующее производству работ, и постоянный авторский надзор на объекте – это обязательное правило любой реставрации. Присутствие на объекте автора проекта В. С. Рахманова позволяло оперативно и квалифицированно принимать решения с учетом мнения заказчика и подрядчика.

После утверждения и согласования проекта начались серьезные подготовительные работы. Правильная и обдуманная организация работ, тем более на уникальных объектах – это залог будущего успеха любой реставрации. Поспешность в этом вопросе может привести к негативному результату. Реставрация началась в 2004 г. и длилась 15 лет. Одно из обязательных условий реставрации – традиционная заготовка реставрационного леса, соответствующего параметрам заменяемых бревен, с учетом дополнительных требований к каждому элементу. Формирование банка реставрационного леса с компьютерной базой «складского учета с электронным адресом каждого сортимента позволяет быстро и безошибочно находить любое необходимое для замены разрушенного элемента сруба бревно».¹

Выполнение столь сложной реставрации в северных условиях было бы не только опрометчиво, но и привело бы к большому количеству замены исторического материала, снижению качества и увеличению срока работ, если бы реставрация проводилась только в летний период. Поэтому одним из главных условий стало строительство дополнительной реставрационно-производственной площадки в 2,5 км от погоста, предназначенной для проведения реставрации каждого деревянного элемента и предварительной сборки поясов вне главной экспозиции музея. Данная площадка была задействована для сложных реставрационных

¹ Отчет о ходе выполнения программы комплексной реставрации Преображенской церкви Кижского погоста по состоянию на 1999–2007 годы. «Раздел II. Заготовка, хранение и атмосферная сушка специального реставрационного леса для замены разрушенных бревен Преображенской церкви» [Интернет-ресурсы] <http://kizhi.karelia.ru/info/about/otchyot-za-1999-2007-godyi> – дата обращения: 14.12.2018.

процессов, как то: мойка, сушка, складирование, промежуточная сборка, реставрация очередного пояса в теплом цехе, постреставрационная сборка.

На приобъектной площадке, расположенной у погоста, с деревянной эстакадой и навесом для временного хранения демонтированных элементов, проходил демонтаж и монтаж очередного пояса церкви, как и демонтаж и монтаж металлоконструкций. Нельзя не упомянуть, что постоянный демонтаж и монтаж металла требовал координации работ подрядных организаций и автора проекта. Ситуации, когда бревна стен и балки при сборке «встречались» с металлическими горизонтальными и вертикальными связями металлокаркаса, были естественным явлением; приходилось перемонтировать металлические элементы в пользу деревянных исторических элементов.

Сборку и разборку поясов церкви планировалось проводить в благоприятный период времени – с весны по осень (рис. 2). На зимний период церковь консервировалась для защиты от воздействия неблагоприятных атмосферных явлений, в частности от попадания влаги на исторические конструкции (рис. 3). Реставрационные работы очередного разобранного пояса с промежуточной сборкой проходили в сборочном цехе реставрационно-производственной площадки в зимний период. Таким образом, максимальная защита объекта, а именно консервация исторических деревянных элементов сруба от попадания атмосферных осадков, является обязательным условием проведения любой реставрации.



Рис. 2. Разборка нижних поясов церкви в 2012 г.

Архитектурно-художественный облик храма был сохранен при реставрации церкви в середине XX в. под руководством А. В. Ополовникова. Новизна последнего проекта реставрации XXI в. состояла в полном раскрытии истории памятника и дополнении утраченных ранее архитектурных элементов и конструкций по «следам» и архивным данным. Восстановленное крыльцо с южной стороны сруба, со стороны колокольни, дополняют ранее знакомый образ храма. Пятистенный алтарь с декоративным гребнем (после реставрации) на шеломе, а также гребневое завершение бочек нижних поясов церкви изящно подчеркивают красоту храма с восточной стороны. В рабочем проекте было предложено обшить часть бревен II технологического пояса в качестве защиты от разрушения, а после реставрации вернуться к вопросу о восстановлении исторической обшивки с целью сохранения деревянных конструкций церкви.

Разработчиками проекта реставрации церкви были выделены конструктивно «слабые» места, которые требовалось укрепить, усилить и восстановить: фундамент, уровень подклета, диагональные стены первого восьмерика, уровень кольца «неба», четвериковые балки первого и второго восьмерика и система «укосов» в церкви. При усилении исторических деревянных конструкций применялся принцип максимального сочетания традиционного укрепления и минимального усиления конструкций. Критерием надежности конструкций в случае сомнения в традиционном укреплении была не только экспертная оценка специалистов, но и расчеты деревянных конструкций. Принятые решения соответствовали международным принципам. «Любое целевое вмешательство по преимуществу должно: а) следовать традиционным методам; б) быть обратимым, если это технически возможно, либо в) по крайней мере, не наносить ущерба или препятствовать будущим работам по сохранению, когда это может оказаться необходимым, и г) не препятствовать по возможности последующему доступу к свидетельствам, включенным в постройку».²

² «Принципы сохранения исторических деревянных построек» (1999), статья 5.



Рис. 3. Консервация церкви на зимний период

Накопленные многовековые деформации деревянных конструкций храма невозможно исправить полностью. В то же время принципы реставрации не поддерживают изменение конфигураций исторических бревен для достижения эффекта чистой горизонтали и вертикали, как в новом строительстве. Деформации при сборке поясов церкви были зафиксированы на дополнительной реставрационно-производственной площадке и на погосте. «Приобретенные во времени деформации элементов конструкций вследствие воздействия природных факторов, ремонтов, неравномерной усадки углов строения при фактически отсутствии надежных фундаментов, значительных воздействиях ветровых нагрузок. Элементы в этом случае приобретают кривизну, сминаются...».³ Поэтому приобретенные деформации конструкций церкви остались в объеме сохраненных исторических элементов без угрозы для надежности конструкций объекта.

Созданный в 1997 г. Плотницкий центр музея, в составе которого к концу 2007 г. насчитывалось 17 плотников и других специалистов, стал основой для проведения реставрации. Специалистами центра была разработана методика реставрации исторических бревен церкви. Данная методика позволила максимально сохранить деревянные исторические элементы, была апробирована на уникальном объекте и получила одобрение как международных экспертов ИКОМОС (Международного совета по сохранению памятников и достопримечательных мест – International Council on Monuments and Sites; в русском языке – ИКОМОС), так и российских экспертов. Командная работа – это основа сложной и слаженной работы большого коллектива, которая позволила выполнить комплексную реставрацию церкви Преображения Господня. Профессиональное общение при проведении реставрации храма объединило специалистов разных специальностей, что не только обогатило знаниями друг друга, но и позволило достигнуть положительных результатов в работе. Эксперты консультативных

³ Рабочая проектно-сметная документация на реставрацию «Комплексное инженерно-конструктивное укрепление исторических конструкций с современными системами усиления», т. IV, ч. IV, кн. 16-Б. СПб.: «Спецпроектреставрация», 2014 г.

миссий ИКОМОС в своих рекомендациях направляли и корректировали сложные реставрационные процессы. При невозможности команды прийти к единому коллегиальному мнению российская рабочая группа экспертов помогала в решении отдельных вопросов.

Проектная и реставрационная команда состояла из специалистов высокой квалификации и с большим опытом работы: В. С. Рахманов (главный архитектор проекта), И. К. Раша (конструктор по металлу), Т. И. Вахрамеева (эксперт проекта реставрации), А. А. Чусов и В. А. Скопин (исполнители реставрационных работ), Н. Л. Попов (организатор работ), А. Л. Ковальчук (исполнитель реставрационных работ), А. А. Савельев (исполнитель работ по металлоконструкциям), автор статьи и многие другие специалисты. Отдельных слов благодарности заслуживают директор музея-заповедника «Кижы» Э. В. Аверьянова, которая в 2004 г. не побоялась начать реставрацию церкви, и Е. В. Богданова, которая в 2014 г. продолжила ее работу. Вклад каждого в конечный результат не оценим, взвесить его не представляется возможным, но благодаря каждому участнику команды мы получили выдающийся результат – сохраненную для будущих поколений церковь Преображения Господня Кижского погоста.

Краткий хронологический список работ:

1999–2002 гг. «Предварительные работы» (разработка эскизного проекта, рабочего проекта комплексной реставрации церкви).

2004–2007 гг. «Подготовительный период».

2004 г. – выполнен пробный подъем верхнего I пояса церкви.

2004–2007 гг. – строительство дополнительной реставрационно-производственной площадки.

2005–2007 гг. – смонтированы внутри церкви металлические конструкции для подъема II и III поясов. Монтаж технических средств безопасности и электрообеспечения Преображенской церкви на период реставрации.

2006–2008 гг. – устройство приобъектной реставрационной площадки.

2007–2019 гг. «Основные реставрационные работы».

2007 г. – разобрано крыльцо церкви. Миссия экспертов Центра Всемирного Наследия и ИКОМОС ЮНЕСКО на о. Кижы подтвердила: «... в итоге признали избранные схемы переборки сруба правильными, а смонтированное для этих целей оборудование – работоспособным и отвечающим задачам проведения реставрации...».

2008–2009 гг. – монтаж, наладка, испытание системы лифтинга и вывешивания поясов сруба. Начало изготовления фундаментов. Демонтаж трапезной. Реставрация элементов исторических полов XVIII–XIX вв.

2010 г. – реставрация элементов трапезной. Демонтаж VII пояса.

2011 г. – реставрация VII пояса.

2012 г. – монтаж после реставрации VII пояса. Демонтаж VI пояса.

2013 г. – монтаж после реставрации VI пояса. Демонтаж V пояса. Завершены работы по реконструкции фундамента.

2014 г. – монтаж после реставрации V пояса. Демонтаж IV пояса.

2015 г. – монтаж VI пояса. Демонтаж III пояса.

2016 г. – разработка и согласование проекта завершения реставрации.

2017 г. – демонтаж II пояса. Реставрация III пояса. Реставрация II пояса. Реставрация 12 глав.

2018 г. – демонтаж I пояса. Монтаж II и I пояса. Реставрация I пояса и 5 глав. Монтаж I пояса.

2019 г. – завершение работ: монтаж большой главы, конструкций неба, пола, иконостаса, реставрация и сборка трапезной и крыльца, благоустройство, молниезащита, монтаж охранно-пожарной сигнализации.



А. Г. НОСКОВА
Филиал ФГБУ «ЦНИИП Минстроя России» НИИТИАГ,
г. Санкт-Петербург

НИКОЛЬСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОРКЕ – МАЛОИЗВЕСТНАЯ ПРЕДШЕСТВЕННИЦА КОНДОПОЖСКОГО ХРАМА

Аннотация: Всего в 20 км к востоку от Кондопоги находится с. Горка. Здесь в XVII столетии была построена деревянная шатровая церковь во имя Николая Чудотворца. Единственная публикация о ней появилась в конце XIX в., и с тех пор памятник не упоминался в работах исследователей. Новые архивные материалы рассказывают об архитектурных особенностях давно утраченной постройки и позволяют назвать ее ближайшим аналогом Успенской церкви в Кондопоге.

Ключевые слова: деревянное зодчество, шатровые церкви, Прионежье, храмостроительная традиция, Кондопога.

Summary: Just 20 km East of Kondopoga is the village Gorka. Here in the XVII century was built a wooden tent-roofed St. Nicholas Church. The only publication about it appeared in the late XIX century, and since then this Church was not mentioned in the publications of researchers. New archival materials tell about the architectural features of the long-lost building and allow us to call it the closest analogue of the Assumption Church in Kondopoga.

Keywords: wooden architecture, tent-roof churches, Oneza Region, architectural tradition, Kondopoga.

Селение Горка находится всего в 20 км к востоку от Кондопоги. Сейчас на красивом возвышенном месте стоит полуразрушенная каменная церковь Николая Чудотворца 1848 г. постройки. Еще в конце XIX в. в одной ограде с ней находились деревянный храм того же посвящения и стоящая отдельно деревянная колокольня. Когда они были утрачены, пока точно установить не удалось, но в документах Синода 1910 г. в приходе значилась уже только одна каменная церковь.¹ Нет и изображений утраченного комплекса. По этой причине деревянный Никольский храм остается неизвестным исследователям и не упоминается в работах по архитектуре Карелии.

Единственная, но очень ценная публикация о Горском приходе вышла в 1894 г. в «Олонецких губернских ведомостях» (ОГВ).² Автором ее был Петр Иоаннович Певин – сын горского священника Иоанна Певина. В остальном сведения о старинном храме и истории погоста могут быть почерпнуты только из архивных источников. В статье П. Певина отмечается, что в переписи Заонежских погостов Андрея Плещеева 1582 г. среди деревень, относившихся к Кижскому погосту, Горки не встречается, зато есть целых три Чеболакши. П. Певин высказывает мнение, что деревня, отмеченная Плещеевым как «на Онежском озере в Чеболакши», и есть нынешнее с. Горка.³ Последовательное рассмотрение писцовых и переписных книг XVII–XVIII столетий подтверждает его предположение.

Во времена проведения переписей 1582 и 1616–1619 гг. церкви в Чеболакше еще не было, но в писцовой книге 1628–1631 гг. читаем: «... выставка в деревне на Лукинской трети да у них же другая деревня, словет в Чеболакше Кузнецовская, стоят вопче», в ней отмечена церковь Николы Чудотворца «теплая, древяна, с трапезою, стала внове».⁴ В следующих переписях 1646 и 1678 гг. Никольская чеболакская церковь упоминается, правда, без описания. Краткую характеристику храма мы вновь находим в «Отказной книге на Заонежские погосты» письма Брянчанинова 1696 г.: «Того же Кижского погоста волостка на Онеге озере Чеболакская, а в ней церковь Николы Чудотворца, древяна, шатрова».⁵ Новое название погост и волость получают в начале XVIII в. В Переписной книге 1722–1723 гг. читаем: «Дворцовая Чеболакская Горская волость, а Горская тоже».⁶

© А. Г. Носкова, 2019

¹ Российский государственный исторический архив, ф. 799, оп. 33, д. 1123, л. 22, б (Страховые документы на церковное имущество Петрозаводского уезда Олонецкой епархии. 6-й окр. 1910–1913 гг.).

² Певин П. Очерк Горского прихода, Петрозаводского уезда, Олонецкой губернии // Олонецкие губ. вед. 1894. № 46. С. 7–10; № 47. С. 8–12; № 48. С. 6–9; № 49. С. 8–10; № 50. С. 5–8; № 51. С. 7–9; № 52. С. 7–9; № 53. С. 7–9; № 54. С. 9–10; № 55. С. 7–8; № 56. С. 6–7; № 57. С. 8–10; № 58. С. 7–9; № 59. С. 6–8; № 60. С. 6–9; № 61. С. 8–9.

³ Певин П. Очерк Горского прихода... № 47. С. 9.

⁴ Чернякова И. А., Черняков О. В. Писцовые и переписные книги XVI–XVII вв. как источник по истории деревянного зодчества Карелии // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Карелии и сопредельных областей. Петрозаводск, 1988. С. 62.

⁵ Коновалов И. Писцовые и переписные книги Заонежья XVII в.: Материалы к истории Заонежья. Петрозаводск, 2004. Кн. 1. С. 150.

⁶ Жуков А. Ю. Погосты, волости и приходы Карелии (по материалам переписей Заонежских погостов конца XV – середины XVIII в.) [Интернет-ресурсы] URL: http://resources.krc.karelia.ru/illh/doc/rgnf_zhukov/pogosty_i_volosti_karelii.pdf

Впоследствии название «Горка» закрепилось за этим местом, а Чеболакшей называлась уже только деревня в нескольких километрах к северу от погоста.

П. Певин обстоятельно разбирает вопрос о времени постройки горской деревянной церкви, цитируя документы, хранившиеся в храме.⁷ Древнейшим из них была челобитная, которую «Чеболакшский поп Панкрат Самсонов подает в 152 г., т. е. 7152 или 1644 г.». П. Певин справедливо замечает, что факт существования церковнослужителей в приходе в 1644 г. указывает на то, что церковь тогда уже была. Вторым документом он называет «Опись церковную Горской выставки» 1768 г., в которой говорилось: «Церковь деревянна, во имя Чудотворца, построена в лето 7135 го», т. е. в 1627 г. Однако в ней не было сказано, откуда заимствованы сведения о годе постройки храма. Наконец, третий документ – «Исторические сведения о Горском приходе», составленные в 1840-е гг. благочинным – уже однозначно сообщал и дату постройки храма, и источник информации: «Церковь деревянная, во имя Святителя Николая, построена в 7135 году тщанием прихожан, сие записано на деревянном кресте, хранящемся в церкви». Все эти документы, по-видимому, не сохранились. Но в Национальном архиве Республики Карелия (НА РК) и Отделе письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ) есть копии с составлявшихся в 1830-х и 1850-х гг. сведений по истории прихода. В них мы находим те же сведения о кресте с датой 7135 г.⁸ Все это согласуется с данными переписной книги 1628–1631 гг., сообщающей, что церковь на тот момент «стала вновь».

Отцом Петра Певина священником Иоанном Певиным в 1887 г. была составлена метрика горской церкви⁹. Это главный источник, дающий нам новые знания о памятнике. И в метрике, и в статье в ОГВ рассказывается о находке, указывающей на другую дату постройки храма в Горке. Более точные сведения даны в метрике: «При поправке деревянной Николаевской церкви <...> в Горском приходе, под блюдом шатра открыта, написанная на восьми досках черною краскою, которая от времени почти изгладилась, надпись следующего содержания: На первой доске: „Лета ЗРОЗ (7177) году построен сей Храм“; на 2 доске: „Иже во Святых Отца нашего Николы Архиепископа Мирликийского Чудотворца при дер“; на 3 доске: „жаве Великаго Государя, Царя и Великого Князя Алексея Михайловича“; на 4 доске: „Великия и Малыя и Белья России Самодержца и при Святейшем Патриархе Иоасафе“; на 5 доске: „и при Преосвященном Митрополите Питериме и при Благоверной Царице и Великой Княгине Марьи“; на 6 доске: „Ильичне и при Благоверном Царевиче и Великом Князе Алексеи Алексеевиче и при Благо“; на 7 доске: „верном Царевиче и Великом Князе Феодоре Алексеевиче и при Благоверном Царевиче и Великом Князе“; на 8 доске: „Семеоне Алексеевиче и при Благоверном Царевиче и Великом Князе Иване Алексеевиче во славу Богу“. Доски сии по причине ветхости, при исправлении церкви сняты с церкви и ныне находятся под церковною колокольнею» (ОР НА ИИМК, ф. Р-III, д. 4215, л. 2).

Обнаружена эта надпись была при ремонтных работах 1865–1867 гг. Она находилась «под блюдом шатра», т. е. под его полицей. П. Певин в 1894 г. сообщает, что к этому времени из 8 досок осталось только четыре, а остальные по неведению были уничтожены рабочими при ремонте колокольни в начале 1890-х гг. Местонахождение упоминаемого в источниках креста было тогда уже неизвестно священнослужителям Горского прихода.¹⁰

Итак, крест говорил о постройке церкви в 7135 (1627) г., а надпись на самом храме указывала 7177 (1669) г.¹¹ П. Певин объясняет это тем, что храм был основан в 1627 г., а в 1669 происходило его поновление или расширение. По его словам, при ремонте церкви «горские крестьяне заметили, что храм был сделан из бревен, бывших уже в употреблении при какой-то постройке. Не иначе, что эта постройка был тот же храм, расширенный или вновь переделанный в 1669 г.». Думается, что это верное объяснение. При серьезной перестройке храм должен был быть заново освящен, и на нем могла появиться храмозданная надпись. Крест с более ранней датой продолжал храниться при этом в церкви. Эта дата и указывалась в документах, как первоначальное время основания церкви. Построенный в 1627 г. храм мог быть и не шатровым, шатер впервые упоминается в переписи 1696 г. Но сохранность надписи под полицей шатра (в подлинности которой сомневаться нет оснований) утверждает нас в мысли, что с 1669 г. центральный столп церкви сохранял свое объемное решение неизменным.

⁷ Певин П. Очерк Горскаго прихода... № 47. С. 11–12.

⁸ НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 39/444, л. 34 (Дело с историческими описаниями приходов Пудожского, Петрозаводского уездов, составленные для поручика Генерального штаба Обручева, командированного в 1860 г. в Олонецкую губернию для производства военно-статистических работ); ОПИ ГИМ, ф. 450, д. 696, л. 50 об., 71 об. (Сведения о приходах Петрозаводского уезда. 2 пол. XIX в.).

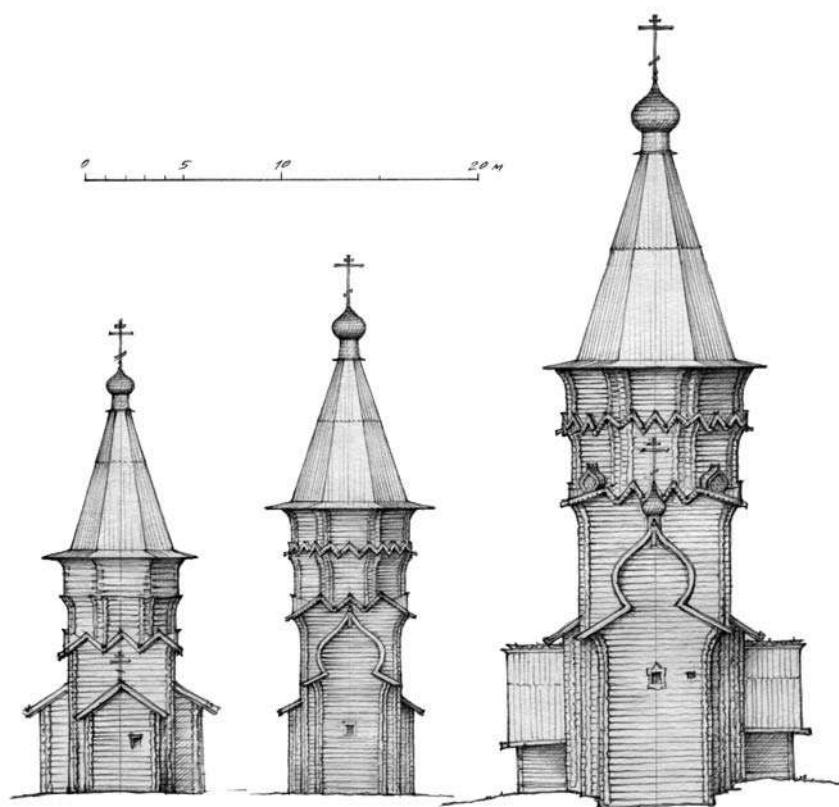
⁹ Отдел рукописей Научного архива Института истории материальной культуры РАН, ф. Р-III, д. 4215 (Метрика церкви во имя Святителя и Чудотворца Николая Архиепископа Мирликийского, Олонецкой епархии, Петрозаводского уезда, села Горки). Далее в тексте – ОР НА ИИМК.

¹⁰ Певин П. Очерк Горскаго прихода... № 47. С. 11.

¹¹ Традиция помещать храмозданную надпись под кровлями храма известна на Севере. Примерами служат Никольская церковь Муезерского монастыря (1602 г.) и Вознесенская в Пяэле (1651 г.). Деревянные кресты с надписями о времени постройки и освящения храма, хранившиеся под престолом церкви, известны в основном по архивным источникам: Георгиевская церковь в Шеменичах (1522 г.), Никольская в Деревянном (1683 г.), Никольская в Согиницах (1696 г.) и др.

О первоначальном облике церкви и произошедших в результате ремонта 1860-х гг. изменениях П. Певин пишет следующее: «Вид этого храма был таков. Небольшая, около 7 саж. длины, церковь не была обшита тесом ни с внутренней, ни с внешней стороны. Над серединой храма возвышался шатер, постепенно суживающийся кверху. Вовнутрь храма вели две лестницы с севера и юга; по сторонам лестниц были устроены перила, а над верхом лестниц, как и над входным крыльцом, – навес. Внутренний вид церкви был сумрачный. Церковь освещалась небольшими окошечками, и притом окна были размещены не в одну линию, а так, что одни окна были выше, другие ниже. Внутреннее деление храма на части было так неравномерно, что паперть выходила более среднего храма, могущего вместить десятка 2–3 молящихся; остальные же предстоящие должны были оставаться в паперти... После двухсотлетнего существования, древний вид храма был изменен. Конусообразная форма осталась та же. Прежний средний храм и паперть теперь составили один средний храм. Вновь были пристроены паперть и площадка с входной лестницей, так что длина храма увеличилась. С внутренней и внешней стороны храм был обшит тесом. Старинные верхние окна были уничтожены, а нижние увеличены <...> Наконец, произведена окраска всего храма с внутренней и внешней стороны».¹²

Единственное краткое описание, составленное до ремонта 1860-х гг., было обнаружено в исторических сведениях от 1832 г.: «Церковь <...> холодная во имя Святителя и Чудотворца Николая в длину с олтарем и папертью 7 сажени, в широту олтарь 1 1/2 сажени, внутренность церкви 2 саж. паперть 2 1/2 саж. об одной главе продолговатая» (ОПИ ГИМ, ф. 450, д. 696, л. 50).



Петропавловская церковь на Лычном острове (облик, сложившийся во второй половине XVIII в.);

Никольская церковь в Линдозере (реконструкция первоначального облика);

Успенская церковь в Кондопоге (реконструкция первоначального облика).

Рис. А. Б. Бодэ, 2015 г.

Послеремонтный облик постройки в подробностях рисует нам метрика. «В 1865–1867 годах, вместо обветшавшего входного крыльца, пристроены новая паперть и новое же крыльцо с лестницею, в 13 ступеней, кои по бокам обнесены перилами, над крыльцом устроена крыша на столбах <...> Алтарь церкви четырехугольный – в длину 5 ар., ширину 4 1/2 арш. и высоту 3 1/2 аршина. Церковь внутри разделяется на две части – Восточную, что близ царских врат: высота 6 1/4 арш., ширина 2 саж. и длина 2 саж. и Западную до паперти высота коей 3 1/2 арш., ширина 2 1/2 саж. и длина 2 саж. 2 1/2 аршина. Длина паперти 5 арш. 2 1/2

¹² Певин П. Очерк Горскаго прихода... № 47. С. 12.

арш. и высота 3 1/2 аршина. (В документе допущена какая-то ошибка при указании размеров паперти. – *А. Н.*) Церковь вся деревянная, как внутри обшита тесом, так и снаружи обшита и окрашена <...> Галерей вокруг церкви нет <...> Алтарь, храм и паперть крыты на два ската, а крыша шатра до шейки главы – конусообразно <...> Подзоров у крыши нет. Весь корпус храма и крыша крыты новым тесом в 1867 году <...> Поверх купола церкви устроена одна глава, обитая белым листовым железом, а на алтаре поставлен один крест без главы <...> Окна четырехугольные с рамами в 6 стекол, высота окон 1 1/2 арш., ширина 1 арш. 2 вер. В окна вставлены железные решетки, наподобие рам. Устроены окна с северной и южной стороны, в алтаре оных 2 <...>, в храме 8 – по 4 на каждую сторону и в паперти два <...> Двери в храме двой, – одни со входного крыльца в церковную паперть, а другие из оной в церковь, обе деревянные, – первые из них щитовые, а вторые филенчатые, ничем не обиты, а выкрашены белилами <...> Вход в церковь один с Западной части <...> Алтарь отделяется от храма одним иконостасом, двери для входа в алтарь двой: Царские и северные <...> В паперти нет никаких приделов, а также и в других частях храма <...> Своды храма простые и прямые, как в обыкновенных домах; потолки подшиты досками <...> Столбов нет <...> Иконостас старинного устройства в три яруса <...> Нет – ни звонницы ни бил <...> В церкви печей нет, она холодная <...> Совокупно с церковью колокольни нет, а устроена она в 1802 году, деревянная, в недалеком расстоянии, в виде башни, купол конической формы <...> с главою и с 8 конечным крестом, обитыми белым листовым железом <...> Потолок храма под шатром покрыт 13 иконами (небеса), писаны сии иконы в 1867 году, на холсте» (ОР НА ИИМК РАН, ф. Р-III, д. 4215, л. 3–11).

Это описание дает нам вполне ясное представление о храме. Но самое замечательное, что на приведенный в метрике вопрос о наличии и виде карнизов дан следующий ответ: «На нижней части храма нет (карнизов. – *А. Н.*), а шатер, устроенный сверху, сначала четырехугольный, а с половины уже осьмигранный до блюда купола с карнизами в 2 ряда в форме размещенных один подле другого трехугольников стопа шатра, а выше к блюду уже шире и шире» (Там же, л. 4). «Шатром» здесь, по-видимому, именуется вся верхняя часть храмового столпа между уровнем потолка церкви и полицей у основания шатрового завершения (само шатровое покрытие называется в документе «крышей» или «конусообразным куполом»). По этому пункту метрики мы можем заключить, что церковь имела два фронтовых пояса, а выражение «шире и шире» наводит на мысль о двойном расширении кверху храмового столпа, т. е. он, скорее всего, состоял из двух восьмериков на четверике, каждый из которых был поставлен на повал нижележащего.

Таким образом, церковь в Горке встает в ряд ранних представителей прионежской храмостроительной традиции и вместе с храмами в Линдозере (1634 г.) и на Лычном острове (1620 г.; вторая половина XVIII в.) является ближайшим аналогом и непосредственным предшественником Успенской церкви в Кондопоге.¹³

Горизонтальные размеры горской церкви, приведенные в источниках, почти в точности совпадают с размерами храма в Яндомозере (1650 г.). Линдозерская и лычноостровская церкви также были очень близки им по своим плановым размерам. Все это совсем небольшие храмы.

Конечно, кондопожская церковь, построенная в 1774 г., была гораздо масштабнее, отличалась совершенством пропорций, конструктивными новациями и деталями, но она, безусловно, была преемницей и наследницей местных храмов XVII столетия, с еще одним из которых нам позволили познакомиться архивные документы.



¹³ Подробнее о шатровых храмах северо-западного Прионежья XVII в. см.: *Бодэ А. Б., Носкова А. Г.* Успенская церковь в Кондопоге. Строительная история, архитектурные особенности, прионежские аналоги // *Архитектурное наследство*. М., 2016. Вып. 65. С. 91–102.

А. Б. ПЕРМИЛОВСКАЯ

Научный центр традиционной культуры и музейных практик ФГБУН
«Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики
им. акад. Н. П. Лаврова РАН», г. Архангельск

СЕВЕРНОЕ ДЕРЕВЯННОЕ ХРАМОСТРОИТЕЛЬСТВО КАК МАРКЕР ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ¹

Аннотация: Исследование посвящено введению в отечественную этнографию северного деревянного храмо-строительства. Культурная архитектура послужила фактором адаптивного механизма освоения, организации и защиты жизненного и сакрального пространства. Церковное деревянное зодчество – своеобразное ответвление русской архитектуры, впитавшее в себя мировоззрение этноса в контексте христианства, где храм выступает как маркер русской этнокультурной идентичности.

Ключевые слова: деревянный храм, православие, этнокультурная идентичность, Русский Север, Арктика.

Summary: The research is devoted to the introduction of the northern wooden church building into the national ethnography. The cult architecture served as a factor in the adaptive mechanism for the development, organization and protection of life and sacred space. Church wooden architecture is the Russian architecture branch kind, which absorbed the ethnos worldview in the context of Christianity, where the church acts as a marker of the Russian ethnocultural identity.

Keywords: wooden church, Orthodoxy, ethnocultural identity, Russian North, Arctic.

История русской деревянной архитектуры в значительной степени является историей деревянного зодчества Европейского (Русского) Севера. В исследовании автор исходит из синонимического значения – Русский и Европейский Север.² «На Севере... были выработаны все те совершенные формы деревянного зодчества, которые в течение веков непрерывно влияли на всю совокупность русского искусства».³ Исследование культовой архитектуры длительное время традиционно относилось к области архитекторов, искусствоведов, церковных историков и богословов. Сравнительно недавно памятники архитектуры стали изучаться в новом, интегративном научном горизонте – как произведения культуры. В качестве эпиграфа к исследованию я бы поставила мнение И. Э. Грабаря, что «История искусства, понятая широко, почти превращается в историю культуры».⁴ Работа посвящена изучению культового деревянного зодчества в контексте русской традиционной культуры.⁵ Данный проект, поддержанный РФФИ, создает новое направление исследований, что позволит произвести переосмысление некоторых явлений материальной и духовной культуры русского народа. Церковное деревянное зодчество – своеобразное ответвление русской архитектуры, впитавшее в себя мифопоэтическое и христианское в мировоззрении этноса, а деревянный храм выступает как маркер русской этнокультурной идентичности. Культурная народная архитектура, по авторской концепции, послужила фактором адаптивного механизма освоения, организации и защиты жизненного и сакрального пространства Русского Севера и Арктики. Северный край с его традиционной архитектурой «был создан исключительно русскими мастерами. <...> И до сих пор дерево там единственный строительный материал, и поэтому на Русском Севере можно составить себе несравненно более близкое представление о внешнем облике деревянной Руси былых времен».⁶ Деревянное храмо-строительство при освоении новых территорий (Сибирь) выполняло роль «движущейся архитектуры»⁷. Храму принадлежит особое место как архитектурно-градостроительному центру поселения. Действительно, многие северные церкви, часовни, кресты характеризовались выраженным природно-ландшафтным расположением и находились на возвышении – «гриве» (Мезень). Высокие шатровые храмы Поморья, которое представляет русский вариант морской культуры в Арктике, были видны морякам за многие десятки километров и служили

© А. Б. Пермиловская, 2019

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 18-49-290001_р_а «Деревянный храм в контексте изучения русской традиционной культуры: синкретизм материального и духовного (по материалам Русского Севера и Арктики)».

² Пермиловская А. Б. Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера. Екатеринбург; Архангельск; Ярославль, 2013. С. 57–59.

³ Грабарь И. Э. История русского искусства. СПб., 1910. Т. 1. С. 336.

⁴ Грабарь И. Э. Письма. 1891–1917. М., 1974. С. 195.

⁵ Пермиловская А. Б. Храм в контексте русской традиционной культуры: синкретизм материального и духовного // Рябининские чтения–2015: Материалы VII конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 216–218.

⁶ Грабарь И. Э. История русского искусства. С. 4–11.

⁷ Майничева А. Ю. Деревянные церкви Сибири XVII века: формы, символы, образы. Новосибирск, 1999.



Рис. 1. Церковь Архангела Михаила, с. Юрома, Мезень, 1685. Обмеры Ф. Ф. Горностаева, кон. XIX в. (утрачена)

своеобразными ориентирами и маяками. Они выступали и как навигационные знаки, которые были нанесены на лоцманские карты поморов.

Архитектура, как известно, всегда социальна и исторически обусловлена. Первые храмы Древней Руси строились из дерева. В конце X в. новгородские мастера срубили из дубовых бревен огромный храм Святой Софии «о тринадцати верхах»⁸. Для наиболее значимых храмов Русского государства выполнялись чертежи, но даже в XVII в. для большинства культовых построек чертеж был исключением и, как правило, заменялся накопленным опытом и ссылкой на «образец»⁹. Нужно признать огромную силу и власть предустановленного образца в архитектурной традиции. Архитектурный образец, исходя из космогонических представлений о мире, «в то же время властно направлял и регламентировал всю реальную строительную деятельность <...> в рамках традиционной культуры»¹⁰. На обширной территории древнерусского государства монументальные храмы возводились строительными средневековыми артелями («дружинами»), которые включали мастеров разных специальностей («мастеров всяции») и возглавлялись главным мастером – зодчим («здателем», «хитрецом или „архитектоном“»)»¹¹. Во времена монголо-татарского ига строителям храмов выдавались ханские ярлыки: «*Мастера трогать нельзя – Мастер избранное лицо, Богом хранимое, и если его тронуть, то Бог накажет монгола. А что будут церковные люди, ремесленники или писцы, или каменные здатели или дровяные или иные мастера, каковы не буди, и в наши никто не заступаются и наше дело не емлют их*»¹². Все это не позволяет безоговорочно отнести древнерусское деревянное храмостроительство к профессиональной архитектуре из-за отсутствия в нем важнейшего атрибута последней – чертежа как средства накопления и обработки информации. Относительно деревянного храмостроительства исследователями отмечается «совершенное незна-

комство с искусством чертежа и чтением чертежей у русских плотников»¹³. В 1970-х гг. архитектор А. А. Тиц справедливо заключил, что профессиональные приемы зодчих Руси изучены слабо,¹⁴ да и в начале XXI в. они еще во многом представляют terra incognita.¹⁵

У древнего зодчего был запас определенных типологических схем и освоенный метод их принципиального построения, а также прием наборов взаимосвязи частей и целого. Правда, документального подтверждения этой начальной стадии создания православного храма не сохранилось¹⁶. В ряде случаев использовалась деревянная модель или глиняный муляж. Например, в 1623 г. плотник Савка Михайлов был пожалован сукном «за Калужское городовое дело, что он Калужскому городу **образец** делал». На существование деревянных моделей-образцов указывает и легенда о костромских плотниках, «подаривших костромскому удельному князю тщательно сделанную из дерева **модель**, <...> которая долгое время хранилась в роду князей, пока один из них не подарил ее иностранцам. А чтобы не обидеть плотников, князь наградил их землей и льготами»¹⁷.

⁸ Красовский М. Деревянное зодчество. СПб., 2002. С. 15.

⁹ Воронин Н. Н. Очерки по истории русского зодчества XVI–XVII вв. М.; Л., 1934. С. 56.

¹⁰ Бондаренко И. А. Теория и история архитектуры: Публикации разных лет. СПб., 2017. С. 178.

¹¹ Раппопорт П. А. Древнерусская архитектура. СПб., 1993. С. 246–252.

¹² Красовский М. Деревянное зодчество. С. 16.

¹³ Там же. С. 22.

¹⁴ Тиц А. А. Загадки древнерусского чертежа. М., 1978. С. 16.

¹⁵ Майничева А. Ю. «Как мера и красота скажут»: традиционные принципы геометрии планов русских православных церквей // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2015. Т. 43, № 1. С. 135.

¹⁶ Тиц А. А. Загадки древнерусского чертежа. С. 10.

¹⁷ Воронин Н. Н. Очерки по истории русского зодчества XVI–XVII вв. С. 74–75.

Традиции Византии с установившимися архитектурными формами были приняты русскими зодчими и оставались неизменными на протяжении столетий. Но деревянное храмостроительство развивается своим путем и постепенно приобретает черты яркой индивидуальности. Этому способствовали значительная трудность передачи в дереве архитектурных модулей каменных храмов, и то, что греческие мастера никогда не строили из дерева. На Русском Севере заказчиками (храмоздателями) строящихся храмов в большинстве случаев являлись крестьяне (волостной мир), а подрядчиками – плотницкие артели, состоящие из местных жителей или включавшие их в качестве наемных рабочих – «помочников». Во главе артели стоял староста, который заключал договор с нанимателями и руководил всей постройкой, исполняя, таким образом, функции архитектора.

Например, уникальные по технике строительства и редкие по красоте пинежско-мезенские храмы «шатер на крещатой бочке», вероятно, строила одна артель, использовавшая общие приемы в строительстве культовых сооружений и передававшая свой опыт следующим поколениям. Поэтому не случайно, что церкви Юромы и Кимжи особенно близки по конфигурации плана и по внешним формам. Оба храма близки настолько, что с первого взгляда трудно найти заметную разницу. Однако Юромская церковь больше и выше, ее крыльцо вынесено от стены притвора на значительно большее расстояние. Кроме того, в отличие от Одигитриевской церкви, стоящей на ровном месте, Юромская была поставлена на высоком берегу реки Мезень. «Первый плотник, который ту церковь (Кимженскую. – А. П.) строил и с мирскими людьми рядился» был местный житель д. Лампожня Иев Прокопьев, выступавший как руководитель артели¹⁸.

Порядные, по существу выполнявшие функции «словесных чертежей», регламентировали взаимоотношения коллективных заказчиков и подрядчиков, обеспечивая первым из них возможность «блюсти обычай». А поскольку плотники-артельщики не порывали связи с односельчанами, то создавались условия, сближающие деревянное храмостроительство с самодеятельным строительством крестьян, тем более что простейшие культовые постройки – часовни, обетные кресты нередко рубили сами крестьяне в перерывах между основными сельскохозяйственными работами. «Единодушные» заказчиков и подрядчиков, находившихся в лоне традиционной и консервативной крестьянской культуры, закономерно придавало народный характер архитектурному формообразованию культовых сооружений.

Традиция копирования предустановленных образцов уходит в глубокую древность, когда она имела магический смысл. «Христианство не уничтожило, но преобразовало языческую культуру, наполнило ее новым возвышенным содержанием. Народу <...> были даны новые образцы, но смысл их копирования и тиражирования оставался во многом тем же: копирование во имя приобщения к священному оригиналу»¹⁹. Основу мировоззрения русского крестьянства составляло православие, куда вошли дохристианские, языческие верования славян. Охарактеризовать соотношение языческих и христианских элементов в мировоззрении русских крестьян достаточно сложно: обычно они неразделимы и составляют единую веру. В настоящее время в отечественной истории и этнологии относительно традиционных верований русских принят термин «народное православие»²⁰, поскольку после Крещения Руси постепенно произошло совмещение двух мировоззренческих систем – языческой и христианской. При этом язычество и христианство оказались настолько слитыми, что ни один носитель традиционной культуры не сможет отделить одно от другого. По мнению А. М. Панченко, «культурная терпимость была для христианизированной Руси не исключением, но правилом»²¹.

Крестьянским культурам разных народов присущ единый «космический уровень». Это единство во всех крестьянских культурах мира Мирча Элиаде назвал «космической религиозностью», или космическим (народ-



Рис. 2. Одигитриевская церковь, с. Кимжа, Мезень, 1709. Фото А. Пермиловской, 2007 г.

¹⁸ Пермиловская А. Б. Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера. С. 417.

¹⁹ Бондаренко И. А. Теория и история архитектуры. С. 190–191.

²⁰ Панченко А. А. Народное православие. СПб., 1998.

²¹ Панченко А. А. Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура: Работы разных лет. СПб., 2008. С. 22–23.

ным) христианством²². Христианство трансформировало крестьянские культуры. Народные разновидности религий и мифологии, имеющие сельскохозяйственную структуру, сохранились, трансформировавшись в христианство. Нужно также признать, что в народном христианстве вплоть до наших дней находят проявление некоторые черты мифологического мышления.



Рис. 3. Северный «тройник» на побережье Белого моря:
Никольская церковь (1636), Введенская церковь (1793), колокольня (1862).
д. Кондратьевская, с. Ворзогоры, Онежский р-н. Фото А. Усова. 2018 г.

По исследованиям М. Н. Власовой, составившей словарь пантеона низших мифологических существ русского фольклора, даже в церкви, где днем служит священник, ночью могут отправлять свои службы покойники и нечистые духи. И это не две разные церкви, а одно священное, пронизанное сакральными силами, пространство. В какой-то мере распространению таких воззрений способствовала и сама церковь, рекомендуя строить храмы на месте языческих святилищ. Интересно, что, по поверьям XIX в., в Олонецком крае водяные любят селиться возле церквей и распределяются по приходам²³. По материалам Вологодской губ., в церкви обитал особый дух – *церковник*, иногда им называли появляющегося в церкви покойника. Церковник имеет облик старика, человека в белом и, в общем, сходен с духом колокольни – *колокольным маном*.

Широкий срез храмовой народной архитектуры с привлечением большого числа новых артефактов имеет большое значение для характеристики становления и трансформации традиционной культуры русского народа. Архитектурно-художественный образ народной культовой архитектуры является отражением коллективной ментальности крестьянства, соотносясь с культурными смыслами православной картины мира.



²² Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001. С. 184.

²³ Власова М. Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995. С. 26.

Н. А. ПЕТРОВ-СПИРИДОНОВ
Московский архитектурный институт
(государственная академия)

ВОЗМОЖНОСТИ НЕПАРАМЕТРИЧЕСКОЙ СТАТИСТИКИ ДЛЯ РАСПОЗНАВАНИЯ АУТЕНТИЧНОСТИ ГЕОМЕТРИИ ДЕРЕВЯННЫХ ДЕТАЛЕЙ ПРИ ИХ ВОСПРОИЗВЕДЕНИИ И ПРОЕКТИРОВАНИИ

Аннотация: Рассмотрены возможности применения статистических подходов к созданию методов поиска наиболее полного приближения к аутентичности геометрии элементов деревянных памятников. Данная проблема является актуальной для воссоздания аутентичной микро-тектоники и ритмики как основы архитектурного образа деревянных памятников. Проблема рассматривается, в частности, на примере Кижей.

Ключевые слова: деревянное зодчество, технологии реставрации, методы статистического анализа геометрии деревянных деталей, Кижь, Карелия.

Summary: Possibilities of application of statistical approaches to creation of methods of search of the fullest approach to authenticity of geometry of elements of wooden monuments are considered. This problem is relevant for the reconstruction of authentic micro-tectonics and rhythmicity as the basis of the architectural image of wooden monuments. The problem is considered, in particular, on the example of Kizhi.

Keywords: Kizhi, wooden architecture, restoration wooden architecture, restoration technologies, methods of statistical analysis of the geometry of wooden parts, Kizhi, Karelia.

Деревянное зодчество в современности: между внешним подражательством и заново рождающимся пониманием

Не повторяя общеизвестных высказываний о работах А. В. Ополовникова, отметим следующее.¹ Словно предчувствуя переход к совершенно иной ментальности общества, он сделал важный выбор между формальной, но вполне по-своему легитимной подлинностью деревянных храмов-памятников по состоянию на конец XIX – нач. XX в., и старинной архитектурно-художественной образной системой (в сущности средневековой). Старинная (или средневековая) система имеет, как известно, весьма характерный и неповторимый способ организации микро-тектоники и микро-ритмики декоративных элементов, вкуче с организацией ритмики бревенчатых срубов и конструкций.

Нисколько не смешивая воедино реставрацию и строительство новых храмов из дерева, все же необходимо сказать несколько слов. В современности дерево как «физический» материал строительства все менее значимо. Можно найти на замену бревну деревянные (или вовсе иные) композитные материалы, соединять детали современными элементами и пр. Слова «деревянный храм», «памятник деревянного зодчества» и их аналоги все меньше означают *вещество* храма (памятника) и все полнее становятся синонимами понятия «архитектурно-художественный образ» – как исторический в прямом смысле, т. е. объект реставрации, так и вновь проектируемый образ.

Еще вполне объяснимое в XIX – нач. XX в. подражательство, т. е. приблизительное и неглубокомысленное повторение «традиционных форм», в современности уже становится серьезнейшей проблемой нового проектирования, по вышеназванным причинам. Но и реставрационные технологии также не защищены полностью от таких «веяний времени», как упрощение или утрата «мелкого штриха» на малоприметных уровнях. Цельность архитектурно-художественного образа может быть значительно искажена суммой неточных (или «неаутентичных» в современной терминологии) штрихов деревянных деталей.

Имеющийся богатейший материал Кижей позволяет изучить названные нюансы форм деревянных деталей благодаря сопоставлению результатов реставрации А. В. Ополовникова и наглядно представленным современным реставрационным наработкам. Далее, используя такие серьезные источники, как Кижь, можно постепенно переходить к анализу других объектов, в том числе и объектов современного зодчества.

Поиск методов и критериев для анализа названных проблем

Характеристики деревянных элементов на уровне визуального (словесного) описания могут потенциально быть применимы к данному направлению. Но, оставаясь лишь качественными, они существенно уступают

© Н. А. Петров-Спиридонов, 2019

¹ Ополовников А. В. Сокровища Русского Севера. М., 1989. С. 9–35.

статистическим методам. Применение тех или иных стандартизованных приемов (совершенно очевидно, что прежде всего из области непараметрической статистики) в принципе позволяет подойти к созданию системы компьютерных графо-аналитических инструментов распознавания характеристических черт геометрии деревянных элементов. В данном направлении автором были предприняты небольшие предварительные шаги.²

Вопрос применения статистических методов как готового алгоритма, который нуждался бы только лишь в программной обработке для перевода в общепригодный компьютерный инструмент, пока не стоит. Актуальным на сегодняшний день является вопрос пробных анализов общедоступных образцов элементов деревянного зодчества, с целью выработки методологии применения тех ли иных непараметрических методов в указанных целях.

На первый план при разборе данных задач выходят методы простейшей ранговой статистики. Наиболее широко распространенные методы и приемы непараметрического анализа, как критерий Манна-Уитни, хорошо работают с численными величинами. Применительно к задаче анализа форм (в простейшем случае, например, лемеха «городком») невозможно свести все операции только к анализу чисел – либо эти числа должны быть отражением как общей геометрии формы, так и «геометрии штриха», или «почерка», которым выполнена конкретная форма.

Таким образом, центральной задачей на данном этапе стало определение взаимосвязки геометрических и численных величин, описывающих конкретный элемент. Цель – составление выборок *численных* (т. е. вычисляемых либо измеряемых) данных, отображающих в трехмерной (в простейшем варианте – двухмерной) системе координат геометрию изучаемого элемента крупно и детально. Это означает, что в массив данных X', Y', Z' или X'', Y'' по выборке из N элементов вносятся как характеристики формы в целом – напр. лемеха «городком», так и флуктуации точек, описывающих точные границы X_i, Y_i, Z_i как индивидуальный «портрет» каждого элемента выборки А и Б (рис. 1).

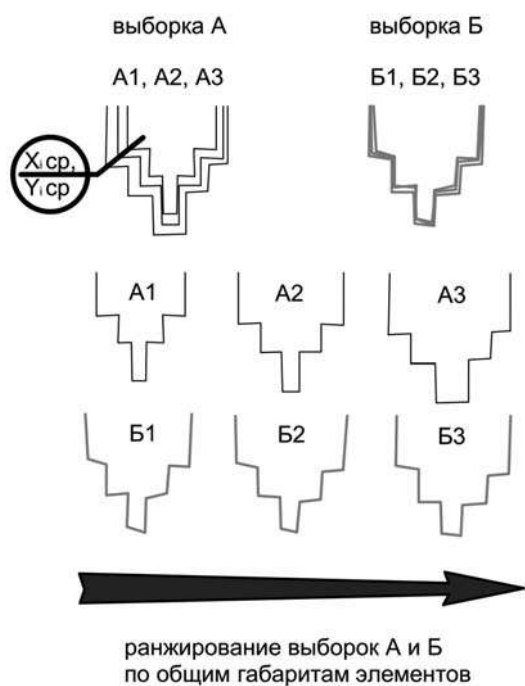


Рис. 1. Пример составления массива данных X', Y' , выборка А, и X'', Y'' , выборка Б, для лемеха «городком» (абстрактно). Для каждой равнозначной (т. е. соответствующей одному и тому же излому формы) точки можно вычислить среднее $X_i ср., Y_i ср.$, но без ранжирования с увеличением количества образцов возможность выявить разницу в геометрии элементов между А и Б падает, так как вариативность точек в сумме нивелируется. Ранжирование (два нижних ряда) в принципе позволяет избежать арифметического нивелирования данных и учесть индивидуальные характеристики элементов

Пробные образцы для анализа и методика их сравнения

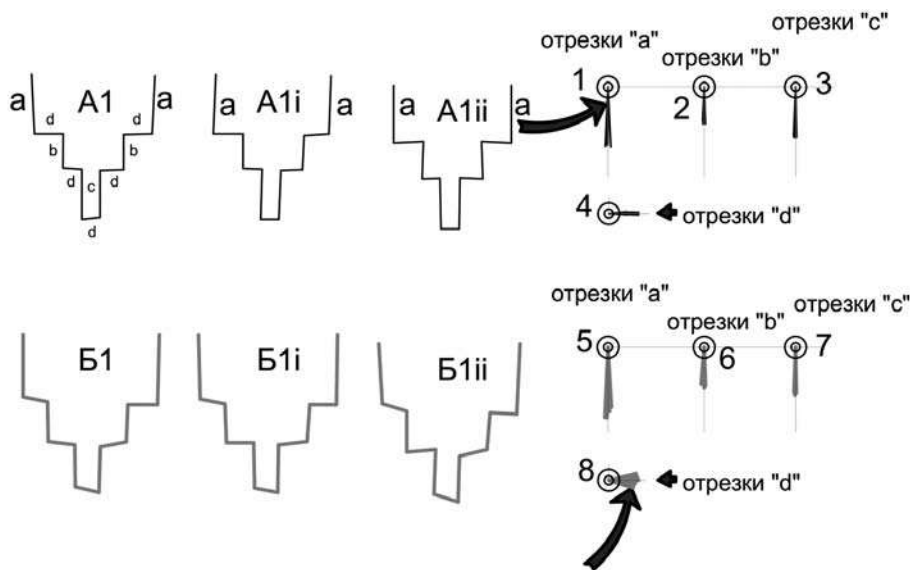
При первом взгляде на рис. 1 становится видно, что по существу величины X', Y', Z' для каждой выборки могут быть вычислены как арифметическое среднее X_i, Y_i, Z_i , и тем самым задача частично упрощается до традиционной статистики с вычислением средних X', Y', Z' и характеристик распределения X_i, Y_i, Z_i – дисперсии и т. д. Таким образом, наиболее критичным является составление выборок по группам образцов 1, 2, 3 и т. д., с тем, чтобы вычисление средних X', Y', Z' в каждой группе было корректным (равноценным) по отношению к другой группе. На практике это достаточно сложно обеспечить. Либо для анализа нужны детали

² Петров-Спиридонов Н. А. Возможная методика диагностики достоверности воспроизведения подлинной геометрии деревянных деталей в ходе реставрации Преображенской церкви в Кижях // Наука, образование и экспериментальное проектирование. Тез. докл. Междунар. науч.-практ. конф. профессорско-преподавательского состава, молодых ученых и студентов 4–8 апреля 2016 г. М., 2016. С. 251.

непосредственно, т. е. отдельные лемеха и т. д., либо анализ можно проводить по фото (только для X', Y') при условии равнозначности изображений. Ракурс съемки, количество элементов должны максимально совпадать, и также необходим эталон линейного сравнения.

Следовательно, применение методов ранжирования, т. е. непараметрических, для данной задачи неизбежно. Очевидно, что в случае формального учета средних величин координат граничных точек X', Y', Z' за счет различий в габаритах внутри выборки в целом средние величины для разных выборок А и Б будут сближаться по мере увеличения числа образцов и искомый результат найден не будет. Если же составить максимально «корректную» ранговую выборку – так, для лемеха это будет попарное увязывание друг с другом образцов сходных общих габаритов – и затем сравнить ранговые различия выборок А и Б, т. е. основания предположить, что выявление статистических различий зафиксирует разное качество выборок А и Б (возможно, видимое глазом).

Далее, автором предложено не проводить сравнение i -той пары образцов элементов в ранговой выборке в непосредственном виде суммы разрозненных средних величин X', Y', Z' – т. е. средних координат вершин многоугольника (лемеха). Для сравнения используется модифицированное сочетание средних X', Y', Z' и параметров разброса (дисперсия, квадратичное отклонение и т. д.). Принцип составления модифицированного сочетания данных представлен на рис. 2. Выбрано равное число отрезков границ элемента (для двухмерной системы X, Y), причем сравниваемые отрезки должны по смыслу быть одинаковыми: например, это три нижние зуба городка – их внешние границы по передней поверхности. Далее все «вертикальные» отрезки совмещаются в один пучок с общим началом в условной точке $X, Y = 0,0$, допустим, в «0,0» локальных координат помещены верхние концы отрезков. Аналогично все «горизонтальные» отрезки – форма границ лемеха – искусственно разделяется на отрезки, совмещенные, предположим, левым концом в точке «0,0». Тогда по «свободным» концам отрезков, учитывая их модифицированные координаты X_{ii}, Y_{ii} , можно сравнить средние X', Y' и разброс (квадратичное отклонение) относительно каждого X' и Y' (см. рис. 2).



координатам одного конца элементарного отрезка присваивается по условию величина $X, Y = 0,0$, затем отрезки группируются по локальным системам координат (см. пояснение); для всех X_i, Y_i локальных систем координат другого конца отрезка вычисляется арифм. среднее (по совокупностям отрезков a,b,c,d) и квадратичное отклонение от арифм. среднего

Рис. 2. Принцип составления «модифицированных» сочетаний данных о геометрии разного лемеха (условный пример). Составляются ранжированные пары по принципу максимального геометрического и габаритного сходства по выборкам – т. е. пары А1-Б1, А1i – Б1i, А1ii – Б1ii и т. д. Дальнейшие вычисления производятся только для собранных парами рядов. Одинаковые по местоположению отрезки границ формы копируются от образца в локальную систему координат, свою для каждой смысловой группы отрезков, т. е. для длинного ребра лемеха, вертикальных ступенек, горизонтальных отрезков и пр. Один конец отрезка, таким образом, получает координаты 0,0 (допустим верхние концы для вертикальных и левые для горизонтальных). Другие концы отрезка образуют (в локальных системах координат) поля X_i, Y_i , для которых производится стандартная мат. обработка – среднее и квадр. отклонение. Ранжирование образцов является в данной методике смысловым критерием, позволяющим не смешивать разнородные или существенно отличные по габаритам детали

Сравним расчетные величины для локальных систем координат узлов 1–8 (рис. 2, табл.).

Численные величины ср. арифметического и ср. квадр. отклонений X_i , Y_i по цифрам координат отрезков согласно рис. 2, величины в усл. ед.

№	Число Узел 1 Узел 5	Число Узел 2 Узел 6	Число Узел 3 Узел 7	Число Узел 4 Узел 8
X ср.	-6,8	-2,7	-4,7	206,7
	-1,5	-7,7	-5,5	232,3
σ_x	17,4	8,2	6,9	42,0
	19,6	14,8	8,6	17,3
Y ср.	-517,7	-312,7	-437,5	2,7
	-587,0	-341,2	-400,8	13,0
σ_y	6,2	12,0	9,5	8,3
	37,3	13,6	14,6	37,8

Полученные цифры, безусловно, не идеальны, но они демонстративны хотя бы для простейших случаев – условно «станочного» (выборка А) и «рубленого вручную» (выборка Б) лемеха, т. е. методика в принципе оправдывает ожидание как потенциальный инструмент для диагностики геометрической специфики тех или иных деревянных элементов. Выборка «А» и выборка «Б» получают численные статистические различия в дополнение к визуально-эмпирическим. Критически важным для получения адекватных результатов является корректное ранжирование элементов в сравниваемых выборках (в том числе и деление выборок на части в соответствие с группами элементов по габаритам и геометрии).

Вывод:

Рассмотренные простейшие примеры позволяют предполагать, что поиск сочетаний приемов непараметрической и традиционной параметрической статистики для анализа аутентичности геометрии деревянных деталей, как памятников, так и новодела, имеет методический смысл. На первое место выходит поиск адекватных приемов ранжирования образцов, т. е. приемов непараметрической статистики, с возможным последующим обчетом данных традиционными параметрическими методами. В перспективе разработка алгоритма анализа геометрии деревянных деталей позволит создать как инструменты диагностики аутентичности на базе ЭВМ, так и библиотеки данных, сопровождающих музейные объекты, т. е. библиотеки виртуального цифрового фиксирования памятников. Это позволит решать вопросы реконструкции утраченных фрагментов объектов.



С. А. ПИЛЯК

Департамент культуры Костромской обл.

ПЕРСПЕКТИВЫ СОХРАНЕНИЯ И МУЗЕИФИКАЦИИ ПАМЯТНИКОВ ДЕРЕВЯННОГО ЗОДЧЕСТВА В КОСТРОМСКОЙ ОБЛ.

Аннотация: Существующий в Костромской обл. с середины XX в. Архитектурно-этнографический музей представляет коллекцию перевезенных в Кострому памятников народной архитектуры; некоторые музеи Костромского края сохраняют сооружения in situ. В докладе отражены перспективы сохранения памятников, учитывающие накопленный региональный опыт музеефикации памятников деревянного зодчества.

Ключевые слова: деревянное зодчество, Костромская обл., сохранение объектов культурного наследия.

Summary: Existing in the Kostroma region since the middle of the XX century, the Architectural and ethnographic Museum is a collection of transported to Kostroma monuments of folk architecture; some museums of the Kostroma region retain buildings in situ. The report reflects the prospects of preservation of monuments, taking into account the accumulated regional experience of museumification of monuments of wooden architecture.

Keywords: wooden architecture, Kostroma region, preservation of cultural heritage.

Костромская обл. – один из регионов России, сохраняющих колоссальное количество памятников деревянного зодчества. Проблемы сохранения и музеефикации памятников деревянной архитектуры уже долгое время находятся в числе наиболее важных для сферы сохранения объектов культурного наследия региона. Начиная с момента первой научной публикации деревянных храмов Ветлжского уезда, сделанных академиком Л. В. Далем в журнале «Зодчий» в 1875 г.,¹ проблема сохранения памятников деревянной архитектуры решается на территории Костромского края с использованием различных методик.

Признание особой ценности исторических деревянных сооружений на Костромской земле и их музеефикация первоначально были связаны с мемориальными объектами. Первым музеем Костромского региона, разместившимся в ценном памятнике деревянной архитектуры XVIII в., стал мемориальный музей драматурга А. Н. Островского. 5 сентября 1923 г. решением протокола Совета народных комиссаров № 1079 здания и территория сельской усадьбы Щельково, неразрывно связанной с жизнью и творчеством драматурга, были изъяты из ведения местных властей и переданы Наркомпросу для организации музея. В 1936 г. в трех комнатах главного дома была открыта первая экспозиция. В 1970-е гг., в связи с празднованием 100-летия со дня рождения драматурга, были проведены работы по воссозданию деревянных мостов, деталей заборов, парковых павильонов и беседок на основе аналогичных сооружений. Входная зона комплекса была дополнена современным двухэтажным литературно-театральным музеем.

В 1973 г. в комплекс музея была также включена находящаяся в с. Никола-Бережки, неподалеку от усадебного комплекса, изба столяра Ивана Соболева, друга и помощника А. Н. Островского. Первоначальная изба 1870-х гг. при этом была практически заменена близкой копией, выполненной с использованием аналогичных материалов. Современное повторение избы Соболева представляет относительно достоверную копию крестьянского дома-бруса. В феврале 2017 г. был открыт восстановленный рубленый сеной сарай, находящийся при въезде на музейную территорию. В настоящее время здание служит для размещения кассы музея, а также проведения познавательных занятий и мастер-классов. В окрестностях усадьбы еще сохраняются подлинная деревянная мельница из д. Ивашево² и рубленая церковь XVIII в. в с. Ширяево,³ что определяет широкие перспективы развития музейного комплекса.

Близкий по тематике комплекс планировалось создать на основе дворянской усадьбы Клусеево Чухломского у. Усадьба, связанная с родом дворян Катениных, до сих пор сохраняет одноэтажный деревянный дом с антресольным этажом, построенный в 1803 г.,⁴ кирпичный храм и обширный регулярный парк. Специалистами Костромской реставрационной мастерской были выполнены подробные обмеры главного дома, сохраняющиеся в фондах Государственного архива Костромской области.

© С. А. Пиляк, 2019

¹ Даль Л. В. Древние деревянные церкви в России // Зодчий. СПб., 1875. № 6. С. 78–79.

² Пиляк С. А. Водяная мельница // Художественно-этнографический журнал «Костромская слобода». 2015. № 1. С. 14–17.

³ Гос. архив Костромской обл., ф. Р-2028, оп. 1, д. 1164 (Ансамбль Никольских церквей. Село Ширяево. Островский район).

⁴ Памятники архитектуры Костромской области. Каталог. Кострома, 2004. Вып. 6: Чухлома. Чухломский район / И. Ю. Кондратьева, Е. Г. Щеболева (ред.).

Следующим по времени масштабным проектом стало создание в Костроме музея-скансена, посвященного исключительно народной архитектуре и быту. Идеи создания в Москве масштабного музея народной архитектуры под открытым небом, витавшие в первой половине XX в., в послевоенное время привели к созданию целой плеяды подобных музеев в областях и республиках Советского Союза. Костромской музей, формирование которого началось в 1955 г., стал одним из первых.

Еще в начале XX в. Б. И. Дунаев характеризует деревянную церковь Илии Пророка в с. Верхний Березовец Солигаличского уезда, сохранившую цельный интерьер эпохи провинциального барокко, как «целый музей родного искусства за прошлые века народной жизни».⁵ Тем не менее, музеефикация памятников народной архитектуры на Костромской земле началась лишь в тот момент, когда возникла опасность утраты уникальных свайных объектов Костромской низины из-за строительства Горьковского водохранилища и затопления прибрежных территорий.⁶

Со временем музей, представляющий около трех десятков памятников храмовой, жилой и хозяйственной народной архитектуры XVI–XX вв., стал одним из наиболее посещаемых на территории Центральной России. Масштабный генеральный план музея, предусматривающий увеличение его территории практически в 10 раз и создание ряда тематических поселений – функциональных зон, включающих как подлинные памятники, так и возводимые на основании подробных обмеров новоделы, был разработан в 2000-х гг. в мастерской архитектора-реставратора И. Г. Семеновой. План позволяет представить широкие перспективы для развития музея.

Отдельные музеи на основе памятников деревянной архитектуры создаются и в последующее время. Ярким примером является дом Героя Советского Союза, генерала армии М. С. Малинина. Небольшая изба, где родился выдающийся полководец, была перенесена из с. Полутино Антроповского р-на и установлена в районном центре. Музей в отреставрированном доме был открыт 9 мая 1990 г. Отдельные краеведческие музеи Костромской обл. также размещаются в памятниках деревянной архитектуры. К примеру, Пыщугский краеведческий музей расположен в доме адмирала В. А. Фокина в Пыщуге.

Технические свойства древесины также определяют значительные перспективы воссоздания объектов на основании имеющихся материалов. Примером такого подхода может служить восстановленный и открытый 26 июня 2004 г. дом-музей художника и драматурга Е. В. Честнякова в д. Шаблово. Собранный некогда из старых бревен двухэтажный дом, напоминающий по виду верховой овин, был утрачен после смерти Е. Честнякова в 1961 г. Срубленный из нового материала дом-музей занял прежнее место в застройке д. Шаблово.

Среди ценных объектов городской архитектуры, помимо колоссального количества утраченных объектов, выделяется некоторое количество сохранных с разной долей достоверности памятников. В 1995 г. в Костроме была проведена реставрация одноэтажного деревянного флигеля городской усадьбы Н. А. Вознесенской. В здании разместился выставочный зал областного дома народного творчества. После тотальной перепланировки появились помещения выставочного зала, холла, сувенирной лавки, кладовой выставочного оборудования, санитарно-гигиенические помещения. Здание получило необходимое для эвакуации посетителей нарядное крыльцо, устроенное в центре уличного фасада, и в целом, несмотря на перечисленные изменения, сохранило свой градостроительный масштаб и скромное резное оформление, типичное для губернского города 1860-х гг. Одноэтажный с мезонином главный дом усадьбы Вознесенской, утраченный в начале 2000-х гг., немного позже был воссоздан в кирпичном исполнении с обшивкой из профилированного теса. За последнее десятилетие подобным образом, нередко без учета всех особенностей конструктивного решения и декоративного оформления, были воссозданы несколько памятников жилой архитектуры XIX в. в г. Костроме.

Одним из наиболее успешных проектов по сохранению памятников деревянной архитектуры в Костромской обл. является комплекс в д. Асташово Чухломского р-на. Здание терема, построенное в конце XIX в. преуспевающим отходником Мартьяном Сазоновым, с 2011 г. восстанавливалось московским предпринимателем Андреем Павличенковым. В настоящее время терем, служащий одновременно небольшим музеем и гостиницей, дополнен перенесенной из д. Головинской и поставленной неподалеку часовой этой же эпохи. Этот комплекс наиболее ярко представляет архитектуру Чухломского у., созданную на рубеже XIX–XX вв. отходниками.

⁵ Дунаев Б. И. Деревянное зодчество северо-востока Костромской губернии // Труды Комиссии по сохранению древних памятников императорского Московского Археологического общества. М., 1915. Т. 6. С. 17.

⁶ Пляк С. А. Своеобразие свайных и ряжевых сооружений Костромской низины // Промышленное и гражданское строительство. 2015. № 8. С. 57–61.

На территории Костромской обл. за минувшие десятилетия были реализованы различные методы сохранения памятников деревянной архитектуры, в том числе *in situ*, с переносом, а также путем создания комплексов. Сохраняются как подлинные отреставрированные памятники, так и воссозданные, в том числе и в ином материале.

На современном этапе особенно перспективным является направление создания музеев под открытым небом – скансенов, приобретающих широкий диапазон направлений деятельности. Значительные перспективы имеет также сохранение ценных фрагментов деревянной застройки, отдельных зданий, в том числе и городской архитектуры, памятников промышленной архитектуры и железнодорожных поселков. Как показывает многолетний опыт, именно музеефикация объектов и обеспечение их максимальной доступности для посещения является наиболее успешным сценарием их сохранения.



КАРЕЛЬСКИЕ ДНЕВНИКИ (1955–1957) В. И. ПЛОТНИКОВА

Аннотация: Статья посвящена деятельности профессора Института им. И. Е. Репина В. И. Плотникова, который будучи аспирантом участвовал в этнографических экспедициях 1950-х гг. В семейном архиве сохранились личные дневники 1955–1957 гг., содержащие путевые впечатления, лирическое описание пейзажа и пр. Представляют научный интерес зарисовки планов деревень, в том числе о. Кижы, архитектурных деталей изб и поклонных крестов, схемы композиций и описания встреченных икон.

Ключевые слова: дневники экспедиции, деревянное зодчество, планировка домов, деревень.

Summary: The article is devoted to the activities of the professor V. I. Plotnikov, who as a graduate student participated in the ethnographic expeditions of the 1950s. The family archives have kept personal diaries from 1955–1957 containing travel impressions, a lyrical description of the landscape, etc. The sketching of plans for villages, including Kizhi island, architectural details of huts and worship crosses, schemes of compositions and descriptions of the icons encountered.

Keywords: expedition diaries, wooden architecture, planning of houses, villages.

Начало научной деятельности доктора искусствоведения Виктора Иннокентьевича Плотникова (1925–1978) было связано с Карелией. В период подготовки к экзаменам в аспирантуру Института живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина он записал в своем дневнике: «23 февраля 1955. Сегодня был у научного руководителя¹ по поводу индивидуального плана. Работа предстоит сложная, даже сложнее: искусство Карело-Финской республики. Надо справиться. Начать изучать край с истории, географии, этнографии. Попутно – художественную литературу. Выписать библиографию из БСЭ² и словарей и иностранную литературу по немецким энциклопедиям. Изучать эпос и фольклор. Эта сложность и интересует».

Летом 1955 г. ленинградский аспирант В. И. Плотников был включен в экспедицию только что образованной этнографической группы сектора истории Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР. Руководитель экспедиции Р. Ф. Тарова только что защитила тогда первую в ИЯЛИ кандидатскую диссертацию на тему «Материальная культура северных карел во второй половине XIX в. и первой половине XX в. (по материалам района Калевалы)».

В моем домашнем архиве сохранились две общие тетради и три записные книжки карельских экспедиций 1955–1957 гг. с пометкой на обложке: «личный дневник». В отличие от официальных экспедиционных отчетов, личные записи содержат не только хронику экспедиции, но и путевые впечатления, лирическое описание пейзажа и осмысление виденного. В тетради и записной книжке 1955 г. подробно описывается поездка В. И. Плотникова в июле–августе в Северную Карелию. На обратном пути он посетил Кижы.

Специализация искусствоведа в этнографической экспедиции – деревянное зодчество, планировка деревень и домов, их местные конструктивные особенности и декор. Деревянную архитектуру Плотников начал изучать еще в Сибири, в военном 1944 г., во время учебы в Новосибирском инженерно-строительном институте. Он продолжил свое образование в Ленинграде. Зарисовки в дневнике выполнены мастерски. В. И. Плотников окончил с отличием ленинградское Таврическое художественное училище (1948) с дипломом художника-педагога. Этнодник был взят с собой в экспедицию. Так появилась серия акварелей «Карелия», написанных с натуры, и дневниковые записи, относящиеся к этим этнодам. Встреченные более шести десятков лет назад и зарисованные артефакты (некоторые из них ныне явно утрачены): детали убранства жилья, поклонные кресты, схемы композиций и описания встреченных икон, подчас записанные народные поверья и свидетельства местных жителей – все это является вкладом В. И. Плотникова в изучение материальной культуры Карелии.

В новой для себя области изучения традиционной крестьянской культуры сын расстрелянного священника³ фиксирует свои упущения в знании иконописи и ставит на будущее задачу восполнить эти пробелы. Энтузиазм молодого ученого сочетается с большой требовательностью к себе и коллегам. Исследования местности не всегда проводилось группой: «Еле выбрались из Боярской и едем, кто куда». Труднодоступные места без регулярного транспортного сообщения, тряска на попутках, порой пеший дневной переход (45 км) по скользкой гати в заболоченных низинах, ночная лодочная переправа наудачу и ночлег «по обстоятельствам», притом скудные материальные возможности – все это требовало большого подвижничества.

© М. В. Плотникова, 2019

¹ Изабелла Владимировна Гинзбург (1902–1975).

² Большая советская энциклопедия.

³ Отец Иннокентий Ильич Плотников (1879–1937) реабилитирован в 1959 г.

Личный маршрут Плотникова летом 1955 г. таков: Петрозаводск – Лоухи – Шуерецкое – Кестеньга – Чула – Кереть – Соностров – Гридино – Боярская – Кемь – Подужелье – водопад Вочаж – Маслозеро – Лежево – Пибозеро – Ронково – Подужелье – Кемь – Петрозаводск.

В музеях и библиотеках Петрозаводска исследователь собирал материал по современному карельскому изобразительному искусству, фиксировал встречи и адреса специалистов в сфере избранной темы диссертации.

Летом следующего 1956 г. В. И. Плотников вновь участвовал в экспедиции Р. Ф. Тароевой в Карелию, преобразованную тогда в КАССР. Благодаря публикации С. А. Минвалеева «Этнографическое изучение карелов-людиков в 1950-е гг.», известен состав экспедиции 1956 г.⁴ и отчеты по ее итогам. В Научном архиве Карельского научного центра РАН (НА КарНЦ) хранятся два документа В. И. Плотникова: «Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н Карельской АССР, 1956 г.» и «Альбом рисунков...» этой экспедиции (НА КарНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 42 и 45). В моем домашнем архиве имеются также тетрадь и записная книжка – обе относящиеся к экспедиции 1956 г. Возможно, зарисовки с натуры повторены набело в упомянутом «Альбоме рисунков...» с 45 изображениями из Петровского р-на. Кроме того, в дневнике отражена новая поездка В. И. Плотникова в поморские села 11–23 июля 1956 г. по маршруту: Ковда – Кемь – Летняя Река – Кестеньга – Рудометово – Вокшезеро – Кокорино – Кемь.

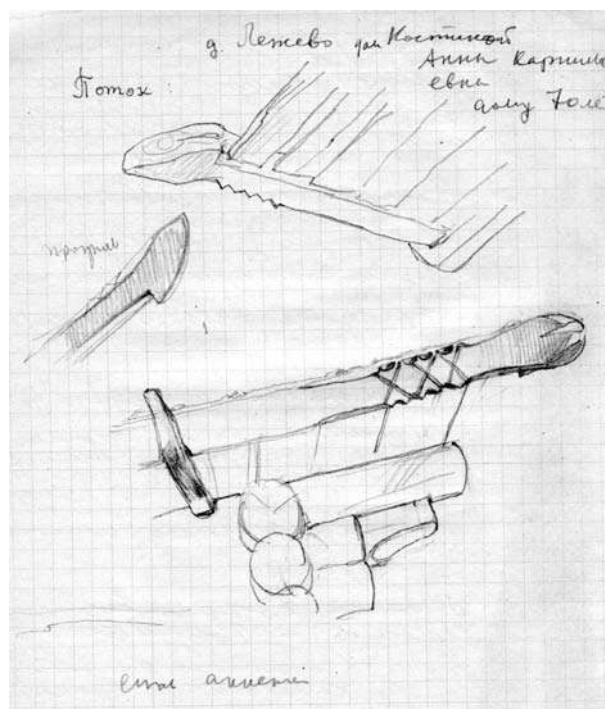


Рис. 1. 16–17 августа 1955 г. Детали дома Анны Корнильевны Костиной. Д. Лежево. Беломорский р-н. Рисунок



Рис. 2. 27 июня 1956 г. Часовня XVIII в. д. Восточная. Кондопожский р-н. Акварель

⁴ Материалы научной конференции «Бубриховские чтения: Гуманитарные науки на Европейском Севере. Петрозаводск, 1–2 октября 2015 [Интернет-ресурсы] <http://illportal.krc.karelia.ru/publ.php?id=13644&plang=r> – дата обращения: 25.12.2018.

12 июля исследователь посетил старинное с. Ковда, расположенное уже в Мурманской обл. за пределами Карелии (а потому оно не было указано в командировочном удостоверении). Он осмотрел Никольскую деревянную церковь и отметил в ней икону преп. Артемия Веркольского с реалистическим изображением монастыря. И вновь – трудности пути: «Сделал в этот день 25 км. Мне все-таки пришлось ночевать на вокзале на станции Ковда. Спал одним глазом: было холодно, да боялся проспать <...> В поезде пришлось стоять на ногах. К поморскому с. Гридино со стороны железной дороги от Энгозера пройти не удалось; добрался только до 115 лесоучастка, а там топь, и без проводников не пройдешь. Решил пробраться морем. До Кеми снова пришлось стоять в тамбуре. Ноги одеревенели, но это как раз хорошо. Мускулы входят в колею, свыкаются с непривычной дорогой, где ступаешь и как будто вывихиваешь ногу». И следующая ночь: «Вечером с сильной головной болью уехал в Летнюю Речку – поморское село недалеко от Кеми. Приехал туда поздно и заявился около часа ночи. Так как от станции до села – 5 км».

«Самой интересной и удачной» в экспедиции 1956 г. Плотников называет свою работу в карельских деревнях Вокшезерского сельсовета (17–20 июля): «Добрался напрямик по болоту. Сделал 3 плана. Резьбы у домов почти нет. Но зато на кладбище в Рудометово – находка: антропоморфный крест. Рисовал кресты, утварь и проч. Интересно, что здесь строения, хотя и вместе хлевы, сараи и дома, но во внешнем объеме они расчленяются, каждая (постройка. – М. П.) под своей крышей. Наружных столбов у двора нет (м. б., потому, что хлевы не вынесены). Здесь заметно в фольклоре поморское влияние – поют былинку про Дунаюшку».

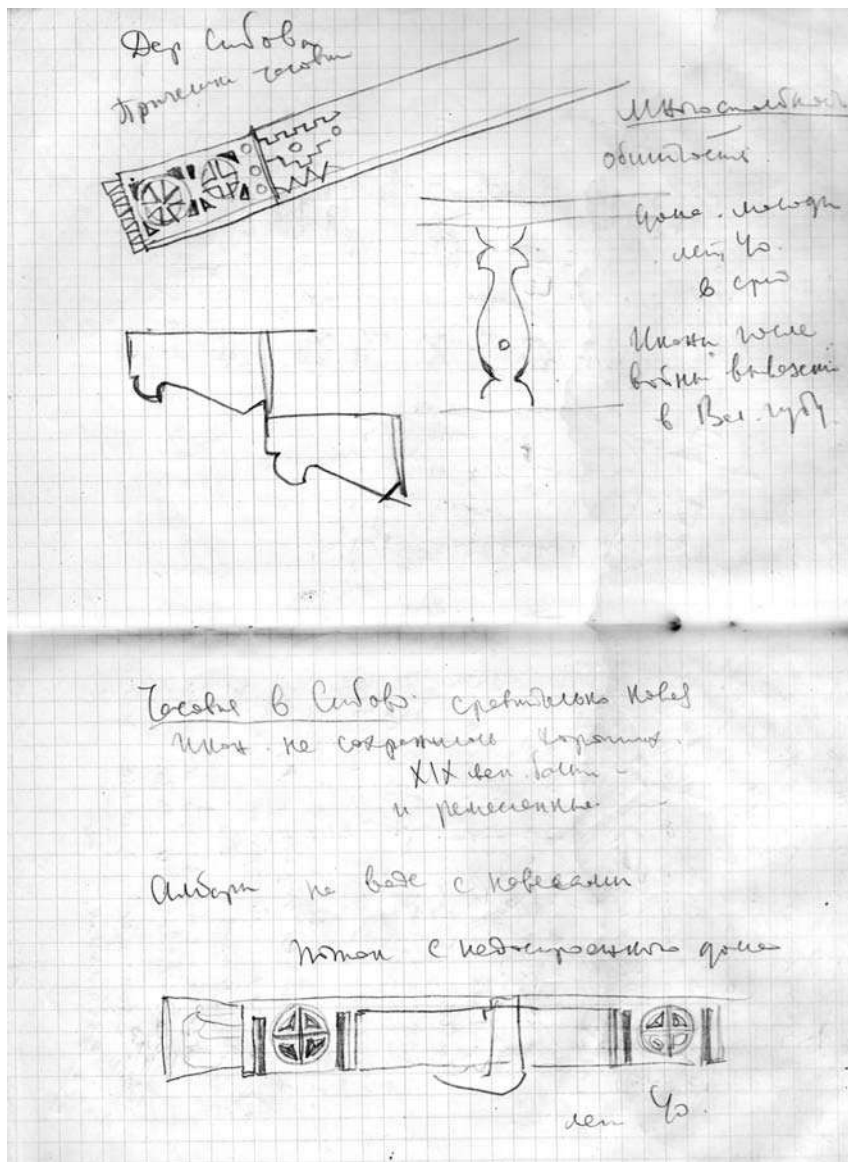


Рис. 3. 27 июля 1956 г. Д. Сибово. Медвежьегорский р-н. Детали декора

Планы домов и деревень, зарисовки, да и некоторые записи 1956 г. внесены в тетрадь также в перевернутом виде, начиная с последних страниц, и часто без указания даты, что может нарушать хронологию экспедиции и требует особого разбора. Судя по пометкам к рисункам с названиями деревень Кокорино, Рудометово и Вокшезеро, эти зарисовки на первых 16 листах перевернутой тетради созданы 17–20 июля. Несколько зарисовок с планом и деталями интерьера сделаны в доме карела Василия Васильевича Еремеева в д. Вокшезеро. Есть рисунок наличника окна дома Анаст (аса?) Дан (иловича) Даблиева в Кокорино.

24 июля Плотников вернулся в Кижы. «В дер. Ямки. Интересно то, что она расположена фасадами изб, „глядит“ на северо-восток. И это наиболее крупное поселение на о. Кижы. Обдумать это. Вероятно, она стоит в ямке за ветром, который дует с юга – значит, учет ветров. Постройка однорядная».

27 июля в дневнике зафиксировано пребывание в Типиницах в северной части Онежского озера Медвежьегорского р-на. Имеются планы с. Типиницы, соседней д. Задняя в одном километре от нее, деревень Береговая, Поля, Холмы и Сибово. Отмечаются особенности застройки, например, двухфасадность некоторых домов в Сибово с окнами, обращенными и на озеро, и на дорогу. Зарисованы шатровые храмы с. Типиницы, фрагменты резных причелин, балясин, «повалов» – консолей, «потока» (украшенный резьбой водосток недостроенного дома). Упоминаются амбары на воде с навесами и часовня в д. Сибово, ее иконы, вывезенные после войны в Великую Губу.

Еще одна группа зарисовок с надписями сделана в Кондопожском р-не, на Кондозере. Имеется план д. Кондобережной со схемой перекрытий крыш каждого дома, план дома А. В. Луниной 1880-х гг. постройки («дому около 70 лет»), узорная деталь «потока» дома с балконом в д. Кондозеро, перечень икон в часовне этой деревни.

Карманный блокнот на спирали 1957 г. с поредевшими страницами уже не является дневником третьей экспедиции. Это отрывочные записи путевых впечатлений, бытовых сцен и описания состояний природы. Начало записей помечено 4 июня. «Снова за окном автобуса разматывается пыльная лента ухабистого шоссе. В тесноте дребезжащей оконными стеклами машины вперемежку – люди и чемоданы. На ухабах они меняются местами. Не особенно приятно, когда стукнешься головой о потолок. Но пока весело и радостно. Пробегают (мимо) вырубки, на которых возвышаются одинокие сосны. И ветер ерошит низкорослые березки. Ржаво-красные болота, голубые поляны, поросшие сухим ягелем. Кажется, что земля Калевалы поседела». Даты в блокноте указаны лишь дважды. Вот датированная запись:

«14.VI.57. Лужма. План старой деревни разбросан. Ориентировка домов главным образом на озеро, вне зависимости (от. – М. П.) ориентировки на юг.

Впервые заметно, что сарай резко отделен от дома. Амбар сзади дома или спереди ближе к воде. Очень четко выражена двухфасадность (жилые помещения – по торцам).

Техника рубки везде (жилые и хозяйственные помещения) – финский угол (здесь дана зарисовка. – М. П.)

Финский угол даже в церкви, которая стоит на самом берегу озера, а не на высоте (Зарисован план церкви. – М. П.).

Крыши крыты дранкой, начиная с начала века, по крайней мере, по утверждению 60-летних стариков. По утверждению этой же старухи, ее дед говорил, что на его памяти начали строить дома по финскому образцу, т. е. отдельно сарай, значит около 150 (кв. – М. П.) м. Печи русские, как у меня зарисовка есть из другой деревни. На одной избе (50 лет) украшение наличника (Зарисовка. – М. П.). По фасаду здесь – 3 окна, или даже 2 окна (чаще). Крыльца – крытые, высокие. Потолок «в закрой» (Зарисовка. – М. П.). Наблюдается размещение балок матиц (продольные или поперечные, не три, а пять, причем крайние две составляют переход к тесаной стене (Зарисовка. – М. П.). Наблюдается трапециевидное перекрытие потолка, как в Сонострове. Но только там доски в четверть».

Без даты и начиная с оборотной стороны книжки, зарисованы планы домов, в том числе дом Рыбцева XIX в. В записях упоминаются Сулоостров, Ругозеро, т. е. исследователь побывал в июне в Медвежьегорском и Муезерском р-нах. В блокноте 1957 г. учащаются записи, относящиеся уже не к истории, а к современному искусству: произведения карельских художников.

Собранный в экспедициях материал об истоках традиционной культуры был использован в кандидатской диссертации В. И. Плотникова «Изобразительное искусство Советской Карелии». Защита состоялась в 1962 г. Ленинградское издательство «Художник РСФСР» и петрозаводский журнал «Север» в 1960-е гг. публиковали его монографии и статьи о карельских художниках. Опыт экспедиций отразился в выборе темы докторской диссертации В. И. Плотникова «Фольклор и русское изобразительное искусство второй половины XIX века», защищенной в 1972 г. Карельское искусство, его история были частью академического курса Плотникова «Изобразительное искусство народов СССР». Именно живая связь с разными регионами большой страны, постоянные контакты с выпускниками Академии художеств, – подчас первыми диссертантами в союзных и автономных республиках, – помогли сделать курс интересным и увлекательным для студентов, что отмечали многие

ученики В. И. Плотникова. Об интересе к новинкам художественной жизни Карелии свидетельствуют записи в более поздних записных книжках.

9 ноября 1978 г. профессор Института им. Репина, председатель секции критики и искусствоведения Ленинградской организации Союза художников, член Президиума Правления СХ СССР Виктор Иннокентиевич Плотников погиб в автокатастрофе в научной командировке в Азербайджане. Целью командировки в Закавказье было обновление курса... Карельские акварели и рисунки В. И. Плотникова экспонировались на посмертных выставках в Союзе художников и в Академии художеств (Ленинград, 1979), а также на выставках в Германии (Вайлер им Альгой, 1999; Ульм, 2003; Линдау, 2006).

Обзор дневников отца хочется завершить собирательным образом Карелии из его записной книжки: «Пришлось заночевать в какой-то старой лесной избушке. Подперев палкой дверь, и кое-как отбившись от комаров, я всё-таки заснул, сбитый с ног усталостью после бестолковых блужданий по болоту в поисках дороги. Не знаю, сколько я спал. Мне ничего не снилось. Но сон бывает и наяву. Я вышел из избушки. Было серое утро, а, может быть, уж день. Серое плоское небо, дымчато-серая зелень деревьев, на верхушках которых застряла мутная полоса сырого тумана. В круглом, как немигающий глаз, лесном озерке или, как здесь называют, „ламбушке“, отображался перевернутый мир – такой же точно, и даже казалось, еще реальнее. Ни всплеска рыбы, ни голоса птицы. Молчание. Было жалко тревожить всплеском воды заснувшее царство. Станным казалось присутствие постороннего человека в этом, отрезанном от всего света мире. Поэзия!..

Но нужно было искать дорогу из этой сказки, так не вовремя рассказанной. Вероятно, всегда бывает так. Сказку перебивает реальная мечта. Мечта – всё-таки не сказка. Надо действовать... К вечеру я все же выбрался на дорогу, если назвать ею брошенные кое-где в болото бревна... Но то молчание стоит у меня в глазах. Опять становится непонятно грустно. В этой сказке и была та Карелия, в которой я навсегда „заблудился“... Я теперь понимаю сказку. Это жизнь, которую увидишь вдруг неожиданно».



А. В. РАГУЛИНА
Московский архитектурный институт
(государственная академия)

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ОБРАЗНОЙ СИСТЕМЫ ДЕРЕВЯННОГО ЗОДЧЕСТВА КАРЕЛИИ В СОВРЕМЕННОМ ПРОЕКТИРОВАНИИ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ

Аннотация: Современное проектирование православных храмов из дерева с точки зрения использования исторического наследия является неоднозначным процессом. Изучение богатейшего архитектурного наследия Карелии с целью выработки навыков современного проектирования является актуальной задачей. В докладе рассмотрены конкретные примеры новых деревянных храмов России и проведен их сравнительный анализ с памятниками карельского зодчества. Показаны тенденции развития современного деревянного зодчества в увязке с традициями, достоинства и недостатки новых проектов православных храмов.

Ключевые слова: зодчество Карелии, основы композиции, пропорции, образ.

Summary: Modern design of orthodox temples made of wood in terms of the use of historical heritage is an ambiguous process. The study of the richest architectural heritage of Karelia with the aim of developing the skills of modern design is an urgent task. The report specific examples of new wooden churches in Russia are reviewed and their comparative analysis with the monuments of Karelian architecture are carried out. The trends in the development of modern wooden architecture in conjunction with the traditions, advantages and disadvantages of new projects of Orthodox churches are shown.

Keywords: architecture of Karelia, the basics of composition, proportion, shape.

Современное проектирование православных храмов из дерева с точки зрения использования исторического наследия является неоднозначным процессом. С одной стороны, существуют общие принципы и закономерности проектирования, композиционные средства, методы, технологии строительства, доступные нам. Именно эти традиции мы можем проанализировать и использовать в проектировании современных храмов. С другой стороны, нам в полной мере не знакомы факторы, повлиявшие на становление архитектуры прошлых столетий (уровень социально-экономического развития, бытового уклада крестьян). Главная задача, которая стоит сейчас перед архитекторами – это поиск способов реализации вневременного, вечного образа деревянного храма в современном мире, в контексте истории.

Изучение богатейшего архитектурного наследия Карелии с целью выработки навыков современного проектирования является актуальной задачей. Интересным является развитие культовых сооружений, происходящих от клетских построек к шатровым и многоглавым. При этом существуют определенные закономерности в развитии тех или иных форм зданий.

Для деревянного зодчества Карелии характерно:

- грамотно найденные пропорции,
- принципы контраста, ритма, масштабности человеку,
- преэстетичность природных форм в архитектуре,
- особая традиционность, устойчивость бытового и хозяйственного уклада,
- знание и использование принципов проектирования в природно-климатических условиях края,
- выразительность силуэта храма,
- укрупнение орнаментальных мотивов.

В докладе рассмотрены конкретные примеры новых деревянных храмов и проведен их сравнительный анализ с памятниками карельского зодчества. Показаны тенденции развития современного деревянного зодчества в связке с традициями, достоинства и недостатки новых проектов православных храмов.

Храм Успения Пресвятой Богородицы в с. Варзуга (рис. 1) возведен около 1674 г. Тип восьмерик на четверике с четырьмя симметричными прирубами, которые формируют ступенчатый переход к шатру.¹ Храм относится к типу объемной композиции. План самой церкви представлен в виде креста.

Московская церковь митрополита Алексия в Медведково (рис. 2) построена в 2000 г.² При анализе двух построек сразу можем заметить разницу в пропорциях, масштабе. В новом сооружении сохранен общий

© А. В. Рагулина, 2019

¹ Музей Дерева. [Интернет-ресурсы] m-der.ru 2012 – дата обращения: 14.12.2018.

² Храмы России [Интернет-ресурсы] http://temples.ru. 1999–2019 – дата обращения: 14.12.2018.

композиционный строй, использование шатра, бочки, сдержанности в декоративном оформлении. Но утерян целостный образ, где важной составляющей являются тектоническое стремление вверх. Основные пропорции выглядят одинаково, монотонно. Храм смотрится более приземисто в сравнении с образцом прошлого.



Рис. 1. Храм Успения Пресвятой Богородицы в с. Варзуга



Рис. 2. Московская церковь митрополита Алексия в Медведково

Церковь Богоявления Господня в Челмужах (рис. 3) в плане представляет собой вытянутый прямоугольник, шатровый столп длиннее главного помещения – церкви. Над сенями возвышается шатровая колокольня типа «восьмерик на четверике».³

Церковь великомученика Георгия Победоносца в Коптево (рис. 4) построена в 1997 г., расположена в р-не Коптево Северного административного округа Москвы.²



Рис. 3. Церковь Богоявления Господня в Челмужах



Рис. 4. Церковь великомученика Георгия Победоносца в Коптево

Композиция перестает быть объемной, формируется в пространственную. Тема прируба становится второстепенной. Живописен и характерен двухшатровый силуэт храма. Над притвором устроена небольшая колокольня. Как в Предтеченской церкви начала XVIII в. в с. Шуя (рис. 5), на углах четверика, при переходе его к восьмерику, были установлены 4 бочки с врезанными в их конек главками.³ Однако в сравнении в Богоявленской церковью современная постройка в Коптево выглядит разномасштабной в пропорциях шатров.

Часовня во имя Нерукотворного образа из д. Вигово (рис. 6) является постройкой клетского типа. Состоит из сруба часовни с трапезной, завершенной восьмигранной шатровой колокольней. Перекрыты помещения симметричной двускатной крышей. Шатер и сруб увенчаны главками луковичной формы. Глава над часовней установлена на цилиндрическое основание, врубленное в конек кровли.

Храм-крестильня Ксении Петербуржской при Смоленской церкви в Дубне Московской обл. (рис. 7) построен в 1998–2000 гг.² Композиционно повторяет архитектуру прошлого. Тем не менее образ нового храма не содержит в себе лаконичности, ясности форм, выразительности силуэта.



Рис. 5. Предтеченская церковь начала XVIII в. в с. Шуя



Рис. 6. Часовня во имя Нерукотворного образа из д. Вигово



Рис. 7. Церковь Ксении Петербуржской в Дубне Московской обл.

В итоге, на примере современного строительства можно сделать вывод, что ошибочным является путь стилизации, поверхностного подражания, механического заимствования форм деревянного зодчества. Необходимо общее понимание особенностей образования архитектурных элементов, цельное восприятие памятников.

При проектировании современного деревянного храма стоит обратить внимание на такие традиции карельской архитектуры, как стремление к свободной живописности, преемственность природных форм, силуэтные решения сооружений, своеобразие и неповторимость компоновки многократно повторяемых элементов разнообразных построек.



³ Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972.

ОСОБЕННОЕ И ОБЩЕЕ В СТРОИТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ЭТНОЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП ВЕПСОВ

Аннотация: В последнее время публикации архивных материалов, в том числе редких фотографий вепских жилищ 1920–1930-х гг., значительно дополнили известные по литературным источникам и материалам более поздних исследований представления о вепсской строительной традиции этнолокальных групп вепсов, их особенностях и общих чертах.

Ключевые слова: вепсская культура, традиционное жилище, этническая специфика, региональные особенности.

Summary: Recent publications of archival materials, including rare photographs of Vepsian dwellings of the 1920–1930s. The XX century significantly complemented the ideas on the Vepsian construction tradition of the ethnological local Veps groups, their features and general features, which are well-known from literary sources and materials from later studies.

Keywords: Veps culture, traditional dwelling, ethnic specificity, regional peculiarities.

Традиционное жилище вепсов имеет давнюю историю изучения. Длительное время оно считалось мало-выразительным с этнической точки зрения. Один из первых исследователей вепсов В. Н. Майнов, как единственную особенность «чудских домов» в отличие от построек окружающего русского населения отметил устройство жерди на переднем фронте избы, где вялится подвешенное в сетях мясо, которое русский человек не решается есть.¹ А. А. Кисилев, учитель Корвальной школы, представивший в Этнографический отдел Русского музея очерк «Описание постройки и жилища, его принадлежностей у чухарей Тихвинского уезда Новгородской губернии» (1904 г.), пишет: «Дома в деревне ставятся без всякого порядка, т. е. нет длинных улиц, посадов, какие встречаются в деревнях с русским населением <...> Постройки чухарей ничем по внешнему виду и по своему расположению не отличаются от русских поселений, разве только по меньшему своему размеру и по убогой отделке. Так, среди чухарских построек нет обшитых тесом домов, мало тесовых крыш. Расположение же постройки одно и то же – что у чухаря, что и у русского. Как у чухаря богатого, так и среднего по зажиточности, так и бедного <...> Строительством домов занимаются ее будущие хозяева: только богатые крестьяне нанимают мастеров. Сруб рубили на месте вблизи постройки дома, он помечается метками, и после установки первых шести венцов на фундамент, которым являлись камни, подложенные под углы и стены дома, сельчан собирали на „помочь“ для его возведения до крыши. Помочан кормили обедом, а иногда угощали пивом, специально сваренным для такого события, и вином. Как только укладывается первое бревно на потолок, хозяин, помолившись Богу, раздавал присутствующим пирожки, начиненные толокном, все закусьвают, а хозяин, отломив немного от пирога, остатки кладет под матицу и поливает вином. Это делается всеми чухарями без исключения. Цель – чтобы богаче жить и веселее <...> С помощью помочи бьется и глиняная печь, по окончанию работы хозяйка угощает всех пирогами, и притом горячими, чтобы печка не сердилась и не поджигала пряженье <...> Крыша поднимается самим хозяином или нанятыми плотниками. Закончив с крышей, плотникам поручается обмастерить избу – они вырубают оконные проемы, обтесывают углы, делают божницу, шесток для печи и т. д. <...> Мебельной обстановки почти нет, вдоль стен устраиваются только лавки, да залавок в печном углу для молока <...> Избы у чухарей черные, т. е. отапливались печами без дымохода. Дым выходил по трубе, которой является дупло, через отверстие в потолке. Потолок и верхняя часть избы становилась черной от копоти. Крыши в основном соломенные. Крыльцо – самого простого устройства».²

Значительный материал по этнографии вепсов, в том числе и по жилищу, был получен по итогам экспедиций, проводимых в конце 1920 – начале 1930-х гг. Русским музеем и Государственной академией истории материальной культуры под руководством Д. А. Золотарева. Их участники – Н. С. Розов, З. П. Малиновская, Г. А. Никитин, М. Ю. Пальвадре – пополнили музей предметами вепсского быта, опубликовали статьи по этнографии вепсов.³ Обобщающих работ по итогам исследований того периода не было издано, поэтому особый

© З. И. Строгальщикова, 2019

¹ Майнов В. Н. Приоятская чудь (Весь – Вепсы). Посвящается проф. Карлу Уйфальви-де-Музо-Ковешд // Древняя и новая Россия. СПб., 1877. № 5. С. 13–14.

² Королькова Л. В. Вепсы: Фотографии и рукописи из собрания Российского этнографического музея. СПб., 2015. С. 184–191 (публикация рукописи: Кисилев А. А. Описание постройки и жилища, его принадлежностей у чухарей Тихвинского уезда Новгородской губернии).

³ Малиновская З. П. Из материалов по этнографии вепсов // Западно-финский сборник: Труды Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. Л., 1930. Вып. 16. С. 163–200; Розов Н. С. Работы Ленинградской Этнологической экспедиции 1926 г. среди вепсов Лодейнопольского уезда // Труды Ленинградского Общества изучения местного края. Л., 1927. Т. 1. С. 149–158.

интерес вызывают недавно опубликованные Л. В. Корольковой архивные материалы Российского этнографического музея, среди которых заметное место занимают фотографии домов, культовых и хозяйственных строений участников данных экспедиций.⁴

Ю. М. Пальвадре, придерживаясь в отчете по итогам длительной экспедиции к вепсам (с 15 июня по 1 сентября 1934 г.) традиционной точки зрения, что из-за векового общения с русскими «о какой-то своей вепсской самобытной культуре говорить или утверждать совершенно нельзя», хотя «в некоторых случаях попадаются также явления, которые требуют особенного изучения» все же отмечала и различия между вепсами разных групп, объясняя их разным уровнем социально-экономического развития мест их проживания.⁵ По ее мнению, из-за отсутствия хороших дорог вепсы, проживающие на юге вепсского ареала – в Капшинском и Ефимовском районах, «гораздо более отсталые, чем вепсы северных районов, где есть хорошие дороги уже весьма давно»: «В связи с этим южные вепсы, отличающиеся от проживающих в Шелтозерском районе Карелии и частично в Вознесенском районе Ленобласти, сохранили очень много старинных черт в хозяйственной жизни, обычаях, а особенно в технике».⁶

Данный вывод подтверждают и фотографии З. П. Малиновской, Н. С. Розова, Г. А. Никитина. На фотографии З. П. Малиновской 1928 г. представлено несколько «черных» изб у южных вепсов, расположенных вдоль улицы (рис. 1). На их фронтонах всего одно или два окна, полностью отсутствует декор.⁷ Их облик соответствует описанию вепсских построек, представленному в очерке А. А. Кисилева. З. П. Малиновская особо отметила деталь интерьера черных изб – припечной столб, к которому прикреплялся деревянный коник. Его верхняя часть была вырезана в форме головы коня, указав, что «подобные коники встречаются только в старинных избах южных вепсов».⁸ Тем не менее, у южных вепсов коники встречались еще и в 1970-е гг.⁹ (рис. 2). Известны они и в карельской традиции.¹⁰



Рис. 1. «Общий вид группы черных изб». Ленинградская обл., Ефимовский р-н, Радогощинский сельсовет. 1928. РЭМ 5524-88. Фотография З. П. Малиновской. Источник: Королькова Л. В. Фотографии и рукописи из собрания Российского этнографического музея. СПб., 2015. С. 45.



Рис. 2. Припечной коник в избе южных вепсов. Источник: З. И. Строгальщикова

В конце 1920-х гг. постройки с «черными» избами имелись и у средних вепсов. Н. С. Розов в 1927 г. нашёл три «черных» избы в разных деревнях Винницкой волости.¹¹ З. П. Малиновская последней «черной» избой здесь считала избу в д. Никулинская Озерского сельсовета Винницкой волости.¹² Вместе с тем, постройки с «черными» избами у средних вепсов выглядят более объёмными, чем у южных вепсов. На их фронтонах часто устраивали три окна, они имели крыльцо, орнаментированные наличники.

⁴ Королькова Л. В. Вепсы: Фотографии и рукописи из собрания Российского этнографического музея. С. 6.

⁵ Там же. С. 197 (публикация рукописи «Отчет о командировке к вепсам Ленинградской области научного сотрудника Государственного этнографического музея М. Ю. Пальвадре. 1934 год»).

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 45.

⁸ Там же. С. 58–59.

⁹ Строгальщикова З. И. Традиционное жилище Межозерья. 1900–1960: Опыт сравнительно-статистического анализа. Л., 1986. С. 35–36.

¹⁰ Косменко А. П. Карельская народная резьба и роспись по дереву (XIX–XX вв.) // Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976. С. 110–111.

¹¹ Королькова Л. В. Вепсы: Фотографии и рукописи из собрания Российского этнографического музея. С. 31, 33, 37.

¹² Там же. С. 30.

Наибольшего мастерства в области домостроительства достигли северные вепсы. Известный дом Ивана Мелькина в с. Шелтозере на фотографии Г. А. Никитина (1935 г.) представлен как «дом кулака».¹³ В. В. Волков, побывавший у прионежских вепсов в 1946 г., отмечал, что в строительстве поражает ясно выраженная тенденция удивить величиной самого здания. На вопрос, действительно ли постройка таких домов в недавние годы вызывалась необходимостью, ему ответили: «Больше для славы, дескать, вот Климентий, какой дом оттянул, значит, не без денег семья».¹⁴ Об огромном желании крестьян «покичиться друг перед другом „богачеством“, или в хоромах или в нарядах» пишут и братья Б. М. и Ю. М. Соколовы.¹⁵

Дом у прионежских вепсов являлся показателем благосостояния семьи. Здесь за счет средств, заработанных вепскими отходниками-каменотесами, в совершенстве овладевшими искусством обработки камня, труд которых оказался востребованным с начала строительства Санкт-Петербурга, рано начали строить многокомнатные дома, а около четверти домов были двухэтажными. Многие из них первоначально строились как одноэтажные дома, пол в которых устраивался на значительном расстоянии от земли. В помещении между полом и землей – подклете – находилась кухня, где варили корм скоту, и погреб для хранения продуктов. При расширении семьи подклет полностью или частично перестраивался в жилое помещение.

Особую выразительность домам прионежских вепсов придавало их декоративное оформление. Здесь основными строителями и «украшателями» домов были плотники из д. Залесье, расположенной недалеко от с. Шелтозера. Окна домов обрамлялись знаменитыми волютными наличниками (от латинского «*voluta*» – завиток). В волютных наличниках, балконах домов воспроизводились элементы архитектурного стиля барокко, с которым местные мастера знакомились при строительстве домов в новой столице империи. В отличие от барочных наличников городских домов, где доминируют волюты, в центре композиции вепского наличника вырезалась антропоморфная фигура с головой в виде квадрата или розетки. По формальным признакам эти фигурки имели сходство с синхронными на Северо-Западе женскими изображениями в народной вышивке и образами типа «баба», «панки» в деревянной скульптурной пластике. Подобным образом трактованы женские фигурки на металлических подвесках, известных по археологическим памятникам древней веси. Таким образом, в оформлении наверхней наличников проявились весьма архаичные истоки, выполняющие обережную функцию.¹⁶

Плотницкое мастерство прионежских вепсов высоко оценено специалистами в области народного зодчества. А. В. Ополовников, отмечая влияние архитектуры Петербурга на домостроительство прионежских вепсов, говорит о появлении здесь особой местной традиции, которая родилась в «процессе переосмысления и творческой переработки архитектурных деталей, таких как наличники с волютами, балюстрада гульбища, витые колонки-столбы балконов и крылец и т. п. <...> к представлениям крестьян о красоте, к техническим и декоративным особенностям дерева как строительного материала и материала для искусства».¹⁷ По его мнению, эта разновидность деревянного зодчества, представляет собой одну из ярких, но и последних страниц истории традиционного деревянного зодчества, одну из его последних песен.

Вместе с тем, в домостроительстве вепсов есть и общие черты, которые выявились по материалам, собранным под руководством В. В. Пименова с 1955 по 1962 г. по известной анкете М. В. Витова, разработанной для задач историко-этнографического картографирования народных построек восточных славян. Материалы были собраны по 2153 жилищам всех групп вепсов, южных карелов и русских Прионежья и Посвирья.¹⁸

Наиболее четко они проявились в способах связи дома и двора. Наряду с типичными для северных регионов вариантами связи «дом-двор» (дом и двор соединены под одной крышей), или с поперечным расположением двора к двум избам, соединенным через сени (так называемой Т-образной связью), двурядной связью (дом и двор расположены параллельно друг другу) на всей вепской территории используется необычный способ соединения жилья и хозяйственных строений, когда к избе и двору под «одной связью» пристраивалась под прямым углом вторая жилая изба (рис. 3). Такая связь жилых и хозяйственных построек практически не встречается в строительной традиции их соседей (русских и карелов), но известна в Северной Карелии и Финляндии. По мнению Н. Валонена, который специально рассматривал происхождение и распространение в народном зодчестве Финляндии жилых изб с расположением строений под прямым углом, они были заимствованы в раннем

¹³ Королькова Л. В. Вепсы: Фотографии и рукописи из собрания Российского этнографического музея. С. 51. С 1991 г. в доме Ивана Мелькина после реставрации располагается Шелтозерский вепский этнографический музей.

¹⁴ Волков Н. Н. О шелтозерских вепсах. Шелтозерский район Карело-Фин. ССР. Полевые записи. 1946 г. (Архив Музея антропологии и этнографии, ф. 13, оп. 1, № 9, л. 3).

¹⁵ Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых. СПб., 1915. С. XXV.

¹⁶ Косменко А. П. Об этнолокальной специфике традиционного искусства северных вепсов // Местные традиции материальной и духовной культуры народов Карелии (Тезисы докладов). Петрозаводск. 12–13 марта 1981 г. Петрозаводск, 1981. С. 18–19.

¹⁷ Ополовников А. В. Русское деревянное зодчество. Гражданское зодчество: северная деревня, двор-комплекс, приусадебные постройки и мосты, промысловые постройки, архитектурные детали и фрагменты. М., 1983. С. 105.

¹⁸ Строгальщикова З. И. Традиционное жилище Межозерья. С. 24–26.

средневековые из Готланда, где такие постройки известны с XIII в. и как реликтовые сохранились в Швеции до сих пор.¹⁹

Дома у вепсов отличались от соседей и соединением жилых и хозяйственных построек через переход («uuk», «tanazpordhad») – дополнительные «дворовые» сени, имеющие собственную крышу, что было нетипично для построек рядом живущих карелов и русских. Причем, их можно видеть в доме Мелькина у прионежских вепсов, и в постройках других групп вепсов, в том числе «черных» изб, что говорит об устойчивости традиции. Хозяйка, направляясь в хлев, здесь переодевала обувь, одежду. Устройство переходов – дворовых сеней – рассматривается как свидетельство сравнительно поздней традиции объединения жилья и хозяйственных строений в единый комплекс.²⁰

Отражением давних связей вепсов с их более западными соплеменниками является также использование в строительной технике южных вепсов такого приема, как обтеска выпусков венцов амбаров в шестигранник.²¹ В архитектуре такая техника известна как «шведская рубка» и применялась в народном зодчестве ижоры и води, эстонцев, латышей, финнов, но особенно она распространена в Швеции и Норвегии.²²

Таким образом, как показывают материалы по вепскому домостроительству, наиболее развитым оно было у вепсов Прионежья. Здесь, начиная с 1730-х гг., вепские отходники, используя средства, получаемые за пределами своего региона, имели больше возможностей воплощать при строительстве домов свои представления о красоте и богатстве. У южных вепсов, отдаленных от больших дорог, хозяйство которых в основном ограничивалось земледелием и местными промыслами (охотой, рыболовством), произошла консервация строительных традиций. Вместе с тем, именно здесь, в признанном «заповеднике вепской старины» сохранились строительные приемы и техники, позволяющие связывать развитие вепских жилищ с традициями домостроительства прибалтийско-финских народов. В первую очередь к ним следует отнести строительство домов с расположением жилых помещений под прямым углом друг к другу, использование приемов «шведской» рубки. Интерес вызывает и длительное сохранение у вепсов традиции строительства «дворовых сеней», встречающихся во всех регионах расселения вепсов.

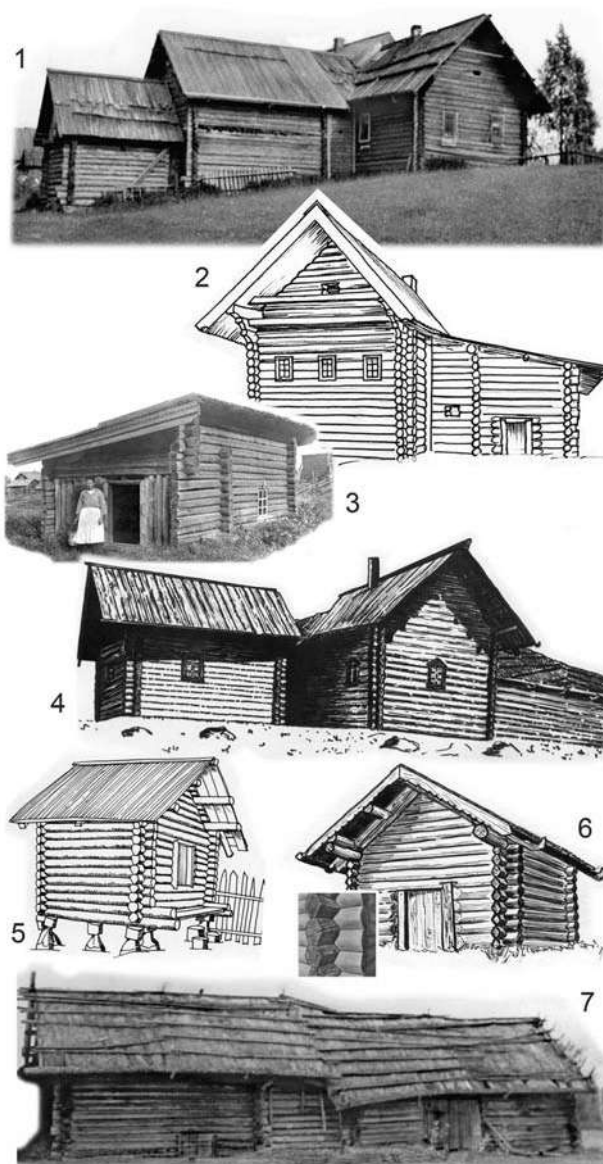


Рис. 3. 1 – дом с Т-образной связью; 2 – дом с примыкающим сбоку двором; 3 – баня; 4 – дом с двумя черными избами, расположенными под прямым углом друг с другом и соединением жилых и хозяйственных строений через переход; 5–6 – амбары (6-й с обтеской углов в шестигранник); 7 – гумно с ригой. Источник: 3. И. Строгальщикова Вепсы: очерки истории культуры. Научно-популярное издание. СПб., 2014. С. 119.



¹⁹ Valonen N. Zur Geschichte der finnischen Wohnstuben // Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia. Helsinki, 1963. С. 100–104.

²⁰ Строгальщикова 3. И. Традиционное жилище Межозерья. С. 63–64, 97.

²¹ Там же. С. 64–65.

²² Там же.

КРЕСТЬЯНСКОЕ ЖИЛИЩЕ КАК СПОСОБ АДАПТАЦИИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКОГО СЕВЕРА (на примере с. Ворзогоры Онежского р-на)¹

Аннотация: Предметом исследования выступают специфические механизмы адаптации крестьянского населения Русского Севера к природно-климатическим условиям окружающей среды. Эти механизмы выражены через архитектурно-конструктивные элементы традиционного жилища, а также включены в «метаархитектурную» традицию – синтез строительной культуры и обрядности. Объект исследования – севернорусский комплекс дома-двора. Исследование посвящено особенностям освоения крестьянином окружающей среды в процессе возведения традиционного жилища.

Ключевые слова: крестьянский дом, жилище, деревянная архитектура, традиционная культура, Русский Север, адаптация.

Summary: The research subject is the specific adaptation mechanisms of the Russian North peasant population to the natural and climatic conditions of the environment. These mechanisms are expressed through the architectural and constructive elements of the traditional dwelling, and are also included in the "metaarchitectural" tradition, the synthesis of building culture and rituals. The object of study is the Russian North house-yard complex. The research is devoted to the peculiarities of the making environment by the peasant in the process of building a traditional dwelling.

Keywords: Peasant house, dwelling, wooden architecture, traditional culture, Russian North, adaptation.

Русский Север – регион, располагающийся в зоне умеренно холодного субарктического климата (по классификации Кеппена-Гейгера),² что вынудило поселенцев приспосабливаться к особым суровым условиям: низким зимним температурам, относительно короткому лету, обильным осадкам, промерзлой почве и холодным ветрам. С другой стороны, Русский Север – обширная территория богатая лесом, что предопределило древесину, как основной строительный материал. Здесь не закрепилось полноценное крепостное право. Крестьяне, хотя и несли различные повинности, не были обременены барщиной и личной зависимостью, имели больше времени и свободы для ведения собственного хозяйства.³ Благодаря этим факторам, на Севере сложился специфический тип дома-двора или дом-комплекс, объединяющий под одной крышей жилые и хозяйственные постройки. Кроме защитной функции, такое плано-архитектурное решение обеспечило возможность заниматься хозяйственными работами, не выходя на улицу. Дом-двор стал основным способом устройства жилья на Русском Севере. Более того, способом организации пространства как на профанном, так и сакральном уровне: пространственно-предметной средой удовлетворения важнейших биологических потребностей крестьянской семьи, пространством труда и отдыха, в нем протекали временные координаты крестьянского бытия.⁴

Наиважнейшей задачей севернорусского комплекса дома-двора стало сохранение тепла. В первую очередь эта функция возлагалась на русскую печь, занимавшую треть объема жилого пространства – избы, однако форма и компоновка объемов срубов также играли свою роль. Благодаря максимальной компактности помещений, дом-двор снижал количество теплопотерь в 2–2,5 раза, по отношению к аналогичным постройкам средней полосы. Это обеспечивало не только конструктивно-бытовую, но и психологическую надежность жильцов в условиях Севера.⁵

Нагляднее адаптивная функция дома прослеживается в районах с наиболее сложными климатическими условиями. Чем дальше на север – тем ниже становятся температуры, и тем больше внимания при постройке жилища уделялось утилитарной стороне вопроса. Примером такого рода поселения в данном исследовании выступает с. Ворзогоры Онежского р-на Архангельской обл. Село расположено на Поморском берегу

© А. А. Усов, 2019

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Министерства образования и науки Архангельской обл. (конкурс научных проектов «Молодые ученые Поморья») № 17-2019-02а «Традиционное крестьянское жилище как способ адаптации к природным условиям Европейского (Русского) Севера и Арктики».

² *Souch C.* The Influence of Climate Building Design and Materials // *Habitat: Vernacular Architecture for a Changing Planet.* London, 2017. P. 28.

³ *Пермиловская А. Б.* Крестьянский дом в культуре Русского Севера. Архангельск, 2005. С. 28.

⁴ *Пермиловская А. Б.* Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера. Екатеринбург; Архангельск; Ярославль, 2013. С. 208.

⁵ *Ушаков Ю. С.* Архитектурное наследие – в строй современности (Опыт народной архитектуры Русского Севера). Л., 1980. С. 12.

(территория берега от г. Онеги до г. Кеми) на вытянутом с востока на запад мысе Белого моря на расстоянии в 4 км от р. Нименьги и в 15 км от устья р. Онеги. Состоит из двух деревень, Кондратьевской и Яковлевской. В настоящее время деревни находятся на расстоянии километра друг от друга, а само с. Ворзогоры входит в состав Нименьгского муниципального образования, находится в 21 км от районного центра г. Онега.⁶

В широком смысле, адаптация посредством жилища начиналась до его фактического возведения. В первую очередь люди приспособили под свои нужды местные ресурсы. Строительным материалом в большинстве случаев выбиралась сосна. Она отличалась плотностью, прочностью, малым количеством сучков, большой устойчивостью к влаге. В этом смысле, лучшим материалом выступала лиственница, однако она была намного реже, дороже и применялась как основа для окладного венца сруба. Дополнительной сложностью, кроме подбора подходящих материалов для жителей Ворзогор являлась их добыча. Рядом с поселением почти не было строительного леса, и люди отправлялись в сторону реки Онеги, к так называемой «Малдыни».⁷

Второй фактор метаархитектурной адаптации – выбор места. Русский Север богат не только лесными, но и водными ресурсами. Традиционно двумя важнейшими ориентирами для постановки жилища выступали солнце и вода. Как указывает Е. Э. Бломквист, с древних времен крестьянин всегда старался поставить свое жилище окнами на юг – на «лето». Во многих северных селениях окна зимней жилой части обращены на юг, юго-восток или юго-запад, в то время как окна летних жилых помещений выходят на берег реки или озера и обращены на восток, юго-восток, северо-восток. При этом, если жилые помещения находятся на одной стороне, то направления к солнцу и воде совпадают.⁸ Обращение окон избы к солнцу носило в первую очередь утилитарный характер и было особенно важно в условиях Севера. Короткое лето, низкие температуры были причиной недостатка в освещении и тепле. Удовлетворить эту потребность можно было несколькими способами, но на базовом уровне эта функция возлагалась на размещение самой постройки.

Обычно поселения на Русском Севере располагались по берегам рек. Некоторые поселенцы выбирали часть суши на берегу моря – источника пищи: морской рыбы и зверя. Однако даже селясь на побережье, человек неизменно тяготел к устью ближайшей реки. Это обеспечивало доступ к пресной воде, речной рыбе и круглогодичной транспортной магистрали. Ворзогоры представляют собой редкий для Русского Севера тип поселения, выстроенного на морском побережье, но вдали от рек. Другой известный пример – с. Кащкаранцы на Терском берегу (в Кандалакшском заливе Кольского п-ова) Белого моря.

Чтобы поставить дом, местные жители учитывали локальные перепады высот и ненадежную песчаную почву. Так как море находится на севере поселения, поставленные ближе к берегу дома ориентированы избами точно на юг, на солнечную сторону. В то же время хозяйственные части удачно исполняют роль буфера, защищающего жилье от холодного морского ветра (рис. 1).



Рис. 1. Южные фасады домов. с. Ворзогоры, д. Кондратьевская, Онежский р-н. Фото А. Усова, 2018 г.

⁶ Жигальцова Т. В. Село Ворзогоры – историческое поселение Онежского Поморья, Арктической зоны РФ // Человек и культура. 2018. № 5. С. 22.

⁷ Полевые материалы автора (Усов А. А. Отчет об экспедиции в с. Ворзогоры, Онежский район, 2018).

⁸ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник: очерки нар. материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX – нач. XX в. М., 1956. С. 58.

В д. Кондратьевская традиционная ориентация избы была продиктована двумя дополнительными факторами: природным (особо сложным рельефом местности) и социокультурным (наличием сакрального центра – архитектурного ансамбля-тройника, который представлен Никольской церковью 1636 г., Введенской церковью 1793 г. и колокольней 1862 г.).⁹ Такое сосредоточение культовых сооружений вынуждало плотника ставить дом сообразно религиозно-эстетической доминанте поселения. Дополнительную сложность составляло расположение самого тройника – с южного края деревни на холме.

Строить дом у основания холма не рационально из-за естественного скопления осадков в каждом из сезонов: дождевых осадков летом и снежных заносов зимой. Строения с северной и западной стороны тройника имеют удачное расположение относительно хода солнца. Но устанавливая жилище с восточной стороны от храмов, плотник был вынужден адаптировать постройку в соответствии со специфическим выбором: пожертвовать хорошей освещенностью или красивым видом. Отметим, что ориентация окон главного фасада на архитектурный ансамбль является преобладающей для всех жилищ, расположенных в центре деревни, близко к храмам. Постройки с краю поселения ставились исходя из природно-климатических соображений.¹⁰

Основные архитектурно-конструктивные элементы жилища с. Ворзогоры соответствуют аналогичным на территории Русского Севера. Большинство домов-дворов в деревнях – пятистенки, хотя зафиксировано несколько шестистенков. По способу соединения жилой и хозяйственной части дома-комплексы соответствуют типу «брус». Каждый выстроен на высоком подклете, который является общим для жилищ севера способом приспособления построек к промерзлой земле и обильным осадкам. На данной конкретной территории подклет также обеспечивает защиту от заноса дома песком. В настоящее время некоторые старые дома-комплексы, которые размещены не на возвышенности, выглядят достаточно низкими и напоминают, скорее, поземные жилища, характерные для южных районов (рис. 2).



Рис. 2. Дом-двор Н. П. Рогачевой, юго-западный угол, с. Ворзогоры, д. Кондратьевская, Онежский р-н, кон. XIX в. Фото А. Усова, 2018 г.

Интересно, что некоторые жители интерпретируют низкие постройки в качестве фактора адаптации: как они считают, меньшие размеры способствуют снижению ветровой нагрузки.¹¹

Ввиду холодной песчаной почвы, фундамент также приспособливают под северные условия. Если для фундаментов южных районов характерны, в том числе пни-«стулья»,¹² то в с. Ворзогоры под окладными венцами использовались исключительно камни-валуны, которых было в достатке на побережье. Обычно хватало 4–8 на постройку.

В настоящее время большинство домов-комплексов рублены «в лапу», т. е. в «чистый угол» без остатка. Местные жители не смогли дать объяснения массовому использованию данного конструктивного приема, однако, судя по всему, подобная техника применялась для экономии древесины и удобства последующей обшивки.

⁹ Жигальцова Т. В. Село Ворзогоры – историческое поселение Онежского Поморья. С. 26.

¹⁰ Полевые материалы автор (Усов А. А. Отчет об экспедиции в с. Ворзогоры, Онежский район, 2018).

¹¹ Там же.

¹² Раннопорт П. А. Древнерусское жилище VI–XIII вв. // Археология СССР. Свод археологических источников. Л., 1975. С. 7.

В наиболее старых постройках, например, доме Э. Н. Мартын (середина XIX в.), сохранились как элементы соединения бревен «в обло» с остатком, так и присущая крестьянским домам Севера деталь¹³: мощные столбы, врытые в землю, несущие на себе верхнюю часть сруба крытого двора (рис. 3).



Рис. 3. Дом-двор Э. Н. Мартын, северный фасад, сруб хозяйственного двора, с. Ворзогоры, д. Кондратьевская, Онежский р-н, сер. XIX в. Фото А. Усова, 2018 г.

Связывание бревен «в обло», как известно, предотвращало промерзание углов сруба и способствовало сохранению тепла в избе. В то же время столбы-подпорки позволяли заменять нижние прогнившие венцы хозяйственной части без необходимости полностью разбирать ее.

Стоит отметить, что в с. Ворзогоры на домах практически отсутствует какой-либо декор. С одной стороны, в декоративном убранстве крестьянского жилища на Севере отражалась богатая народная культура, воплотилась целостная система восприятия окружающего мира.¹⁴ Но с другой, декор был неотделим от архитектурно-конструктивных элементов северного дома-двора. Каждый имел не только символическое, но и утилитарное наполнение. Так, например, резные причелины защищали торцы поперечных бревен крыши – слег – от осадков, а наличники швы оконных проемов – от продувания. В деревнях с. Ворзогоры сохранены сами элементы, но их функция украшения утрачена. Как объясняют местные жители, в таких тяжелых условиях у их предков не было времени, сил и желания украшать дома. Выживание стояло на первом месте. Потому, даже отсутствие декора косвенно является одной из особенностей местной адаптации к природным условиям Севера.

Таким образом, с. Ворзогоры представляет собой наглядный образец поселения, возникшего в условиях сурового климата Русского Севера, где процесс возведения и архитектурно-конструктивные элементы жилища являлись естественным способом адаптации к окружающей среде.



¹³ Ополовников А. В. Русское деревянное зодчество: Гражданское зодчество: северная деревня, двор-комплекс, приусадебные постройки и мосты, промышленные постройки, архитектурные детали и фрагменты. М., 1983. С. 77.

¹⁴ Пермиловская А. Б. Декоративное убранство и символика народной архитектуры Русского Севера // Вестник Вятского гос. гуманитарного ун-та. 2011. № 1–4. С. 110.

Л. С. ХАРЕБОВА

Государственный музей-заповедник «Кижы», г. Петрозаводск

**АРХИТЕКТУРНАЯ ГРАФИКА Р. М. ГАБЕ
ИЗ СОБРАНИЙ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ КАРЕЛИЯ
И МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА «КИЖИ» В ИЛЛЮСТРАЦИЯХ КНИГИ
«КАРЕЛЬСКОЕ ДЕРЕВЯННОЕ ЗОДЧЕСТВО»**

Аннотация: Доклад посвящен аспектам изучения архитектурного наследия в практике научно-фондовой работы на примере атрибуции графических работ из коллекции музея-заповедника «Кижы». Работа проводилась с привлечением коллекции Р. М. Габе из собрания Национального музея Республики Карелия и его монографии «Карельское деревянное зодчество». Графическое наследие архитектора рассматривается в контексте натурного историко-архитектурного обследования народного зодчества на территории республики во второй половине XX в.

Ключевые слова: деревянное зодчество, архитектурная графика, архитектор Р. М. Габе, музейные коллекции.

Summary: Report is devoted to the aspects of the study of architectural heritage in the practice of scientific and stock work on the example of attribution of graphic works from the collection of the Museum "Kizhi". The work was carried out with the involvement of R. M. Gabe's collection from the collection of the National Museum of the Republic of Karelia and his monograph "Karelian wooden architecture". Graphic heritage of the architect is considered in the context of full-scale historical and architectural survey of folk architecture on the territory of the Republic in the second half of the twentieth century.

Keywords: Wooden architecture, architectural graphics, architect R. M. Gabe, Museum collections.

Книга Руфина Михайловича Габе «Карельское деревянное зодчество» была издана в 1941 г. накануне Великой Отечественной войны. Ее автор скончался за два года до выхода из печати труда своей жизни, содержащего «большой, почти исчерпывающий материал и глубокий художественный анализ деревянной архитектуры Карело-Финской ССР». ¹ В издании были использованы фотографии, чертежи, акварели и рисунки, выполненные Р. М. Габе с натуры в ходе экспедиций по обследованию деревянного зодчества Карелии, в которых он участвовал начиная с 1908 г.

Авторские коллекции архитектурной графики Р. М. Габе в настоящее время находятся в Москве (Государственный исторический музей), Санкт-Петербурге (Российский этнографический музей, ² Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга³) и Петрозаводске. В Национальном архиве Республики Карелия (НА РК) хранится копия его проекта 1915 г. здания железнодорожного вокзала на станции Медвежья Гора.⁴ В 1961 г. в фонды Карельского государственного краеведческого музея (с 2011 г. – Национальный музей Республики Карелия) от членов семьи архитектора была принята коллекция рисунков и акварелей, многие из которых использовались при издании книги «Карельское деревянное зодчество». ⁵

Два альбома с материалами, отражающими графическое наследие архитектора, имеются в фондовом собрании музея-заповедника «Кижы». ⁶ Один из них содержит 30 листов с акварелями и рисунками, в составе второго – 58 фоторепродукций графических работ в сопровождении комментария: «Из альбома Р. М. Габе». Альбомы были сформированы в Управлении по делам архитектуры при Совете Министров Карело-Финской ССР в 1950 г., что явствует из текста на их переплетах. Из этой организации происходит все собрание архитектурной графики, переданное ею сначала в Карельский краеведческий музей, а затем поступившее в фонды

© Л. С. Харебова, 2019

¹ Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество / Под ред. Н. Н. Соболева. М., 1941. С. 1.

² Ивановская Н. И. Значение научного наследия Р. М. Габе в формировании культурно-исторического бренда Карелии. Материалы III науч.-практ. конф. «Музеи в северном измерении» (Петрозаводск, 12–14 октября 2016 г.) [Интернет-ресурсы] URL: <http://kgkm.karelia.ru/site/section/1099> – дата обращения: 12.12.2018.

³ ЦГАЛИ СПб., ф. Р-455.

⁴ НА РК, ф. 781, оп. 1, д. 1/1, л. 270 (Дело о деятельности конторы контрагента Сигова по строительству Мурманской железной дороги). По информации Е. Е. Ициксон, в фонде № 320 НА РК имеются также чертежи двух жилых домов в Петрозаводске, выполненных Р. М. Габе и предназначенных для сотрудников Мурманской железной дороги (находятся на современной улице им. А. В. Шотмана).

⁵ Благодарю хранителя коллекции графики Национального музея Л. И. Капуста за содействие и оказанную помощь в работе над темой.

⁶ Кижы КП-4505/1, 2.

музея-заповедника «Кижь». При первичной регистрации в учетных документах нашего музея графические работы были записаны как анонимные, поскольку на листах отсутствовали подписи исполнителя. В процессе изучения двух музейных коллекций графики Габе было установлено наличие в них работ, дублирующих друг друга, отразивших одни и те же объекты деревянной архитектуры или их детали, но созданных в разное время и при разных обстоятельствах.

Так, многие рисунки из фондов Национального музея были выполнены Р. М. Габе в полевых условиях на подручном материале, например, на оборотной стороне фрагментов карты Европы, изданной в Лондоне в 1914 г. Отдельные предметы представляют собой листы, на которые наклеены крошечные клочки бумаги с карандашными набросками. Графические работы из кижского альбома, напротив, отличает не только качественная бумага, но и усовершенствование в технике исполнения, в частности, дополнение акварельной заливки к оформлению рисунков тушью и карандашом. Возможно, в таком более приемлемом виде они предназначались для использования именно в качестве иллюстраций в своей книге автором, не закончившим ее подготовку к печати. В пользу такого предположения говорит и то, что во втором альбоме из фондов музея-заповедника «Кижь» собраны материалы фотофиксации личной коллекции графических работ архитектора, произведенной до их поступления в Карельский краеведческий музей.

В структуре книги «Карельское деревянное зодчество» выделены 15 тематических разделов – от планировки населенных пунктов до разновидностей хозяйственных построек. В главе, посвященной особенностям застройки деревень и крестьянских усадеб, Р. М. Габе отмечает практически полное отсутствие внимания к этой теме у авторов ранее опубликованных исследований. Свои выводы о традиционных схемах поселений автор сопровождает планами населенных пунктов, графическими и фотоматериалами, в числе которых поступившие в фонды Национального музея карта-схема с. Святозера и акварель «Общий вид деревни Юостозера».⁷ В качестве образцов распространенных в Карелии типов домов Р. М. Габе приводит в том числе жилые постройки в заонежских деревнях Тарасы и Потаневщина. Внешний вид дома Лопаткина в Тарасах можно видеть на его рисунке из коллекции Национального музея, который воспроизведен в книге на странице 77 (ил. 69).⁸ Материалы графической фиксации дома Лопаткина, разобранный в 1970-х гг., публиковались исследователями деревянного зодчества в разных изданиях; в фондах музея-заповедника «Кижь» также имеются его чертежи, выполненные А. Н. Буйновым и И. К. Рыбченко в 1945 г.⁹ Габе неоднократно иллюстрирует текст книги изображениями деталей дома Клопова, построенного в д. Потаневщина в 1882 г. Его обмеры, которые производили в середине XX в. карельские архитекторы А. Я. Кривонкин и Д. Г. Сафонова, находятся сегодня в собрании музея-заповедника «Кижь».¹⁰

Анализ особенностей конструктивных деталей крестьянских домов выстроен в книге по следующей схеме: конструкция крыши – балконы – оконные наличники – дверные проемы – крыльца – взвозы. Следуя этой последовательности изложения, выделим иллюстрации, при репродуцировании которых использовались графические работы Р. М. Габе, ныне хранящиеся в фондах карельских музеев. Отметим, что такая же схема организации материала была использована и при формировании альбома, поступившего в фонды музея-заповедника «Кижь». На его первых восьми листах представлены работы с изображениями конструктивно-декоративных деталей кровель – потоков и кронштейнов, сохранивших наиболее древний вид архитектурной орнаментики. На рисунках тушью и карандашом запечатлено разнообразие декоративной обработки потоков в постройках

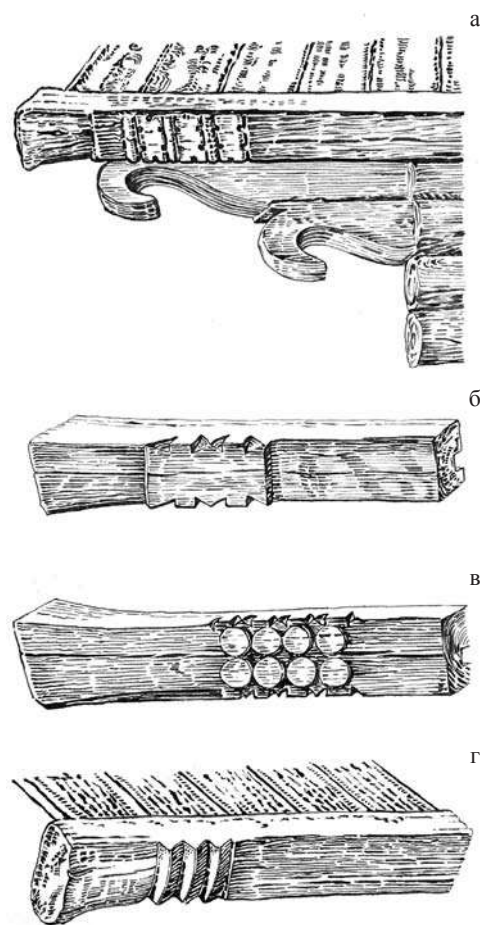


Рис. 1. Кижь КП-4505/2, л. 1.

а) Помочи. Д. Проккойла Сямозерского р-на;
б-г) Резные потоки. Медвежьегорский р-н

⁷ КГМ-10890 (План Святозера (ил. 3)); КГМ-10858 (Общий вид д. Юостозера (ил. 4)).

⁸ КГМ-10820 (дом Лопаткина в д. Тарасы).

⁹ Кижь КП-7255/1, 2.

¹⁰ Кижь КП-5728; 293/1-23; 4503/1; НВФ-921-943.

Заонежья, Сямозерского и Олонецкого районов (ил. 76–78, 82–84, 91).¹¹ Выразительные формы подкровельных кронштейнов, в которых «наиболее полно слились конструктивные и декоративные основы»,¹² демонстрируют опорные детали с мотивом крюка, зафиксированные архитектором в карельских деревнях Сямозерского р-на Проккойла и Тивилицы, на доме Нестерова в Угмойле (ил. 96, 82, 83).¹³

Скромное полиграфическое исполнение издания не дает возможности читателю представить те элементы жилых построек, в оформлении которых порой использовалась раскраска. Однако в книге содержатся отдельные свидетельства о внешнем виде сооружений, сохранивших такие детали. Например, так автор описывает один из домов Заонежья, ранее нами упоминавшийся: «Достаточно взглянуть на дом Клопова с его сверкающим на солнце желтым тоном обшивки и белыми пятнами наличников, как бы инкрустированных цветными вставками резных украшений...».¹⁴ На акварелях Р. М. Габе из музейных коллекций изображены нарядные фронтоны домов в деревнях Сямозерского района и Заонежья.¹⁵ Одна из них, из комплекта акварелей с лаконичным названием «Раскраска балкона и перил», запечатлела и окрашенную деталь интерьера – внутреннюю лестницу в жилом доме.¹⁶ В какой именно постройке Габе ее увидел, удалось установить при сопоставлении акварелей с их фоторепродукциями из второго кижского альбома, в котором к ним имеется следующий комментарий: «Балкон дома в д. Чебино и перила лестницы в доме Леонтьева в д. Святнаволок».¹⁷



Рис. 2. Кижы КП-4505/2, л. 23. Балкон. Д. Лумбила Сямозерского р-на

Раздел книги, посвященный оконным и дверным проемам построек, изобилует иллюстрациями разнообразных оконных обрамлений, в которых отразилась «вся история деревянного зодчества».¹⁸ Текст сопровождают работы Р. М. Габе с изображениями наличников домов в заонежских деревнях Тарасы, Деригузovo, Потаневщина, в Угмойле Сямозерского р-на и в Сулажгоре.¹⁹ Автором книги также использована репродукция акварели с изображением окна дома Игнатъева в д. Паппила (Вешкелица) Сямозерского р-на (ил. 171). На наличники этого дома обращали внимание и последователи Р. М. Габе – участники обследования деревянного зодчества Карелии 1950-х гг., что отражено на рисунках из кижской коллекции архитектурной графики, в том числе выполненных студентом Московского архитектурного института В. П. Орфинским.²⁰ В фондах музея-заповедника «Кижы» сосредоточены графические и фотоматериалы, собранные в результате деятельности экспедиций второй половины 1940-х – начала 1960-х гг., участниками которых были архитекторы, ставшие

¹¹ Кижы КП-4505/2, л. 1–8; КГМ-10830 (Деталь потолка в д. Угмойла); КГМ-10831 (Поток дома Белокурова в д. Тивилицы); КГМ-10833 (Поток избы крестьянина Нестерова в д. Угмойла); КГМ-10839 (Резной конец потолка из д. Тивилицы); КГМ-10842 (Потоки домов в деревнях Лумбила и Угмойла).

¹² Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. С. 91.

¹³ Кижы КП-4505/2, л. 1, 2; КГМ-10833 (Поток избы крестьянина Нестерова в д. Угмойла Сямозерского р-на).

¹⁴ Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. С. 174.

¹⁵ Кижы КП-4505/2, л. 19, 21, 22; КГМ-10822 (Дом Фепонова в д. Погост); КГМ-10835/1, 2 (Раскраска балкона и перил); КГМ-10874 (Дом Агеева в д. Улялеге Петрозаводского у.).

¹⁶ КГМ-10835/1, 2.

¹⁷ Кижы КП-4505/1, л. 7.

¹⁸ Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. С. 127.

¹⁹ Кижы КП-4505/2, л. 13, 15–18; КГМ-10821 (Окно дома Лопаткина); КГМ-10824 (Элементы декоративного убранства крестьянских построек Заонежья); КГМ-10826 (Окно дома Осипова в д. Угмойла Сямозерского р-на); КГМ-10841 (Д. Сулажгорская Петрозаводского у. Олонецкой губернии. Окно дома Карпина); КГМ-10846 (Окно избы в д. Потаневщина Великогубского р-на).

²⁰ Кижы КП-6500 (Наличник волотный); КП-7719 (Дом В. К. Игнатъева в д. Вешкелица (совр. Суоярвского р-на). Наличник). См. также: Гришина Е. И., Орфинский В. П. Архитектурное чудо Сямозерья // История и культура Сямозерья. Петрозаводск, 2008. С. 431.

впоследствии выдающимися специалистами в области изучения и реставрации народного зодчества. В начале 1980-х гг. в собрание музея поступила еще одна коллекция, сформированная по итогам комплексной историко-архитектурной и этнографической экспедиции (КЭМК) Министерства культуры Карелии. Обращение к этим комплексам экспедиционных материалов при подготовке данной публикации помогло выявить единичные сохранившиеся до сегодняшнего дня постройки и сопоставить их элементы, зафиксированные в разное время. Так, в составе фотоматериалов КЭМК был обнаружен негатив с изображением кронштейна дома в д. Линдозеро Кондопожского р-на,²¹ рисунок которого, не использованный в книге Р. М. Габе, размещен на первом листе кижского альбома.

Народные мастера украшали декоративной резьбой не только жилые части домов, но и элементы хозяйственных помещений. Столбы примыкающих к постройкам пологих настилов для подъема лошади (взвозов или съездов) завершались резными деталями, образцы которых можно видеть на графических листах из музейных коллекций и в иллюстрациях книги.²² Своеобразие оформления взвозов к хозяйственной части домов в населенных пунктах Олонецкого р-на отмечали вслед за Габе и современные архитекторы. Участники экспедиции по южной Карелии 1953 г. В. П. Орфинский и В. П. Розин зафиксировали в олонецких деревнях варианты конструкций взвозов и их резьбы. Пожалуй, самое оригинальное завершение столбов в виде стилизованной головы человека было обнаружено ими в д. Нурмолица.²³

Изобразительный материал, представленный в книге Р. М. Габе, отражает этническое своеобразие архитектурных традиций народов, населяющих в основном центральный и южный регионы Карелии. Более всего были удостоены внимания поселения Заонежья, составляющие почти треть обследованных им населенных пунктов. Обратим также внимание на карельское поселение, неоднократно уже упоминавшееся в данной публикации – д. Угмойла Сязозерского (ныне Пряжинского) р-на. Пожалуй, ни один населенный пункт из обследованных Габе не представлен так полно в его книге. Из 239 иллюстраций монографии 22 отражают постройки Угмойлы: жилые дома Смирнова, Демоева, Лебедева, Нестерова, Кирьянова, Осипова, Захарова, Иванова, Гаврилова и дом с избычитальней, из хозяйственных построек – два амбара и ригу. В 1926 г. в деревне насчитывалось 39 хозяйств, в ней проживало 229 человек. К несчастью, во время Великой Отечественной войны Угмойла выгорела, облик украшавших ее построек сохранили лишь редкие фотографии и зарисовки, в том числе хранящиеся в музейных фондах. Из населенных пунктов Олонецкого района по степени отражения в книге выделяется д. Кожали, план которой Р. М. Габе снял с подробным изображением объектов в аксонометрической проекции.²⁴ Интерес архитектора вызвали жилые дома Степиева, Чечиева, Пуговкина и Рыбуева, их детали и интерьеры, а также амбар Пуговкина, баня и сарай Потапова, рига и даже прялка в одном из домов.²⁵ Графические работы Р. М. Габе из карельских музеев демонстрируют широкую палитру традиционных видов линейной и тональной графики, использованных архитектором, его своеобразную авторскую манеру, виртуозность рисунков тушью и карандашом, исключительную точность в передаче фактуры дерева. Книга Р. М. Габе «Карельское деревянное зодчество», посвященная исследованию крестьянской избы как памятника архитектуры, сохраняет свидетельства высочайшего мастерства и таланта народных зодчих.



²¹ Кижы НВФ-4159.

²² Кижы КП-4505/2, л. 28, 29; КГМ-10836 (Резные столбы у взвозов); КГМ-10843 (Столбы взвозов и поток в деревнях Конила и Кожали Олонецкого р-на); КГМ-10854 (Взвоз дома Рыбуева в д. Кожали).

²³ Кижы КП-306/79–82.

²⁴ Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. С. 207.

²⁵ Кижы КП-4505/2, л. 7; КГМ-10806 (Изба в д. Кожали Олонецкого р-на); КГМ-10817 (Внутренний вид избы крестьянина Степиева в д. Кожали); КГМ-10843 (Столбы взвозов и поток в д. Конила и Кожали); КГМ-10849 (Резные потоки в д. Кожали); КГМ-10854 (Взвоз дома Рыбуева в д. Кожали); КГМ-10859 (Баня на берегу в д. Кожали); КГМ-10865 (Интерьер амбара Пуговкина в д. Кожали); КГМ-10867 (Прялка).

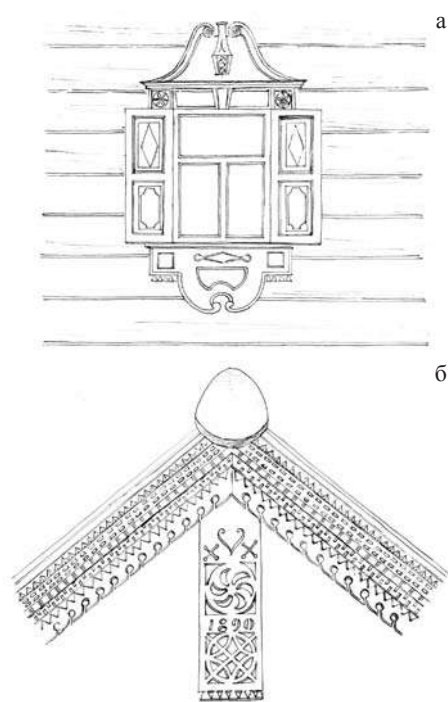


Рис. 3. Кижы КП-4505/2, л. 15. а) Наличник. Д. Деригузovo Шуньгской волости; б) Причелины и полотенце дома Фепонова. Д. Яндомозерский погост Великогубской волости

Е. А. ХОДАКОВСКИЙ
Санкт-Петербургский государственный университет

ДЕРЕВЯННАЯ ЦЕРКОВНАЯ АРХИТЕКТУРА ОЛОНЕЦКОЙ ГУБ. XIX в. ПО МАТЕРИАЛАМ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ИСТОРИЧЕСКОГО АРХИВА

Аннотация: Исследование на основе документов из РГИА на примере памятников Олонецкой губ. раскрывает основные общие тенденции в истории деревянной храмовой архитектуры Русского Севера позднего периода: замедление строительства в первой четверти XIX в., его активное развитие после учреждения Олонецкой епархии в 1828 г., миссионерское строительство, ремонты и поновления, а также историческое изучение церковных древностей.

Ключевые слова: деревянная архитектура, Русский Север, церковное зодчество, XIX в., Св. Синод, Олонецкая губ.

Summary: The research reveals the documents from the Russian State Historical Archive in St. Petersburg, relating to the wooden church architecture of Olonets province in the 19th century. The study shows the main general trends in the history of wooden architecture of the Russian North of the late period: a slowdown in construction in the first quarter of the 19th century, its dynamic development after the establishment of the Olonets diocese in 1828, missionary construction, repairs and renovations, as well as the historical study of church antiquities.

Keywords: wooden architecture, Russian North, church building, 19th century, the Holy Synod, Olonets province.

Деревянная церковная архитектура Русского Севера XIX в. долгое время не удостоивалась специального рассмотрения в отечественном искусствознании, оставаясь в тени выдающихся шедевров древнерусского деревянного зодчества. На примере Олонецкой губ., известной памятниками Кижского погоста, полулегендарным заповедным Заонежьем, пронзительным силуэтом кондопожской Успенской церкви, это противопоставление эпох может показаться особенно контрастным. Тем не менее, деревянное храмостроительство в Олонецкой губ. продолжалось вплоть до революции 1917 г., во многом отражая те тенденции, которые в целом были характерны для развития деревянного зодчества позднего периода на всем Русском Севере.

Документы из фондов РГИА в полной мере раскрывают основные направления истории деревянной храмовой архитектуры Олонецкой губ. в XIX в. Условно эту эпоху можно разделить на следующие основные периоды: резкое замедление строительства в первой четверти XIX в.; затем его активное развитие во второй трети XIX столетия, связанное как с самим фактом учреждения Олонецкой епархии в 1828 г. и с законодательными мерами, снимавшими запрет 1800 г. на строительство деревянных церквей, так и с активной миссионерской деятельностью епископов Игнатия (Семенова) и Аркадия (Федорова). Наконец, последнюю треть XIX и начало XX в. можно выделить в период, когда деревянная архитектура вступает в свою заключительную стадию, сравнимую с пышной и обильной осенью русской деревянной архитектуры.

Первая треть XIX столетия в Олонецкой губ., как и почти во всей России, отмечена практически полным прекращением деревянного храмостроительства в пользу каменного по соответствующему указу Павла I от 25 декабря 1800 г.: «... по всем Епархиям, если где деревянная церковь сторит, не позволять строить новой деревянной».¹ В начале царствования Александра I, подтвердившего отцовское постановление, были оговорены некоторые исключения из этого общего правила, когда возведение деревянных церквей разрешалось по высочайшему разрешению ввиду особых обстоятельств и трудностей.

Именно эту общую ситуацию отражают документы из фондов РГИА о церкви Рождества Богородицы Ребольского погоста Повенецкого у. После того как 29 марта 1814 г. прежняя деревянная церковь «неизвестно от чего загорев, обратилась вся в пепел», прихожане попросили Амвросия, митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского «дозволения на построение вместо оной сгоревшей, вновь деревянной в тож наименование хотя небольшой церкви, ибо приходские люди по неурожае там ежегодно хлеба, выстроить каменной не имеют состояния».² Интересно, что ход делу был дан даже без получения сведений о том, «точно ли прихожане бедны и не в состоянии построить церковь каменную», поскольку до получения этих сведений «пройдет довольно много времени, а Рейбольские прихожане будут оставаться без слышания слова Божия; Священник же

© Е. А. Ходаковский, 2019

¹ Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). Собр. 1. Т. 26. № 19.701. С. 483.

² РГИА, ф. 796, оп. 95, д. 477, л. 1 (О пожаре, истребившем деревянную в честь Рождества Богородицы церковь в с. Ребольском и построении ее вновь. 1814 г.).

с причтом без доходов, и следственно без содержания».³ 9 июня того же года князь А. Н. Голицын известил Синод о том, что «вследствие доклада моего Государь Император по уважению изложенных причин Высочайше дозволил построить в Ребольском приходе на место сгоревшей вновь деревянную церковь».⁴ Однако в целом документы того времени чаще сообщают об утратах деревянных церквей в пожарах, нежели о строительстве новых: например, 26 февраля 1816 г. в Шуньгском приходе Повенецкого у. церковь «Богоявления Господня и колокольня с колоколами и другие две церкви згорели, которых при многочисленном стечении народа от огня сохранить никак было невозможно»; при этом в тексте документа особенно отмечается, что были «сии церкви благолепием церковным украшены изрядно», словно повторяя через века летописное упоминание о сгоревшей дубовой Софии Новгородской: «бе же украшена честно».⁵

Очевидно, что ввиду действия запрета на сооружение деревянных церквей, стал особенно актуальным вопрос о поддержании в надлежащем состоянии старых храмов, что в определенной степени стало одним из первых шагов к осознанию ценности памятников древности. Показательна в этом отношении возникшая в конце александровского царствования инициатива по ремонту соборов в Петрозаводске, в том числе деревянного во имя свв. Апостолов Петра и Павла,⁶ ввиду его мемориального значения и архитектурно-художественных достоинств: «Петропавловскую церковь сохранить желательно, яко памятник построения Государя Петра I, и она весьма приятной Архитектуры».⁷

С учреждением в 1828 г. Олонецкой епархии и назначением на новую кафедру епископа Игнатия начинается новый период в истории деревянного храмостроительства, напрямую связанный с необходимостью как искоренения раскола, так и его предотвращения. С самого начала правительством было обращено внимание на Заонежье, где были сильны позиции старообрядчества. Одним из документов в собрании РГИА, освещающим эту страницу истории деревянной архитектуры Олонецкой губ. XIX в., является дело о постройке церкви в Лумбушах, согласно которому 22 ноября 1834 г. император по докладу князя Мещерского утвердил «определение Св. Синода о построении церкви в Лумбужском раскольниковом селении».⁸ Другим способом решения проблемы малочисленности храмов и отсутствия духовного окормления было предложение самого Игнатия относительно устройства церквей из часовен: «... некоторые, смотря по обширности, достатку, важности их исторической и многолюдству селения, обратить в церкви бесприходные, вроде кладбищенских. Есть пространные, с хорошими иконостасами, с книгами и колокольнями, так что при весьма небольшой издержке, может быть исправление часовни в церковь сделано».⁹ Так, например, 7 июня 1833 г. появился указ об устройстве из часовни церкви при Тивдийских мраморных ломках, которая к декабрю того же года была уже завершена.¹⁰

Однако в это же десятилетие в Олонецкой епархии возобновляется и сооружение новых деревянных приходских церквей благодаря Синодальному указу от 28 октября 1835 г., фактически отменявшему запрет Павла I.¹¹ Один из первых храмов, ознаменовавший окончание почти тридцатилетнего перерыва, появляется в Лимском погосте Каргопольского у. после пожара, случившегося в июле 1831 г. Несмотря на то, что крестьян дважды убеждали возвести каменное сооружение, прихожане «показали, что они строить вновь каменной церкви по малому количеству душ приходских и по скудости вовсе не могут, а желают с неослабною своей ревностию построить елико возможно поспешнее вновь деревянную церковь по большому изобилию в их краю лесу».¹² В связи с изложенными причинами на заседании Св. Синода приказали «в означенном Лимском погосте построить, вместо сгоревшей, деревянную церковь, по причине бедности прихожан, дозволить».¹³

Помимо собственно строительной деятельности, по документам из фондов РГИА прослеживается процесс постепенного пробуждения интереса к церковным древностям Русского Севера. Обычно в этой связи особо отмечают заслуги Е. В. Барсова и сведения, составленные для поручика Генерального штаба Обручева, командированного в 1860 г. в Олонецкую губ. для производства военно-статистических работ. Однако еще раньше,

³ РГИА, ф. 796, оп. 95, д. 584, л. 3 об. (О разрешении построить в приходе Ребольском Повенецкого уезда Новгородской епархии вместо сгоревшей деревянной новую деревянную же церковь. 1814 г.); ф. 1263, оп. 1, д. 69, л. 232–233 (О разрешении постройки новой деревянной церкви в Ребольском приходе Повенецкого у. Олонецкой губ. вместо сгоревшей. 1814 г.).

⁴ РГИА, ф. 796, оп. 95, д. 477, л. 2–2 об. (О пожаре, истребившем деревянную в честь Рождества Богородицы церковь в с. Ребольском и построении ее вновь. 1814 г.).

⁵ РГИА, ф. 796, оп. 97, д. 354, л. 1–1 об. (О пожаре деревянной церкви в Шуньгском приходе Повенецкого у. Олонецкой губ. 1816 г.).

⁶ РГИА, ф. 797, оп. 2, д. 8101 (О починке двух соборных церквей в Петрозаводске. 1824–1825 гг.).

⁷ РГИА, ф. 815, оп. 16, д. 870, л. 2 об. (Об отпуске средств на ремонт двух соборных церквей в г. Петрозаводске. 1824 г.).

⁸ РГИА, ф. 796, оп. 115, д. 1535, л. 18 (О построении на счет казны в Лумбужском раскольниковом селении деревянной церкви. 1834–1837 гг.).

⁹ РГИА, ф. 797, оп. 3, д. 840, л. 5 (Дело о запрещении ремонта и часовен в Олонецкой епархии. 1830 г.).

¹⁰ РГИА, ф. 797, оп. 4, д. 16244, л. 1 (Об устройстве при Тивдийских мраморных ломках церкви / Олонецкой епархии 1834 г.).

¹¹ ПСЗРИ. Собрание второе. Т. 10. Отд. 2. 1835 г. № 8517 (28 октября 1835 г.). СПб., 1836. С. 1054–1055.

¹² РГИА, ф. 796, оп. 113, д. 424, л. 1 (О дозволении построить в Лимском погосте Каргопольского у. Олонецкой губ. деревянную церковь. 1832 г.).

¹³ Там же. Л. 6.

в самом начале 1850-х гг. Олонецкая епархия под руководством епископа Аркадия приняла участие в собирании материалов для церковно-статистических описаний, инициированных в Св. Синоде. В 1852 г. Аркадий представил в Синод подробный отчет, в котором он сообщает: «... из местных источников пересмотрены исторические сведения, доставленные в 1832 году преосвященнейшему Игнатию от местных монастырей и церквей <...> извлечения всего замечательного о каждой церкви из сих сведений размещены по номерам в Алфавитном порядке в особой тетради».¹⁴ В начале 1850-х гг. в Олонецкой губ. эту работу проводил наставник местной духовной семинарии П. Цитов; по его словам, «он занимается историческим исследованием о церквях и монастырях здешней Епархии пока еще один, ибо прочие сотрудники не приступали к сим занятиям; но во всяком случае, с Божиею помощью, ход дела будет успешно подвигаться вперед».¹⁵ Действительно, уже в 1860-е гг., незадолго до начала деятельности молодого Е. В. Барсова, в епархии было накоплено достаточно материала для масштабной его публикации. Важно было и то, что епархиальная власть всячески поддерживала это начинание. Именно епископ Аркадий был одним из первых, кто хлопотал о возрождении Муромского монастыря. В собрании РГИА находится обращение епископа Аркадия на имя обер-прокурора А. П. Ахматова от 8 декабря 1864 г.: «Представляю в Святейший Правительствующий Синод донесение о восстановлении древнего, в 14 веке основанного, монастыря преподобного Лазаря /Мурманского/ Муромского. Покорнейше прошу Ваше Превосходительство принять сие дело наше в Ваше благовольтельное внимание. Монастырь этот как основан был /в XIV в./ для успешнейшего водворения православия между лопарями язычниками, так и ныне, восстановленный, послужит поддержанием того же православия, в своей окрестности, противу раскола и всяких вольнодумств».¹⁶

Политика, направленная на борьбу с расколом и на увеличение числа церквей, продолжилась и с воцарением Александра II. Весной 1858 г. в донесении Олонецкого епископа в числе причин, содействующих распространению раскола, приводятся «недостаток церквей, скудость внешнего вида их, а главное то, что большая часть храмов холодна, от чего зимою невозможно совершать в них богослужение. Из 63 церквей, находящихся в благочинии 1 округа, теплых всего 28», в связи с чем 31 декабря 1858 г. Олонецкая палата Министерства государственных имуществ уже отчитывалась перед столичным Первым департаментом: «Вследствие отношений епархиального архиерея и Духовной консистории об учреждении 9 отдельных приходов в казенных селениях ведомства Государственных имуществ, Палатой сделано в то же время распоряжение о составлении проектов и смет на устройство церквей в помянутых приходах и затребованы от окружных начальников местные соображения об имеющихся у крестьян средствах и способе скорейшего и выгоднейшего возведения этих храмов...».¹⁷

Все эти меры способствовали тому, что с 1860-х гг. в Олонецкой губ. разворачивается активное деревянное церковное строительство, в том числе, по образцовым проектам, не прекращавшееся вплоть до 1917 г. Несмотря на то, что основные дела о постройках находятся в фонде Олонецкой духовной консистории в Национальном архиве Республики Карелия, документы из РГИА второй половины XIX – начала XX в. продолжают отражать координирующую деятельность столичных органов церковной и светской власти, а с появлением императорской Археологической комиссии – ее охранную и надзорную функции.



¹⁴ РГИА, ф. 802, оп. 16, д. 80, л. 3 (Дело о составлении церковно-исторического и статистического описания епархий. Олонецкая епархия. 1852 г.).

¹⁵ Там же. Л. 10 об.

¹⁶ РГИА, ф. 796, оп. 34, III отд. 4 ст., л. 1 (О реставрации древнего Лазаря Муромского монастыря в Пудожском у. Олонецкой губ. 1864 г.).

¹⁷ РГИА, ф. 383, оп. 23, д. 35136, л. 1, 11 (О постройке церквей в казенных селениях Олонецкой губ. 1858–1863 гг.).

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

Е. П. ВАСИЛЬЕВА

Государственный исторический музей, г. Москва

ПОМОРСКИЕ СКЛАДНИ «ДВУНАДЕСЯТЫЕ ПРАЗДНИКИ»

Аннотация: Статья знакомит с популярными художественными изделиями Русского Севера XVIII–XX вв., связанными со старообрядческими скитами в Поморье. Складни прошли эволюцию, получив разнообразие декоративного оформления. Представлена исходная форма для литья, которая показывает первоначальный облик этого типа икон.

Ключевые слова: литые иконы, складни, форма для литья, поморская пластика, иконы старообрядцев.

Summary: The cast relief folding icons "Twelve Great Feasts" are one of popular artistic wares of Russian North at the XVIII–XX centuries. The article introduces with questions of its origin, its connection with old-believer's small monasteries at Pomorje. These folding icons went across the evolution and got the variety of the decoration. The article presents the first form for casting, which shows the primary appearance of this type of icons.

Keywords: the cast icons, the folding icons, the form for casting, the Pomor sculpture relief, the icons of old-believers.

Среди памятников русской медной пластики выделяются складни о четырех створах. Они примечательны конфигурацией плакеток с закомарами и большими (для малого рельефа) размерами.¹ На складнях развернуты сюжеты христианских праздников и сцены поклонения чудотворным иконам Богоматери. Складни этого типа пользовались необычайной популярностью в народной среде. Их бытование на протяжении XVIII–XX вв. известно практически на всей территории России. За три столетия они прошли определенную эволюцию, получив разнообразие художественного оформления, отличительные черты несинхронных вариантов. Поэтому немаловажный интерес приобретает вопрос об исходном облике памятников такого типа.

До нас дошли негативы начала XX в.² (рис. 1). В сопроводительной легенде к документу памятник назван «*формой для отливания медной иконы мастерами, жившими в с. Кодозеро Олонецкой губернии около половины XIX в.*». И далее помечено: «*Снято в епархиальном древлехранении Олонецкой губернии в 1914 г.*». В описании церковных предметов древлехранения 1912 г. значится пять складней с кокошниками, причем «*пятый экземпляр створов отличается от четырех. Те литы сплошной массой, а этот составлен из отдельных иконок*» (подчеркнуто нами. – Е. В.), вставленных в рамку».³ Упомянутые мастера связаны с северными скитами в Поморье на р. Выг, где в конце XVII в. была организована Выговская киновия – обширный «суземок» поселений староверов.⁴ При официальном закрытии скитов в середине XIX в. предметы старины свозились в Петрозаводск,⁵ откуда часть изделий поступила в Олонецкое епархиальное древлехранение,⁶ в их числе – указанная «форма для большого складня». Нынешнее ее местонахождение неизвестно.

При исследовании памятника мы имели возможность ознакомиться de visu с тремя редкими «матричными» экземплярами складня.⁷ Один содержится в Рижской Гребенщиковской общине и стал доступен для изучения через содействие покойного ныне И. Н. Заволоко.⁸ Два других, оба подписные, осмотрены благодаря любезности музейных хранителей Л. А. Петровой и М. А. Принцевой. Первый, 1717 г., находится в Историческом

© Е. П. Васильева, 2019

¹ Размеры складней в сложенном виде колеблются от 156 × 98 × 15 мм до 184 × 110 × 18 мм; в раскрытом виде по длине – от 357 до 420 мм.

² Фотоархив Института истории материальной культуры РАН (Петербург). Ф. 18, № 45797–45800.

³ *Островский Д.* Краткое описание церковных древностей Олонецкого епархиального церковного древлехранения с дополнениями В. И. Срезневского. Петрозаводск, 1912. С. 17. № 67.

⁴ *Дружинин В. Г.* К истории крестьянского искусства XVIII–XIX вв. в Олонецкой губернии (Художественное наследие Выгорецкой поморской обители) // Известия АН СССР. 1926. Сер. VI. Т. 20, № 15–17. С. 1479–1490.

⁵ *Островский Д.* Выговская пустынь и ее значение в истории старообрядческого раскола. Петрозаводск, 1914. С. 106.

⁶ *Островский Д.* Там же. С. 16–17; *Майнов В. Н.* Мертвый городок: Из путевых заметок // Исторический вестник. 1889. № 11. С. 542–546.

⁷ Под «матричными» здесь понимаются изделия, отлитые непосредственно с маточной формы (матрицы), в отличие от повторных отливок ухудшенного качества, полученных со вторичных образцов.

⁸ Частичное воспроизведение складня: Старообрядческий церковный календарь на 1969 год. Ил. на с. 40.

музее в Москве;⁹ второй, 1729 г., – в Эрмитаже.¹⁰ Сравнение всех трех между собой и с архивными фотографиями показало, что они повторяют исходную матрицу до мельчайших деталей. Это дает основание полагать, что «кодозерская форма» послужила для них литейным образцом.



Рис. 1. Форма для литья. Богородичная створка (IV)
«Поклонение чудотворным иконам Богородицы. Похвала Богородицы».
В процессе сборки. Московский круг. Кон. XVII – нач. XVIII в.
Фотоархив ИИМК РАН (СПб.)

Остановимся более подробно на описании формы (матрицы) и первых отливок с нее. Створки обрамлены гладкой ступенчатой рамой, разделены перегородками на четыре клейма; пятое клеймо – фигурной формы – в кокошнике; соединены по бокам длинными спицами. В целом образуется сплошная четырехчастная композиция из двадцати миниатюрных клейм («отдельных иконок»). Закрываются складни путем наложения крайних створок на центральные, а последние захлопываются как книга. Форма подвергнута подчеканке,

⁹ Впервые опубликован: Неизвестная Россия. К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни: Каталог выставки / Гос. исторический музей. М., 1994. С. 39, 54, № 1. Ил. на с. 40. Составители раздела мелкой пластики: Э. П. Винокурова, О. В. Молчанова, Л. А. Петрова.

¹⁰ Опубликован: Малченко М. Д. Редкие датированные произведения русского медного литья XVIII–XIX вв. из собрания Эрмитажа // Страницы истории русской художественной культуры. СПб., 1997. С. 36–47.

фактура которой на складнях воспроизведена литьем.¹¹ Эмали, покрывающие большинство повторных экземпляров, на первых «матричных» складнях и в самой форме не предусмотрены.

Состав и расположение рельефов по створкам следующее (рис. 2, А):

Левая I: I/1. Рождество Богородицы; I/2. Введение во храм; I/3. Благовещение; I/4. Рождество Христово; I/5. Распятие. **Центральная левая II:** II/1. Сретение; II/2. Богоявление (Крещение); II/3. Преображение; II/4. Вход в Иерусалим; II/5. Отечество (Троица Новозаветная). **Центральная правая III:** III/1. Воскресение (Сшествие во ад); III/2. Вознесение; III/3. Сшествие Святого Духа; III/4. Успение; III/5. Воздвижение Креста. **Правая IV:** IV/1. Поклонение Смоленской иконе Богородицы преподобных Антония и Феодосия Печерских, Зосимы и Савватия Соловецких, Сергия Радонежского и Варлаама Хутынского; IV/2. Поклонение Владимирской иконе Богородицы святых блаженных московских Максима и Василия, митрополитов московских Алексия, Петра, Ионы и Филиппа; IV/3. Поклонение Тихвинской иконе Богородицы преподобных Александра Свирского и Кирилла Белозерского, святых Василия Великого и Григория Богослова, Николая Мирликийского и Иоанна Златоуста; IV/4. Поклонение иконе Богородицы «Знамение» святых Антония Римлянина и Леонтия Ростовского, преподобного Даниила Столпника и Ангела-Хранителя, святого воина Георгия Победоносца и царевича Димитрия Угличского убиенного; IV/5. Похвала Богородице.

Отметим, что в клейме III/3 литейной формы и матричных складней изображено «Сшествие Святого Духа», а не «Троица Ветхозаветная», встречающаяся на более поздних отливках. В клейме же III/4 – «Успение» – представлена многофигурная композиция со сценой отсечения рук нечестивого Авфония, замененная в некоторых экземплярах другим изводом.

Сверху над каждым клеймом по гладкому полю рамки награвированы надписи, именующие сюжеты и святых. Надпись кокошника левой (I) створки в ряде поздних отливок заменена: вместо «Нерукотворенный образ» начертано «Распятие Господа Нашего Иисуса Христа». Основные надписи дополнены «фоновыми», вплетенными в композицию рельефов и обозначающими практически всех персонажей.

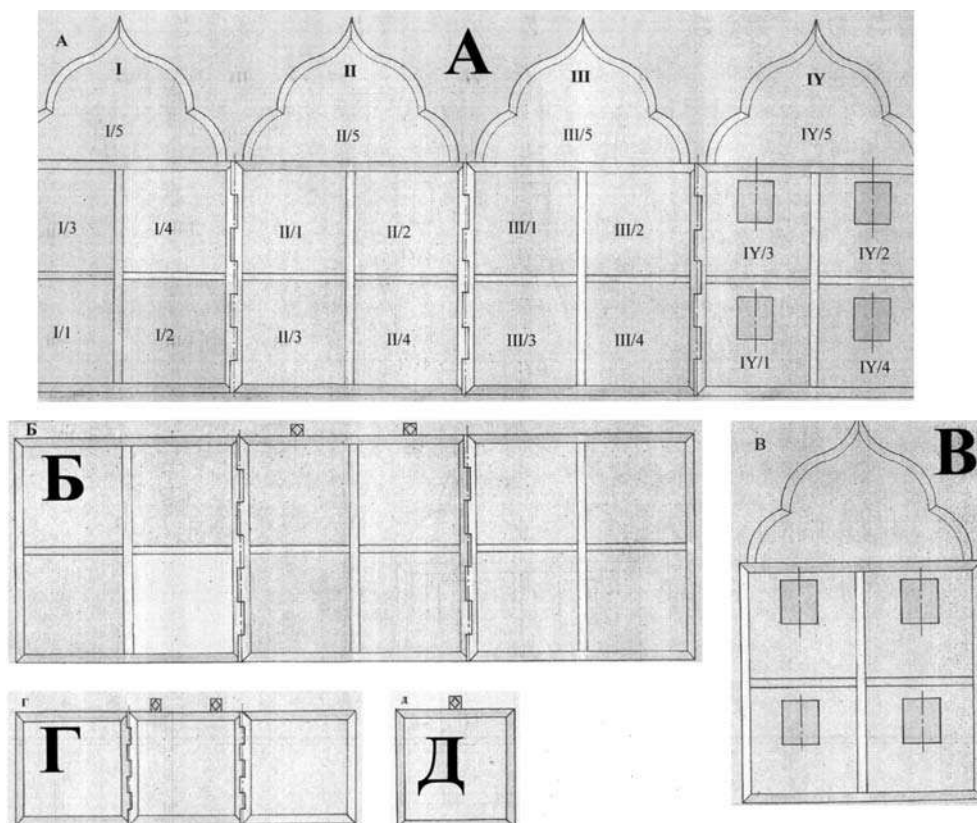


Рис. 2. Схема составного каркаса для сборки разных изделий из унифицированных рельефов-модулей:

А – складень с кокошниками «полница» на 20 рельефов; Б – складень тройной «большие праздники» на 12 рельефов;

В – икона с кокошником на 5 рельефов; Г – складень тройной «малые праздники» на 3 рельефа;

Д – образец («иконка») на 1 рельеф

¹¹ Это согласуется с замечанием В. Г. Дружинина о том, что чеканились не сами изделия, а форма для литья. См.: Дружинин В. Г. К истории крестьянского искусства XVIII–XIX вв. С. 1488.

Иконография памятника отражает полный круг праздничного богослужения. Праздники располагаются в соответствии с последовательностью евангельских событий. На первой створке представлена история девы Марии, заканчивающаяся рождением Богомладенца Иисуса. В кокошнике изображено «Распятие», завершающее человеческое бытие воплотившегося Бога. Таким образом, начало и конец земной истории Иисуса Христа соединяются здесь воедино: «Рождество» венчается «Распятием». На второй створке развернут цикл земного служения Христа Спасителя. В кокошнике – результат этого служения – сидение во славе рядом с Отцом Небесным в виде «Отечества». Сюжеты кокошников обеих створок связаны между собой «Символом веры»: «... Распятого же за ны при Понтийстем Пилате ... И возшедшего на небеса и сидяща одесную Отца...». Третья створка посвящена событиям после воскресения Христа. Соответственно, посмертный цикл чудес завершается в кокошнике торжеством орудия спасения – Креста Христова в сюжете «Воздвижение креста». Последняя створка, как и первая, – Богородичная. Здесь Богородица прославляется как «заступница усердная рода христианского» в поклонении ее чудотворным иконам.

Матричная форма для литья, пущенная в обиход на тиражирование, явилась, по сути, первоисточником, родоначальником целого класса новых изделий мелкого художественного литья праздничной иконографии. Составленная из «отдельных иконок», разборная кассета представляла собой подвижный набор из двадцати унифицированных по размеру клейм-рельефов, которые можно было комбинировать по-разному (рис. 2). Большой складень отливался по створкам. На каждую плакетку монтировался каркас на четыре иконки с кокошником. Таким образом, заполнялся полный комплект рельефов (А). Поэтому иногда такую большую «укомплектованную» икону-складень так и называли – «полница». На одном из негативов (см. рис. 1) показан процесс сборки – «отдельная иконка» (в данном случае «Поклонение Тихвинской иконе Богородицы») – вынута из рамки. Обрамляя клейма по одиночке (Д), мастер отливал образки. Из трех одиночных рамок, вытянутых в цепочку, получались малые тройные складни (Г) с разнообразной комбинацией праздников. Без фигурных клейм и рельефов поклонения иконам Богородицы собирали большой каркас на двенадцать праздников – большие тройные складни (Б). Створки складни шли как отдельные иконы с кокошником на пять сюжетов (В). Все названные изделия имеются в наличии во многих музейных и частных собраниях, описаны в каталогах по мелкой пластике.

Особо нужно сказать о литейной форме и «матричных» складнях, как художественных произведениях иконописного искусства, выполненных в тонком рельефе. Здесь видна рука опытного знаменщика, прекрасно владеющего приемами миниатюрного («мелочного») письма. На крошечной поверхности клейм (55 × 42 мм) он разворачивает многофигурные композиции, насыщенные подробностями. Так, в сцене «Поклонение Владимирской иконе Богородицы» (IV/2) отчетливо читаются не только силуэты храмов Московского Кремля (см. рис. 1), колокольни Ивана Великого, но и часы на Спасской башне, и двуглавый орел на шпилье шатра. Передана фактура поземов, горок с травами и цветами, рябь воды в водоемах, узоры на одеждах и седалищах. Фигуры персонажей моделированы выпукло, с проработкой ликов, наделенных разнообразием эмоций. В выявлении пластических форм виртуозно использованы драпировки. В сцене (рис. 3) «Преображение» (II/3) создана удивительная по ритмике композиция. Павшие ниц апостолы словно пригвождены к земле указующими на них лучами, отброшены в нижнюю (дольнюю) зону, где пространство стеснено мощной волной светоносного горного сияния. Мантии, облекая пучком складок согбенные фигуры, усиливают ощущение вихря, мгновенно повергнутого апостолов на землю.

Художественные особенности памятника «Дванадцатые праздники» выделяют его в ряд уникальных произведений древнерусского искусства. Являясь замечательным образцом рельефной миниатюры, оно в то же время обнаруживает в себе тонкость иконописного мастерства. Подобные стилистические приемы, сочетающие традицию с элементами новизны, достигли расцвета в московской школе царских изографов последней четверти XVII в.

В свете вышесказанного возникает вопрос о происхождении исходной формы для литья и «матричных» складней.¹² Связь их с Поморьем не вызывает сомнения. Однако факт изготовления еще не означает, что образец для литья создан там же. Форму могли заказать на стороне или заимствовать готовую. Отмеченные выше датированные памятники укладываются в 1-ю четверть XVIII в., тогда как самые первые сведения о том, что в северных скитах «люют створчатые дванадцатые праздники», относятся лишь к 1738 г.¹³

По некоторым свидетельствам, идущим по преданию «от отца», мастера-одиночки начали работать в малых лесных кельях с самого начала устройства скитского жития, в кон. XVII – нач. XVIII в. Староверы тогда подвергались правительственным гонениям, что подвигало работников к тайному ремеслу. Отливали

¹² Подробно эта тема изложена мной в статье: Васильева Е. П. О происхождении меднолитых складней XVIII века «Дванадцатые праздники» // Каргополь и Русский Север в истории и культуре России. X–XXI вв. Материалы XIV Каргопольской науч. конф. (15–18 августа 2016 г.). Каргополь, 2017. С. 256–262. Ил. 1–5 на с. 261–262.

¹³ Дружинин В. Г. К истории крестьянского искусства XVIII–XIX вв. ... С. 1485.

крошечные крестики и образки-тельники, миниатюрные складные иконки размером 2–3 см, которые можно было унести на себе, спрятав в карманы.¹⁴ Отливка же такого большого и сложного изделия, как четырехстворчатый складень, требовала налаженного производства. Логично предположить о стороннем происхождении матрицы и «матричных» складней. Все они, в отличие от тиражных экземпляров, отлиты из серебра или позолочены. На тыльной стороне содержат владельческие надписи и орнаменты, выполненные резцом поверх готовой отливки в стиле раннего московского барокко кон. XVII – нач. XVIII в. Индивидуальность каждого из этих памятников никак не вписывается в массовую продукцию, на которую было нацелено скитское производство.



Рис. 3. Литейная форма. Клеймо (П/З) «Преображение»

В пользу их «довыговского» происхождения говорят и некоторые письменные источники. Так, в завещании одного из основателей Выговского пустынножительства Петра Прокопьева имеются следующие распоряжения об остающихся после него вещах: «... Трифону Петровичу ... праздники дванадесятые створы, что мне дал Илья Москвитин (подчеркнуто нами. – Е. В.) ... Анастасии Даниловне створы медные золоченые мои...».¹⁵ Петр Прокопьев умер 5 апреля 1719 г.¹⁶ К этому времени складни «медные золоченые» с московским адресом уже существовали, помимо Выга.

Подводя итог всему вышеизложенному, можно высказать предположение о московском истоке поморской пластики. Где-то здесь, среди художников столичного круга конца XVII в., сочувствовавших староверам, возможно и принадлежавших к ним, – а таковых на Москве в то время было немало, – нужно искать знаменщика, модельщика, литейного мастера, причастных к созданию формы-образца и первых «матричных» складней «Дванадесятые праздники». Не исключено, что сама идея, иконографическая программа и заказ такой иконы исходил от Выговских наставников и богословов.



¹⁴ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, р. IV (Древлехранилище), Собр. И. Н. Заволоко, № 350 (письмо Ф. А. Каликина – И. Н. Заволоко).

¹⁵ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 17, № ЕВБ-861, л. 239, 240 об.

¹⁶ Бонч-Бруевич В. Д. Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола. СПб., 1908. Вып. 1. С. 277.

В. А. ГУЩИНА

Государственный музей-заповедник «Кижский», г. Петрозаводск

ЗАБЫТАЯ КОЛЛЕКЦИЯ. ИНТЕРНЕТ-ПРОЕКТ МИНИСТЕРСТВА КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ «КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ – ЖЕРТВЫ ВОЙНЫ»

Аннотация: Статья посвящена судьбе культурных ценностей – икон из церквей и часовен Заонежья, перемещенных в годы Великой Отечественной войны с территории оккупированной Карелии в Финляндию.

Ключевые слова: иконы, Великая Отечественная война, Заонежье, перемещение культурных ценностей.

Summary: The article is devoted to the fate of cultural values – icons from churches and chapels of Onega Lake displaced during the Great Patriotic war from the territory of occupied Karelia to Finland.

Keywords: icons, Great Patriotic war, Onega Lake, movement of cultural values.

Проблема выявления утраченных ценностей в годы войны 1941–1945 гг. и в настоящее время остается чрезвычайно сложной. Министерство культуры Российской Федерации в Сводном каталоге – уникальном справочно-информационном издании – регулярно публикует сведения об утраченных культурных предметах. Опубликовано 15 томов каталога в 33 книгах на русском и английском языках.

Исследование и охрана памятников в Заонежье в годы финской оккупации – явление уникальное. Финляндия вступила в войну с СССР 10 июля 1941 г. После кровопролитных боев, к зиме 1942 г. большая часть Карелии была оккупирована финскими войсками. По приказу маршала Карла Густава Маннергейма 15 июля 1941 г. было создано «Военное управление Восточной Карелии». За проведение научно-исследовательской деятельности на территории оккупированной Карелии отвечало Военное ведомство, на службу которого были привлечены академические преподаватели: геологи, биологи, географы, антропологи, этнографы, археологи, искусствоведы, художники, архитекторы.

В октябре 1942 г. по приказу Густава Маннергейма в Отдел просвещения Военного ведомства был направлен 23-летний Ларс Петтерссон, магистр по церковной архитектуре и истории. Для его консультирования назначили специалиста по иконописи Бертила Хинце (директор Художественной галереи в Хельсинки) и православных священников Эрки Пийронена и Пенти Хяконена.

Ученые в годы оккупации Заонежья оставались исследователями: они занимались научной работой. Финны старались показать своим союзникам, что имеют право на акцию изучения соплеменников. Идея «великой Финляндии» вызревала с 1922 г.: земли Восточной Карелии рассматривались как земли предков.

Первоначально финские оккупанты проявляли полное пренебрежение к вражеским святым реликвиям: «... ненавидя все русское, в частности, церковную символику „русской“, считали, что изъятие икон тоже относится к освобождению Карелии». С. Пялси, военный служащий службы информации, в письме от 26 марта 1942 г. в Комитет научного изучения Карелии сообщал: «... карельские иконы... продолжают оставаться самыми желанными военными сувенирами... собиратели военных сувениров редкий дом оставляли нетронутым... в Финляндии, иконами уже даже начали торговать».

Вскоре отношение к церковной тематике изменилось. Организация в Карелии заботливой охраны церковных атрибутов и зданий показывала всему миру, что свобода вероисповедания, которую предоставили финны, значится им как заслуга. Охрана церковных памятников ставилась как первоочередная задача: ее необходимо было решать срочно, так как считалось, что спасти надо раньше, чем изучать.

Когда летом 1943 г. активизировалось партизанское движение в Карелии, иконы из кижских церквей и других храмов Заонежья финны погрузили на пароход «Медвежьегорск», чтобы вывезти эти ценности в Финляндию, «с целью сохранения и последующего возвращения на свои места». Только в 1995 г. частным путем удалось узнать о количестве вывезенных с территории икон и предметов культурных ценностей. После вывоза икон из Карелии работа по организации выставок икон, начатая еще 10 лет назад Художественной галереей в Хельсинки, продолжалась в годы войны. Было отобрано 152 иконы, вывезенных из Яндомозера, Кижей, Тамбиц, Типиниц, Кондопоги и других мест. Многие иконы частично реставрировал художник Ханнес Малисто. Открытие выставки намечалось на 8 января 1944 г. Но по личному распоряжению маршала Маннергейма открытие выставки было отменено, а тираж изданного Каталога рекомендовано уничтожить, что и было сделано. Выставка получила название «легендарной», потому что информация о ней не была опубликована официально, а передавалась от человека к человеку, как легенда.¹

© В. А. Гущина, 2019

¹ Белик Ж. Выставка икон 1944 – судьба икон, возвращенных в Петрозаводск. Петрозаводск, 2009. С. 92–106.

В июне 1945 г. по просьбе правительства Карелии распоряжением ГУОП и лично И. Э. Грабаря для разбора и аварийной реставрации возвращенных из Финляндии икон были командированы Н. Е. Мнёва (заведующая Древнерусским отделом Государственной Третьяковской галереи) и В. Г. Светличная (Брюсова) (Государственные художественно-реставрационные мастерские). Осмотр икон произвел на специалистов огромное впечатление – перед ними предстало замечательное явление в русской живописи XVII–XVIII вв.

После разборки икон выяснилось, что среди них не оказалось «неба» – потолочного свода – из Преображенской церкви. И только из сообщения начальника Управления по делам архитектуры при Совете Министров Карело-Финской ССР Д. С. Масленникова в письме к секретарю ЦК КП (б) КФССР Андропову в 1948 г. удалось узнать: «... В Петрозаводске... зимой 1944–1945 годов завхоз ДК (Дома культуры) истопил на дрова росписи купола Кижей».²

Проблема воссоздания утраченного в годы войны «неба» – неотъемлемой части интерьера церкви Преображения Господня – впервые рассматривалась еще в 1956 г., т. е. 60 лет назад. В настоящее время эта сложнейшая проблема вновь обретает свои контуры.³ Новый просвет в решении данной проблемы проявился в материале Отчета консультативной миссии ИКОМОСА (Международного совета по сохранению памятников и достопримечательных мест = International Council on Monuments and Sites; в русском языке – ИКОМОС) от 13–17 марта 2018 г.⁴ По рекомендации Миссии ИКОМОС исследовательской группе необходимо:

- разработать и представить возможные варианты «неба»;
- организовать международную научно-практическую конференцию по обсуждению альтернативных вариантов;
- принять решение по вопросу восстановления иконописного «неба» после широкого обсуждения и согласования с ИКОМОС.

Незаживаемые проблемы военного времени до сих пор свежи. После войны события развивались необычно. Архивы военных трофеев использовались финнами в различных аспектах: разведывательных, пропагандистских и научных.

Труд финских ученых в годы оккупации даром не пропал. В 1989 г. Ларс Петтерссон посетил Карелию по приглашению в связи 275-летием Преображенской церкви. Он подарил музею «Кижь» копии своих материалов по изучению церковной архитектуры Заонежья. Данные материалы активно используются сотрудниками музея «Кижь».

В 2005 г. в Финляндии появились публикации о том, что коллектив городского Исторического музея в Турку удостоен чести представить обществу ценности, ранее «укрытые». Об этом событии стало известно из Каталога выставки «Страшный суд: иконы из Восточной Карелии», представленной в городском музее в крепости Турку с 28 октября по 8 января 2006 г.⁵ «Часть багажа» во время упаковки в Турку – эпицентре событий по отправке икон в Советский Союз – «осталась на беду за бортом контроля наблюдателей комиссии». Можно ли надеяться, что эти реликвии все же вернуться в Россию?

Представленные в Каталоге экспонаты имеют историческую, художественную и музейную ценность. На факт организации выставки мгновенно среагировало внешнеполитическое ведомство России. Стоимость этой коллекции может доходить до нескольких сотен тысяч долларов. По словам хранителя икон в музее Турку Йони Курни, финны готовы все вернуть при условии запроса от российской стороны, но российские власти не проявили никакой заинтересованности. Финская сторона признавала во время проведения выставки, что это русские иконы. Но проблема состоит в том, что эти иконы не входят в каталоги утрат войны.

В мае 2010 г. журнал «Итоги» решил разобраться в том, есть ли шанс вернуть иконы обратно.⁶ «Итоги» попросили эксперта одного известного аукционного дома произвести предварительную оценку рыночной стоимости «трофейных икон» по фотографиям музейного Каталога. Подобная экспертиза затруднительна: она не может заменить «живого общения» с раритетом. Эксперт определил самобытность традиции северных писем, оценил сюжетную редкость и мастерство исполнения отдельных экземпляров.

Остается ждать разворота дальнейших событий.



² Национальный архив Республики Карелия, ф. 2916, оп. 1, ед. хр. 3/32, л. 54–55.

³ Гуцина В. А., Гуцин Б. А. О возможности воссоздания «неба» Преображенской церкви на острове Кижь // Деревянное зодчество. Новые материалы и открытия. М.; СПб., 2016. Вып. 5. С. 168–177.

⁴ Отчет консультативной миссии ИКОМОС на ОВН «Кижский погост» (544). С. 12.

⁵ Гуцина В. Забытая коллекция // Петрозаводск. «ТВР – Панорама». 2006. 21 июня.

⁶ Дятлов В. Трофейная сага. В Финляндии всплыли культурные ценности, вывезенные из СССР во время Второй мировой войны. Может ли Россия рассчитывать на их возвращение? // Итоги. 2010. 3 мая. С. 44–47.

В. И. ИВАНОВСКАЯ
Московский архитектурный институт
(государственная академия)

ИНТЕРЬЕР ДЕРЕВЯННОГО ХРАМА: ПОСТОЯНСТВО ВРЕМЕННОГО

Аннотация: Интерьер православного деревянного храма, равно как и его архитектура, является уникальным памятником русской культуры. Именно в интерьере деревянного храма чувствуется стремление мастеров к преодолению тленности материала и созданию мира нетварного, наполненного красотой райской жизни.

Ключевые слова: церковный интерьер, деревянное зодчество, православный храм, сохранение культурного наследия, литургические предметы.

Summary: The interior of the Orthodox wooden church, as well as its architecture, is a unique phenomenon in Russian culture. It shows how the craftsmen's desire to overcome the material decay transforms the church interior into the world full of wooden masterpieces, incarnating the divine Heaven on Earth.

Keywords: church interior, wooden architecture, Orthodox church, preservation of cultural heritage, liturgical objects.

Впервые о деревянной архитектуре как об уникальном явлении в истории русской народной культуры заговорили в XIX столетии. Вскоре увлечение народным творчеством породило целое направление научной деятельности, во главе которой стояли такие знатоки, как А. А. Бобринский, В. В. Суслов, Ф. Г. Солнцев, И. М. Снегирев, В. И. Бутовский, Ф. И. Буслаев и многие другие. Они обратили внимание научного мира на самобытность деревянной церковной и жилой архитектуры, лубка, резьбы по дереву, народного костюма, словесности и других видов искусства, сопровождавших быт русских крестьян.

Первые публикации о народном искусстве носили скорее иллюстративный и описательный, чем аналитический или историко-семантический характер. Но именно эти первые исследования обусловили формирование длительной, возникшей в начале XX в., кампании по сохранению древних деревянных памятников от «варварских ремонтов и вандальского уничтожения». Как в советское время, так и сегодня ведущие специалисты древнерусского искусства убеждали сохранять деревянные памятники «как этнографические реликвии от прошлого времени».¹

В условиях современного социального, культурного и духовного кризиса борьба за сохранение народного деревянного наследия особенно актуальна. В интернет-ресурсах все чаще стали появляться статьи и фотографии вымирающих деревень, разрушающихся или уничтоженных огнем церковных строений. Антикварный рынок полон предметами крестьянского быта, которые либо скупаются любителями старины, либо за отсутствием к ним интереса – выкидываются на помойку.

И, тем не менее, можно отметить, что сегодня интерес к делу возрождения традиций деревянного искусства (как архитектуры, так и ремесла) все более возрастает. Возможно, этому послужило большое количество публикаций реставраторов, археологов и краеведов, которые были опубликованы в последнее время; возможно – любительские фотографии энтузиастов-путешественников, исследователей русской старины.

Постижением основ церковного строительства (в тесном сотрудничестве с реставраторами музея-заповедника «Киж») стал заниматься коллектив, организовавший социальный проект «Общее дело. Возрождение деревянных храмов Севера». Целью своего проекта они обозначили дело, которое «объединяет неравнодушных людей, стремящихся сохранить древние святыни Православия и памятники деревянного зодчества в Архангельской, Вологодской областях, республиках Карелии и Коми».²

Интерес к деревянному зодчеству, памятникам Русского Севера стали проявлять и современные церковные храмостроители. В контексте поиска образа храма XXI в.³ все чаще звучит мысль, что дерево как «исконно русский материал, наиболее органично сможет сочетать в себе преемственность традиций и современных технологий», и, как следствие, наиболее полно раскроет идею русского православия.⁴

Однако в контексте поиска образа храма XXI в. остается открытым вопрос – каким должен быть интерьер современного деревянного храма? Как проектировать деревянный храм с интерьером, если он воспринимается

© В. И. Ивановская, 2019

¹ Гуцина В. А. Преображение. К 290-летию церкви Преображения Господня на острове Киж. Петрозаводск, 2004. С. 18.

² Общее дело. Возрождение деревянных храмов Севера [Интернет-ресурсы] URL: <https://obsheedelo.ru/>. – дата обращения: 20.01.2019.

³ Современные тенденции в строительстве приходских храмов. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании духовенства Москвы. 2009 // Русская православная церковь. Официальный сайт Патриархии [Интернет-ресурсы] <http://www.patriarchia.ru/db/text/1120703.html> – дата обращения: 20.01.2019.

⁴ Ауров В. О. Дерево – материал храмостроительства будущего // Архитектура православного храма. Нравственные ценности и будущее человечества: Материалы XXVI Междунар. рождественских образовательных чтений, 22 января 2018. М., 2018. С. 32–37.

как нечто временное? Для того чтобы ответить на этот вопрос, следует обратиться к истории и понять, каким же был интерьер деревянного храма, как к нему относились построившие его мастера.

Деревянное церковное строительство в дореволюционной России было делом обыденным, деревянные храмы стояли повсеместно,⁵ а деревянные предметы церковного обихода заполняли не только сельские, но городские храмы. Известно, что редкие сохранившиеся памятники церковного убранства в деревянном храме создавались «иждением и старанием прихожан», а «впоследствии прихожане регулярно и аккуратно следили за тем, чтобы церковь была «в твердости», утвари в ней было бы «довольное количество» и чтобы «благолепием церковь была украшена хорошо».⁶

В каталогах дореволюционных изданий, в собраниях региональных музеев и музеев-заповедников можно найти описание и иногда фотографии уникальных предметов церковного обихода, выполненных из дерева и предназначенных в деревянные храмы⁷ (рис. 1, 2). Речь идет об аналоях и шкафах для клироса, напольных подсвечниках и подвесных светильниках, деревянных резных наличниках и киотах, резных иконах и выносных крестах.



Рис. 1. Церковная утварь (выносные кресты, выносные иконы, подставки для них)
Источник: А. А. Бобринский. Народные русские деревянные изделия.
Предметы домашнего, хозяйственного и отчасти церковного обихода

⁵ Деревянные храмы всегда возводились сразу же при образовании небольшого поселения. В зависимости от темпа роста населения, близости водно-транспортных путей и, как следствие, экономического подъема, деревянные храмы разбирались и на их месте возводились каменные постройки.

⁶ Гуцина В. А. Преображение. К 290-летию церкви Преображения Господня на острове Кижь. Петрозаводск, 2004. С. 7.

⁷ Например, в собрании музея-заповедника Троице-Сергиевой лавры хранится деревянный потир и тарель преподобного Сергия Радонежского, которые по преданию находились в первом построенном им деревянном храме.



Рис. 2. Церковная утварь (паникадило, хоругви, клирос, подсвечники).
 Источник: А. А. Бобринский. Народные русские деревянные изделия.
 Предметы домашнего, хозяйственного и отчасти церковного обихода

Предметы выполнялись мастерами опытными, владеющими своим ремеслом в совершенстве, знающими господствующие художественные тенденции в искусстве. Предметы могли быть, например, выполнены в «троице-сергиевском» стиле, или украшены простым геометрическим орнаментом или флемским барочным растительным узором. Каждым выполненным предметом мастер стремился «благоукрасить» интерьер, «оживить» скромную архитектуру декоративным богатством, как бы противопоставить внешнюю архитектурную простоту форм внутреннему узорочью литургического пространства.⁸

По мере продвижения входящего в храм с запада на восток (в сторону алтаря) менялось количество и плотность декоративного убранства. При входе из притвора в среднюю часть дверь украшалась резными наличниками, фигурной точенкой смотрелись столбы, подпиравшие потолок притвора. Богатой резьбой или красочной живописью, украшались тябла иконостаса и киоты на стенах, причем Царские врата могли не соответствовать общему художественному стилю, что свидетельствует об отношении к ним как к особо священному предмету в убранстве храма.⁹

⁸ Соболев Н. Н. Русская народная резьба по дереву. М., 1934. С. 154.

⁹ Согласно предположениям Н. Н. Соболева, Царские врата старались максимально сохранить от поновлений и даже переносили в новопостроенный или обновленный храм в первозданном виде.

Среди того обилия предметов и декоративных элементов, которые наполняли интерьер деревянного храма, можно выделить две группы, выполненные с разной степенью проработки деталей. К первой группе можно отнести клирос, аналои, подсвечники и подвесные паникадила.

Клирос представлял собой простое стоечно-балочное сооружение, боковины которого зашивали сначала тесом, а позднее украшали простыми декоративными композициями. Аналои, предназначенные для использования на постоянном месте, как и сегодня, выглядели простыми вертикальными коробами с наклонной верхней крышкой и декорированными резьбой или живописью боковыми стенками. Существовали и легкие переносные виды аналоев, представляющие собой соединенные между собой в центре опорные стойки, перехваченные сверху вместо горизонтальной доски кожей или тканью. Подсвечники, или «ставники» – простые составные точенки раскрашивались в яркие цвета. Их конструкции, сначала простые, цилиндрические, позднее усложняются и будут представлять собой набор точеных «яблоч» или кубов и прямоугольников со сквозной резьбой. К XVIII в. подсвечники обретут крестообразную опору (рис. 3). Паникадила представляли собой крестообразные, иногда в несколько ярусов, каркасы для свечей или лампад, в синодальный период особенно стремящиеся повторить многоярусные металлические паникадила.



Рис. 3. Аналои и церковные подсвечники. Источник: А. А. Бобринский. Народные русские деревянные изделия. Предметы домашнего, хозяйственного и отчасти церковного обихода

Исходя из перечисленного выше можно предположить, что исполнение церковной мебели или архитектурно-декоративных элементов, например, резьбы на наличниках или нащельниках, находилось в ведении местных плотницких артелей. Вероятно, эти мастера в равной степени могли заниматься как украшением жилья зажиточного крестьянина, так и церковного интерьера.

Иначе дело обстоит с предметами, которые в церковном интерьере применялись непосредственно в богослужении. К этой второй категории можно отнести все предметы из литургического набора (дарохранительницы, потир, тарель, лжицы, копия, дискос, кресты, образа), скульптура и элементы иконостаса, например, Царские врата.

Потиры представляли собой простые точеные кубки, вываренные в особом составе, чтобы вино не пропитывало дерево, и выкрашенные в красный или зеленый цвета. На самой чаше располагаются образа Деисусного чина – Спаситель с предстоящими. Тарели также были простых форм, по канону с изображением Богоматери в центре. Дарохранительницы представляли собой уступчатые подставки под крест на верхней крышке, который, отодвигаясь, открывал отверстие для запасных даров.

Особое место в убранстве интерьера занимает скульптура и рельефная резьба. В православных храмах можно было найти большое количество резных иконных образов, выносных или запрестольных крестов, хоругвей и т. п. Что же касается круглой скульптуры, то известно, что священноначалие относилось к ней (скульптуре) с неким своеобразием. В храмах допускались только избранные изображения: круглая скульптура – Распятие, Христос в темнице, преподобный Нил Столбенский; чаще в виде рельефа – святитель Николай Можайский, святая мученица Параскева Пятница.¹⁰ Изображения покрывались левкасом и раскрашивались.

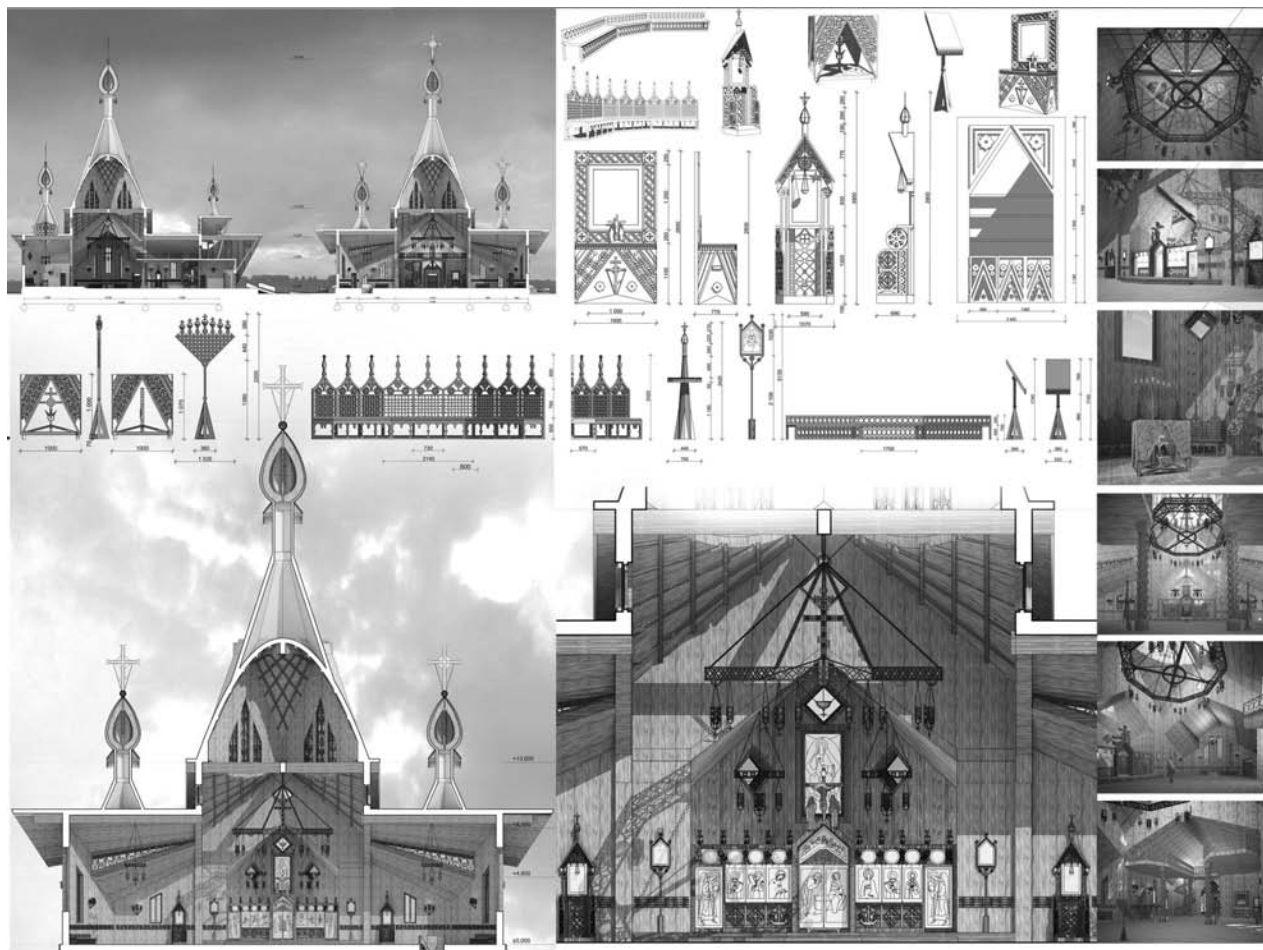


Рис. 4. С. О. Кокина (Попова). Фрагмент работы «Художественно-образное решение экстерьера и интерьера деревянного храма XXI века» / выпускная квалификационная работа магистра архитектуры, защищенная в Московском архитектурном институте, 2018 г.

¹⁰ Речь не идет о том периоде, когда большое влияние на развитие объемной скульптуры в храме оказало западноевропейское искусство, проникавшее вместе с мастерами из западной Украины и Речи Посполитой.

Выполнялись богослужебные предметы, предположительно, в монастырских мастерских, хотя, с равной долей вероятности выносные кресты, элементы декора иконостаса, потиры и тарели могли изготавливаться как монастырскими мастерами по благословию настоятеля-игумена, так и деревенскими ремесленниками по благословию настоятеля храма.

Среди наиболее известных монастырских мастерских можно назвать такие региональные художественные центры, как Соловецкий и Нило-Столобенский монастыри, Троице-Сергиева и Киево-Печерская лавры. Каждый из этих центров выполнял предметы, обладающие своим индивидуальным художественным стилем, и по характеру резьбы можно было узнать, откуда этот предмет.¹¹ Монастыри раз в год (некоторые чаще) устраивали торговые ярмарки у своих стен, где реализовывали свои товары и таким образом распространяли их по окрестностям.¹²

С течением времени интерьер храма наполнялся предметами, задействованными в богослужении, украшался декоративной резьбой и иконами; расписывалось Небо, что вкупе с общим пластическим решением архитектуры составляло так называемое богословие образа, особенно ощутимого во время молитвенного взаимодействия человека и предметного мира.

В современной практике «богословие образа» и единство внешнего и внутреннего пространства в деревянном храме, к сожалению, нарушено. Стремление настоятелей или особо ревностных прихожан-жертвователей к золотому «софринскому боголепию» привело к утрате того богословия образа, которое сохраняется в деревянных памятниках Русского Севера. Архитекторам, художникам и мастерам прикладного искусства следует стремиться создать интерьер, в котором бы все предметы были выполнены с учетом целостности художественного образа (рис. 4)

Подводя итог, следует подчеркнуть, что интерьер православного деревянного храма, равно как и его архитектура, является уникальным памятником русской культуры, где чувствуется стремление мастеров к преодолению тленности материала и созданию мира нетварного, наполненного красотой райской жизни.

В условиях активной передачи памятников искусства Русской Православной Церкви все чаще звучит вопрос о том, каким именно должен быть интерьер деревянного храма. Литургические предметы, равно как и предметы из металла, стекла или керамики, могут смело использоваться при обустройстве литургического пространства деревянных храмов. Кроме того, наполняя интерьер деревянного храма предметами, также выполненными из дерева, архитекторы и художники смогут создать тот самый неповторимый образ храма XXI в., который, бережно сохраняя традиции, но используя современный художественный язык, раскроет тайны русской православной веры.



¹¹ Монастырская резьба по дереву в собрании Государственного музея истории религии. СПб., 2012.

¹² Многие сельские храмы были в ведении крупных монастырских образований, что само по себе ставило их в позицию культурных центров, распространявших не только православную веру, но и в период борьбы со старообрядцами – «правильных» никоновского типа образов.

Л. А. КОРНЮКОВА

Государственный исторический музей, г. Москва

ИКОНА «МУЧЕНИКИ КИРИК И УЛИТА» ИЗ ЗАОНЕЖСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ ГИМ

Аннотация: На иконе «Мученики Кирик и Улита, с деяниями» из собрания Исторического музея житие обладает уникальной программой, связывающей памятник с идеологией старообрядчества. Образ происходит из Каргополья, где в скитах было много переселенцев из Выго-Лексинской обители. В художественном стиле произведения прослеживается связь с «дониконовской» иконой.

Ключевые слова: мученики Кирик и Улита, Государственный исторический музей, старообрядцы, апокрифическое житие, дониконовская икона.

Summary: The content of pictorial hagiography on the icon Martyrs Cyricus and Ulita (State Historical Museum, Moscow) displays a unique program which connects this artifact with the ideology of Old Believers. In the scenes of their life, the torments that Cyricus and Ulitta suffered from their torturers are depicted. These torments appear in folk songs and apocryphal hagiography which substantially differ from the Greek text that was accepted in the Russian Prologue/Synaxaria and menology. The style of painting demonstrates some peculiar features of icons of Old Believers with certain traces going back to pre-Nikonian iconography.

Keywords: martyrs Cyricus and Ulita, State Historical Museum, Old Believers, apocryphal hagiography, pre-Nikonian iconography.

Летом в июле и августе 1966 г. сотрудники отделов дерева, тканей и древнерусской живописи Государственного исторического музея (ГИМ) участвовали в экспедиции по Заонежью с целью сбора экспонатов народно-декоративного искусства.¹ Судя по полевой описи, члены экспедиции прошли побережье Онежской губы: высадившись в г. Онега, продолжили маршрут через деревни Материка, Камениха, Гребаниха, села Тамица, Кянда и затем поднялись по р. Онеге на юг Архангельской обл. в д. Никольскую в Каргополье.

Особый интерес представляет житийная икона «Мучеников Кирика и Улиты».² Она происходит из деревни Никольской, как отмечено в полевой описи – «из дома старообрядок», где лежала на чердаке.³ Икона несет на себе следы пожара, основа ее наполовину сильно обуглилась, лицевая сторона находилась под потемневшей и закопченной олифой.⁴ Реставрация в Святотихоновском институте (2010 г.) завершила раскрытие памятника. Поздние прописи были оставлены.⁵

Местом создания памятника является Каргополье. Об этом свидетельствуют цветовая декоративность и яркость письма, плотность красочного колера, вкус к орнаментальности, штриховая скоропись светотеневой разработки формы, контурная обводка силуэтов.⁶ В стиле иконы наблюдается целенаправленное использование приемов «дониконовского письма», характерных для памятников середины XVII в. В композициях присутствуют высокие позы, определяющие глубину пространства. Стаффаж расположен на стыке с фоном. Здания в «пейзажных» композициях, представлены маленькие, как бы в перспективном сокращении, что знакомо по гравюрам Пискагора-Бортха, используемых в качестве образцов в иконах и фресках Поволжья. Фасоны одежд – в виде коротких кафтанов и отложных «голландских» воротничков. В ликах вохрение плотное, подчеркнута розовое, восходящее к памятникам эпохи первых Романовых. При изображении глаз белки – в виде точек, которые вместе с огромными зрачками создают подвижную выразительность и направляет взгляд. Несмотря на нарочитые архаические приемы, здесь отсутствует сухая стилизация «готовых форм» поздней иконы. Время

© Л. А. Корнюкова, 2019

¹ Опись ГИМ 100025.

² И VIII 6011, ГИМ 100025. Икона имеет значительные размеры: 120 x 102 x 3 см, щит состоит из пяти еловых досок, скрепленных двумя врезными также еловыми сквозными фигурными шпонками, прибитыми к основе деревянными шпунтами. Основа без ковчега. Надписи к клеймам, выполнены полууставом, черного цвета.

³ Отдана в дар Макулиной Клавдией Ивановной (оп. № 81, л. 20–21 об.).

⁴ Пробная расчистка сделана реставратором ГИМ Б. С. Виноградовым: Москва православная. М., 2000. С. 320.

⁵ О поновлении живописи свидетельствует краска, затекшая в кракелюры. К поздним вмешательствам относятся рисованные картуши вокруг плакеток с именем Оулиты, облачка на фоне, огонь в сценах мучений, в некоторых местах обувь, струи крови на телах мучеников и каемочка на плате Улитты, в среднике. Серьезное вмешательство, видимо, было в конце XVIII – начале XIX в. Об этом свидетельствует реставрация деревянной основы, проведенная до пожара, так как шпонки тоже обгорели.

⁶ Кольцова Т. М. Иконы Каргополя. М., 2014. С. 20–21; Иконы Русского Севера: Каталог. М., 2007. Т. 1. С. 25–27; Т. 2. № 179.

исполнения памятника может быть отнесено к первой половине XVIII в. В художественном решении доминирует стиль барокко с выраженной лапидарностью объемных форм – холмистого позема, мягких складок одежд. О знакомстве с «живоподобием» напоминает оливковый санкирь.



Рис. 1. Икона «Мученики Кирик и Улита с деянциями» в 20 клеймах. Первая половина XVIII в. Каргополье

В прямоугольном среднике изображены как исповедники с восьмиконечными крестами в руках – мученики Кирик и Улита. На хартии, развернутой знаменем вверх, хорошо прочитывается текст, в старообрядческой транскрипции воспроизведен «завет» Христа: «Владыко Боже / Отче Вседе/ржителю Господи /



Рис. 2. Оборот иконы «Мученики Кирик и Улита с деяниями»

1	2	3	4	5
6				7
8				9
10				11
12				13
14				15
16	17	18	19	20

Сыне Единородный: / Иисусе Христе Исвятыи, / душе едино Боже/ство едина сила. / молимся тебе. / Господи услыши мо/литву раб своих / Кирика и Улиту аще / кто почтет му/чение наше изба/ви и сохрани их / в нынешней жи/зни и в страшное / Христово при/шествие». Эта молитва о прощении грехов важна для беспоповцев, у которых не было священства, ожидающих близкий конец света. По сторонам головы Улиты авторские прямоугольные плакетки: «Образ с(вя)гья м(уче)н(и)цы Оулиты».

- 1) Рождество святого мученика Кирика.
- 2) Улита перед двумя царями.
- 3) Кирик перед игемоном Александром.
- 4) Первое мучение: удары по голове палками [...].
- 5) Второе мучение: скобление по голове железными прутьями [...].
- 6) Побиение трехсот мужей во граде Фарсисе: «Бяху во граде Тарсисе в темнице седяху триста мужей и повеле мучитель побитии их и телеса их разбросавши итакo вси скончашася».
- 7) Третье мучение: «Повеле мучитель святых Кирика и Улиту повесити на древе и прибити гвоздием и стругати телеса святых...».
- 8) Четвертое мучение: «Повеле мучитель святых мучеников Кирика и Улиту пилами телеса растерзати».
- 9) Пятое мучение: «Повеле мучитель телеса святых Кирика и Улиты разже (по иным) и пажещи их».
- 10) Шестое мучение: «Повеле мучитель Александр святых мучеников Кирика и Улиту в котел положити доидеже будет яко пепел».
- 11) Мученики перед царем: «Седяху... и возопиша мучителю верую во единого Бога, а боги твоя проклинаем И повеле мучитель скончати их».
- 12) Кирик и Улита упрекают царя за причиненное им зло: «Предсташа пред мучителя святые Кирик и Улита и рече знаешь ли. нас царю инже отвращашеся не знаю вас. Святые укоряше его како имъ злая сотвори».
- 13) Седьмое мучение: «Повеле мучитель Александр святого Кирика язык отрезати».
- 14) Восьмое мучение: «Повеле мучитель святым Кирику и Улите на главах олово возлятии Святые же невреденни».

15) Девятое мучение на костре и уверение царя Александра: «Уверения ради погрузи царь Александр руку в котел и бысть рука его уголь. Возопи и моля святого Кирика да избавит от скорби».

16) Молитва Кирика: «Воззрев на небо святой Кирик и виде Господа и рече святой. Во имя твое Господи дерзаю и подаждь ми терпение. Да одолею козни вражия».

17) Чудо Кирика и Улиты: «Чудо святых Кирика и Улиты... 12 тысяч мучительных людей».

18) Завет Христов: «Явися Господь наш Иисус Христос святым Кирику и Улите и глаголя Кириче услыша молитву твою и будещи прославлен и на небеси и на земли».

19) Казнь: «Повеле мучитель святым мучеником Кирику и Улите главы отсеци».

20) Погребение: «Приидоша святые ангели и погребоша святых Кирика и Улиту».

На иконе представлена одна из древнейших версий жития мучеников Кирика и Иулиты, которая не совпадает с текстом Симеона Метафраста, излагаемой в печатных Пролагах и Минеях Четых.⁷

В так называемой народной, как считается, апокрифической редакции,⁸ младенец Кирик вместе с матерью подвергся страшнейшим пыткам, во время которых он, невинный младенец, поддерживал устрешенную

⁷ Сергей (Спаский), архиепископ. Полный месяцеслов Востока. Т. 3: Святой Восток. Ч. 2 и 3. М., 1997. С. 271. – Репринт. Вдова-христианка благородного рода из Иконии и ее трехлетний сын бежали от гонений в Селевкию, потом в Тарс, где ее настиг выполнявший императорский эдикт соправитель императора Диоклитиана игемон Максимиан. Согласно Житию, мать была подвергнута мучениям и обезглавлена, а сын разбился, когда его, заплакавшего и потянувшегося к матери, правитель сбросил на каменные ступени († 305).

⁸ «Еретический с православной точки зрения» (Тураев Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 29).

мать силой своей веры. Неоднократно они были физически изничтожаемы, но воскресали вновь благодатью Святого Духа. В V в. был выполнен латинский перевод пространного «апокрифического» жития мучеников с подробностями их мучений и смерти в городе Тарсе.⁹ Такая интерпретация жития была предпочтительной для староверов беспоповского толка,¹⁰ и она могла войти в июльский том Четиих Миней братьев Денисовых (Отдел рукописей ГИМ, Музейск. собр. II, № 84–89).¹¹ Особенно был важен текст завета – обещания Христа Кирику, что всем, кто будет почитать имя мучеников Кирика и Улиты, строить храмы в их честь, переписывать Житие, будет даровано прощение грехов. Завет присутствует в духовной поэзии и старообрядческих рукописях XVIII–XIX вв.

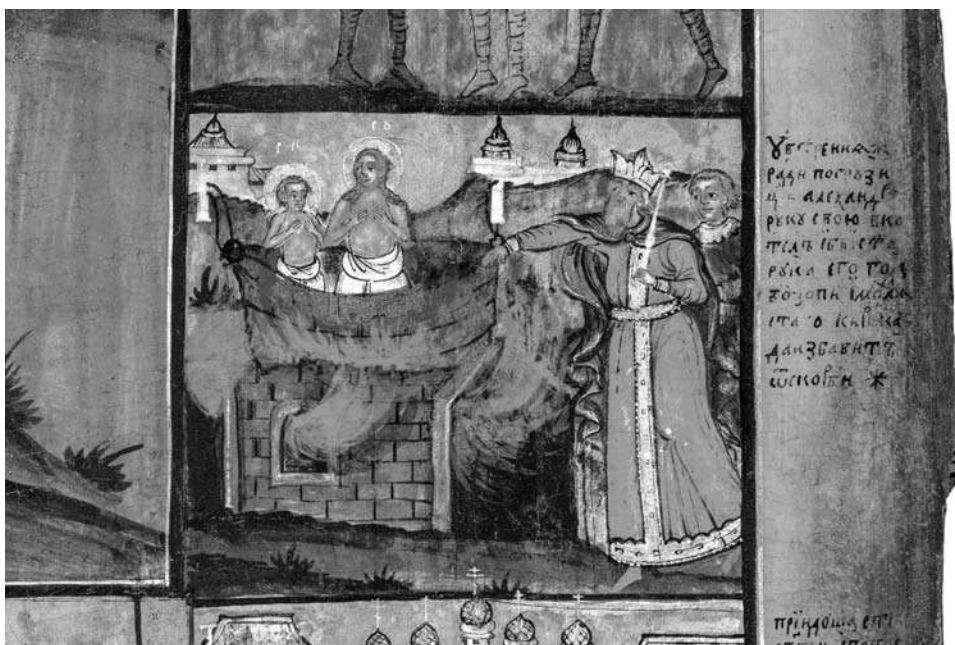


Рис. 3. «Уверение царя Александра». Клеймо 15.
(Изображение огня, справа от печи, в виде острых язычков,
внизу, справа – авторское, остальное, в виде аморфных красных пятен – поновление)

В целом содержание клейм на иконе исполнено трагизма, только первое и последнее клейма имеют «мажорную» тональность. В особенно празднично украшенной сцене «Рождество Кирика» изображены хоромы (так как Иулитта благородного происхождения), гиматии у Иулитты и повитухи одинаково уложены пышными складками, напоминающими прекрасные цветы. В последнем (20) клейме Ангелы погребают Кирика и Улиту под сводами пятиглавого храма, давая понять зрителю, что Святая Русь является преемницей великого подвига мучеников.

На иконе прослеживаются отсылки к историческим событиям в России. В сцене допроса Иулиты представлены два коронованных правителя. С одной стороны, императоры Диоклетиан и Максимилиан,¹² в правление которых были замучены Кирик и Улита, олицетворяли власть на Западе и Востоке Римской империи. С другой, напрашивается историческая параллель с двумя царями Петром и Иоанном. Воины бритые, с короткими торчащими усиками и кудрявыми волосами, напоминающими прическу царя Петра. Синий и зеленый цвета одежд палачей-воинов вызывает аллюзии с гвардейцами Преображенского и Измайловского полков. Иногда волосы палачей торчат сзади, как при изображении нечистой силы.

Обращает на себя внимание натурализм изображения в сценах мучения: Палачи крючьями захватывают когтем сосок Кирика и грудь Улиты, пилой распиливают тела. В контрасте к отрицательным персонажам подчеркивается особое поведение мучеников, претерпевающих нечеловеческие страдания «целомудрия ради и чистоты». Кирик не только всегда «стоит стойко», он еще часто пристально смотрит на мать, опустившую

⁹ Об истории возникновения завета: Французов С. А. Арабский православный агиографический сборник из библиотеки Румынской академии и проблема происхождения завета святому // Вестник Православного Свято-Тихвинского ун-та. Сер. III: Филология. 2012. Вып. 3 (29). С. 57–72.

¹⁰ Одним из источников этой версии жития для русских старообрядцев мог быть Цезарь Бароний (XVI в.). Перевод «Анналов» имел широкое хождение среди поморцев – Православная энциклопедия. М., 2002 Т. 4. С. 348.

¹¹ Юхименко Е. М. Традиция составления Четиих Миней в старообрядческой среде // Slavia Orientalis. 2013. Т. 62, № 1. S. 90.

¹² В духовных песнопениях «Максимьян – царь-мучитель», в Печатных Прологах и житии под редакцией Дмитрия Ростовского – игемон Александр.

очи и «испугавшуюся» страданий, как бы «поддерживая» ее.¹³ Как всегда, на иконе изобразительная метафора сообщает дополнительные смысловые оттенки. В сценах, где мучеников варят в котлах с раскаленным оловом,¹⁴ масштаб страданий художником подчеркнут контрастом огромного чана и белых, отстоящих далеко в глубину пейзажа «за тридцать верст» столбов. Столбы белого цвета и находятся на горках в «зоне» Рая: они являются заслугой мучеников перед Господом и Градом Небесным.

Е. С. Овчинникова, первый исследователь памятника,¹⁵ указала в инвентарном описании, что икона, по-видимому, происходит из местной сгоревшей церкви, в честь которой была названа деревня. Это вызывает сомнения. Православная церковь святителя Николая 1750 г. сгорела в 1990-е гг., т. е. еще была на месте во время экспедиции ГИМ. Образы Кирика и Улиты – программное произведение в старообрядческой культуре. Об особом их почитании свидетельствуют соименные Кирику и Улите часовни в Олонце и в Каргополье, в частности, на Онеге.¹⁶ Каргополье теснейшим образом было связано с Выгом: здесь была хорошая земля, которая служила житницей для Выгоречи, а также здесь было множество скитов, основанных и духовно окормляемых Выго-Лексинскими старцами. Недалеко от д. Никольской (на расстоянии 12–15 км) располагалась на р. Чаженьге знаменитая Чаженьгская пустынь (1710–1838).¹⁷ Здесь же, как считается, находился скит переселившегося из Олонца старца Филиппа, основателя филипповского согласия.¹⁸ Его крайние взгляды на устав общежития старообрядческой общины были обусловлены учением о пришествии на землю антихриста, наступающем конце света и близости Страшного суда, что обусловило непримиримую позицию к государственной власти, как слугам антихриста, а также и не поминаение царя. Обращение к первым христианским мученикам приобретало смысл исторической преемственности по отношению к «новым мученикам» – исповедникам «старой» веры, а икона в таком случае становилась изобразительным манифестом, указывающим, что смерть и страдания есть кратчайший путь к вечному небесному блаженству и спасению души.¹⁹

С большой долей вероятности можно предположить, что старообрядцы, из дома которых икона попала в музей, переселенцы – насельники какого-нибудь разоренного в период государственных гонений скита, сохранившие сокровенно свою святыню на чердаке дома.



¹³ «Мати моя Улита, не усташися... Господь Бог нас помилует» (Голубиная книга. М., 1991. С. 80).

¹⁴ Ср.: «На мученье на великое / приказал он наносить в котел / свинцу, смолы и олова, разжигали жаром-огнем-пламенем. / Заревел-закипел котел, ровно гром загремел, слышно было за тридцать верст» (Стихи духовные. М., 1991. С. 124).

¹⁵ Екатерина Сергеевна Овчинникова, хранитель фонда древнерусской живописи (1934–1976).

¹⁶ Кольцова Т. М. Из истории изучения Кенозерья: экспедиция 1962 года // Культурное и природное наследие Европейского Севера. Архангельск, 2009. С. 184, 185; Мир часовен Кенозерья. М., 2009. № 34, 53.

¹⁷ Макаров И. А. Церковные приходы и монастыри Кенозерья и Среднего Поонежья. Архангельск, 2007. С. 135–143.

¹⁸ Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря: Лица, события, предметы и символы. М., 1996. С. 294–296.

¹⁹ Пулькин М. В. Самосожжения старообрядцев (середина XVII–XIX в.). М., 2013. С. 44–45.

О. В. ОРЛОВА

Национальная галерея Республики Коми, г. Сыктывкар

ХРИСТИАНСКИЕ СЮЖЕТЫ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ПРОСТРАНСТВЕ ИСКУССТВА КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI в.

Аннотация: В статье рассматривается один из аспектов соприкосновения живописцев, скульпторов конца XX – начала XXI в. с изображением христианских сюжетов и образов православных святых в светских живописных произведениях профессиональных художников Республики Коми.

Ключевые слова: отечественное искусство, живопись, скульптура, конец XX – начало XXI в., Республика Коми, библейские сюжеты.

Summary: This article analyses how the interaction between artists and sculptors one side and biblical stories and images of Saints on the other has been realized in the profane professional Art of the Komi Republic in the late XX – early XXI centuries.

Keywords: visual art, sculpture, late XX – early XXI centuries, Komi Republic, biblical stories.

Конец XX в., 2010-е гг. – уникальный период в жизни российского общества, отечественной культуры и изобразительного искусства. На рубеже веков христианство оказалось в двойственном положении. «В этих условиях обращение человека к религиозному восприятию бытия становится формой оппозиции, „отхода от реальности“, или эскапизма».¹

Русский философ и религиозный мыслитель Иван Ильин писал: «... потребность символически изобразить Бога просыпается в человеческой душе с самого начала, с того момента, как он пытается уйти духом от повседневной жизни, от тесноты, пошлости и смрада своего жилища, в таинственную пещеру, под тень старого дуба или же прямо создать „обитель“ своему Богу...».²

В советской России религиозная тема во многом была табуирована. «Тем не менее, искусство этого периода отмечено „знаками“, которые позволяют утверждать, что художники – сначала опосредованно, затем все более определенно – обращались в своем творчестве к сфере Православия».³ В пейзаже присутствовали мотивы церковной архитектуры (А. Н. Безумов, Р. Н. Ермолин, В. И. Краев, Е. П. Борисевич). Религиозные интонации появляются также в натюрмортах (А. А. Куликовой «Иконы и складни», 1972; «Горница», 1983; В. М. Куликова «Старинная утварь», 1980), в жанровых сценах. В. Н. Кислов включает в интерьер деревенской избы, в ее «красный угол» условное изображение икон в киотах. Все это «свидетельствует об осторожном „вхождении“ ликов в советское искусство, подтверждают не только особое значение иконы для русского сознания, но и ее несомненную роль на пути обращения общества к непреходящим ценностям, духовности, и затем – религии».⁴



А. А. Куликова. Иконы и складни. 1972. Холст, масло.
Национальная галерея Республики Коми

В 1990-е гг. становится популярным изображение св. Стефана Пермского (В. А. Рохин, В. Н. Мамченко, А. В. Копотин, В. Н. Кислов, И. В. Пылаев, В. Игнатов, А. В. Мошев). Образы художников 2010-х гг. выходят за рамки текста, отличаются свободой в визуализации и «погружаются» в сферы иного, нехристианского, размывая границы религиозного контекста. Появились предпосылки возвращения художников к собственнорелигиозной тематике (С. А. Торлопов, А. И. Неверов, Ф. Б. Бурангулов, Т. В. Васильева, А. В. Копотин, А. Р. Разманова, А. В. Пунегов, Ю. Н. Филипповский, В. П. Краев и др.), что связано с глубинными

© О. В. Орлова, 2019

¹ Шендарев Н. А. Христианские сюжеты в современном отечественном искусстве // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2016. 26 марта, № 1. С. 177.

² Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. М., 1993. Т. 1–2. С. 276.

³ Шаманькова А. Святой образ в пространстве советского искусства: Изображение икон в живописи второй половины XX в. // В поисках образа. Восстановление, воссоздание, развитие. СПб., 2015. С. 180.

⁴ Там же. С. 189.



Ф. Б. Бурангулов. Бегство из Содома. Лот. 2015. Холст, масло.
Собственность автора



Ю. Н. Филипповский. Спас Новгородский. 1988.
Оргалит, смешанная техника.
Национальная галерея Республики Коми

изменениями в политической и социокультурной жизни общества. В религиозной живописи, скульптуре, графике нашли визуальное выражение сущностные аспекты художественного мышления, находящиеся вне пределов религиозного искусства. Не случайно «возвращение» к большим тематическим картинам, монументальным скульптурным формам, иконописанию в творчестве художников Коми края связано с Библейскими темами. Пространство картины, трехмерный объем становится органичным и естественным для бытования христианских образов и сюжетов. «Очевидно, что, с точки зрения многих живописцев, образы Священного Писания обладают потенциальными способностями выражать, кроме собственно религиозного содержания, смыслы, особо актуальные в ценностной системе...».⁵

Художники, более глобально воспринимая мир – через художественные образы, «возвращение назад», – возвращают зрителю утраченное качество духовности, продолжая традиции поколения прошлых десятилетий, формируют новый подход к изображению эмоционально-чувственного восприятия мира. Живописцы стремятся к обновлению тематического диапазона, столь свойственного «рубежным» временам. Религиозные темы и сюжеты в сложные времена сохраняют свою роль как одно из важнейших средств достижения главной цели – стремление к репрезентационному идеалу.

Определение специфики интерпретации и художественного воплощения христианских образов в искусстве Республики Коми принципиально не отличается от других территорий. С. А. Торлопов, А. И. Неверов, Т. В. Васильева, С. С. Асташев, А. Р. Разманова и другие – это живописцы разного поколения (от 40 до 77 лет), сюжеты и образы произведений которых начали формироваться одновременно. Нельзя не учитывать саму форму исповедования веры: в индивидуализированном религиозном чувстве. Художники «пришли» к православию в осознанном возрасте. Всех их «объединяет» освободившееся индивидуальное творческое начало в процессе визуализации религиозных смыслов. Текст и канон перестают соответствовать образу. В таком подходе прочитывается радикальное «разрушение» изобразительной традиции.

Соотношение образа и текста при анализе авторской интерпретации христианских мотивов приобретает особую актуальность. Религиозные образы, темы, сюжеты не предназначены для литургического пространства. Это картина, в которой происходит радикальная трансформация христианской иконографии. Живописцы постсоветского периода создают новое коммуникативное переживание. Работы А. Пунегова со смысловой и масштабной доминантой, с сохранением показательной функции образа «Скорбящий ангел» (1992), «После покаяния. К причастию» (2003), «Грешница» (2005) – это сфера «чистой человеческой сущности». В. Кононов («Слеза раскаяния», 2015) обращается к зрителю через текст: «Ты не из этих? Нет! Нет! Нет!».

⁵ Лукничёва К. Л. Религиозные темы в живописи символизма // Дух символизма: Русское и западноевропейское искусство в контексте эпохи конца XIX – начала XX века. М., 2012. С. 181.

с неизбежной «иллюстративностью» (А. Копотин «Христос в Гефсиманском саду», 1990). Художниками создается «новое пространство» с этическими, физическими, культурными, социальными, политическими смыслами. Живописцы добиваются уникальных светотеневых и перспективных эффектов в изображении сакральных пространств (В. П. Кононов). «Многие художники начинают сознательно обращаться к сакральным сюжетам и образам для того, чтобы самостоятельно осмыслить духовные постулаты, заложенные в вероучении Церкви». ⁶ В дымящихся светом полотнах В. П. Кононова «Безгрешный бросает первым» (2017), «Сила веры» (2017), «Глас вопиющего в пустыне» (2016) ощущается предчувствие катастрофического времени. В них царит атмосфера безмолвия. Мистические бело-золотые тона пульсируют в полотне с глубоко-символической сценой «Безгрешный бросает первым...». Солнечный свет – как вечный духовный поиск, путь к обновлению.

В работах отмечается возросший синдром актуальности самоидентификации, которая всегда в рубежные столетия занимала заметное место – с Архистратигом Михаилом у А. Размановой, Апостолом Петром у В. Кононова, с Лотом у Ф. Бурангулова. Это естественное концептуальное поведение «избранного» – художника, творящего свое пространство. Отсутствие автопортретных черт значения не имеет.

Отмечается интерес художников Коми края не к традиционным библейским образам (Христос, Богородица, сюжеты Распятия, Тайная вечеря), а к образу Апостола Петра, Святого Михаила, Лота, Иуды. Живописцы почти полностью вытеснили на задний план привычно-знакомые зрителю иконографические схемы и нормы.

Психологизация канонического текста, слом традиционных правил, субъективизация выразительных и изобразительных средств и, самое главное, переживание на уровне экзистенциальной драмы – это цель. Данный аспект демонстрируют полотна Ф. Бурангулова, В. Кононова, А. Копотина, А. Пунегова. Художники вошли в тот творческий возраст, когда обращение к библейским текстам есть нечто большее, чем иллюстрация. В картине Бурангулова конкретный исторический смысл «Бегство из Содома. Лот» утрачивается. Фигуры scompанованы плотно (они единое целое), их невозможно передвинуть. Наличествует фрагментарное изображение персонажей: зритель не видит лиц дочерей (исключение – профильное изображение одной из них с опущенной головой и прикрытыми глазами), изображены лишь склоненные головы и фигуры. Зритель видит лишь очертания профиля Лота (спрятавшийся в предчувствии греха), его руку, твердо сжимающую посох (тесно связан с символикой фаллоса, мужской силой; в Библии – с сотворением мира и плодородия). Иллюстративные свойства художественного произведения превращают сцену в видение. Это иная реальность, достигнутая живописными средствами. Библейское событие обретает ценность символа и длится бесконечно. Искусственная преграда (рама) на пути их следования как бы останавливает событие для взора. Жена Лота находится в «спасительном» светлом коконе – своим любопытством «спасенная» от «соучастия» в содомском кровосмесительном грехе дочерей Лота. Таким образом, трактовка этих образов выходит за пределы смыслов, заложенных в религиозном тексте. Образы, само бегство из города греха в более тяжкий грех превращены в метафоры. Художник претендует на придание библейским женским образам новых смыслов. Он пытается «проникнуть» в подсознание и посеять сомнение в традиционных христианских религиозных ценностях. Бурангулов, создавая визуальное художественное высказывание, демонстрирует саморефлексию на происходящее в середине 2010-х гг. С одной стороны, прочитывается утверждение мужской власти в контексте эмансипации современной женщины, с другой – нового определения ролей.

Подчеркнем еще раз, что следование за литературным (библейским) сюжетом в живописном произведении «эмансипировалось» (освободилось от зависимости). Религиозные сюжеты достаточно хорошо закреплены в памяти, тем самым накладывая отпечаток на зрительское восприятие (вспоминание сюжета, затем рассмотрение живописного произведения). Диалог (знаемого и увиденного) не всегда заканчивается эстетическим переживанием. Бурангулов смог найти такие художественные средства, которые концентрируют внимание зрителя на визуальных качествах произведения.

Вадим Кононов ведет агрессивный «диалог» со зрителем за счет максимальной напряженности, контрастности цветового диссонанса. Художник «обрушивает» на зрителя жесткую силу открытого, без гармоничных переходов цвета. В цветовом отношении полотно построено на контрасте двух цветов. Положенная Кононовым рельефными мазками-пятнами кобальтовая синь и красный крапlak обретают новую ипостась. За счет палитры постигается драматический смысл происходящего. Темно-красный – «это зарево адского огня, огненного искушения, но вера и воля человека может превратить его в багряницу страдания, которую по обетованию пророческому Господь убелит как снег» (А. Белый. «Арабески»).⁷

Бестелесная фигура с золотым нимбом Христа, парящая в руках «черных» стражников (живописно не прописанных, отмеченных только открытым черным цветом), излучает голубой (у отца Павла Флоренского голубой цвет является символом вечной истины и бессмертия) «вечно-свечной» нереальный свет. Лицо самого Петра – цвета старости зелено-желтое. Бурангулова использует всю цветовую палитру: каждый сантиметр

⁶ Шендарев Н. А. Христианские сюжеты в современном отечественном искусстве. С. 179.

⁷ Лепяхин В. В. Перед ликом иконным. Андрей Белый [Интернет-ресурсы] <http://www.portal-slovo.ru/> – дата обращения: 8.12.2018.

полотна наполнен живописью, в результате чего художник активизирует на уровне подсознания психоэмоциональную сферу зрительского восприятия. Сознание выходит за грани библейского рассказа: традиционные смыслы и новое содержание создают «новое пространство» в рамках картины. В силе и энергии, переданной колоритом, есть нечто холодное, тревожное, мертвенно-греховное. Авторская живописная палитра порождает двусмысленность, неясность и пустоту – понятия, недопустимые в воспроизведении традиционных христианских сюжетов. Христианское повествование, визуализированное автором, превращается в символ – смешение добра и зла.

Анжела Разманова создала напряжение благодаря естественной взаимосвязи «рисуночных» и «живописных» элементов. Синий (от небесно-голубого до кобальтового) несет в себе особое напряжение. Вертикально-монументальная фигура Святого – бесконечная возможность движения в пространстве безмолвно-молчаливого Архистратига. «Святой Архангел Михаил. Архистратиг» (2015–2016) – образ «князя», «вождя войска Господня», главного борца против зла, существующего в мире, – написан Анжелой Размановой с пламенно-алым опущенным мечом. Архангел Михаил «прочно лежит на плоскости» холста с «внутренним кипением и напряженностью» (как писал В. В. Кандинский) на страже райских врат. Вся композиция холста с огромным внутренним напряжением, с внутренним звучанием. Уверенно и просто, пользуясь живописными средствами, пренебрегая украшениями, художница с помощью цвета создает новую реальность. Все слилось с плоскостью. Нет покоя. Архангел Михаил с «радужными» крыльями, «залит» индийской желтой краской, наиболее близкой по спектру к золотому (цвет высшей власти ангелов).

Во всех живописных полотнах художники не ставят целью боговдохновлять. На новом этапе российской истории обращение к изображению библейских сюжетов и святым православным образам служат иным целям (в отличие от 1990-х гг.). Христианские образы становятся «символами времени» 2010-х гг., его течения, подсознательно трансформируют статус христианской религии, придавая этому статусу историко-культурные смыслы. В этом смысле становятся творцами и ... оппозиционерами, так как «нарушают» фундаментальную традицию и ее догмы. Через «острое» решение, экспрессию возникает зрительская эмоция. В своих живописных воплощениях живописцы свободны в смыслообразовании.

Художники с разными манерами, легко «говорящие» живописным языком, создают собственные «изобразительные авторские тексты», «художественное пространство», наделяя его идеей, скрытым, глубинным смыслом, доступным для зрительского восприятия, используя христианский сюжет как важнейший смыслообразующий источник. Живописцы, оставаясь глубоко индивидуальными, узнаваемыми, разными (по организации формы в пространстве картины), создавая искусство, отражающее действительность, передают духовно-эмоциональную атмосферу времени, возводя христианские сюжеты на новую ступень творческого восприятия.



Л. В. ПАРШИНА
Новгородский музей-заповедник

ЦЕРКОВЬ УСПЕНИЯ БОГОРОДИЦЫ с. КУРИЦКО НОВГОРОДСКОГО Р-НА. ВОССОЗДАНИЕ ИКОНОСТАСА

Аннотация: Церковь Успения Богородицы из с. Курицко XVI в. – знаковый памятник в истории Музея деревянного зодчества «Витославлицы». Ценность ее определяется не только ее архитектурным типом, но и наличием высокохудожественных образцов станковой живописи XIV–XV вв. В ходе последней реставрации церковь была разобрана. В настоящий момент находится в процессе сборки. По окончании реставрации предполагается воссоздание главного иконостаса тябловой конструкции, из которого сохранилось 24 иконы.

Ключевые слова: иконостас, реконструкция, топография.

Summary: Church of the Assumption XVI cent. from the Kuritsko village – is a significant monument in the history of Museum of Folk Wooden Architecture Vitoslavlitsy. Its value is defined not only by the type of architecture but also by highly artistic samples of easel painting of XIV–XV centuries. During the last restoration the church was taken into pieces. Today it is being built up. By the end of restoration, it is planned to re-create the iconostasis consisting of icons placed on horizontal transoms with 24 preserved icons.

Keywords: iconostasis, reconstruction, topography.

Церковь Успения Богородицы с. Курицко Новгородского р-на 1595 г. – знаковый памятник в истории создания музея народного деревянного зодчества «Витославлицы». Ее историческое и художественное значение в культурном наследии отмечалось учеными уже в самом начале XX в. В 1925 г. деревянная Курицкая церковь была включена в круг ценных объектов, подлежащих охране.¹ В 1928 г. она была перевезена на новое место, а в 1964 г. – на территорию создаваемого музея в Новгороде.

Важным моментом являются сведения о существовании более раннего храма. Впервые храм упоминается под 1489/99 г. в писцовой книге дворцовых земель Шелонской пятины: «Погост Куретцкой над озером над Ылмеремвопче, а в нем церковь Успенье Пречистые».² Народное предание с ней связывает одно из чудес Михаила Клопского, описанное в его житии.³ Факт существования ц. Успения в средневековый период объясняет происхождение ряда сохранившихся в ней икон XIV–XV вв. Таким образом, ценность ц. Успения определяется не только ее архитектурным типом, но и наличием высокохудожественных образцов станковой живописи. В ходе последней реставрации церковь была разобрана, и в настоящий момент находится в процессе сборки. В соответствии со стратегией развития музея «Витославлицы» в ней предполагается воссоздание иконостаса.

К сожалению, специальные исследовательские работы по иконостасам перевезенных в музей церковей ранее не проводились, этим объясняется отсутствие топографических описей при разборке, детальной фотофиксации иконостасов. Некоторые сведения по переустройству Курицкого иконостаса были выявлены в результате общего исследования объекта.⁴ В то же время иконам «Успения Богоматери» XIV в. и «Чудо от иконы „Знамение“» XV в. из Курицкой церкви посвящен ряд публикаций, в которых подчеркивается их значение в развитии новгородской иконописной школы.⁵

В данной статье использованы известные и вновь выявленные в архивах ИИМК РАН, Музея архитектуры им. А. В. Щусева и НГОМЗ письменные источники и фотодокументы. Анализ изобразительных, письменных и вещественных источников, привлечение аналогий позволили разработать программу воссоздания иконостаса.

Главный иконостас церкви сохранил тябловую конструкцию, которую можно отнести ко времени строительства храма. Он состоял из трех ярусов: местного, деисусного и пророческого. Основные изменения

© Л. В. Паршина, 2019

¹ Архив Института истории материальной культуры РАН, ф. 2, д. 4, л. 84. Далее – ИИМК.

² Анкудинов И. Ю. Ильменское Поозерье и смежные территории в конце XV–XVII вв. М., 2014. С. 26.

³ Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, КП 30056–232, л. 121, об., 122 (Сборник-история жития Михаила Клопского. XVI в.). Далее – НГОМЗ.

⁴ НГОМЗ, Рабочий архив «МНДЗ Витославлицы». РАВ К-4 (Красноречьев Л. Е. Успенская Курицкая церковь. Отчет об исследовании, перевозке и реставрации. 1967 г.).

⁵ Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Великого Новгорода XV век. М., 1982. С. 217–220; Лаурина В. К. Икона «Успение» из с. Курицко // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник. М., 1975. С. 169.

в иконостасе произошли в XVIII в. Иконостас, сохраняя свою первоначальную структуру, получил декоративную оболочку, соответствующую эстетическим вкусам времени. На тябла были укреплены накладки карнизного типа. Иконы верхнего и среднего ярусов были разделены декоративными полуколонками. В нижнем ярусе для икон были установлены гладкие, золоченые на полимент неглубокие рамы без стекол. Промежутки между ними украшены резьбой.⁶ Царские врата и нижнюю часть иконостаса можно датировать второй половиной XVIII в. на основании описи 1780 г. Документ использовался как передаточная ведомость церковных предметов и имел важные пометки на полях: «... Иконостас в нижнем поясе вновь сделан, съиспода тумбы зделаны столярной работы раскрашены красками и по местам рамки и столбички золотом и серебром позлащены <...> Царские двери резные, с двумя створами, и по обеим сторонам оных резные столбцы <...> Вновь сделаны».⁷ При этом тябловая конструкция сохраняется, что подтверждает опись 1896 г.: «Иконостас существует в первоначальном виде, хотя и был несколько раз перекрашиваем».⁸

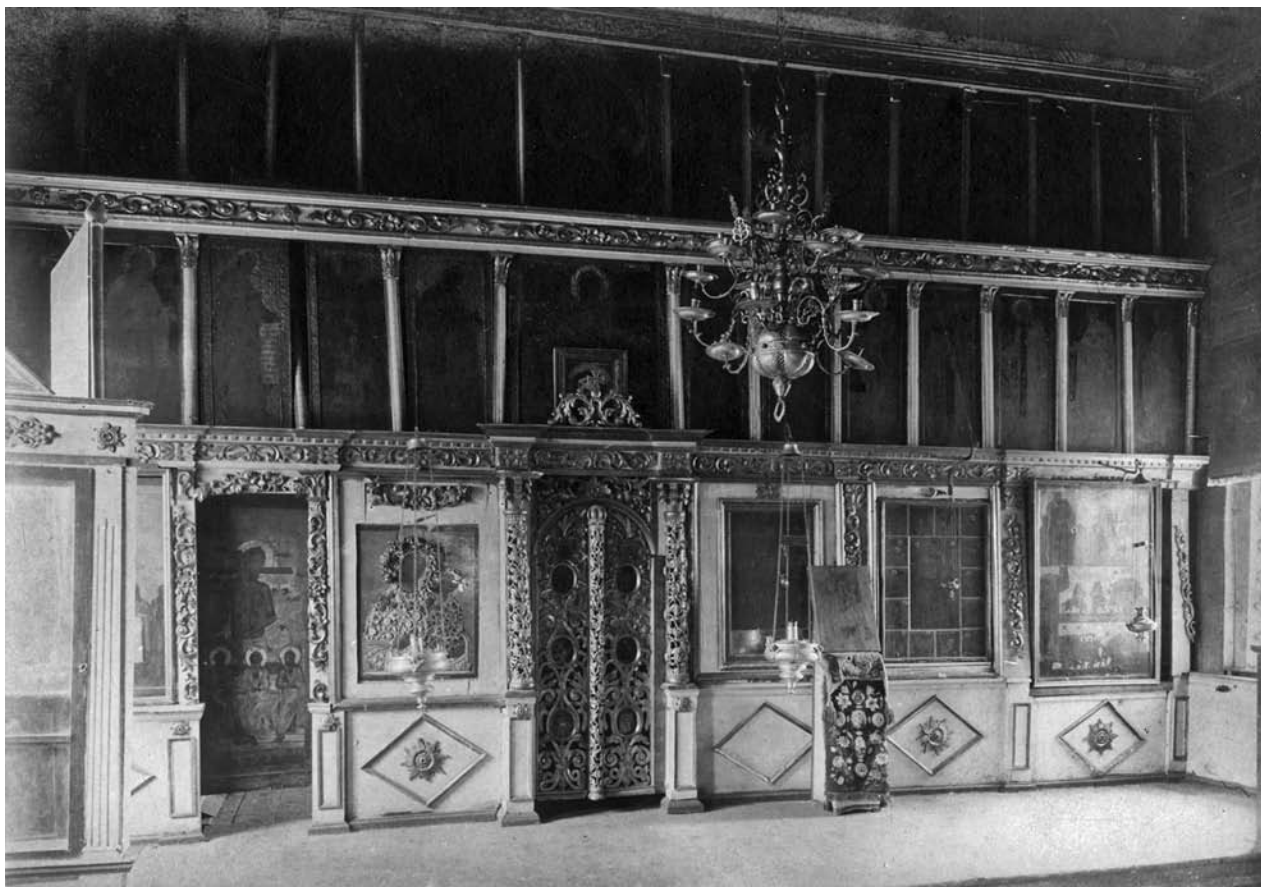


Рис. 1. Главный иконостас. 1922 г. Архив музея архитектуры им. А. В. Щусева

В той же описи священник церкви К. Туберозов приводит сведения о поновлении икон: «В июне месяце 1828 года записано 65 рублей на уплату какому-то новгородскому мастеру за поправку образов, но в чем состояла эта поправка и каких именно образов, – неизвестно <...> 10 лет тому назад, церковный староста, думая промыть иконы и не спросясь никого, исполнил свой замысел, но так неудачно, что все иконы от скипидара или другого вещества солью покрылись. Лишь иконы первого яруса и несколько икон второго и третьего яруса избежали этой участи».⁹ В описании отмечено наличие в иконостасе икон «старого письма».

Сопоставление сведений церковных описей XVIII и XIX вв. позволило выявить топографические перемены преимущественно в местном ярусе, что было характерным явлением: «Местный ярус более всего подвергался переделкам и перестановкам, о которых, по большей части, нет никаких записей. Поэтому нельзя поручиться не за один старинный иконостас в том, что его местный ярус сохранился до наших дней

⁶ НГОМЗ ОПИ, КП25986/1264 л. 1 (Опись церковных вещей ц. Успения в с. Курецко. 1780 г.).

⁷ Там же. Л. 1–1 об.

⁸ НГОМЗ ОПИ, КП 25986/1266 л. 11 об.

⁹ НГОМЗ ОПИ, КП 25986/1266, л. 11, об.

в первоначальном виде».¹⁰ Так, в списке вещей церкви, подлежащих изъятию из церковной описи по ветхости (1850-е гг.), значится 9 икон.¹¹ В XIX в. в местном ряду главного иконостаса церкви находилось пять больших местных икон и одна меньшего размера.¹² Значительные изменения в составе местного яруса иконостаса произошли в 1910 г., когда особо чтимые иконы были перенесены в новую каменную церковь Успения.¹³ П. Д. Барановский, обмерявший деревянную церковь в 1922 г., характеризует иконостас, как хороший, датируя его в целом XVII столетием. Он зарисовывает элементы орнаментов на сохранившихся басменных фонах икон¹⁴ и отмечает в иконостасе замечательное произведение древнерусской живописи икону «Чудо от иконы „Знамение“». Наиболее ранняя опись отмечает ее местоположение на стене притвора. В описи 1877–1879 гг. она числится на северной стене церкви,¹⁵ в 1896 г. – на южной стене над клиросом. В 1910 г. икону устанавливают в местный ряд иконостаса на место перенесенной в новую церковь иконы «Покров Богородицы». В 1925 г. реставратор П. И. Юкин вывез икону в Москву на реставрацию.¹⁶ Перенос храмовой иконы «Успения Богородицы», которой народное предание приписывало шестисотлетнюю давность, в каменную одноименную церковь подтверждает фотография иконы в ризе из альбома П. П. Покрышкина с датой 1911 г. и надписью «перенесена в новую церковь».¹⁷ Следовательно, храмовый образ был изъят реставратором А. И. Анисимовым из иконостаса каменной церкви Успения. В письме от 12 марта 1928 г. директор Новгородского музея Н. Г. Порфиридов пишет П. Д. Барановскому, что местные крестьяне «очень... озлоблены осенним изъятием их храмовой иконы „спения“, взятой А. И. Анисимовым в Московские Ц<ентральные> Г<осударственные> Р<еставрационные> М<астерские>, и требуют ее обратно».¹⁸ Чудотворную икону в важных случаях приходской жизни, как, например, при наводнениях 1856 и 1867 гг., грозивших опасностью храму и жителям с. Курицка, а также во время холерной эпидемии проносили в крестных ходах.¹⁹

Особо чтимая икона «Успения» была покрыта окладом непробного позлащенного серебра, весом 13 ф. 70 злотников, устроенном с незапамятных времен: «На Богородице риза серебрянная, позлащенная, кованая».²⁰

Сведений о состоянии иконостаса на момент перевозки церкви в 1928 г. не имеется, несмотря на то, что некоторые материалы по этому периоду выявлены в архиве Музея архитектуры им. А. В. Щусева.²¹ Тем не менее, нам известно, что ц. Успения была перевезена на новое кладбище вместе с иконостасом. В 1932 г. М. К. Каргер составил учетный паспорт церкви и отметил статус церкви как действующей, состоящей в ведении двадцатки.²² В 1948 г. была произведена фотофиксация церкви в ряду памятников, стоящих на учете.²³ Иконостас на этот момент представлял печальное зрелище. В 1953 г. в документах по охране памятников отмечено, что «местное население продолжает разрушать и растаскивать деревянную церковь в с. Курицком».²⁴ Иконостас сохранился частично.²⁵

В 1964 г. перед перевозкой церкви в Новгород Л. Е. Красноречьев констатировал, что в иконостасе полностью отсутствовали иконы. В процессе разборки иконостаса под карнизами открылись первоначальные тябла с остатками живописи орнаментального характера под толстым слоем копоти и грязи.²⁶ В 1965 г. в процессе реставрации церкви на территории музея в центральном объеме были установлены расписные тябла главного иконостаса. Учитывая состояние сохранности тябел, в 1967 г. комиссией Новгородского музея-заповедника было принято решение: укрепить на тяблах остатки левкаса и красочного слоя.²⁷

¹⁰ *Сперовский Н.* Старинные русские иконостасы. СПб., 1893. С. 57.

¹¹ НГОМЗ ОПИ, КП 25986/1265, л. 1.

¹² НГОМЗ ОПИ, КП 25986/1266, л. 11 об.

¹³ С. В. Моисеев приводит перечень икон: «Успения. Покров, Св. Николай с житием, Богоматерь Милостивая, Пр. Михаил Клопский (София. 1995. № 2. С. 11).

¹⁴ Архив Музея архитектуры им. А. В. Щусева, КП оф. 5331/15, л. 7.

¹⁵ Архив ИИМК РАН, ф. 67, д. 25, л. 3, № 17.

¹⁶ *Гордиенко Э. А., Лаурина В. К., Смирнова Э. С.* Живопись Великого Новгорода XV в. М., 1982. С. 217.

¹⁷ Фотоархив ИИМК РАН, П 32161, О-326 (Альбом П. П. Покрышкина).

¹⁸ Архив Музея архитектуры им. А. В. Щусева, оп. 23, д. 22, л. 14.

¹⁹ НГОМЗ ОПИ, КП 25986/1266. л. 13, 14.

²⁰ НГОМЗ ОПИ, КП 25986/1264. л. 1.

²¹ Архив музея архитектуры им. А. В. Щусева. Фонд П. Д. Барановского. Оп. 23.

²² Архив ИИМК РАН, ф. 2, д. 153. 1932 г., л. 165.

²³ Государственный архив Новгородской обл., Р-4110, оп. 4, д. 31, л. 23. Далее – ГАНО. Курицкая церковь была закрыта в 1937 г.; в 1947 г. открыта вновь только каменная церковь Успения.

²⁴ ГАНО, ф. Р-3540, оп. 3, д. 40, л. 14.

²⁵ ГАНО, ф. Р-3540, оп. 3, д. 45, л. 109, 113.

²⁶ НГОМЗ. РАВ, л. 8 (*Красноречьев Л. Е.* Отчет о реставрации ц. Успения из с. Курицко, 1965).

²⁷ НГОМЗ, д. 29, л. 3 (Архив Центра «Фреска»).



Рис. 2. Реконструкция. Фотомонтаж Е. Алентьев. 2018 г.

Поступление икон из деревянной церкви с. Курицко в Новгородский музей-заповедник проходило в несколько этапов. В 1958 г. передача икон была связана с А. В. Ополовниковым, который в это время обследовал, обмерял церковь и работал над проектом ее реставрации. Следующие иконы поступили в фонды в 1960 г., когда была создана концепция музея на открытом воздухе, и церковь планировали перенести в южную часть Новгородского кремля. В 1963 г., когда состояние постройки было признано катастрофическим, последними поступили известные ныне иконы XIV–XVIII вв.: «Богоматерь Одигитрия», «Спас в силах», «Петр и Павел в житии», «Троица», «Николай Чудотворец».²⁸

В 1964 г. церковь была перевезена в Новгород и реставрирована на территории Орловской мызы. В 1967 г. художники-реставраторы Новгородского музея-заповедника и Новгородской специальной научно-реставрационной производственной мастерской приступили к расчистке Курицких икон.²⁹ И в 1971 г. в тябловые конструкции было помещено 14 икон деисусного и пророческого чинов XVII–XVIII вв. В 1978 г., в связи с хищением из иконостаса шести икон деисусного и пророческого ярусом, остальные иконы были вывезены в фонды. В 1981 г. 4 иконы были списаны по ордеру, а из двух возвращенных икон одна – по состоянию сохранности. Таким образом, из главного иконостаса сохранились 24 иконы (НГОМЗ – 23 ед. хр.; Государственная Третьяковская галерея – 1 ед. хр.).

При воссоздании ансамблевой экспозиции в интерьере церкви неизбежна определенная степень условности, связанная с утратой предметов, деталей конструкции, изменения вида икон после проведения реставрационных работ. Реконструкция курицкого иконостаса предусматривает включение в иконостас исключительно икон, происхождение которых из церкви Успения установлено. По окончании сборки церкви предполагается установить первоначальную тябловую конструкцию (три расписных тябла длиной 7,8 м), в которой будут размещены в порядке перечисления в описях 1780 и 1896 гг. сохранившиеся 10 икон

²⁸ НГОМЗ, Акт поступлений 25.12.1963.

²⁹ Новгородское научно-реставрационное управление, Р-708. Реставрационные работы 1967–1968 гг., 1970 г.



Рис. 3. Иконостас в церкви Успения в с. Курицко. 1948 г.

пророческого и 8 икон деисусного яруса. Нижний ярус будет реконструирован на основе фотодокументов, рисунков архитектора Л. Е. Красноречьева и аналогий. В качестве аналогии привлечены иконостасы Мезенского собора и Спасо-Преображенской церкви в Кокшенге Тотемского у., отмеченные Ф. Горностаевым, как сохранившие простейшее устройство.³⁰ Учитывая первоначальное существование тябловой конструкции иконостаса, предлагается установка царских врат, форма которых характерна для иконостасов тяблового типа. Северная дверь сохранит форму и размеры подлинной двери иконостаса мерой 2 арш. 4 верш. × 1 арш. (159,84 × 71,12 см).³¹ Под иконами местного яруса планируется установка брусовой конструкции с дощатой обшивкой вместо тумб. Источником являются рисунок Л. Е. Красноречьева и иконостас придела Алексея человека Божьего Мезенского собора. В местный ряд устанавливаются 5 икон. Справа от царских врат – «Успение Богоматери» (XIV в.), «Чудо от иконы „Знамение“» (XV в.), «Апостолы Петр и Павел с житием» (конец XVII – начало XVIII в.). Слева от царских врат – «Богоматерь Одигитрия» (XIV в.). Она идентифицируется с образом Смоленской Богоматери мерой 1 арш. 12,5 в. × 1 арш. 4 верш. и иконографической схемой.³² Слева от северной двери – икона «Николай Чудотворец» (конец XIV – начало XV в.). По окончании сборки церкви предполагается выполнение проектного предложения с замерахми всех конструктивных характеристик.



³⁰ Горностаев Ф., Грабарь И. История архитектуры. Допетровская эпоха. М., 1909. С. 466, 467.

³¹ НГОМЗ ОПИ, КП 25986/1266, л. 11 об.

³² Икона находится на реставрации в НГОМЗ. Раскрытие от поздних записей выполняет заведующий мастерской темперной живописи Ю. Ю. Александров.

РУКОПИСНЫЕ ПАМЯТНИКИ С АВТОГРАФОМ КРЕСТЬЯНИНА СЕРГИЕВА СЕЛЕНИЯ АФАНАСИЯ АНТОНОВА КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ПОМОРСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ¹

Аннотация: На основе трех сохранившихся в различных собраниях памятников с автографом крестьянина Выгорецкой Верховской трети Сергиева селения Афанасия Антонова высказывается предположение о его авторстве и принадлежности к кругу иконописцев Даниловского общежительства конца XVIII – первой четверти XIX в.

Ключевые слова: старообрядчество, иконопись, Выго-Лексинское общежительство.

Summary: Based on the three hand-written monuments preserved in various collections, containing the autograph of a peasant of the Sergiyev village Afanasy Antonov, it is suggested that he was an icon painters of the Danilovsky community of the late 18th – first quarter of the 19th century.

Keywords: Old Believers, iconpainting, Vygo-Lexinsky monastery.

Одним из наименее изученных вопросов старообрядческой художественной культуры является вопрос о так называемой поморской художественной традиции в иконописании, начало которой было положено в Выговском общежительстве. Несмотря на ввод в научный оборот памятников из различных музейных и частных собраний,² выделение стилевых подгрупп в рамках поморской иконописи,³ остается не достаточно ясным вопрос о стилевых, географических и хронологических границах собственно выговского иконописания и порожденной им традиции. Известный на сегодняшний день исследователям ограниченный круг памятников классического выговского иконописания, который соотносится исследователями с деятельностью монастырских иконописцев, мало соответствует свидетельствам современников о масштабах иконописного ремесла в Выго-Лексинском общежительстве в период его расцвета, когда иконописные и меднолитейные мастерские активно работали на сбыт. Так, например, старший советник Министерства внутренних дел Хомутов, направленный в 1835 г. для исследования деятельности Выго-Лексинского общежительства, сообщал, что ни один из старообрядцев даниловского поморского согласия не мог «молиться никакому другому образу, как благословенному в сем общежительстве». Он отмечал, что «в Повенецком уезде есть целые слободы, где жители занимаются одни иконописью, а другие литьем медных образов. Образы сии скупает у них старшина Даниловского монастыря и потом рассылает их по всей России». Доход общежительства «от образов, которые лютяся и пишутся в окрестных селениях» составлял до 5 тыс. руб.⁴ Объемы и содержание иконописных заказов отражает сохранившийся договор от 27 декабря 1817 г. между крестьянином Повенецкого у. Верховской трети Шелтопорожского селения Григорием Никитиным и петербургским мещанином Иваном Никитиным написание в течение полугода 100 семи- и восьмивершковых икон 11 наименований, половину из которых составляли образы святителя Николы Чудотворца и Богоматери Тихвинской.⁵

Современники сообщали в 1846 г.: «Отсюда (из Выго-Лексинского монастыря. – Н. П.) раскольниковый мир поморского согласия снабжается образами, крестами медными и деревянными, молитвами, календарями».⁶ По словам В. Майнова, Данилов был долгое время чуть ли не единственным поставщиком икон для всех беспоповцев России.⁷ Д. Островский констатировал, что иконы выгорецкой иконописной школы распростра-

© Н. Е. Плаксина, 2019

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00238 А.

² Культура староверов Выга (К 300-летию основания Выговского старообрядческого общежительства): каталог / Сост. А. А. Пронин. Петрозаводск, 1994; Неизвестная Россия (К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни): Каталог выставки / Отв. ред. Е. М. Юхименко. М., 1994; Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея / Сост. Н. В. Пивоварова. СПб., 2008; *Алехина Л., Зотова Е., Комашико Н.* Искусство Поморья XVIII–XIX веков // Антиквариат: предметы искусства и коллекционирования. 2011. № 6 (87). С. 4–29.

³ *Чугреева Н. Н.* Группа поморских икон в собрании Музея имени Андрея Рублева // Мир старообрядчества. Живые традиции. М., 1998. Вып. 4. С. 391–396; *Вольфсон Л. И., Юхименко Е. М.* Редкая житийная икона Артемия Веркольского из частного собрания // Кенозерские чтения-2011. Человек и среда: гармония и противоречия. Сборник материалов V Всерос. науч.-практ. конф. Архангельск, 2012. С. 242–254; *Юхименко Е. М.* Памятники выговской иконописи первой половины XIX в. из частного собрания // Старообрядчество в России (XVII–XX века). М., 2013. Вып. 5. С. 312–325.

⁴ Российский государственный исторический архив, ф. 1473, оп. 1, д. 92, л. 476–478 об.

⁵ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, ф. 17 (Собр. Барсова), ед. хр. 434.12, л. 1.

⁶ Государственный Исторический музей, ф. 336, д. 254, Ш. 991, л. 6–6 об.

⁷ *Майнов В.* Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877. С. 169.

нены не только во всем Олонецком крае, но и во многих других местностях России.⁸ Не был исключением и Мезенский у. Архангельской губ., население которого в основной своей массе придерживалось старой веры, и на территории которого находилось множество старообрядческих скитов. Одним из самых крупных скитов Мезенского у. был Великопоженский на р. Пижме (современная д. Скитская, Усть-Цилемский р-н Республики Коми), насельники которого поддерживали тесные связи с Выгом, получая оттуда книги и иконы.⁹

На сегодняшний день выявлено немногим более 20 имен иконописцев за всю 150-летнюю историю Выга – как монастырских, так и проживавших в окрестных «иконописных» скитах Шелтопороге, Березовке и Огорельском.¹⁰ Как констатирует Г. И. Фролова, особенно мало известно о выговских иконниках рубежа XVIII–XIX вв. Не обнаружено пока источников и о деятельности иконописцев во второй половине XVIII в.¹¹ – в самый стабильный и благополучный период в истории старообрядчества, когда потребность в иконе была как никогда велика. Поэтому важен каждый новый выявленный источник, дополняющий представления о выговском иконописании.

В связи с этим, наше внимание привлекла происходящая из Усть-Цилемского р-на Республики Коми лицевая рукопись «Житие, чудеса, похвальное слово и служба Николы Мирликийского», в которой текст жития сопровождается миниатюрами и заставками в красках.¹² На рукописи имеется надпись: «Сия книга Повенецкого уезда Выгорецкой Верховской трети Сергиева селения крестьянина Афанасия Антонова за подписанием Его св. ерничным декабря 1 дня 1806 года». Книга была приобретена В. И. Малышевым в совместной с Ф. А. Каликиным экспедиции 1955 г. в д. Загривочной на Пижме у Ивана Ульяновича Поташова.¹³ Первоначально В. И. Малышев атрибутировал книгу как рукопись поморской, выговской работы конца XVIII – начала XIX в.,¹⁴ в публикации 1961 г. датировку уточнил «XVIII век (конец)», а надпись с именем Афанасия Антонова обозначил как владельческую,¹⁵ из чего можно предположить, что он не рассматривал эту надпись как атрибутирующую. По мнению Т. Ф. Волковой, почерк и надписи на полях указывают на выговское происхождение рукописи.¹⁶

Рукопись создана в период расцвета художественной деятельности Выго-Лексинского монастыря, который приходится на 1780–1830-е гг.¹⁷ Она отличается от классических образцов выговского книгописного искусства этого периода строгостью и простотой, небольшим числом орнаментированных заставок, отсутствием золочения. Миниатюры жития выполнены твердой уверенной графией, в то время как антаблементы заставок с традиционными для Выга пышными узорами очерчены не столь «чисто», с помарками.

Обращает на себя внимание крупное поясное изображение святителя Николы Чудотворца (ИРЛИ УЦ, л. 33) (рис. 1), возможно, выполненное с использованием иконного образца (прориси) в прямом переводе, на что указывает не характерный для иконописного изображения легкий разворот лика вправо. Воспроизведение этого образца в «правильном» обратном переводе наблюдаем в иконе «Святитель Никола Чудотворец» из Усть-Цилемского р-на¹⁸ (см. рис. 1). Совпадают пропорции головы, черты лика, графья волос и бороды, рисунок ушной раковины, благословляющей десницы, очертания складок омофора с зелеными притенениями, изображения крестов, характер украшения оклада закрытой книги, цветовое решение изображения, построенное на сочетании красного, вишневого, зеленого цветов, охры.

Графика клейм лицевого жития святителя Николы Мирликийского имеет много общего с характером изображений на иконах, впервые выделенных Н. Н. Чугреевой в комплексе произведений выговской иконописной традиции в «третью» подгруппу, отличающуюся рядом особенностей. Она отметила их более сухой графический язык и сдержанный колорит, личное, написанное коричневатыми охрами, особый, узнаваемый лаконичный

⁸ *Островский Д.* Краткое описание церковных древностей Олонецкого Епархиального Церковного Дрвлекранилища // Олонецкие епарх. вед. 1913. № 2. С. 26–27.

⁹ *Плаксина Н. Е.* Переписка пижемских старообрядцев как источник по истории происхождения и бытования иконы на Нижней Печоре (XIX в.) // Вестник Томского гос. ун-та. Филология. История. Право. 2017. № 417. С. 142–146; 2) К вопросу об атрибуции группы поморских икон первой половины XIX века из Усть-Цилемского района // XXII Научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой (1944–1995). Ярославль, 2018. С. 307–317.

¹⁰ *Фролова Г. И.* Иконописцы Выговской староверческой пустыни // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб., 2003. С. 211–219.

¹¹ Там же. С. 217.

¹² Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, р. IV (Дрвлекранилище), Усть-Цилемское собр. 184. Далее – ИРЛИ УЦ.

¹³ *Малышев В. И.* Пижемская рукописная старина (Отчет о командировке 1955 года) // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 473.

¹⁴ Там же. С. 480–481.

¹⁵ *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 579.

¹⁶ *Волкова Т. Ф.* Житие святителя Николая и его чудеса в круге чтения печорских крестьян // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: материалы и исследования. М., 2007. С. 49.

¹⁷ Рисованный лубок старообрядцев в собрании Исторического музея / Авт.-сост. Е. И. Иткина. М., 2017. С. 8.

¹⁸ *Воспр.: Афанасьев А. В.* Великопоженская икона. М., 2018. С. 84–85. № 37. Атрибуция автора – начало XIX в., Великопоженский скит.



Рис. 1. Икона «Святитель Никола Чудотворец». Усть-Цилемский р-н Республики Коми (слева);
Миниатюра «Святитель Никола Чудотворец». ИРЛИ УЦ 184 (справа)

рисунок палат «с вытянутыми тонкими членениями», пространные надписи на полях и др.¹⁹ Из всех перечисленных Н. Н. Чугреевой икон этой подгруппы для нас особенно интересна икона «Апостол и евангелист Иоанн Богослов, в житии» из собрания Карельского музея изобразительных искусств (КМИИ).²⁰ Она была вывезена экспедицией КМИИ из д. Сергиево Медвежьегорского р-на Карелии (бывшего Сергиева скита Даниловского общежительства), откуда был родом и владелец лицевого жития Афанасий Антонов. Существует предположение, что икона была храмовым образом часовни в д. Сергиево.²¹ При сопоставлении миниатюр лицевого жития с клеймами иконы апостола Иоанна Богослова наблюдаем сходство в приемах изображения воды мягкими волнами, очерченными параллельными темными штрихами (рис. 2), в использовании цветовых контрастов в изображении архитектурных мотивов в виде повторяющихся профилированных антаблементов на высоких тонких колоннах с базами и капителями простых ступенчатых форм, в рисунке городских стен и башен, в изображении парусных судов, в уплощенной трактовке ликов. Сходство с даниловскими лубками в изображении поземов и архитектурных мотивов на иконе «Апостола и евангелиста Иоанна Богослова» отмечал В. Г. Платонов.²²

Кроме лицевого Жития святителя Николы Мирликийского, «своеручная» подпись Афанасия Антонова имеется еще на двух памятниках. На так называемом «Антоновском Иконописном подлиннике» из собрания библиотеки Всероссийского научно-исследовательского института реставрации (ВНИИР) запись с именем Афанасия Антонова встречается дважды: на л. 245 об. – «Сей лечебник Повенецкого уезда Выгорецкия Верховской трети Сергиева селения государственного крестьянина Афанасия Антонова подписал своеручно 1809 года сентября 15 числа»; на л. 3 – в аналогичной записи книга названа подлинником. Книга содержит месячный иконописный подлинник, статьи иконографического и исторического содержания, выписки из лечебников, физиологические приметы, тексты канонов, молитв и выписки из Евангелия, технические наставления (указ как золото творить, указ как серебро творить и пр.).²³ Как известно, сочинения подобного рода были важным подспорьем в работе иконописцев.

¹⁹ Чугреева Н. Н. Группа поморских икон в собрании Музея имени Андрея Рублева // Мир старообрядчества. Живые традиции. М., 1998. Вып. 4. С. 394.

²⁰ КМИИ инв. № И-1449. Первая половина XIX в. 71,5 × 59 × 3. Воспр: Культура староверов Выга. Петрозаводск, 1994. С. 36, 97–98. Кат. 1/10.

²¹ Платонов В. Г. Иконопись // Культура староверов Выга. Петрозаводск, 1994. С. 14, 16.

²² Там же. С. 16; Платонов В. Г. Иконопись Выгорецкии в собраниях музеев // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб., 2003. С. 228.

²³ Свод письменных источников по технике древнерусской живописи, книжного дела и художественного ремесла в списках XV–XIX вв. / Сост. Ю. И. Гринберг. СПб., 1995. Т. 1, кн. 2. С. 386.



Рис. 2. Клеймо иконы «Апостол и евангелист Иоанн Богослов, в житии». Музей изобразительных искусств Республики Карелия, Петрозаводск (слева); Миниатюра «Спасение Афанасия патриарха от потопления». ИРЛИ УЦ 184 (справа)

Автографом Афанасия Антонова отмечена также прорись «Чудо Георгия о змие» из коллекции Н. П. Лихачева, хранящаяся в научно-исследовательском архиве Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук (СПбИИ РАН)²⁴: «Сей образец Повенецкого уезда Верховской трети Сергиева селения крестьянина Афанасия Антонова, подписал своеручно 1811 года...». В комментарии к прориси Г. В. Маркелов высказал предположение, что рисунок выполнен в традициях поморской иконописи, поскольку влияние поморских (выговских) живописцев простиралось и на деревенских иконописцев Повенецкого у., соседствующего с Выгом.²⁵ Воспроизведение этой прориси, отличающееся незначительными деталями, находим в бытующей в Усть-Цилемском р-не иконе «Чудо Георгия о змие»,²⁶ иконография которой дополнена изображением палат царевны Елисавы, ангела с короной и горок (рис. 3). Колорит иконы соответствует цветовой разметке на прориси: киноварный плащ, золотые латы, сбруя, попона, голубая рубаха, вохряной позем и пр.

Так как оба памятника имеют непосредственное отношение к иконописному ремеслу, логично предположить, что их владделец Афанасий Антонов был иконописцем. Поиск сведений в ревизских сказках Верховской трети Повенецкого у. позволил установить, что Афанасий Антонов родился около 1789 г.²⁷, а умер в 1824 г. в 35-летнем возрасте. Его отец Антон Андреев (1749–1813)²⁸ был причислен к Сергиевскому селению из д. Космозеро Петрозаводского у., а мать Ирина Гурьева взята в замужество с Кодозерского селения.²⁹ Афанасий Антонов имел жену и сына. Все три памятника, подписанные его рукой, датируются 1809–1811 гг., когда ему было немногим более 20 лет. Иконописец принимал участие в жизни сельского общества, о чем свидетельствует написанный им по личной просьбе старосты рапорт в Повенецкий нижний земский суд Верховской трети на обороте прориси «Чудо Георгия о змие».

Сергиево селение (в прошлом Сергиев скит), так же как и знаменитые иконописные села (бывшие скиты) Шелтопорожское, Березовское, Огореловское в составе Верховской трети Повенецкого у., находилось на земельных угодьях Выгорецкого обществства.³⁰ Жители Сергиева селения были тесно связаны с монастырем, возможно, в большей степени с Лексой. Недалеко от Сергиева селения уже после закрытия монастыря находилась скитская школа, в которой бывшие лексинские насельницы обучали окрестных крестьянок переписыванию

²⁴ Научный архив Санкт-Петербургского института истории РАН, кол. 238, оп. 2, картон 327/14, л. 39. Воспр.: Маркелов Г. В. Книга иконных образцов. 550 подлинных прорисей и переводов. СПб., 2001. Т. 1. С. 386.

²⁵ Маркелов Г. В. Книга иконных образцов. 550 подлинных прорисей и переводов. СПб., 2001. Т. 2. С. 601.

²⁶ Воспр.: Афанасьев А. В. Великопоженская икона. М., 2018. С. 32–33. Ил. 11. Атрибуция автора – начало XIX в., Великопоженский скит (?).

²⁷ Национальный архив Республики Карелия, ф. 4, оп. 18, д. 57/541, лЛ. 108 об.—109. Далее – НА РК.

²⁸ НА РК, ф. 4, оп. 18, д. 47/446, л. 26 об.

²⁹ НА РК, ф. 4, оп. 18, д. 22/218, л. 273.

³⁰ Земельные угодья Выгорецкого обществства в 30-х годах XIX века. (По документам Архива Олонецкого Губернского Правления) // Известия Общества изучения Олонецкой губернии. 1914. Т. 3, № 4. С. 190–197.

и украшению книг.³¹ Не исключено, что в период расцвета Выго-Лексинского общежительства жители Сергиева скита занимались иконописанием и иллюстрированием житийной литературы. Выскажем предположение, что происхождение икон выделенной Н. Н. Чугреевой третьей подгруппы в рамках поморской иконописной традиции, среди которых преобладают житийные образы, связано именно с Сергиевым селением. Свойственный им сухой графический язык, а также присутствие развернутых текстов, сопровождающих житийные клейма, можно объяснить влиянием книжной культуры. Безусловно, это лишь гипотеза, требующая дальнейшего изучения.



Рис. 3. Икона «Чудо святого Георгия о змие». Усть-Цилемский р-н Республики Коми (слева); Прорись «Чудо святого Георгия о змие». Научный архив СПб ФИРИ РАН. Колл. 238. (справа)

Таким образом, проведенное нами исследование свидетельствует о существовании в конце XVIII – первой четверти XIX в. иконописания в Сергиевом селении Выгорецкой Верховской трети Повенецкого у. Олонецкой губ., вводит в научный оборот имя еще одного иконописца Афанасия Антонова, и позволяет связать с Сергиевым селением определенную группу памятников поморской иконописной традиции из музейных и частных собраний, в том числе продолжающих бытовать на территории Усть-Цилемского р-на Республики Коми.



³¹ Мальшев В. И. Как писали рукописи в Поморье в конце XIX – начале XX в. // Известия Карело-Финской научно-исследовательской базы Академии наук СССР. 1949. № 1. С. 75–78.

ИКОНА «СВЯТОЙ РАВНОАПОСТОЛЬНЫЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР, МУЧЕНИКИ КИРИК И ИУЛИТТА» И РОСПИСИ «НЭБА» В ЧАСОВНЕ Д. КОРБА И КИЖСКОЙ ПРЕОБРАЖЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

Аннотация: На основе сравнительного анализа недавно раскрытой иконы «Св. равноапостольный князь Владимир, мученики Кирик и Иулитта» и потолочных росписей 1758–1759 гг. в Преображенской церкви и в часовне д. Корба, автор приходит к заключению, что исполнитель указанной иконы принимал участие в создании потолочных росписей в сотрудничестве с группой иконописцев, привнесших яркую декоративность стиля так называемого «народного барокко».

Ключевые слова: икона, потолочные росписи в деревянных храмах, Заонежский полуостров.

Summary: On the basis of comparative analysis of the recently restored icon "St. Prince Vladimir, Sts. Martyrs Cyricus and Julitta" and ceiling painting at the Transfiguration church (1758–1759) and at the Chapel of Korba village, the author of this article comes to a conclusion that the icon's artist took part in the creation of the ceiling painting in cooperation with some icon painters who added the vivid decorativeness of the so called "folk baroque" style.

Keywords: icon, ceiling painting in wooden temples, Zaonezhie peninsula.

В 2013 г. прошла реставрация икона «Святой равноапостольный князь Владимир, мученики Кирик и Иулитта» из собрания Музея изобразительных искусств Республики Карелия (инв. И-637) – интересный памятник XVIII в. (реставратор М. Ф. Смирнова). Интерес к этому произведению вызван не только его художественными качествами, нарядным декоративным решением, но и тем обстоятельством, что икона происходит из интерьера Преображенской церкви Кижского погоста. Она упоминается в архивных описях имущества этой церкви 1826, 1830, 1867 гг. как находящаяся в алтаре около жертвенника.¹ В период Великой Отечественной войны она была вывезена финскими войсками. На обороте доски финнами проставлен дробный индекс 4/5 (в числителе – номер, присвоенный Преображенской церкви, в знаменателе – порядковый номер по храму).

Щит иконы размером 60 × 54 × 3 см составлен из 3-х основных досок, скрепленных с оборота двумя сквозными шпонками. Иконная доска не имеет ковчега, паволока не просматривается. Авторская живопись не имела записей и была покрыта только слоем олифы.

Композиция делится на две части. Слева изображен князь Владимир. Он облачен в роскошную шубу, подбитую горностаем. На голове корона, в правой руке держит меч. Над головой надпись: С (ВЯ) ТЫИ БЛ(А) ГОВЪ/РНЫЙ ВЕЛИКИИ / КН(Я)ЗЬ ВЛАДИМИРЪ / ВО С(ВЯ)ТОМ КРЕЩЕНИИ / ВАСИЛИИ. В правой части иконы представлены мученики Кирик и Иулитта (С(ВЯ)ТАЯ / М(У)Ч(Е)Н(И)ЦА ХР(И)СТ(О)ВА / УЛИТА; С(ВЯ) ТЫИ МУЧЕНИКЪ КИРИКЪ). Соединение на одной иконе князя Владимира и мучеников Кирика и Иулитты объясняется тем, что они поминаются церковью в один день 15 (28) июля. Вверху по центру размещен поясной образ благословляющего Спасителя в облаках (ИС ХС).

Подробно разработан пейзажный фон: пологие холмы с растительностью, в отдалении крепостные башни и дома с дымовыми трубами. Интересной деталью является изображение завершения башен в виде фантастических конусообразных и овальных серебристых перекрытий, украшенных прорисованным коричневой краской узором. Много внимания художник уделил изображению облачного неба. Нижнюю половину темно-синего небосвода перекрывают красные полосы, создающие впечатление яркой зари. Облачка изображены в виде строенных полукружий красного, белого и темно-синего цвета. Все это в целом создает замечательный декоративный эффект. Облака вокруг образа Спаса изображены в виде четырехлепестковых розеток, нарисованных черным контуром по золотому фону.

Многие детали иконы обращают нас к столичному искусству конца XVII в. и более позднего времени. Изображение горностаевой шубы на плечах князя ясно свидетельствует о влиянии искусства указанного времени, поскольку этот мотив появился в русской гравюре с конца XVII в. и утвердился в живописи эпохи Петра I. То же можно сказать и о короне на голове князя. Князь Владимир был изображен в короне (а не в древнерусской княжеской шапке) уже в «Царском Титулярике» (1672 г.) под влиянием изображений западноевропейских правителей.

© В. Г. Платонов, 2019

¹ Национальный архив Республики Карелия (НА РК), ф. 25, оп. 15, ед. хр. 129/2449, л. 3; НА РК, ф. 699, оп. 1, ед. хр. 1/5, л. 17; НА РК, ф. 25, оп. 12, ед. хр. 32/2, л. 2 (в первых двух описях икона поименована как «Кирик и Иулитта», в последней описи – как «Образ Благоверного Великого князя Владимира и мученицы Улиты»).



Рис. 1. Икона «Святой благоверный князь Владимир, святые мученики Кирик и Иулитта». Из Преображенской церкви Кижского погоста. Ок. середины XVIII в. (МИИ РК)

Происхождение пейзажных мотивов (дома с дымовыми трубами, башни) связано, по всей вероятности, с влиянием западноевропейских образцов, которые могли быть известными русским изографам по гравюрам и произведениям живописи западного происхождения. Но есть и русский источник новых мотивов, а именно Сийское евангелие, исполненное в Москве мастерами Оружейной палаты, с возможным участием иконописцев Севера.² Именно на миниатюрах этого кодекса, вложенного в конце XVII в. казначеем патриарха Адриана старцем Паисием (1692 г.) в Сийский монастырь, встречаются сходные мотивы каменных домов с дымовыми трубами. На этих миниатюрах пейзажи имеют вид пологих холмов, с цветными прописками по верхнему краю. Пейзажные мотивы нашей иконы исполнены значительно более живописно, что свидетельствует о более позднем времени создания иконы. О влиянии образцов искусства первой половины XVIII в. свидетельствуют и некоторые другие мотивы, например крепостные стены, башни которых имеют такие необычные «барочные» перекрытия, и особенно яркая полоса облачного неба.

Личное письмо моделировано белильными высветлениями по красноватому подкладочному тону, лежащему на коричневом санкире. Одежды Владимира и Иулитты украшены тонко прорисованными орнаментами из отдельных элементов, составленных из выющихся трав и цветков. Аналогии этим орнаментальным мотивам можно найти в русском искусстве рубежа XVII–XVIII в. В качестве примера приведем очень близкие по характеру

² Братчикова Е. К. Сийское евангелие XVII в. и живопись позднего средневековья // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник за 2001. М., 2002. С. 219, 221.



Рис. 2. «Св. князь Владимир, праотец Иус Навин». Фрагмент росписи «неба» Кижской Преображенской церкви. 1758–1759 гг. Фото 1943 г.



Рис. 3. «Ангел». Фрагмент росписи «неба» часовни в д. Корба. Вторая половина XVIII в. (Музей-заповедник «Кижи»)

и мотивам орнаменты на одежде некоторых персонажей и на рамке средника иконы «Богоматерь Знамение, с чудесами» в собрании Государственного Исторического музея.³ Это говорит о знакомстве иконописца с элитарными образцами искусства того времени. Он мог работать на Севере (в том же Антониево-Сийском монастыре), но бывать в Москве и знакомиться с образцами новой иконописи. Этот художник мог быть главой артели мастеров. На эту мысль наводят следующие обстоятельства.

Многими деталями икона напоминает живопись некоторых комплексов «небес» из Обонежья. Яркая декоративность решения сближает икону с «небом» из часовни в д. Корба (музей «Кижи»). По краям радиальных досок «неба» причудливо гроздятся гроздь волнистых облаков из красной, белой и синей частей. Сходство с иконой здесь касается скорее общей идеи и колористического решения. Живопись «неба» поражает удивительной свободой композиции облаков, буйством красок, в то время как манера исполнения нашей иконы отличается аккуратностью прорисовки деталей и продуманностью колористического эффекта.

Кроме того, следует отметить, что по манере исполнения лик евангелиста Матфея на угловой доске «неба» из Корбы очень напоминает лик князя Владимира нашей иконы. Мазками, нанесенными кистевым приемом, обозначены волосы бороды и прически князя Владимира и евангелиста Матфея. Лики моделированы по красноватой подкладке белильными прописками. Над бровями обеих ликов пробела положены в виде двух параллельных линий, соединенных вертикальной перемычкой. Близки по характеру орнаменты на одеждах ангелов корбинского «неба» и на одеяниях князя Владимира и Иулитты, но первые трактованы несколько упрощенно в сравнении с иконой, что можно объяснить разными задачами, стоявшими при создании малоформатной иконы и живописи монументального неба, находившегося на значительной высоте.

³ Костромская икона / Под ред. Н. И. Комашко. М., 2004. Кат. 147. Ил. 244. Икона отнесена авторами альбома к школе Оружейной палаты (Кострома) конца XVII в.

Было бы интересно сравнить икону с «небом» из кижской Преображенской церкви, утраченной в конце Великой Отечественной войны и известному лишь по фотографиям,⁴ которые были сделаны после демонтажа этого «неба» финнами. На черно-белых фотографиях видно, что кижское «небо», «возобновленное», согласно надписи на фризе западной стены храма, в 7267 г. (1758–1759),⁵ было решено в том же декоративном ключе, что и «небо» из д. Корба, с клубящимися многослойными облаками по краям досок. В период войны финские специалисты Л. Петтерссон и П. Хяркконен составили описание кижского «неба». Вот как они передают свои впечатления о характере живописи облаков по периметру икон (перевод Т. Ю. Дудиновой): «Фон икон темный, сине-зеленый. По краям и между плывущими облаками мы встречаем яркую гамму красок: белый, оранжевый, красный и зеленый цвета, а по внешнему краю красно-коричневый цвет».⁶ Это описание было бы верным и для «неба» из д. Корба.

На кижском «небе» был изображен и князь Владимир, причем в такой же шубе, подбитой мехом горно-стая, как на нашей иконе. Правда, растительный орнамент на шубе имеет несколько иной характер, а на голове князя изображена шапка вместо короны. В целом же изображения князя на иконе и доске «неба» очень близки.

Еще один похожий по живописи комплекс «небес» был найден в с. Лахта Суоярвского района.⁷ Он пока не раскрыт (живопись находится под неравномерным слоем загрязненной олифы), поэтому можно сделать лишь предварительное предположение о его стилиевой близости к «небу» из Корбы и кижской Преображенской церкви.

Все приведенные выше соображения могут свидетельствовать о том, что кижское «небо» возобновляли те же мастера, которые создали комплексы «небес» для часовен в Корбе и Лахте. Если это так, то время изготовления корбинских «небес» можно приблизить к началу второй половины XVIII в.⁸ Дата возобновления кижского «неба» (1758–1759) также дает некоторые основания датировать икону «Св. князь Владимир, мученики Кирик и Иулитта» временем около середины XVIII в.

Встает вопрос об исполнителях иконы и рассмотренной группы «небес». Исполнитель иконы мог быть автором общей идеи «небес», а также принимать участие в рисовании фигур. Живопись же облачного обрамления он мог поручить другим мастерам артели.



⁴ Хранятся в Национальном архиве Финляндии. Копии имеются в музее-заповеднике «Кижь». Некоторые фотографии воспроизведены в издании: Ikonit, ihmiset ja sota. Kustannusyhtiö Ilias Oy, 2009. S. 101, 102.

⁵ На тыбле, идущем по верху западной стены кафоликона Преображенской церкви, размещена следующая надпись: «Возобновлены сии небеса в лето мироздания 7267 (1758/1759) от Рождества же во плоти Бога Слова...». Неясно, говорит ли данный текст о поновлении старого «неба» или об устройстве нового. К сожалению, в период демонтажа не было выяснено, есть ли на досках «неба» более ранняя живопись.

⁶ Дудинова Т. Ю. Неопубликованная работа Ларса Петтерссона и Пентти Хяркконена «Кижская Преображенская церковь. Величественный памятник церковного искусства Олонецкого края» // Кижский вестник. Петрозаводск, 2015. Вып. 15. С. 3–50.

⁷ Вывезено экспедицией 1971 г. (Л. Н. Белоголова, Б. А. Гушин). Согласно отчету экспедиции, в с. Лахта было две церкви. Доски «неба» были найдены на чердаке более поздней церкви, превращенной в магазин. См.: Отчет об экспедиции в Пряжинский и Суоярвский районы 6–16 июля 1971 г. (Научный архив Музея изобразительных искусств Республики Карелия. Отчеты научных экспедиций. Д. 1971 г. Л. 6–26).

⁸ В литературе «небо» из Корбы датируется концом XVIII в. (см.: Фролова Г. И. «Небеса» Заонежья. Иконы из собрания музея-заповедника «Кижь». Петрозаводск, 2008. С. 118).

«СЕВЕРНЫЕ ПИСЬМА» КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ XIV–XVII вв.

Аннотация: Произведения русской северной иконописи неоднородные по стилю и обнаруживают сложное отношение к византийским протооригиналам. Их суммарная характеристика оказывается условной, поскольку каждый регион имеет свои отличия. Византийская иконография известна на Севере в ее русском варианте благодаря художественному импорту, в основном из Новгорода и Москвы. Интерпретация образцов осуществлялась местными мастерами.

Ключевые слова: северная иконопись, византийские протооригиналы, творческая интерпретация.

Summary: The north Russian icon-painting artworks are in homogeneous by their style and show attitude to Byzantine early originals. Their total characteristic turns out conditional, because each region has its own differences. Byzantine iconography is known on the North in its Russian version thanks to the art import, mostly from Novgorod and Moscow. The interpretation of samples was implemented by local masters.

Keywords: north-Russian, icon-painting, Byzantine early originals, creative interpretation.

В истории русской иконописи произведения, происходящие с севера и известные с середины XIX в. как «северные письма», занимают заметное и при этом весьма неоднозначное место. Г. И. Вздорнов тщательно проследил историю и этапы их изучения, к которым имели самое непосредственное отношение выдающиеся ученые, и дал обстоятельную, взвешенную характеристику сложного художественного явления, генетически связанного на протяжении столетий с различными русскими землями.¹ В этом получает объяснение их стилистическая неоднородность вместе с определенной иконографией, порой явно опирающейся на локальные традиции, большей частью интерпретирующие более ранний элитарный оригинал. Такая многоступенчатая связь с далеким византийским образцом выглядит довольно сложной, но при том вполне реальной, растянутой во времени и пространстве. Она отражает длительный творческий процесс с неизменным усилением фольклоризации по мере вхождения изысканного по художественной форме эталона в демократическую среду, обнаруживающую иное его понимание, порой резко отличающееся от первоначального.

К произведениям сакральной северной живописи почти всегда проявляли повышенное внимание как коллекционеры, так и исследователи, первоначально классифицировавшие материал в соответствии с предполагавшимися основными художественными центрами, оказывавшими определяющее воздействие на творчество местных иконописцев. Здесь на первое место выдвигались Новгород и Москва. История собственно северных писем медленно подвигалась к разработке, по мере увеличения фонда произведений с точно установленным местом их происхождения или бытования. Определенные итоги этого этапа исследований были представлены М. А. Реформатской.² Но уже незадолго до выхода из печати данной работы появилась книга Э. С. Смирновой, посвященная средневековому художественному наследию конкретного региона – Обонежья XIV–XVI вв.³ В ней обстоятельно освещено историческое прошлое обширного региона, с территории которого происходят иконы, являющиеся предметом тщательного изучения. Существенно, что они включены в широкий историко-культурный контекст.

В изучении северных писем сыграли свою роль выставки произведений с их каталогами, позволившие наглядно представить топографию распределения икон на обширной территории и обнаружить параллельное существование нескольких традиций.⁴ Одна из них изначально была связана с Новгородом, где, вероятно, и выполнены некоторые иконы, предназначенные для новгородских провинций, а другие написаны в самих провинциях.⁵ В них явно обнаруживается социальный фактор, проявляющийся в упрощении иконографии и стиля.

© В. Г. Пуцко, 2019

¹ Вздорнов Г. И. О «северных письмах» // Вздорнов Г. И. Искусство и наука. Очерки по истории древнерусской художественной культуры. М., 2011. С. 299–320 (Впервые: Советское искусствознание. 1980. М., 1981. Вып. 1. С. 44–69).

² Реформатская М. А. Северные письма. М., 1968.

³ Смирнова Э. С. Живопись Обонежья XIV–XVI веков. М., 1967.

⁴ Живопись вологодских земель XIV–XVIII веков: Каталог выставки. М., 1976; Возрожденные шедевры Русского Севера. Исследование и реставрация памятников художественной культуры Вологодской области: Каталог выставки. М., 1998; Северные письма: Каталог. Архангельск. 1999; «Писана икона сия при державе царя Алексея Михайловича». Работы иконописных мастерских Пудожья и Заонежья середины – второй половины XVII века. Иконы из собраний музея-заповедника «Кижи» и Музея изобразительных искусств Республики Карелия: Каталог выставки. Петрозаводск, 2017.

⁵ Подробнее см.: Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Великого Новгорода. XV век. М., 1982.

Белоозеро, Великий Устюг и Вологда испытали воздействие как Новгорода, так и Ростова, а затем и Москвы. Сохранившиеся произведения позволяют выделить группу отличающихся высоким профессиональным уровнем в сравнении с явно приближающимися к примитиву, иногда очень выразительному.⁶ Привлекаемый при их изучении обильный, без строгого отбора, сравнительный материал не всегда приводит к цели, и в итоге лишь увеличивается количество вопросов, на которые нет ответа. Иконы, исторически связанные с центрами художественной культуры земли Вологодской, вполне адекватно отражают перекрестные влияния основных направлений в искусстве эпохи.⁷ Общее представление о северном иконописании нельзя считать полным, но и в существующем виде оно оказывается одним из существенных показателей духовной культуры, созданной творческими усилиями многих поколений.⁸

Поскольку иконы писали из благочестивых побуждений, важным оказывается иконографический репертуар сюжетов. Так как иконы предназначались для храмов, то обязательными оказывались прежде всего изображения, украшавшие алтарную преграду, трансформировавшуюся в высокий иконостас, впрочем, для многих сельских церквей долго остававшийся непозволительной роскошью. В любом случае должны были находиться изображения Спаса, Богоматери, святого, которому посвящен храм. Что касается отдельных икон, то писали на них преимущественно Николу, Илью Пророка, Власия, Козьму и Демьяна, Георгия. В XV–XVI вв. становятся популярными композиции Покрова и Страшного суда. Параллельно распространяются деисусная композиция и праздничный цикл, часто составляющие принадлежность эпистилия, унаследованного от Византии и надолго задержавшегося в глухих углах Русского Севера. Пользовались популярностью и житийные иконы, в тех случаях, когда были средства их заказать.

Особый интерес представляет проникновение на Русский Север элитарных по исполнению икон. Византийские произведения среди них пока не зафиксированы, хотя не исключена причастность греческих мастеров к написанию иконы Богоматери Белозерской и икон в составе иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря, датируемых около 1497 г. Элитарный иконописный импорт, как правило, ограничивался наиболее крупными монастырями, такими как Кирилло-Белозерский и Соловецкий.⁹ Это большей частью были вклады представителей аристократии. Основная же масса икон даже в основных художественных центрах выполнялась местными мастерами, в лучшем случае ориентированными на высокие образцы.

Может представиться удивительным порой сравнительно быстрое проникновение на Русский Север византийской иконографии, хотя и несколько опосредствованной.¹⁰ Ее интерпретаторами могли быть прежде всего новгородские и ростовские, а позже и московские мастера, имевшие непосредственно дело с привезенными либо выполненными на месте греческими иконописцами оригиналами. Об этом позволяют говорить уцелевшие произведения: в Новгороде праздничный чин Софийского собора, около 1341 г.,¹¹ а в Москве – целый ряд икон XIII–XV вв. из соборов Московского Кремля.¹² Списки таких образцов проникали в провинцию, где, в свою очередь, подвергались тоже переработке. Она заключалась главным образом в видоизменении характера рисунка, упрощении композиции, в замене живописной моделировки декоративным пятном и графической контурной линией. Но если копировали чудотворные иконы, то стремились к их точному воспроизведению, хотя это далеко не всегда удавалось, о чем свидетельствуют, скажем, списки икон Богоматери Владимирской и Богоматери Знамение. Сравнительно редко встречаются в иконописи воспроизведения мемориальных, давно утраченных произведений, подобных представленным в житийной иконе преподобного Павла Обнорского, датируемой второй половиной XVII в.¹³ Это были небольшие по размерам иконы Спаса Эммануила, Спаса Нерукотворного, Богоматери Корсунской, Николы и самого Павла, с погрудными их изображениями.

Византийское иконописание, которое в течение тысячелетнего периода последовательно разрабатывало христианскую иконографию, черпало свои выразительные средства из эллинистической традиции, умело

⁶ Смирнова Э. С. Иконы Северо-Восточной Руси. Середина XIII – середина XIV века. М., 2004.

⁷ Рыбаков А. Вологодская икона. Центры художественной культуры земли Вологодской XIII–XVIII веков. М., 1995.

⁸ Пуцко В. Г. 1) Икона в истории культуры Русского Севера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Межвуз. сб. науч. трудов. Сыктывкар, 1997. С. 175–182; 2) Иконописание как форма традиционной культуры Русского Севера // Рябининские чтения – 2007: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 188–190.

⁹ Пуцко В. Г. 1) Элитарные иконы на Русском Севере // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2008. Вып. 7. С. 41–46; 2) Соловецкие иконы XVI века // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2016. Вып. 15. С. 46–53.

¹⁰ Пуцко В. Г. Византийская иконография на Русском Севере // Рябининские чтения – 2011. Материалы VI науч. конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 148–151.

¹¹ Иконы Великого Новгорода XI – начала XVI века. М., 2008. С. 130–152. Кат. 7–9 (текст Э. С. Смирновой).

¹² Византийские древности. Произведения искусства IV–XV веков в собрании Музеев Московского Кремля: Каталог. М., 2013. С. 330–429. Кат. 80–98.

¹³ Пуцко В. Г. Древние иконы в Павло-Обнорском монастыре // Русская культура на пороге третьего тысячелетия: христианство и культура. Вологда, 2001. С. 116–125; Древнерусское искусство в собрании Вологодского музея-заповедника: Путеводитель по экспозиции. М., 2004. С. 124. Ил. 98.

приспосабливая их к требованиям, выдвигаемым православными богословами. Это определяло его эволюцию и делало эталоном для искусства стран византийского культурного ареала.¹⁴ В Византии существовала многократно проверенная временем система профессионального обучения, основанная на знании анатомии, и поэтому рисунок средневековых греческих мастеров чаще всего безупречный. Если иногда встречаются фигуры удлинённых пропорций, то в качестве стилистических особенностей. Композиция обычно строится по принципу античной сценографии, представляя взору ограниченное пространство с условным ландшафтом или архитектурными кулисами. Понятно, что когда такой образец оказывается доступным для воспроизведения мастеру далекого Русского Севера, то воспринимается лишь его композиционная схема с общей типологией изображений, детали которых не всегда понятны, и поэтому подвергаются самой радикальной интерпретации.¹⁵ Наиболее ярким примером остается датируемая первой половиной XIV в. икона Чуда Георгия о змие с житием из собрания М. П. Погодина.¹⁶ Созданная на классической основе композиция оказывается заполненной фигурами тяжеловесной формы, едва вписывающимися в отведенное для них пространство.

Изложенные тезисы основаны на конкретном материале, на сопоставлении северных писем с византийскими иконами, преимущественно хранящимися в монастыре св. Екатерины на Синае. При их сравнении становится очевидным различное восприятие одних и тех же образов в различных концах христианского мира. В этом нет ничего удивительного, особенно с учетом того, что модели достигали северных широт примерно в течение столетия. Так дело обстоит в XIV–XV вв. Позже усвоение иконографии происходило на Севере более ускоренными темпами. Да и деятельность иконописцев заметно расширилась, более очевидным оказалось проявление творческого начала. Об этом дает наглядное представление интерпретация таких традиционных сюжетов, как Сошествие во ад и Покров.¹⁷ Однако наряду с этим порой удерживается тенденция к архаизации.¹⁸ Не исключено, что сказывались особенности организации иконописного дела в различных его центрах.¹⁹ Конечно, учитывались и условия заказа, особенно с оформлением старообрядчества с его приверженностью к давней иконографии, правда все же заметно отличающейся от собственно византийской, к тому времени скрытой под записями и потемневшей олифой.

Многочисленные центры, мастерские и небольшие очаги иконописания Русского Севера, выявленные, изученные и остающиеся неизвестными, представлены обширной продукцией, пока лишь частично введенной в научный оборот. Сделано много наблюдений и выводов, не позволяющих усомниться в важности северной иконописи как историко-культурного явления. Его характерной особенностью служит связь с большими достижениями национального русского искусства, соединенная с процессом радикальной фольклорной переработки доступных образцов. В сущности, это была сфера народного творчества, за отдельными исключениями, когда проявлялся профессионализм. Он как бы противостоит примитивизации стиля с его шаржированностью. Но те и другие произведения имели своих ценителей и соответственно находили сбыт. Более того: миграционный процесс XVI в. привел северных мастеров даже в Поволжье. В частности, они оставили свои следы в Ростове Великом.²⁰

Северные письма ценны еще тем, что в них можно иногда обнаружить воспроизведения иконографических схем, восходящих к более ранним образцам и позволяющих реконструировать художественные явления почти исчезнувшие бесследно. Более сложное положение занимают эпистилии – фризы, составляющие принадлежность алтарной преграды, долго удерживавшейся лишь в интерьере церквей, не затронутых новыми веяниями, буквально «на краю света».



¹⁴ Пуцко В. Византийский эталон в развитии средневековой славянской иконописи // Альфа и Омега. М., 2009. № 3 (56). С. 325–337.

¹⁵ Пуцко В. Г. 1) Элитарный иконописный образец в восприятии народных мастеров Русского Севера // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. (Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения – 2003»). Петрозаводск, 2003. С. 409–411; 2) Северная русская икона: фольклорное истолкование византийского образца // Русская культура на рубеже веков: Русское поселение как социокультурный феномен. Вологда, 2002. С. 56–71; 3) Иконы Каргополья: фольклорные варианты адаптации византийского культурного наследия // Христианство и Север. М., 2002. С. 71–78, 215–219.

¹⁶ Смирнова Э. С. Живопись Великого Новгорода. Середина XIII – начало XV века. М., 1976. С. 188–195. Кат. 10.

¹⁷ Платонов В. Г. 1) Интерпретация заимствованного образца в иконописи Обонежья (на примере сюжета «Сошествие во ад») // Рябининские чтения – 2011: Материалы VI науч. конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 144–147; 2) Развитие иконографии «Покрова Богородицы» в искусстве Заонежья XVI–XVIII веков // Кижский вестник. Петрозаводск, 2002. № 7. С. 140–147.

¹⁸ Пуцко В. Г. Храмовая икона Преображенской церкви Кижского погоста // Кижский вестник. Петрозаводск, 2009. Вып. 12. С. 188–200.

¹⁹ Платонов В. Г. Типология центров иконописания Обонежья XVII–XIX вв. (к вопросу об организации иконописного дела на Русском Севере) // Рябининские чтения – 2007: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 185–187.

²⁰ Пуцко В. Г. Ростовские иконы XVI в. и Русский Север // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2016. Вып. 21. С. 174–184.

Е. А. РЖЕВСКАЯ

Научно-организационное управление Российской академии художеств, г. Москва

ОБРАЗ СЕВЕРНОЙ РУСИ В ТВОРЧЕСТВЕ АКАДЕМИКА РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ ХУДОЖЕСТВ ВАЛЕРИЯ РЖЕВСКОГО

Аннотация: В статье рассматривается живопись Валерия Ржевского, посвященная северной Руси. Анализируется выбор сакральных мест и творческий подход к их передаче, затрагиваются проекты зодчего: морской порт Печенга в Мурманской области и город «Умка» на острове Котельный в Ледовитом океане.

Ключевые слова: зодчий, живопись, Владимиро-Суздальская Русь, храм, пейзажи.

Summary: The article describes the painting of the academic of the Russian Academy of Arts Valery Rzhnevski, dedicated to North Russia. Analyses the choice of sacral places and creativity approach to their transfer, also projects of architect: seaport Pechenga in Murmansk and city "Umka" on the Koteli island of Arctic Ocean.

Keywords: architect, painting, Vladimir-Suzdalian Rus, temple, painting.

Русский Север для большинства художников, проживающих в центральной части России, начинается с Владимиро-Суздальской Руси, живописных далей Тверской области и простирается до «области холодных ветров» просторов Ледовитого океана, которые еще до революции непревзойденно воспел живописец А. Б. Егоров (1866–1934).¹

Будучи зодчим, академик Российской академии художеств В. Н. Ржевский (1951 г. р.) в совершенстве владеет рисунком, законами перспективы, поэтому архитектурные памятники, знаковые монастыри и соборы Северной Руси стали основной темой его живописного творчества. Древние храмы Валаама, Кирилло-Белозерского монастыря, Ростовской, Тверской и Владимиро-Суздальской земли составляют графическую летопись художника, где органично переданы пропорции, характерные черты и образы северной архитектуры. В этих сакральных местах Ржевский делает натурные рисунки пером, которые ложатся в основу живописных произведений, но они вполне самостоятельны как законченные графические произведения.

Любовь к детализации во многом обусловила постепенный переход от техники масляных красок к акрилу, что позволяет ему кропотливо проработать детали.

Серия картин Ржевского, посвященная Ростовской земле, родилась после пленера в 2015 г. Художнику посчастливилось проживать на родине Сергия Радонежского в Троице-Сергиевом Варницком монастыре, на территории которого было создано несколько этюдов с воссозданными, но сохранившими дух древности храмами. Одновременно архитектурные пейзажи, как на картинах голландских мастеров, оживлены присутствием людей, занятых каким-то делом. На территории монастыря и его окрестностей были написаны камерные работы: «Троице-Сергиев Варницкий монастырь», «Троицын день в монастыре», «Храм Святой Троицы», уже в мастерской – монументальные, многофигурные полотна. О своем счастливом пребывании в Ростове Великом художник рассказывает: «Город своей величественной архитектурой монастырем и Кремля манит художников из разных уголков страны. Мне захотелось передать образ Спасо-Яковлевского монастыря. В композиции картины я опустил отметку монастырской стены, для того чтобы открыть красоту его бокового портика. В Ростов Великий можно приезжать в любое время года, его архитектурный комплекс всегда прекрасен! В своей ранней картине „Масленица в Ростове“ (2012) я специально увеличил масштаб храмов и размер внутреннего двора, чтобы еще раз показать значимость русской исторической архитектуры».²

Путь художника в Ростов Великий лежал из Москвы через Сергиев Посад, где уже по дороге видна знаменитая Троице-Сергиева лавра. Ее зимний образ отражен в картине «Рождественская ночь» (2015). «Перед Новым годом по дороге в Ростов, – рассказывает художник, – я заехал в Сергиев Посад. Погода сказка! Солнце, снег сверкает белизной, и купола монастыря – чистым золотом. Красота! А вечером, возвращаясь в Москву, увидел другую сказку – загадочную, мистическую. Вот и родился мотив, нарисовать Св. Сергия, созерцающего Свой замысел, угодный Богу! А на улицах Посада никого, все в храмах на службе!».

© Е. А. Ржевская, 2019

¹ См.: Мунин А. Н. Александр Борисов (к 100-летию со дня рождения). Архангельск, 1967.

² Здесь и далее в статье высказывания В. Н. Ржевского записаны с его слов 12.12.2017.



Рис. 1. Валерий Ржевский. Рождественская ночь (Троице-Сергиева лавра), 2015 (холст, акрил. 100 × 120)

Собирательный образ древней столицы передан в картине «Владимирская Русь» (2015) с жемчужиной края – храмом Покрова на Нерли. Особого внимания заслуживает окружающий ландшафт – храм стоит на рукотворном холме, у слияния рек Нерли и Клязьмы на фоне бескрайних далей лугов. Однако Ржевский ставит своей задачей написать не просто пейзаж с храмом, а создать картину с образом Великого княжества Владимирского в целом, где собраны на одном пространстве холста все самые значимые архитектурные памятники.³



Рис. 2. Валерий Ржевский. Владимирская Русь, 2015 (холст, акрил 100 × 100)

³ См.: Воронин Н. Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. М., 1961. Т. 1: XII столетие; Лимонов Ю. А. Летописание Владимиро-Суздальской Руси. Л., 1967.

Центральную часть композиции занимает ансамбль княжеской резиденции Андрея Боголюбского. По мнению исследователей, это единственное гражданское здание Древней Руси, дошедшее до нашего времени хотя бы частично. На дальнем плане картины художник изображает другие «владимирские церкви вдалеке, горящем золоте и в стройности могучей», «откуда есть пошла земля Русская» – это белокаменные памятники домонгольского зодчества: Успенский и Дмитровский соборы, с богатейшей ажурной каменной резьбой на фасадах.

Для Русского Севера характерна необыкновенная красота зимы, поэтому художник преимущественно выбирает это время года для своих полотен. Колорит картины, передавая атмосферу солнечного зимнего дня, построен на сочетании бело-голубых и лазоревых тонов. Пейзаж оживлен фигурами людей в ярких одеждах, идущих на утреннюю службу, что придает композиции, с одной стороны, ретроспективные черты, а с другой – говорит о том, что храмы живут своей жизнью, а не стоят застывшим в камне безжизненным памятником.

Очень поэтично о своей работе говорит Ржевский: «Это первая моя монументальная картина из серии „има в России“, действительно Россия в это время года становится особенно красивой: искрящийся на солнце снег, кружева деревьев, огромные просторы и белокаменная храмовая архитектура, которая настолько вжилась в русскую природу, что стала ее частью. Не мыслю русский пейзаж без родных куполов, увенчанных золотыми крестами...».

В серии пейзажей Суздаля (2017–2018 гг.) особый интерес представляет триптих, где перед зрителем раскрывается вся панорама города: от Спасо-Евфимиева монастыря (левая часть триптиха) до Кремля (правая часть). Автор строит сюжетный ряд «по течению р. Каменки» с ее излучинами и панорамными видами на колокольни и храмы. Центральная часть триптиха – парадный портрет молодой суздальской красавицы в национальном русском костюме с натюрмортом на фоне Красной площади Суздаля. Фрагмент арки, обрамляющий композицию, украшен характерными деталями архитектурных рельефов северного зодчества: улыбающийся лев, райские птицы, цветочный орнамент. Другая работа из этой серии – «На валу у Никольской» – также представлена в любимой автором зимней тематике. Несмотря на название картины, главным акцентом композиции является Богородице-Рождественский собор (XII–XVI вв.), он окружен посадом, а на темном небе золотом горят его кресты.

Картина «Юрьев Польской» (2015) отсылает к интимным переживаниям художника. Летним днем своего свадебного путешествия он писал этюд с видом белокаменного Георгиевского собора в Юрьев-Польском (сооружен в 1230–1234), в 1990-е гг. заброшенного. Художник рассказывает: «Помню: жара, пишем этюды. Подходит старушечка (а на улице никого) и говорит: „Сынок, хочешь сходить в храм Святого Георгия?“ Я удивился и спрашиваю: так он же закрыт, вон замок какой! А она мне отвечает: „А я тебе открою, зайди и в алтаре попроси у Бога что тебе очень хочется...“. И я попросил, а через 9 месяцев у нас родился сын Андрей, было это двадцать семь лет назад».

Тверская земля также явила Ржевскому свои откровения, он посвятил ей картину «Святой источник Ржевской Богоматери» (2015). В его дневнике есть запись: «История этой работы очень интересна для меня. Лет десять назад в одном из храмовых киосков увидел необычную икону, где Богоматерь и Св. Николай Угодник изображены в одном размере, а между ними Младенец Спаситель. Я попросил матушку показать ее мне, и она пояснила, что это икона „Ржевской (Оковецкой) Богоматери“. Я был очень удивлен, не зная, что такая икона есть. И вот по прошествии нескольких лет мы с друзьями на Пасху поехали в Нилово-Столбенскую пустынь, на озеро Селигер.⁴ И я опять встретился с этой иконой. Оказывается, недалеко от Пустыни есть скит, где она появилась во времена Ивана Грозного. Мы приехали в это чудное место – красота, дикий лес, речушка с чистой водой и храм при Святом источнике. Нас встретил замечательный батюшка – отец Герман, совсем молодой, а такой душевный. И освященная вода – не напиться!».

В Мордовии Ржевский вместе с другом художником А. Барговым в новогодние праздники несколько лет путешествует по окрестностям республики. Позднее в художественных музеях Саранска и Болдино проходили его персональные выставки. Картина «Праздник» (2009), с портретом отрока Федора Ушакова на фоне современного кафедрального собора в его честь, передана в дар Мордовскому художественному музею им. С. Д. Эрзи.⁵ Одной из ключевых работ стала картина «Санаксарские Святые» (2015). Художник рассказал об этой работе на открытии выставки: «В ясный морозный день накануне Рождества мы оказались в Санаксарском монастыре. Я давно слышал о нем, но побывать не приходилось. У основания монастыря был дядя самого Федора Ушакова – тоже Федор Ушаков.⁶ Очень интересная история этого необыкновенного человека – бывший

⁴ Картина В. Н. Ржевского «Дорога к храму» (2011) посвящена Нилово-Столбенской пустыни и была передана 2012 г. в музей этого монастыря.

⁵ В Саранске прошло две персональные выставки В. Н. Ржевского. Первая состоялась в декабре 2008 г. и носила название «Палитра архитектора», в ней основной акцент был сделан на архитектурных проектах. Вторая – «Драгоценная моя Россия» состоялась в январе 2017 г. и была полностью посвящена искусству живописи и графики, характеризую автора именно как художника.

⁶ Период возобновления Санаксарской обители связан с именем Федора (Ушакова), который был настоятелем с 1764–1774. См.: Санаксарский монастырь. Сборник / Авт.-сост. Н. Огудина. Самара, 1999.

гардемарин стал монахом и основателем монастыря, причисленный к лику Святых. А впоследствии его знаменитый племянник, адмирал Ушаков, закончив службу, уехал в Тамбовскую губ. и поселился рядом с монастырем. В Санаксарском монастыре они оба покоятся – один монах, другой воин и оба Святые!!! Я не мог не написать такой картины. Очень уважаю, горжусь ими и люблю этих русских святых».

Северная Русь в живописи Ржевского выявляет лирическую ноту, созвучную полифоничным северным сказаниям, где передан былинный дух нашей древности. Одновременно в картинах есть и черты нашего времени, не случайно художник предпочитает изображать на первом плане композиций себя за работой и детвору, которая любит наблюдать за творческим процессом. Преимущественно выбор зимнего пейзажа, как фона этих полотен, усиливает эмоциональное чувство зрителя, что Русский Север в сочетании с древней архитектурой уникален в своей красоте, подобной которому нет нигде в мире.

Любовь к Русскому Северу проявилась в том, что во Владимире стартовал инициированный им грандиозный выставочный проект, имевший высокую оценку в прессе: «Ржевский увлекает своих друзей-художников к большим выставочным проектам, причем придает им важное гражданское звучание.

Примером может служить грандиозная передвижная художественная выставка, посвященная 1150-летию Российской государственности. Заручившись поддержкой президента Российской академии художеств З. К. Церетели, Ржевский, при поддержке художников и директора галереи „Замоскворечье“ Л. М. Рыбниковой, собрал замечательную выставочную коллекцию 100 картин известных российских художников, объединив многие регионы России. Этот проект рассчитан на несколько лет. Торжественное открытие состоялось во Владимире, откуда пошла наша северная Русь, потом была Кострома, родоначальница наших царей, другие города».⁷

Понимание значения Русского Севера воплотилось и в грандиозных архитектурных проектах Ржевского. Город «Умка»⁸ спроектирован для жизни ученых и полярников в сложных климатических условиях Арктики, и самое главное – для высококвалифицированных специалистов, которые будут добывать там полезные ископаемые. Такой город будет иметь также стратегическое значение – как форпост России на Севере. Он может серьезно пригодиться пограничным войскам, МЧС и силовым структурам страны. Впервые «Умка» был представлен на Международном конгрессе по освоению Арктики в 2011 г. в Архангельске. Проект был представлен лично Президенту В. В. Путину.

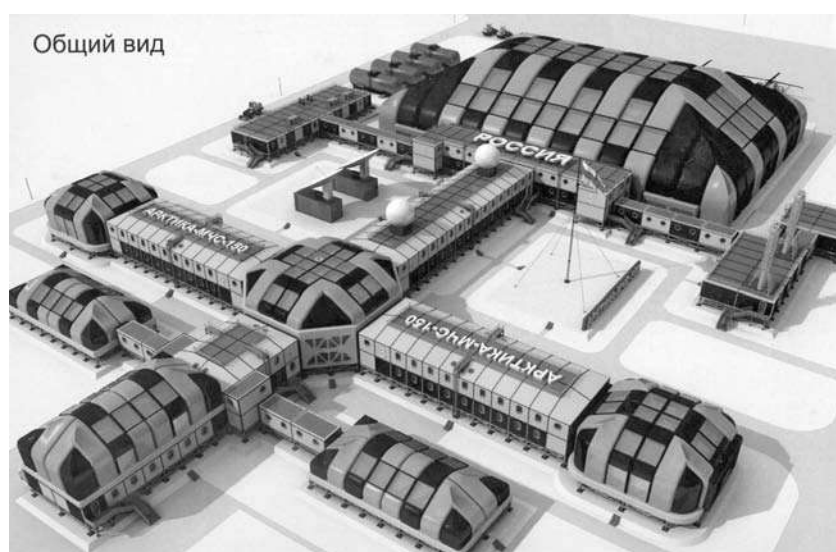


Рис. 3. Валерий Ржевский. База МЧС на 150 человек.

Быстро возводимые поселения контейнерного типа для Арктики и районов Крайнего Севера

⁷ Росер Г., Росер В. Академик Ржевский // Искусство для всех. 2013. № 2 (5). С. 86–101.

⁸ Ржевского давно заинтересовали геополитические взгляды М. В. Ломоносова на освоение Севера и Северного морского пути. Своими идеями строительства городов вдоль Ледовитого океана он поделился со знаменитым полярником Героем Советского Союза и России Артуром Николаевичем Челингаровым. Ученый поддержал идею; так родился проект уникального города ближайшего будущего с искусственным климатом и замкнутым циклом жизнеобеспечения (как на космическом корабле) – г. «Умка», разработанный специально для освоения Северного морского пути.

Этот проект г. «Умка» для Арктики может существовать на любой твердой поверхности, даже на Луне. За основу уникального строительства будет взята технологически-функциональная система МКС, с ее инженерным обеспечением и инновационным комплексом. Создается основной стержень, на который можно поставить любой модуль. Это может быть как научно-исследовательский блок, так и госпиталь, любой блок другого назначения. Площадь города, площадь и назначение самих блоков, из которых состоит «Умка», могут быть заменены, так как имеют гибкую планировочную структуру.

Освоение Арктики возможно только при отлаженной работе Северного морского пути. Это для России становится достаточно актуальным на сегодняшний день. Использование ледоколов открыло Северный морской путь для регулярного мореплавания. В последние годы возрос потенциал Северного морского пути в качестве наиболее короткого евроазиатского маршрута, что привлекает к себе внимание многих стран. Все это привело к пониманию, что освоение Севморпути требует развитой инфраструктуры.

Ржевский также работал над проектом крупнейшего на севере морского порта Печенга в Мурманской обл. Это должен быть первый международный порт в цепочке Северного морского пути вдоль берегов Ледовитого океана. К разработке этих проектов профессор Ржевский пригласил студентов и аспирантов-стажеров, среди которых был его сын Андрей Ржевский. Сегодня академик В. Н. Ржевский продолжает работать на благо России, проектируя в Твери многопрофильный диагностический медицинский центр, одновременно продолжает разрабатывать проекты для Арктики.

Русский Север в творчестве зодчего выявляет две линии – живописную и архитектурную. Обе они имеют значимость и через пластическое искусство связывают воедино настоящее, прошлое и будущее в уникальном регионе нашего Отечества.



С. Н. РОМАШКИНА
г. Великий Устюг

ИНТЕРЬЕР ДЕРЕВЯННОЙ НИКОЛАЕВСКОЙ ЦЕРКВИ ВЕРХОМОЛОМСКОЙ СПАССКОЙ НИКОЛАЕВСКОЙ ПУСТЫНИ ВЕЛИКОУСТЮЖСКОГО У.: СОХРАНЕННОЕ И УТРАЧЕННОЕ

Аннотация: Деревянная церковь во имя Николая Чудотворца Верхомоломской Спасской Николаевской пустыни Великоустюжского у. сохранилась до наших дней. Церковь освящена в 1718 г. Интерьер церкви утрачен, кроме 32 икон, которые находятся в художественном музее г. Кирова. Архивные документы позволяют познакомиться с интерьером церкви первой трети XVIII в.

Ключевые слова: Спасская Николаевская мужская пустынь, Великоустюжский у., иконы.

Summary: The wooden church named by St. Nikolay of Verhomolomskaya Spasskaya Nikolaevskaya monastery of Velikiy Ustyug uezd (county) is survived until nowadays. The church is sanctified in 1718. The church's interior design is lost, except 32 icons, which are in the Art Museum in Kirov. Using archival documents, we will get acquainted with the Church's interior design of one third of the eighteenth century and its changes.

Keywords: Spasskaya Nikolaevskaya men's monastery, Velikiy Ustyug county, icons.

Верхомоломская Спасская Николаевская (или Николаевская) мужская пустынь была основана в 1626 г. в Южской трети Великоустюжского у. на р. Моломе. В пустыни было два деревянных храма: Спаса Нерукотворного теплый; Николая Чудотворца холодный. В 1722–1726 гг. в пустыни «началствующих 1, монахов 3, служителей 93, итого монахов и белцов 97 человек, по переписным книгам 186 году дворов 5 – душ 22, по свидетельству генералитета душ 170».¹ Упразднена пустынь в 1764 г. и обращена в Верхомоломский Спасский приход, который находился в Пушемской волости Южской трети Великоустюжского у. Архангелогородской губ. С 1780 г. Южская треть Великоустюжского у. стала Никольским у., который входил в Великоустюжскую обл. Вологодского наместничества, с 1796 г. в Вологодскую губ., в 1918–1924 гг. в Северо-Двинскую губ. с центром в г. Великом Устюге. В результате районирования Северо-Двинской губ. Верхомоломский Спасский приход оказался в Опаринском р-не. В 1941 г. Опаринский р-н включен в состав Кировской обл.²

Деревянная Николаевская церковь, вновь построенная и освященная в 1718 г., сохранилась до наших дней. Об ее архитектуре писали Б. В. Гнедовский, Э. Д. Добровольская (1971 г.), А. Г. Тинский (1996 г.).³ Историю пустыни, ремонты церкви изучала С. Н. Ромашкина (2016 г.).⁴ По итогам работы экспедиции Государственной центральной художественно-реставрационной мастерской им. И. Э. Грабаря в 1973 г. в Опаринском р-не, из Верхомоломской Николаевской церкви по составленному Списку были укреплены 32 иконы (далее Список). В 1975 г. иконы поступили на ответственное хранение в Кировский обл. художественный музей им. М. Горького (современное им. В. М. и А. М. Васнецовых).⁵ Интерьер храма утрачен. На основании «Книги переписной Устюжского уезду Спасской Николаевской Верхомоломской пустыни игумена Иоасафа Кокоринского что явилось во оной пустыне налицо сего 1732 году августа 1 дня»⁶ и «Описей церковного имущества Верхомоломской Спасской церкви» 1809, 1828, 1857 гг. (далее Описи) (ВУЦА, ф. 585, оп. 4, д. 5, л. 5–7, 13 об. – 15; д. 13, л. 8 об. – 14) рассмотрим интерьер деревянной Николаевской церкви первой трети XVIII в. и его последующие изменения в приходской период. Определим место в храме икон, находящихся в музее.

В Николаевской церкви был пятиярусный иконостас. В 1732 г. «Цркские двери резные на них Благовещение Евлисты на дсках писаны красками, столбцы и сень резные над сенью образ тайныя вечера над нею Херувим резной двери и столбцы вызолочены листовым золотом.

© С. Н. Ромашкина, 2019

¹ Великоустюжский центральный архив, ф. 363, оп. 1, д. 52, л. 19. Далее в тексте – ВУЦА.

² Вологодские епарх. вед. 1864. Приложение № 6; Вологодские епарх. вед. 1872. Прибавления № 16; Итоги районирования Северо-Двинской губернии / Под ред. Е. В. Михина и А. Н. Бачурихина. В. – Устюг, 1924; Кировская область. Административно-территориальное деление (На 1 июня 1978 года). Киров, 1978.

³ Гнедовский Б. В., Добровольская Э. Д. Дорогами земли Вятской. М., 1971. С. 114–116. Илл.; Тинский А. Г. Деревянные клетские и шатровые церкви // Энциклопедия земли Вятской: Архитектура. Киров, 1996. Т. 5. С. 38. Илл. 9.

⁴ Ромашкина С. Н. Из истории строительства и создания интерьеров церквей Верхомоломского Спасского прихода Никольского уезда Вологодской губернии в составе Кировской области: датировки и мастера (XIX – начало XX в.) // Обретение святых – 2015: Сб. материалов VII Межрегион. церковно-науч. конф. Киров, 2016. С. 150–161.

⁵ Благодарю за сведения и материалы об экспедиции главного хранителя Вятского областного художественного музея им. В. М. и А. М. Васнецовых Е. Г. Сазанову.

⁶ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, 122. 47. Далее в тексте – ОР РГБ.

По правую сторону местные иконы;

Образ Пресвтыя Трцы иконостав флямованой вызолочен подзор росписан по шпалерному над образом штука резная вызолочена в середине место простое...

Образ Николая Чюдотворца оклад серебряной гривна и венец гладкие серебряные под золотом на них шесть рипейнков чеканные на том же образе шесть лиц свтых венцы серебряные под золотом У того ж образа столбцы резные над образом киотх[ь] прописана лазорью и флям вызолочен на киоте штука резная не золоченана ней крест четвероконечной не золоченой же...;

Образ воскресения Хрстова писан на красках...;

Подле крылас игуменское место...

У места образ пресвтыя бгцы владимирские венец и гривна серебряные резные под золотом...;

Подле игуменское место хоругвь на ней написан Образ нерукотворенный; На другой стороне Образ вседержителей благословляет...;

За игуменским местом образ Саватия соловецкого чюдотворца;

За правым клылосом Образ пресвтыя Бгцы Одигитрия;

Образ нерукотворенный над ним Ангели держат убрус, образ Николая Чюдотворца в трех лицах;

Образ прокопия иоанна Устюжских чюдотворцов в середине образ пресвтыя бгцы одигитрея;

Над церковными дверми Образ нерукотворенный в киоте резном писан на красках;

По другую сторону Црских дверей:

Образ пресвтыя бгцы одигитрия два венца серебряные оклад серебряной басмяной под золотом иконостав флямованой под золотом, под образом штука как и у троицы над образом вместо пелены написана молитва приими всеблаготворная пресвятая Госпоже Владычице кругом молитвы росписано красками;

Пономарские двери резные простые в середине;

Образ Архидиакона Стефана на двери сень резная под золотом два Херувима резные писаны на красках

Подле пономарские двери: Образ свтаго медоста с чюдесами писан на красках кругом иконостас флямованой и свтой бгцы под золотом, вместо пелен тропарь пречистому образу твоему;

Образ Гсда вседержителя смоленский писан на красках;

Образ Успения пресвтыя Бгцы...;

Над северными дверми Образ рждества хрстова;

Образ николая чюдотворца можайского венец и гривна серебряные под золотом басмяные кругом его чюдеса приложение Устюжанина Семена Кирилова Шубина;

У левого крылоса Образ илии пророка писан на красках;

У того ж крылоса хоругвь болшая на ней Образ нерукотворенный два Ангела держат убрус; На другой стороне образ вседержителей во облаце при нем образ иоанна и прокопия Устюжских...

За левым крыласом образ Флора и лавра с чюдесами» (ОР РГБ, 122.47, л. 9 об. – 12 об.).

После упразднения пустыни игуменское место было убрано. В иконостасе неизменными были Царские врата со столбцами и сенью, и пономарская дверь с резными Ангелами. На своих местах оставались иконы Николая Чудотворца и Одигитрии. Остальные иконы в местном ряду перемещали и добавляли.

В 1732 г. «Над местными иконами в тяблах на осмнатцати дсках праздники Гспские писаны на красках» (ОР РГБ, 122.47, л. 13). Лишь в Описи 1857 г. во втором ставе уже шестнадцать икон. Скорее всего, праздничный ряд прерывался навершием царских врат, которое, возможно, переделал великоустюжский резчик Петр Васильев Медяный при золочении и поправке местного ряда в 1846–1847 гг. В связи с этим, количество икон было уменьшено.⁷

В 1732 г. «Над црскими дверми Гсдь вседержитель з седмицей на престоле, по обе стороны Апстолы на осмнатцати дсках» (ОР РГБ, 122.47, л. 13). В дальнейшем без изменений.

В 1732 г. «В третьем ярусе образ Бгматере с нею Бгго отец иоаким и анна по обе стороны Пророки на осмнатцати дсках» (ОР РГБ, 122.47, л. 13). В дальнейшем без изменений. Из пророческого ряда сохранилась центральная икона, значащаяся в Списке как «Богоматерь на троне с предстоящими Иоакимом и Анной». По Описи 1857 г. по правую сторону Богоматери сохранились образа: 1. Св. Пророка и Царя Соломона; 2. Св. Пророка Аарона, названного в Списке Праотцем; 3. Св. Пророка Елисея; 4. Св. Пророка Илии; 5. Св. Пророка Захария; утрачены № 6; 7; 8; 9. По левую сторону сохранились образа: 1. Св. Пророка Царя Давида; 2. Св. Пророка Моисея, названного в Списке Праотцем; 3. Св. Пророка Даниила; 4. Св. Пророка Исаии; 5. Св. Пророка Ионы; № 6 – утрачен; 7. Св. Пророка Малахии; 8. Св. Пророка Гедеона, названного в Списке Праотцем; № 9 – утрачен. В Списке допущена ошибка в названии одного Пророка, так как дважды записан Захария и один Пророк

⁷ Ромашикина С. Н. Из истории строительства... С. 153; О Медяных П. В. см.: Ромашикина С. Н. Материалы к вопросу о резчиках по дереву и иконостасам в Устюге Великом в последней четверти XVIII – первой четверти XIX в. // Культура Поонежья X–XXI веков: общерусские черты и региональные особенности. Материалы XI Каргопольской науч. конф. Каргополь, 2011. С. 234.

не определен, возможно, это Иезекий – слева шестой. Всего сохранилось установленных на настоящее время 15 икон из Пророческого ряда, но после реставрации состав икон может измениться. Утрачены или не определены иконы Св. Пророков: Наума, Самуила, Аввакума, Иакова, Иезекия, Гедеона.

В 1732 г. «В четвертом ярусе Образ Саваофа с превечным млднцем сидящий на Херувимах по обе стороны Праотцы на осмнатцати дсках над ними и под ними пятеры подзоры писаны на красках» (ОР РГБ, 122.47, л. 13–13 об.). В дальнейшем без изменений. Из праотеческого ряда сохранилась икона в Списке – «Отечество». По Описи 1857 г. по правую сторону сохранились образа: 1. Св. Праотца Авеля; 2. Св. Праотца Симеона Богоприимца; 3. Св. Праотца Асира; 4. Св. Праотца Ноя; 5. Св. Праотца Иуды; 6. Св. Праотца Вениамина; 7. Св. Праотца Иакова; № 8 и 9 – утрачены. По левую сторону сохранились образа: 1. Св. Праотца Адама; 2. Св. Праотца Сахара; № 3 и 4 – утрачены; 5. Св. Праотца Дана; 7. Св. Праотца Рувима; 9. Св. Праотца Сифа. Всего 13 икон. Утрачены иконы Св. Праотцев: Исаака, Завуллона, Авраама, Мелхидесека, Иосифа Прекрасного, Левия. «Во всех сих трех последних ставах все означенныя иконы, кроме средних, высоты 1 аршин 3 четв., ширины 3 четв. – письма древняго» (ВУЦА, ф. 585, оп. 4, д. 13, л. 12).

В 1732 г. «Сверху по углам црковным, четыре Евглиста писаны на холстах красками; над ними распятие со страстьми Гсдьними кругом цркви; над распятием вечера тайная со страстьми; над вечерюю изгнание Адамово и протчее писано на холстах красками; В шеи шеснатцать лиц свтителей писаны на красках; В маковнице Гсдь вседержитель Херувимы и серафимы на холстах писаны на красках» (ОР РГБ, 122.47, л. 13 об.). Только в Описи 1857 г. «в осмерике тринадцать Святительских лиц, поясных. Изображения во всех отделениях древняго на холсте письма, и по местам довольно обветшал оный. В самом осмерике изображен на холсте Спаситель письмом масляным настоящего времени» (ВУЦА, ф. 585, оп. 4, д. 13, л. 13 об.). В 1846 г. «Новое ж изображение Вседержителя в осмерике холодной церкви, в поясном виде на холсте» по договору выполнил великоустюжсктй мещанин Илья Иванов Бобыкин (ВУЦА, ф. 26, оп. 1, д. 247, л. 5).⁸ Известно три варианта технологии монументальной живописи в деревянных церквях.⁹ Один из них – выполнение живописи на крупноформатных холстах, натянутых на подрамники и закрывающих стены. На восьмигранном сужающемся своде Николаевского храма холст с живописью полностью утрачен, но сохранились небольшие обветшалые кусочки ткани в местах его крепления.¹⁰ Исходя из этого очевидно, что холст был натянут непосредственно на внутреннюю деревянную обшивку свода, скорее всего, едиными полотнами по каждой грани. Планки закрепляли холст на стыках граней свода и поперек их, разделяя живописные клейма. Скорее всего, холст под планками был дополнительно зафиксирован. Возможно, изменение в технологии связано с ремонтом крыш в 1872 или 1908 гг.,¹¹ когда холсты были сняты с подрамников. Сказать что-либо точнее о технологии росписи затруднительно из-за большой высоты храма и отсутствия реставрационных работ.

Иконостас был в нижнем ставе резной золоченый, местами окрашен киноварью. Во втором, третьем и четвертом ставе иконостас тябловый, гладкий, раскрашен по черной земле белыми и желтыми красками. 29 сохранившихся образов из пророческого и праотеческого рядов можно датировать началом – первой третью XVIII в., написаны они, скорее всего, устюжскими иконописцами. По Описи 1857 г. икону Иоанна Предтечи переместили в местный ряд. Местонахождение клейма, состоящего из двух половинок, можно определить после прочтения надписи на нем. Икона Святителя Николая (поясной) происходит из местного ряда деревянной, а затем трапезного иконостаса каменной Спасской церкви. Надеемся, что сохранившиеся иконы из храмов Верхомоломской Спасской Николаевской пустыни будут отреставрированы и атрибутированы.



⁸ О И. И. Бобыкине см.: *Мохова Г. А.* Вятские иконописцы. Киров, 2001. С. 67.

⁹ *Кольцова Т. М.* Росписи Богоявленской церкви села Туровец // В созвездии Льва: Сб. ст. по древнерусскому искусству в честь Л. И. Лифшица. М., 2014. С. 211.

¹⁰ <http://komanda-k.ru/Россия/путешествие-в-вятские-кижи-нижний-починок> – по дата обращения: 24.11.2018.

¹¹ *Ромашина С. Н.* Из истории строительства... С. 155.

О. В. СЕМЕРИЦКАЯ
Санкт-Петербургский государственный институт культуры

П. Н. ГОРДЕЕВ
Раменский историко-художественный музей, Раменское

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ РУССКОГО СЕВЕРА В ТВОРЧЕСТВЕ ГЖЕЛЬСКОЙ ХУДОЖНИЦЫ З. В. ОКУЛОВОЙ

Аннотация: Зинаида Васильевна Окулова – одна из ведущих художников Гжели периода ее очередного расцвета во второй половине XX в. Родившись в 1938 г. в старинном поморском с. Тамица под Онегой, она в полной мере впитала в себя народные традиции Русского Севера, образную выразительность его художественной эстетики. У гжельских изделий Окуловой – уникальный стиль и почерк как в росписи, так и в пластике, что являет собой некий феномен преломления художественных традиций Русского Севера в искусстве Гжели.

Ключевые слова: Гжель, Окулова, Русский Север, народное искусство.

Summary: Zinaida Okulova is one of the leading artists of Gzhel during its heyday in the second half of the XX century. Born in 1938 in the ancient Pomeranian village Tamitsa near Onega, she fully absorbed the folk traditions of Russian North, the figurative expressiveness of its artistic aesthetics. In Gzhel products Okulova has a unique style and handwriting both in painting and in plastic, which is a phenomenon of refraction of artistic traditions of Russian North in the art of Gzhel.

Keywords: Gzhel, Okulova, Russian North, folk art.

Гжельский художественный керамический промысел – один из крупнейших и старейших народных промыслов. Вторая половина XX в. ознаменована очередным периодом расцвета промысла, когда после тяжёлого кризиса он был возрожден силами искусствоведа А. Б. Салтыкова и художницы Н. И. Бессарабовой. На заводах артели «Художественная керамика» они буквально заново учили мастерству гжельских писарих по разработанной ими на основе анализа музейных коллекций гжельской керамики азбуке росписи, в основу которой легла подглазурная кобальтовая роспись по фаянсу и полуфаянсу, распространенная в Гжели в XIX в. Профессиональные кадры для промыслового производства поставлял также образованный в 1931 г. Гжельский силикатно-керамический техникум, ставший преемником Рисовального класса Строгановского художественно-промышленного училища, открытого в Речицах в 1899 г. Художественное отделение техникума, ориентированное на углубленное изучение местной традиции, готовило специалистов для керамического производства. В Гжели учились не только местные, но и приезжие, желавшие получить художественное образование с возможностью производственной практики на керамическом промысле.

Одной из выдающихся выпускниц Гжельского техникума, ставшей впоследствии ведущим художником объединения «Гжель» и внесшей заметный вклад в искусство Гжели своим уникальным художественным стилем, была Зинаида Васильевна Окулова, приехавшая в 1957 г. учиться на художника с Русского Севера.



Рис. 1. З. В. Окулова (1938–1997)

Несмотря на очевидное своеобразие творчества Окуловой, искусствоведы никогда не придавали особого значения ее северному происхождению, не обращали внимания на использование ею в своем творчестве северных художественных традиций, в то время как эстетика и символизм народного искусства Севера, на наш взгляд, являются во многом определяющими в ее пластике и росписи (рис. 1).

З. В. Окулова родилась 30 ноября 1938 г. в с. Тамица Онежского р-на Архангельской обл. Тамица – старинное поморское село, расположенное в 37 км от г. Онега на западном Онежском берегу Онежской губы Белого моря, на берегах р. Тамицы. История поселения насчитывает более 500 лет, коренные жители – поморы – издревле были заняты на морских промыслах. Здесь, в северной глубинке, в довоенные годы еще сохранялись патриархальный уклад жизни и традиционная культура Русского Севера.

Большое влияние на Окулову в детстве оказали ее бабушка и дедушка – Анна Григорьевна (в девичестве Севастьянова) и Иван Родионович Дьячковы, вся их большая патриархальная семья. О близости между внучкой и старшим поколением Дьячковых свидетельствует подпись самой Окуловой к фото, которое она прислала в Тамицу, уехав учиться в Гжель: *«Моим самым любимым дорогим родным бабушке и дедушке от вашей внучки, будущей художницы. Только вы возбуждаете в моей памяти отрадные воспоминания детства»*. Родовой дом Дьячковых представлял собой, по воспоминаниям родственников, «обычный большой северный дом с холодными сенями и очень большой кухней с двумя окнами, лавкой во всю стену и одним длинным столом, огромной русской печью, на которой спали дети и хранились плетеные короба с сушьём (сушеная в печи мелкая морская рыба), с пристроенным сараем и хлевом под ним».¹

Детство и юность Зинаиды Васильевны пришлись на тяжелые годы. В семье росло четверо детей – Зина и ее трое младших братьев. Растила их мать Ульяна Ивановна Дьяčkова одна. Из воспоминаний подруги детства Окуловой: «Пришла я к Зине. С русской печи две головы выглядывают: братья. Зина сказала, что они есть просят, а у нее нет ничего. А после этого с гордостью показала рисунок». Нина Тимофеевна не помнит, чем был выполнен рисунок, но то, что на газете, это точно. Бумаги не было. Вот так мы узнали, что рисовать она стала с раннего детства.

Зинаида Васильевна в 1954 г. окончила Тамицкую 7-летнюю школу и уехала в Онегу к своей тете Татьяне доучиваться в онежскую среднюю школу № 2. Получив аттестат в 1957 г., Окулова поехала учиться в Москву. На этом ее «северный» период жизни заканчивается. Впоследствии Окулова будет приезжать в отпуск к многочисленной родне в родную Тамицу, в Онегу. Она никогда не забывала свою северную семью, свои корни, несмотря на то, что в Гжели слыла замкнутым человеком и особо не распространялась о своих детских и юношеских годах. Сама о себе она писала в автобиографии, сохранившейся в ее личном деле на производстве в Гжели, что родилась в г. Онега, что стало общим местом в многочисленных статьях о художниках Гжели, в атрибутивных материалах ее изделий.

Окулова – настоящий самородок, одаренный и талантливый от природы человек. В детстве она не училась специально рисованию, видимо, по причине бедности семьи. Тем не менее, сразу после окончания школы Окулова поехала в Москву «учиться на художника». В поезде по пути в столицу Зинаида Васильевна сильно заболела, и ее попутчик, с которым они познакомились в дороге, предложил ей остановиться в доме его родителей на время болезни. Это определило судьбу будущей художницы. Именно с подачи этого молодого человека, чье имя история не сохранила, она отправилась в Гжель поступать на художественное отделение Гжельского силикатно-керамического техникума. Так был выбран путь не просто художницы, а художницы старинного народного художественного промысла Гжель.

На формирование Окуловой как художника большое влияние оказала одна из ведущих художников прославленного центра народной керамики Людмила Павловна Азарова, определившая главное художественное направление развития всего гжельского промысла во второй половине XX в. Азарова познакомилась с Окуловой еще в техникуме, когда та была ее студенткой, уже тогда заметив недюжинный талант будущей художницы. Учась у Азаровой, Окулова обрела свою оригинальную творческую манеру, развиваясь как художник в лучших гжельских традициях. Творчество Азаровой – пример того, как много может дать художнику использование традиции. Азарова одной из первых стала черпать вдохновение и сюжеты для своих работ в мифологии, народной сказке, русском народном творчестве.² Свое особое внимание она уделяла изучению народных промыслов – лубок, вышивка, глиняные игрушки, северные прялки, полхов-майданские матрешки, жанровые росписи по дереву. Окулова продолжила эту традицию, сосредоточившись на генетически близком ей народном искусстве Русского Севера. Из богатого наследия гжельского народного художественного промысла она отобрала те средства образной выразительности, которые более всего отвечали ее вкусам и представлениям, сформировавшимся под влиянием ее северного происхождения.

После окончания техникума в 1962 г. Зинаида Васильевна отработала два года по распределению на фаянсовом заводе г. Саракташ Оренбургской обл. И в 1964 г. вернулась в Гжель на завод «Художественная керамика» молодым специалистом, начала на практике овладевать искусством Гжели. В 1972 г. завод вошел в крупное производственное объединение «Гжель», ставшее главным стилиобразующим предприятием всего гжельского художественного промысла. Именно здесь Окулова проработала до конца своей жизни.

Став в 1964 г. штатным художником крупного керамического предприятия, Окулова получила свои первые заказы – сувенирные сосуды, миниатюрная детская посуда и скульптуры на патриотическую тему. Сразу были отмечены пластическая выразительность и простота этих изделий, их веселая цветочная роспись, ясный и своеобразный наивный рисунок, близость к народной керамике. С большой теплотой, темпераментно она

¹ Разговор с двоюродной племянницей Окуловой М. Н. Ермолиной состоялся 15 января 2019 г. посредством переписки в социальных сетях.

² Дулькина Т. И., Григорьева Н. С. Гжельская керамика XVIII–XX веков. М., 1988. С. 163.

изобразила лихих морячков, бойцов, трактуя сюжеты с непосредственностью и смелостью, почерпнутыми у народных мастеров. Окулова быстро и мастерски овладела приемами гжельской росписи, привнеся в искусство Гжели смелость и новизну пластических и образных решений.³

Наиболее известные работы Окуловой относятся к 1970-м гг. – этапным в ее творчестве. В это время под влиянием Азаровой в Гжели развиваются новые художественно-стилевые тенденции – приверженность к повышенной декоративности, стремление к разработке фигурных форм, сочетание бытовых предметов со скульптурой. Окулова создает в эти годы одни из самых знаковых для всего ее творчества изделий – сервизы, декоративные сосуды и скульптуры.

Окулова часто обращается к своей любимой, ставшей ее «фирменной», морской теме: декоративные скульптурные композиции и вазы с моряками, кораблями, супницы для ухи, икорницы, сервизы с росписью на морскую тему. Такой часто используемый в гжельской декоративной росписи элемент как сеточка у нее превращается в рыболовную сеть. Рыбами она затейливо украшает хватки и ручки своих декоративных изделий, в виде рыб создает всевозможные сосуды декоративного и утилитарного назначения. В качестве декоративного элемента Окулова также нередко использует морскую чайку – пернатого обитателя северных морей (рис. 2).

Своеобразием отличаются скульптуры Окуловой на тему крестьянской жизни, где за основу взяты зарисовки из знакомой ей с детства жизни Севера. Женщин она «одевает» в северный костюм: по-особому повязанная узлом косынка, традиционный с северным узором передник с узнаваемой северной вышивкой. В основе ее сюжетных работ – труд северных людей, основным занятием которых истари являлся рыболовецкий промысел (рис. 3).



Рис. 2. 1–2. Соусник, икорница из набора «Рыбки». Фарфор, подглазурная роспись. Из частной коллекции;
3–4. Супница, лоток для рыбы из набора для ухи. Фарфор, подглазурная роспись. Из частной коллекции;
5. Ваза «Морская сказка». Фарфор, подглазурная роспись. Из частной коллекции



Рис. 3. 1. Скульптура «О рыбаке и рыбке». Фарфор, подглазурная роспись. Из собрания Раменского историко-художественного музея;
2. Скульптура «Телятница» из серии «Травушка-муравушка». Фарфор, подглазурная роспись. Из частной коллекции;
3. Набор для икры «Рыбачка». Фарфор, подглазурная роспись. Из собрания Раменского историко-художественного музея

Окулова смело пользовалась художественными приемами северной росписи. Вся окуловская роспись – простые крупные цветы, листья, растительный орнамент – это кобальтовые вариации на тему росписей сундуков, шкафов, шкатулок, прялок Севера. Лихость и простота окуловской росписи роднит ее гжель с традициями Русского Севера. Не только в росписи, но и в скульптуре читается заимствованная ею северная народная традиция: некоторые из своих сосудов, масленок она изображает в виде птицы в стиле пермогорской росписи. Особенно ей удавалось северный лев – страж дверей, сундуков и прочей утвари, словно срисованный ею с северных досок: она нередко использовала скульптуру льва в качестве хватки на крышках шкатулок, сахарниц, сосудов (рис. 4).

³ Хохлова Е. Н. Зинаида Окулова. Комплект открыток. М., 1983.



Рис. 4. 1. Селедочница «Русалка». Фарфор, подглазурная роспись. Из частной коллекции;
2. Масленка «Лев». Фарфор, подглазурная роспись. Из частной коллекции;
3. Сосуд «Свадебный». Фарфор, подглазурная роспись. Из частной коллекции

Окулова часто использовала в своем творчестве языческие мотивы и символы северного народного искусства. Один из ее любимых приемов, родом из народного искусства Севера, – использование фигуры русалки-берегини в качестве декоративного элемента на сосудах, посудных формах: скульптурой-русалкой она украшала свои подсвечники, в виде русалок делала ручки на сосудах, вазах и супницах. В том, как Окулова использовала северные образы, мотивы и символы, выдает в ней вдумчивого художника, глубоко чувствующего эстетику народного и декоративно-прикладного искусства.

З. В. Окулова – член Союза художников СССР, заслуженный художник РФ, лауреат Государственной премии им. И. Е. Репина, кавалер ордена «Дружба народов». Ее работы хранятся в ведущих музеях страны и являются национальным достоянием. Зинаида Васильевна умерла в 1997 г. В 2018 г. в Раменском историко-художественном музее состоялась ее первая персональная ретроспективная выставка, посвященная 80-летию со дня ее рождения. В этом же юбилейном для Окуловой году на ее малой родине, в далекой северной Тамице, ее родственниками и земляками был организован вечер ее памяти под названием «Гжель родом из Тамицы».

Все творческое наследие Зинаиды Васильевны Окуловой являет собой яркий пример целостности и многогранности пространства русской традиционной культуры, единого языка народной художественной традиции как знаковой системы. Посредством творчества З. В. Окуловой в таком своеобразном народном художественном промысле, как Гжель, с присущим ему уникальным художественно-стилевым каноном, нашли свое образное выражение художественные традиции Русского Севера. В творчестве Окуловой сошлись два уникальных образных языка – Русского Севера и Гжели, что представляет собой яркую страницу в истории русского народного декоративно-прикладного искусства.



О. Б. СИПОЛА

Ювяскюльский университет, г. Ювяскюля, Финляндия

ДАРЫ И ПОСТУПЛЕНИЯ: НЕКОТОРЫЕ ИКОНЫ И КНИГИ В КОНТЕКСТЕ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ВАЛААМСКОГО МОНАСТЫРЯ XVIII в.

Аннотация: В статье впервые полностью публикуется текст подписи, обнаруженной на происходящей из Валаамского монастыря иконе «Святая Троица» Лаврентия Туфанова 1717 г., ныне находящейся в Никольском соборе в Куопио, а также сообщается о книгах с автографами валаамского игумена Ефрема.

Ключевые слова: подписная датированная икона, старопечатные книги, Валаамский монастырь.

Summary: This paper contains information about the signed books from the library of Valaam's monastery. Also it is the first publication of the complete text of the signature of the icon St. Trinity, which is situated now in the St. Nicolaus cathedral in Kuopio in Finland. The icon was painted by icon painter Lavrenty Tufanov in 1717 and was presented from Vologda's Kirillov's monastery to Valaam's monastery.

Keywords: Signed icon with date, old books, Valaam's monastery.

Скудность исторических источников по истории Валаамского монастыря на Ладогe XVIII в. побуждает исследователей к поиску вспомогательных материалов, которые содержат сведения об этом периоде. В нашей работе в роли восполняющих отсутствующие знания документов оказались подписная и датированная икона и богослужебные книги, происходящие из Валаамского монастыря.

Предыстория открытия иконы «Святая Троица» типична для многих икон Валаамского монастыря. В послевоенный период предметы церковного убранства, в том числе и редкие произведения искусства, оказались рассеяны по всей Финляндии.¹ Их раздавали для благоустройства православных церквей и часовен, построенных для переселенцев из Карелии. Икона «Святая Троица» оказалась в Крестовоздвиженской часовне в Хаатала (Пиелавеси), освященной в 1968 г., где находилась до 2005 г., пока маленький провинциальный приход не вошел в состав церковной общины г. Куопио. В 2007 г. музей Православной церкви в Куопио инициировал реставрацию произведения для участия в юбилейной выставке «От хаоса к собранию», после которой икона ненадолго переместилась в музейные стены. Однако по решению Церковного управления икону вернули в церковное пользование и передали в Никольский собор в Куопио, где она находится и в настоящее время.²

В процессе консервационных работ выяснилось, что икона находится под поздней сплошной записью. Особенно результативным оказалось технико-технологическое исследование, показавшее, что запись близко повторяет авторскую живопись, но не совпадает с ней. Главным открытием рентгенографирования стало обнаружение на иконе авторской подписи.³ Однако в публикации иконы, осуществленной К. Хуссо, текст надписи не приведен, датировка не упоминается, акцентировано лишь внимание на авторстве Лаврентия Туфанова и уникальности бытования его произведения за пределами России.⁴

Скрытая поздним поновлением надпись четко читается на рентгенограмме. На лицевой стороне иконы, над нижним полем, тонкой прерывистой нитью тянется всего одна строка, включающая дату, сведения о дарителях и авторскую подпись: «Лета от ржтва хртва <1717> п (...) (...) те Иринархе з бра (...) образ Сий Писаль Лав (...) Туфановъ». Содержание этой строки говорит об исключительном значении образа «Святая Троица» для истории возобновленного в начале XVIII в. после долгого запустения Валаамского монастыря.

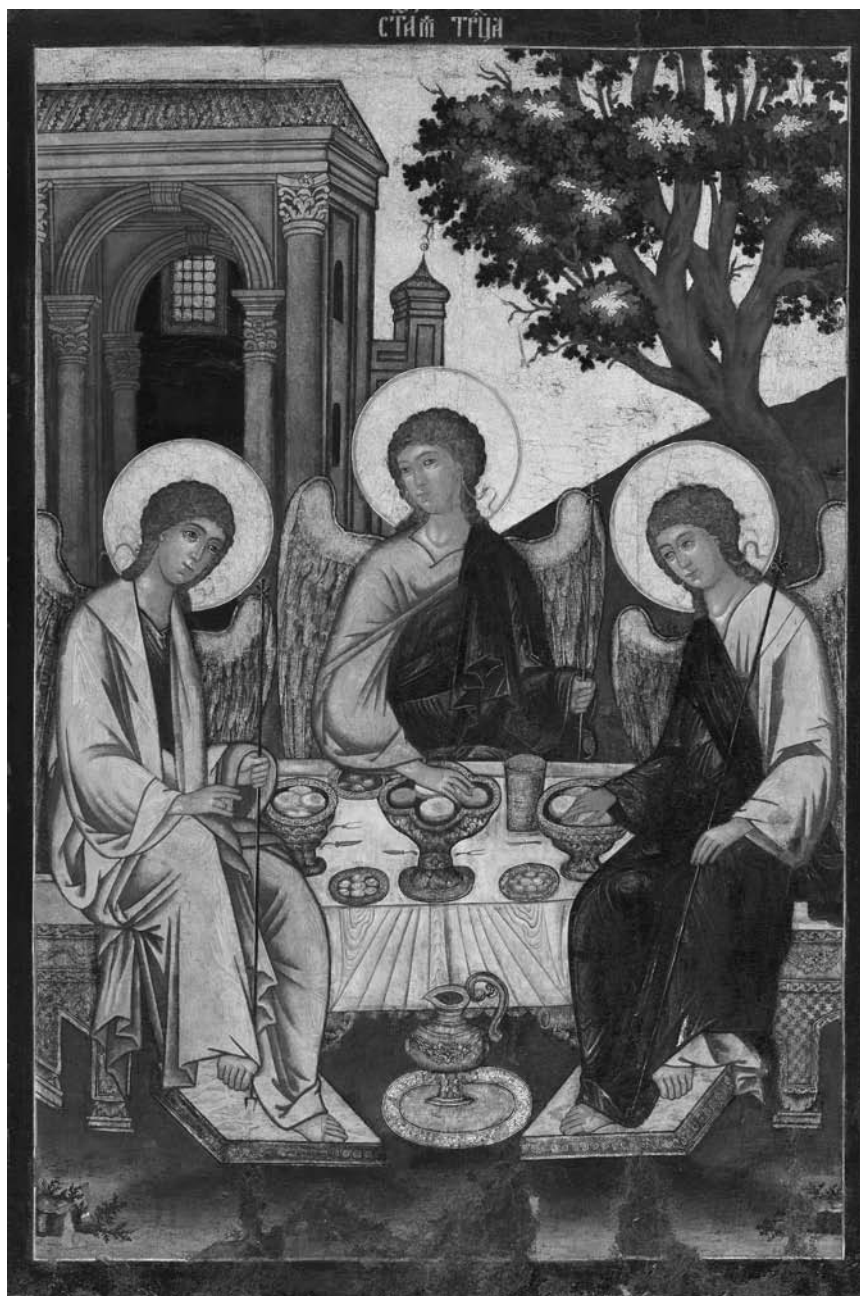
© О. Б. Сипола, 2019

¹ Сипола О. Художественное убранство церквей валаамского монастыря XVIII – начала XIX века. Jyväskylä, 2016. S. 29–31.

² Husso K. Sotienjälkeinen kulttuuriperintötyö Suomen ortodoksisessa kirkossa // Elämän jälkiä, ikoneja. Konservattori Helena Nikkasen juhlaKirja. Toim. K. Husso, H. Kemppi, A. Martiskainen ja H. Reijonen. Lintulan luostari. Keuruu, 2015. S. 29–30.

³ В 2007 г. в Реставрационной мастерской в Хейнявеси икона была укреплена А. Мартискайнен, рентгенографирование и съемка в ультрафиолетовом освещении произведены П. Мартискайнен. В 2008 г. стажеры Н. Алексеева и Е. Юнина выполнили пробные расчистки и исследовали рентгенограммы. Анализируя рентгенограмму, стажеры зафиксировали с некоторым сомнением дату: 1731 (?). См.: Valamon konservatorin laitoksen arkisto [Архив реставрационной мастерской], д. 2007 / 79. Реставрационный протокол иконы «Святая Троица» из часовни Хаатала (Пиелавеси). Действительно, если первые две буквы даты не вызывают вопросов, то последние две буквы соседствуют с большой утратой красочного слоя и читаются с трудом. По нашему мнению, в начертании третьей буквы различается изгибающаяся линия, заканчивающаяся длинным «хвостиком» внизу, как у буквы «З» – «земля». Последняя буква своей мачтой напоминает I-десятеричное. Поэтому буквенное надписание прочитано нами как «АЩЗІ» – 1717.

⁴ Husso K. Sotienjälkeinen kulttuuriperintötyö... S. 13–35.



Святая Троица. 1717 г. Лаврентий Туфанов. Дерево (сосна), левкас, темпера.
Из Спасо-Преображенского собора Валаамского монастыря на Ладоге, преемственно 1719 и 1767 гг.
Ныне находится в Никольском соборе Куопио (Финляндия). Фото П. Мартискайнен

Из текста следует, что икону, вероятно, привезли перед освящением в 1719 г. первой монастырской церкви – деревянного Спасо-Преображенского собора,⁵ для убранства которого она предназначалась. Бесстрастно названо имя заказчика и соответственно дарителя произведения. Им был инициировавший восстановление ладожской обители и всемерно поддерживавший ее на начальном этапе – архимандрит Кирилло-Белозерского монастыря Иринарх, согласно принятой формуле, упомянутый «с братией». Из многочисленного имущества и церковной утвари, собранных и отправленных кирилловским игуменом из далекого Вологодского края на Ладогу, на сегодняшний день это единственная известная икона.

Подпись сообщает об авторстве одного из известных мастеров конца XVII – начала XVIII в. Лаврентия Туфанова (упоминается в 1692–1730 гг.). Об этом энергичном торопчанине и его произведениях опубликовано

⁵ Синола О. Художественное убранство... S. 75.

много, хотя разрозненных сведений.⁶ Известно, что Л. Туфанов происходил из семьи иконописцев, его отец Григорий и брат Георгий также занимались иконописью, причем Георгий совершенствовал приемы своего художества в Оружейной палате у Георгия Зиновьева, одного из учеников Симона Ушакова.⁷

О Л. Туфанове сообщается, что он трудился в Новгороде и его землях, писал иконы для собора Копорской крепости по заказу князя А. Д. Меньшикова и выполнял другие поручения «светлейшего». Мастер посещал Тихвинский монастырь, ему принадлежат повторения «в меру и подобие» чудотворного образа «Богоматерь Тихвинская».

Длительный период творческой биографии Л. Туфанова связан с Вологодой и Белозерьем. Кратким пунктиром документы отмечают, что в 1718 г. иконописец работал на жалованьи в Кирилловом монастыре. Затем в 1730 г. писал по монастырскому заказу большую партию подносных икон преподобного Кирилла Белозерского. В эти же годы для Троицкого собора Усть-Шехонского монастыря изограф исполнил образы, фланкировавшие Царские врата – «Святая Троица» и «Богоматерь Тихвинская с клеймами сказания».

К короткому временному отрезку 1715–1717 гг. относятся датированные иконы, бывшие в Вологде, Тотьме, монастырях Белозерья и сохранившиеся до наших дней. Это небольшие аналойные образы: «Похвала Богоматери» из Новоезерского монастыря (Государственный Русский музей); «Проповедь Иоанна Крестителя» из Нило-Сорской обители и «Николай Чудотворец» 1716 г. из Кирилловского монастыря (обе – Кирилло-Белозерский историко-архитектурный художественный музей-заповедник); «Богоматерь Казанская» 1717 г. из Сретенской церкви Тотьмы (Тотемский краеведческий музей).⁸

Среди этой группы камерных произведений икона «Святая Троица», написанная для Валаамского монастыря, стоит особняком. Монументальный образ задумывался и создавался специально для церковного интерьера, как часть убранства. Икона знаменовала собой щедрый подарок из влиятельного Кирилло-Белозерского монастыря для возобновлявшейся ладожской обители. Это был не просто дар, а благословение, доброе напутствие воскресавшему из небытия, поднимавшемуся после долгого запустения и начинавшему церковное служение Валаамскому монастырю. Смысл благословения – оберегать в невзгодах и духовно укреплять в разных жизненных обстоятельствах – определил замысел изображения, его содержание и форму.

Заказанная для Валаамского монастыря икона характеризует изысканный вкус кирилловского архимандрита Иринарха. Нет сомнений в его привязанности к лучшим образцам иконописи предшествующего столетия, что объясняет выбор исполнителя и, вероятно, иконографии. Валаамская «Святая Троица» близко повторяет одноименную икону Симона Ушакова (ГРМ), сыгравшую роль прототипа, и соответствует краткому изводу, где изображается трапеза под дубом Мамврийским явившихся Аврааму и Сарре трех ангелов.

Спокойное равновесие крупных форм, обобщенные плавные линии композиции – все это позволяет почувствовать мастерство иконописца, умело интерпретировавшего выдающийся образец. Отличаясь от столичного прототипа размерами, валаамская икона не утрачивает красоты пропорций.⁹ Возможно, особенности художественного решения подчинились формату заготовленной доски. На ее тыльной стороне над верхней шпонкой можно рассмотреть надпись о заказе, нанесенную черными чернилами полууставом с элементами скорописи XVIII в. То ли мастер, подготовивший доску, то ли иконописец нанес пометку о сюжете будущей иконы: «Образ Пресвятыя Тр(ои)цы».

Композиция, заимствованная у С. Ушакова, оставлена неизменной, только полоса позема в нижней части иконы увеличилась по ширине. Фигуры восседающих за трапезным столом безмолвных собеседников сдвинулись вверх и немного вглубь иконного пространства. Но дистанция между зрителем и изображением легко преодолевается. Расходящиеся от центра края подножий энергично направляют взгляд к ангельским фигурам, позволяют охватить величественную группу в целом и воспринять удивительное единство таинственных странников, явившихся Аврааму. Высокий смысл теофании открывается мгновенно, как озарение.

Занимая место в иконостасе деревянного Спасо-Преображенского собора 1719 г., икона «Святая Троица» производила сильнейшее впечатление не только размером, гармонией композиции, но и тончайшим мастерством письма. Художественные особенности произведения в настоящее время оценить во всей полноте трудно. Тем не менее, зная по сохранившимся иконам (например, «Богоматерь Казанская» (1717)),¹⁰ манеру письма Л. Туфанова, можно заключить, что и в монументальной иконе его искусство соответствовало принципам «живописности», выработанным мастерами Оружейной палаты. Торопецкий иконописец безусловно владел иконописной техникой, умел моделировать личное, мягко переходя от темных мест к освещенным, создавая насы-

⁶ Словарь русских иконописцев XI–XVII веков / Ред. сост. И. А. Кочетков. М., 2003. С. 663–664.

⁷ Симон Ушаков – царский изограф / Гос. Третьяковская галерея. М., 2015. С. 315.

⁸ Подписные и датированные произведения церковного искусства. Каталог выставки в Кирилло-Белозерском музее-заповеднике 25 июня – 15 августа 2016 г. Кириллов, 2017. С. 104–106.

⁹ Размер иконы «Святая Троица» С. Ушакова – 126 × 90,2 см; иконы, написанной Л. Туфановым – 141,3 × 95,5 см.

¹⁰ Благодарю сотрудницу Вологодского государственного музея-заповедника Е. А. Виноградову за предоставленную фотографию данной иконы.

щенную светом поверхность. Свойственные образам отголоски нежного лиризма и умиротворения проглядывают в юных ангельских ликах, придавая произведению утешительную сердечность и теплоту.

Остается загадкой, где находилась икона «Святая Троица» во время сильного пожара, погубившего все монастырские строения на Валааме в 1754 г. Следов огня на доске не наблюдается. Позднее икона заняла почетное место храмового образа в новопостроенном деревянном Спасо-Преображенском соборе Валаамского монастыря, в иконостасе 1767 г.¹¹ Ей придавалось всеобъемлющее значение, вокруг ее интерпретации сосредоточилась художественная программа убранства собора в целом.¹²

Строительство деревянного собора и организация его интерьера проходили под руководством стоявшего во главе Валаамского монастыря игумена Ефрема (1711–1782). Отец Ефрем был весьма уважаемым человеком в Новгородской епархии, библиофилом.¹³ В монастырской библиотеке обнаружилось десять ранее неизвестных книг с его автографами.¹⁴ Все книги относятся к богослужебной практике, но их поступление в монастырь происходило разными путями и дополняет представление о личности валаамского игумена. Владельческие подписи отца Ефрема относятся к 1760 и 1774 гг. Ранним годом датируются автографы в служебных минеях. Эти необходимые для церковного обихода книги прислали из Синода после сокрушительного пожара 1754 г. по прошению заботливого игумена. В памятных надписях ощущается самоуважение игумена Ефрема. На каждой книге читаются идентичные слова: «Сия книга глаголемая минея <...> месяц Преображенского Валаамского монастыря пожалована из Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода 1754 году по прошению означенного монастыря игумена Ефрема с братией. Подписал игумен Ефрем своею рукою 1760 году декабря 12 дня».

Поздней дате, 1774 г., предшествовали события, связанные с секуляризацией, определившей заштатное положение Валаамского монастыря, оказавшегося на грани закрытия. В 1768 г. игумен Ефрем уволился от должности, однако в 1771 г. после пребывания в Свирском монастыре и на Соловках вернулся на Валаам. Среди книг этого периода оказались подарок влиятельного петербургского иерарха, дорогое приобретение и историческая реликвия.

К 1774 г. относится автограф, оставленный на присланной архимандритом Иринархом в 1716 г. книге «Триодь постная» (1707): «Сия книга Триодь вторая половина Спасо Преображенского Валаамского монастыря церковная. Подписал того монастыря игумен Ефрем 1774 года декабря 8 дня». В этот же день оставлен автограф на приобретенной в Петербурге богато иллюстрированной великолепными гравюрами книге киевского издания «Акафисты и каноны» (1758): «Книга сия Спаса Преображенского Валаамского монастыря игумена Ефрема. Куплена в Санкт-Петербурге цены дано 2 ру<бля> 90 к. Подписал игумен Ефрем своею рукою 1774 году декабря 8 дня». Через неделю в руках игумена оказалась книга, полученная в благословение от Тверского архиепископа Платона (Левшина), который в эти годы являлся законоучителем наследника российского престола вел. кн. Павла Петровича и постоянно находился в Петербурге. Это небольшое издание «Служба на день Нового года» сохранило подпись: «Сия книга служба трех святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого благословение преосвященного Платона архиепископа Тверского Спаса Преображенского Валаамского монастыря игумена Ефрема в Санкт-Петербурге в доме его преосвященства 1772 году января 22 дня. Подписал игумен Ефрем своею рукою 1774 года декабря 15 дня Валааме». Одновременность внесения записей в книги с разницей в неделю (8 и 15 декабря), может быть, свидетельствует о том, что игумен приводил в порядок свою библиотеку.

Обнаруженные в библиотеке Валаамского монастыря в Хейнявеси богослужебные книги с автографами игумена Ефрема настраивают на продолжение поиска с целью расширения представлений о книжном собрании валаамского иерарха середины XVIII в. и выявления выпавших из поля зрения исследователей сторон его деятельности.

Подводя итоги, следует заметить, что собрание Валаамского монастыря характеризуется такой полнотой и разнообразием, что изучение различных коллекций (икон, церковной утвари, книг, рукописей) позволяет в некоторой степени восполнить отсутствующие сведения по его истории XVIII в.



¹¹ Valamon konservatorin laitoksen arkisto, Bd:6 (Опись монастыря 1767 г.), л. 1 об. Далее – VLA.

¹² Синола О. Художественное убранство... С. 90–93.

¹³ Там же... С. 62–65.

¹⁴ Val. II. 15 (Минеи служебные, апрель, май, июнь, август, сентябрь, октябрь. М., 1754); V. II. 157 (Триодь постная в 2-х кн. М., 1707); Val. II. 162 (Акафисты и каноны. Киев, 1758); Val. II. 295 (Служба на день Нового года. М., <1765>).

Г. И. ФРОЛОВА
г. Петрозаводск

ПОТОЛОЧНАЯ ЖИВОПИСЬ И ИКОНОСТАСНЫЙ КОМПЛЕКС ЦЕРКВИ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ СПАСО-КИЖСКОГО ПОГОСТА КАК ЕДИНОВРЕМЕННОЕ ИКОНОПИСНОЕ УБРАНСТВО ХРАМА

Аннотация: В статье анализируются источники (церковные документы, путевые заметки, тексты исследователей и фотографии) о потолочной живописи из кижской церкви Преображения Господня. На их основе составлена композиционная схема с поименным размещением праотцев и святых на гранях преображенного «неба», выявлены поновления и обоснована общность исполнения иконописной программы (иконостасных икон и икон «неба») Преображенного храма.

Ключевые слова: иконопись, церковь Преображения Господня, исторические документы.

Summary: This article analyzes the sources (Church documents, travelogues, photo researchers and texts) of the ceiling painting from the Church of the Transfiguration on the island Kizhi. The author made the scheme on which the posted images of the Patriarchs and saints on the edges of the sky. On the icons identified renewal and substantiate the commonality of the execution of the painting program (iconostasis icons and icons "Heaven") of the Preobrazhensky Temple.

Keywords: iconography, Church of the Transfiguration, historical documents.

Настоящая статья посвящена кижскому «небу» – утраченной в годы Великой Отечественной войны потолочной живописи церкви Преображения Господня Кижского погоста. Источниками являются сохранившиеся конструктивные элементы (тябла и замковое кольцо), имеющиеся черно-белые фотографии начала XX в. и фотофиксация икон «неба» финскими исследователями 1940-х гг. Имеются также архивные документы и опубликованный перевод книги Л. Петтерссона и П. Хяркёнена.¹

Наиболее раннее (1823 г.) описание «неба» имеется в путевых заметках Екимова, где сообщается о его размерах, количестве и составе икон.²

По имеющимся фотографиям можно определить расположение персон на клиньях «неба», двойное поновление икон в 1759 г. и в 1860-е гг. (подтверждаемые документально), а также выявить единство стиля и одновременность исполнения, сопоставляя по фотографиям изображения некоторых святых на «небесах» с имеющимися изображениями на иконостасных иконах.

Финские фотографии позволяют представить технико-технологическую характеристику икон. Они были выполнены из мощных тесаных досок, скрепленных врезными шпонками. Шпонки крупные, выступающие значительно над плоскостью щита. По фотографиям медальон составлен из 9 досок. Стыки досок хорошо читаются на изображении лицевой стороны (фото № 4–152). Шпонок – не менее 7, из них – 3 сквозные (фото № 4–144–1). Грани также из нескольких досок, среди которых есть очень широкие. На фото № 4–146–1 шпонок не менее 7. Похоже, все сквозные. Верхняя шпонка дополнительно укреплена 7 гвоздями с крупными шляпками. Паволока наличествует (фото № 4–137–2). Левкас на фото виден, он, вероятно, меловой.³ Живописные слои – темпера.

Прежде всего по фотографиям восстановим состав и расположение персонажей на кижском «небе». Живопись включала изображение Новозаветной Троицы (Сопрестоліе) в центральном медальоне. Его окружали грани, на которых в три регистра были изображены: вверху серафимы и херувимы; в среднем ряду – ангелы; в нижнем регистре – праотцы.

В нижнем ярусе были изображения 32 святых. Изображения были парными. Их расположение на клиньях восстанавливается на основе фотографий, данных церковной описи 1867 г. и сведениями из таблицы Л. Петтерссона.⁴ Сравнение этих источников показало, что в документах имеются ошибки, а на фотографиях часть имен изображенных персон при поновлении искажена.

Открывали круговое предстояние прародители Адам и Авраам, замыкали праматери Ева и Сара. Эти два клина были расположены в центре восточной части потолка – традиционно для заонежских «небес». Вправо

© Г. И. Фролова, 2019

¹ Дудинова Т. Ю. Неопубликованная работа Ларса Петтерссона и Пентти Хяркёнена «Кижская Преображенская церковь. Величественный памятник церковного искусства Олонецкого края» // Кижский вестник. Петрозаводск, 2015. № 15. С. 3–50.

² Научный архив Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург), кол. III, оп. 1, д. 531, л. 36–37 (Путешествие господина Екимова. 1823 г.).

³ На тяблах и фризах грунт меловой, из чего предполагается, что и на гранях меловой.

⁴ Таблица из статьи: Гуцина В. А. Художественное убранство Преображенской церкви Кижского погоста (тябловый и резной иконостасы, живопись «неба») // Церковь Преображения Господня на острове Кижь: 300 лет на заонежской земле. Петрозаводск, 2014. С. 139.

от Адама и Авраама последовательно были изображены: Иаков и Исаак, Аарон и Иосиф, Лот и Мелхиседек, Анна и Иоаким, Арид и Вениамин, Иов и Сим, Симеон Богоприимец и невыявленный святой. Влево от Евы и Сары размещались изображения: Авеля и Сифа, Зороваеля и Ионы, Ноя и Нафана, Рувима и Малахии, Иосифа Аримафейского и Мафусаила, Иисуса Навина и князя Владимира, Захария и Еноха (рис. 1). Непонятным осталось изображение праотца на иконе «Ангел, ... и Симеон Богоприимец» – запись над первым персонажем по фотографии прочтению не поддается.

Из сопоставления изображения праотцев на известных заонежских часовенных «небесах»⁵ с фигурами святых на кижском «небе» следует вывод об определенной традиции состава прародителей при заказе потолочной росписи на ближайшей к Спасо-Кижскому приходу территории. Везде фиксируется присутствие Адама, Авраама, Иакова, Исаака, Иосифа, Авеля и ряда других святых.

В то же время кижское «небо» отличается от других заонежских «небес». Состав персон на данном «небе» представлен по числу фигур в нижнем регистре и необычен по включению в предстояние некоторых святых: праведного Иосифа Аримафейского, святого князя Владимира. Кроме этих двух персон, в «небесную» композицию были вписаны родители Богородицы: Анна и Иоаким. Они относятся к прародителям, но на «небесах» их изображения неизвестны. Фигура Симеона Богоприимца появляется на гранях во второй половине XVIII в. на «небесах» волкостровской и усть-яндомской часовен, по составу святых наиболее близких к кижскому «небу».

Наибольшую близость по составу святых к 16-тиклинному кижскому потолку имеют 12-тиклинные волкостровские и усть-яндомские «небеса». Волкостровская живопись к тому же тематически близка кижскому. Медальон в обоих случаях представлен Троицей Новозаветной. Есть параллели и в плане оформления клиньев. В верхней части наблюдаем красных серафимов, а по периметру грани оформлены многослойными облаками (по терминологии – «высоко-кучевые»), близкими по форме и цветовому решению с кижскими.

Кучевые облака окаймляют грани икон «неба» корбинских, волкостровских, кижских, кондопожских, мелойгубских храмов. Многослойные облака видим и на деисусных иконах «Спас в силах» в кижских Преображенской и Покровской церквях, позднее они повторяются на медальоне «Христос Архиерей» «неба» в кондопожской Успенской церкви.⁶ Облака иной формы (в подножиях кижских праотцев) отражают поздний период так называемой живоподобной иконописи. Они явно положены поверх видимых – нижележащих, которые сродни облакам, написанным по краям граней. Примеры таких облаков можно наблюдать на гранях «небес» в часовнях Кенозерья⁷ и Пудожья.

Нижележащий авторский слой облаков читается на некоторых иконах. Первоначальную форму облаков можно рассмотреть на грани «Ангел, праотцы Аарон и Иосиф» № 4-138-2, которая, на мой взгляд, находит подтверждение на иконостасных иконах, в частности, в среднике иконы «Николай Чудотворец с житием» (рис. 2, а, б). Боковые облака на гранях можно определить временем 1759 г., так как они близки краевым облакам на гранях волкостровских «небес» и в целом для икон, ведущих свое происхождение из мастерской «Кондопожский мастер». Верхний же слой («пузыри»), по всей видимости, можно отнести к следующему поновлению, выполненному в конце 1860-х гг.

Помимо облаков запись заметна на нимбах святых. У Захарии, князя Владимира, Мелхиседека и других святых нимбы в верхней части грубо перекрыты головными уборами – нечто среднее между православным и католическим изображением. На некоторых нимбах заметны также подтеки олифы. Форма головного убора у Симеона характерна для академической живописи, как и его облачение первосвященника. Подобного изображения нет на заонежских иконах «неба» конца XVII – первой четв. XVIII в. Даже на более поздних

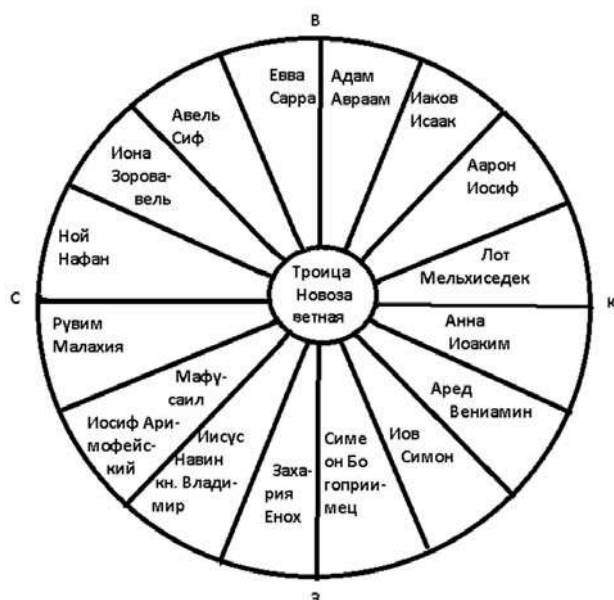


Рис. 1. Схема Кижского Преображенского «неба»

⁵ Часовни в Леликозеро, Вигово, на Волкострове, в Усть-Яндоме. См.: Фролова Г. И. «Небеса» Заонежья. Петрозаводск, 2008.

⁶ Многослойные облака в изобилии встречаются на иконах со второй половины XVII века. См., например: Костромская икона XIII–XIX веков / Авт.-сост. Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004.

⁷ Небеса ручной работы. Расписные потолки и иконы из храмов Кенозерского национального парка: Каталог-альбом / Авт.-сост. Т. М. Кольцова, М. Н. Мелютин. М., 2010.

иконах волкоостровской часовни у праотцев Иосифа и Вениамина их боярские шапки вписаны в нимбы. Соответственно и на иконостасных иконах из Преображенской церкви лики святых с различными головными уборами аккуратно вписаны в нимбы.

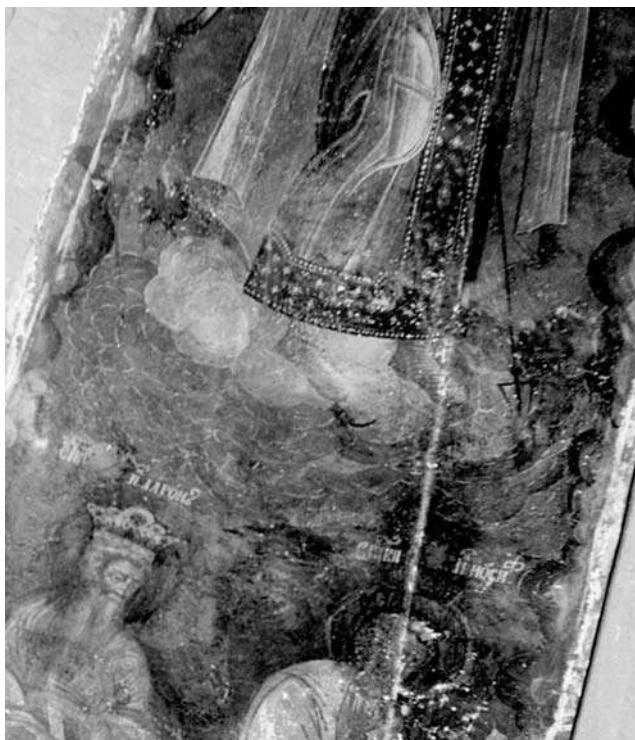


Рис. 2. а) Фрагмент иконы «Николай Чудотворец с житием» из местного ряда иконостаса. Перв. четв. XVIII в.
б) Фрагмент иконы «неба» «Ангел, праотцы Аарон и Иосиф»

Приведем впечатления П. Хяркёнена о богатстве одежд на фигурах праотцев: «Роскошны одежды ангелов, особенно Мелхиседека, Вениамина и Захарии. Они одеты в дорожные парчевые одежды, пурпурные мантии обрамлены мехом горностаея. Можно предположить, что такие одежды могли быть праздничной одеждой русских бояр».⁸ На гранях уже приводившихся заонежских «небес» XVII–XVIII вв., как и на иконах, одежды бояр и князей выглядят иначе. «Горностаевые» мантии – принадлежность царствующих особ – характерны для светского варианта иконописи. Возможно, это запись второй половины XIX в. Однако это чуждая для данной местности и времени живопись, даже в сравнении с иконостасным комплексом Преображенской церкви, где явно присутствуют новомодные иконописные тенденции.

Сложно провести искусствоведческий анализ при отсутствии икон. По фотографиям можно подтвердить высказывавшееся ранее предположение об одновременности создания икон «неба» и иконостасных икон, с последующими преобразованиями во второй половине XVIII–XIX вв., не изменившими программу оформления внутреннего убранства кижского храма.

Изображения серафимов и херувимов типичны для заонежских икон «неба»: в центре головка с шеей, обрамленная шестью крыльями, из которых верхние и нижние перекрещены, а боковые направлены вниз. По форме, расположению крыльев, разработке перьев кижские шестикрыльцы ближе всего к виговским, более ранним по времени исполнения. Подобных шестикрыльцев видим на деисусных иконах «Спас в силах» из иконостасов обеих кижских церквей. Шестикрыльцы на фотографиях выглядят без записи, а надписи над ними как поновления.

Несмотря на то, что большинство надписей переписано небрежно и неаккуратно, отдельные фрагменты подлинных текстов демонстрируют их родство с текстами на свитках пророческих иконостасных икон. Например, на свитке Симеона Богоприимца сохранился фрагмент текста, выполненный таким же красивым каллиграфическим почерком.

⁸ Дудинова Т. Ю. Неопубликованная работа Ларса Петтерссона... С. 45.

Напомним, что вследствие огромных размеров иконы «неба» фотографировали в виде двух частей. На первом фото представлены изображения шестикрыльцы и ангела, на втором фото зафиксированы святые. Изображения ангелов получились менее искаженными в пропорциональном отношении в сравнении с праотцами. Фигуры ангелов написаны с элементами объемной трактовки, у некоторых с избыточной пластикой форм, диктующих их подвижность, готовность к служению. Изображения ангелов по плотности соотносятся с изображениями на иконах из иконостаса. Одежды также состоят из богато декорированных камнями и жемчугами лоратных одеяний. У большинства ангелов гиматии накинуты на плечи однообразно – завязаны спереди узлом. Ближе к иконостасным фигурам построение форм и объемов, через формирование складок у тех ангелов, где на одежде отсутствуют крупные, «накладные» цветы. Узор на лорах двухсторонний. На лицевой стороне – жемчужный, на отворотах травный узор, характерный для орнаментов более древних. Повторяется форма и рисунок обуви у всех ангелов. Расположение крыльев сходно, но они более узкие и напоминают крылья корбинских и кенозерских ангелов. Лики ангелов производят впечатление подлинных. Более того, лики некоторых ангелов на гранях имеют типическое сходство с ликами на преображенских иконостасных иконах (например, на фото № 4-142-1, 4-150-1). То же можно сказать и про характерную форму кистей рук (рис. 3, а, б).

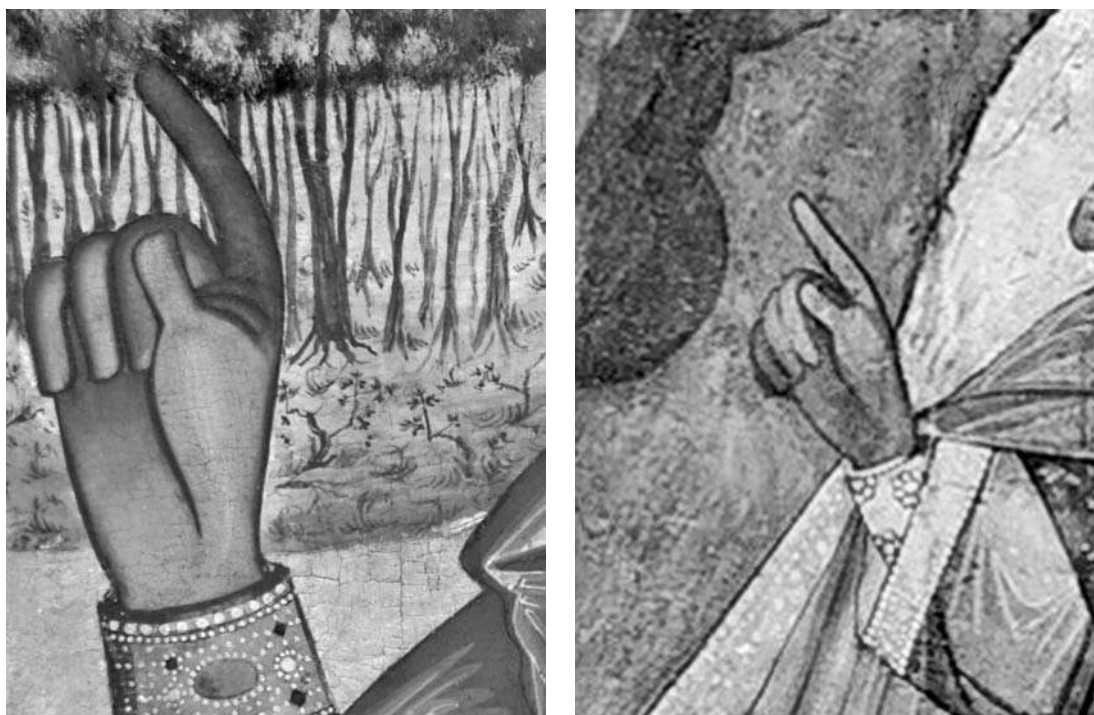


Рис. 3. а) Фрагмент иконы «Пророк Аввакум» из пророческого ряда иконостаса. Перв. четв. XVIII в.
б) Фрагмент иконы «неба» «Ангел, праотцы Захария и Енох»

В целом изображения в двух верхних регистрах (шестикрыльцы и ангелы) исполнены в русле традиционной иконописи и вписываются в рамки местной потолочной живописи. Сложнее определить с третьим регистром, на котором были изображения праотцев, пророков и святых. По всей видимости, эта часть граней подверглась наибольшим поновлениям и как следствие – искажениям.

Одеяния некоторых персонажей в третьем регистре по ряду важных иконографических признаков не совпадают с изображениями на иконостасных иконах, являясь, вероятно, следствием записей. В то же время очевидно сходство и буквальное повторение некоторых изображений праотцев и иконостасных святых, которое объяснимо письмом одного и того же мастера, или копированием. Очень близки изящные фигуры апостола Фомы и праотца Еноха (рис. 4, а, б). Одна и та же манера исполнения фигур у апостолов Варфоломея и Иуды с праотцем Симеоном Богоприимцем. Однозначна форма складок на плечах пророка Аввакума и праотца Сима (особенно впечатляет его зеркальное отражение). Изобилие аналогичных струящихся, как круглящихся, так и криволинейных очертаний складок представлено и на гранях, и на иконах иконостасов Преображенской и Покровской церквей.

Тыльная сторона иконных щитов «неба» – тесаные доски, врезные шпонки, как и на иконостасных иконах – дополнительный признак их изготовления по одной технологии.

Еще одним косвенным доказательством одновременности создания храмового убранства служит замечание финских исследователей, изымавших из конструкции потолочные иконы: «Примечательно, что некоторые иконы неба настолько большие по своим размерам, что не поместятся в дверь, ведущую на улицу. Такое обстоятельство указывает на то, что они были установлены на свои места до окончания основных строительных работ».⁹

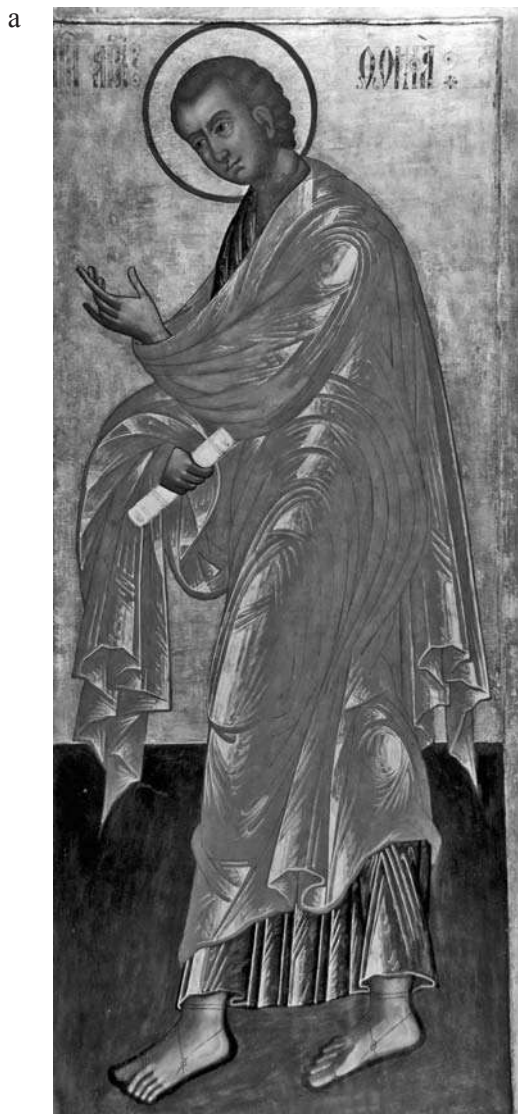


Рис. 4. а) Икона «Апостол Фома»
из деисусного ряда иконостаса. Перв. четв. XVIII в.
б) Фрагмент иконы «неба»
«Ангел, праотцы Захария и Енох»

Очень важным является также следующий текст из книги: «Фигуры ангелов и фигуры, изображенные в нижних частях секторальных икон, написаны таким образом, что они обращены к западу, к входу в церковь, образуя шествие, напоминающее деисусный ряд иконостаса. Шествие с двух сторон приближается к центральному изображению, Святой Троице. Во всем прослеживается такая же строгая последовательность, как в иконостасе. Все здесь хорошо продумано и заранее спланировано».¹⁰ Финские исследователи заметили продуманную систему шествия святых и ангелов, характерную для программного изображения композиции «Сослужение Творцу». Такие композиционные схемы характерны для потолочной живописи XVII–XVIII вв. в Заонежье. Наблюдения финских ученых подтверждают доказательства одновременности создания живописного храмового убранства одной и той же иконописной артелью.



⁹ Дудинова Т. Ю. Неопубликованная работа Ларса Петтерссона... С. 13.

¹⁰ Там же. С. 45.

В. В. ХУХАРЕВ
Кировский историко-краеведческий музей, г. Киров
Калужская обл.

К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ И ДАТИРОВКЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ МЕДНОЛИТНЫХ ТЕЛЬНЫХ КРЕСТОВ

Аннотация: В статье рассматриваются старообрядческие кресты. Публикации региональных сводок и находок из некрополей позволяют достаточно уверенно выделять среди них продукцию мастерских Выга, Олонецкого края, Загарья, Поволжья, Ветки и московской Преображенки, а в перспективе Урала и Сибири.

Ключевые слова: тельные кресты старообрядцев второй половины XVII – начала XX в.

Summary: The subject of the article are crosses of the Old Believers. Publications of regional reports and finds from the necropolis will allow to identify quite confidently workshop products of Vyga, Olonets region, Sagarya, Vetka and Moscow's Preobrazhenka, and in the future of Urals and Siberia.

Keywords: body crosses of the old believers' types (the second half of 18th century – early 20th century).

Среди предметов личного благочестия, обозначающих причастность верующего церкви, его единению с ней и одновременно несущие защитно-охранительную функцию, тельные кресты занимают важное место. Серийность этих памятников художественного ремесла при их широчайшей встречаемости в составе различных музейных и частных собраний, стала препятствием в их осмыслении – при малой степени опубликованности данных материалов. В то же время названные материалы создают их привлекательность для изучения, давая возможность введения в научный оборот ярких памятников металлопластики с большими информационными возможностями.

Публикация старообрядческих медных тельных крестов начата тверскими материалами А. К. Жизневского (1888 г.) и киевскими находками Б. И. Ханенко (1899, 1900 гг.);¹ продолжена примерами в общей типологии крестов XVII в. Э. П. Винокуровой (1999 г.)² и крестами из музейной коллекции Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева Е. Я. Зотовой (2005 г.) и из частных коллекций, приводимых А. К. Станюковичем (2003 г.)³ Они вместе с публикациями старообрядческих крестов из состава погребального инвентаря некрополей в калужском бору (1987 г.)⁴ московского Моисеевского монастыря В. А. Берковичем (1999 г.)⁵ тверской церкви Жен Мироносиц М. Е. Нестеровой (2003 г.)⁶ Илимского острога В. И. Молодиным (2001, 2007 гг.)⁷ Самаро-Богородицкой крепости В. А. Векленко (2010 г.)⁸ прихода с. Капыстичи А. В. Зориным (2011 г.)⁹ иркутского Крестовоздвиженского храма И. М. Бердниковым (2012 г.)¹⁰ позволяют на современном этапе изучения выделить шесть основных типов таких крестов:

© В. В. Хухарев, 2019

¹ Описание Тверского музея. Археологический отдел / Сост. А. К. Жизневский, с примечаниями А. С. Уварова. М., 1888. С. 86–87. № 245–249; Древности русские. Кресты и образки. Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Киев, 1899. Вып. 1. С. 29, таб. XIII, № 146; Киев, 1900. Вып. 2. С. 25, таб. XXXII, № 357.

² Винокурова Э. П. Металлические литые кресты-тельники XVII в. // Культура средневековой Москвы: XVII век. М., 1999. С. 340–341, рис. 17.

³ Gnutova S., Ruza Gy., Zotova E. Praytes Locked in Bronze: Russian Metal Icons. Museum of Applied Arts. Budapest, 2005. S. 67. N 127–129; Станюкович А. К., Осипов И. Н., Соловьев Н. М. Тысячелетие креста. Произведения русской христианской металлопластики X–XX вв. из частных собраний. М., 2003. С. 222–225.

⁴ Станюкович А. К. Итоги изучения могильника в Калужском бору // Вопросы археологии и истории Верхнего Поочья: Тез. докл. Калуга, 1987. С. 37–39.

⁵ Векслер А. Г., Беркович В. А. Материалы археологических исследований некрополя Моисеевского монастыря на Манежной площади в Москве // Культура средневековой Москвы. XVII век. М., 1999. С. 200–201, рис. 15: 9.

⁶ Нестерова М. Е. К характеристике сопровождающего инвентаря из погребений у церкви Жен Мироносиц на Загородском посаде Твери // Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья: Материалы науч. семинара. Тверь, 2003. Вып. 5. С. 85–86, рис. 4: 5.

⁷ Молодин В. И. 1) Старообрядческие нательники кресты из Илимской коллекции // Исторический ежегодник: Спец. выпуск, посвященный 60-летию проф. Н. А. Томилова. Омск, 2001. С. 20–30; 2) Кресты-тельники Илимского острога. Новосибирск, 2007. С. 40–41, 61–63, рис. 27–31, 86–88.

⁸ Векленко В. А. Нательные кресты Самаро-Богородицкой крепости. Днепропетровск, 2010. С. 44–52.

⁹ Зорин А. В. Приходское кладбище втор. пол. XVII – нач. XIX в. на городище Капыстичи // Позднесредневековый город III: археология и история: Материалы III Всерос. семинара, ноябрь 2009 г. Тула, 2011. С. 332–335, рис. 2: 1–4, 11, 13.

¹⁰ Бердников И. М. Нательные кресты, иконы и образки из раскопок Крестовоздвиженского некрополя (г. Иркутск) // Известия Иркутского гос. ун-та. Сер. «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2012. № 1 (1). С. 141–143.



Рис. 1. Крест тельный листовидный; XVIII–XIX вв. медный сплав, п/м

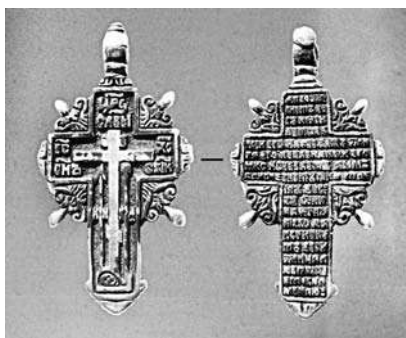


Рис. 2. Крест тельный четырехконечный с волотами в средокрестии и с криновидными окончаниями концов; конец XVII–XVIII в., серебро, 56 × 30 мм, п/м (по: Векленко В. А., 2010. С. 44–45, рис. 7: 6, № 100)

изготовлены штамповкой. Широко применялась и практика их покрытия эмалью – в один цвет (синий, черной, зеленой) или два цвета (бело-синий или бело-желтый).



Рис. 3. Крест тельный четырехконечный с криновидными окончаниями концов; XVIII – начало XIX в., Крестовоздвиженский некрополь г. Иркутска, медный сплав, белая и синяя эмаль (по: Бердников И. М., 2012. С. 141–142, рис. 2: 7)



Рис. 4. Крест тельный четырехконечный с украшением в средокрестии в виде растительного орнамента; XVIII–XIX вв., медный сплав, 46 × 23 мм, п/м (по: Станюкович А. К., 2003. С. 224, № 13)

- листовидные (Рис. 1);¹¹
- четырехконечные с волотами в средокрестии и с криновидными окончаниями концов (Рис. 2);¹²
- четырехконечные с криновидными окончаниями концов (Рис. 3);¹³
- четырехконечные с украшением в средокрестии в виде растительного орнамента (Рис. 4);¹⁴
- четырехконечные (Рис. 5);¹⁵
- четырехконечные с широкими окончаниями (Рис. 6).¹⁶

В их конструкции в качестве признака, отражающего хронологию бытования крестов, можно отметить присутствие ушек бусинного, дисковидного или плоского типа, а также встречающуюся практику покрытия поверхности эмалью (финифтью) синего, черного, белого и желтого цветов. Различия в оформлении лицевых сторон, буквенные монограммы и тексты используемых молитв на оборотной стороне позволяют выделять не менее 17 подтипов и до 90 вариантов. Кроме того, по размерам (сортам, по терминологии литейщиков) старообрядческие кресты делились на «младенческие, детские, средние, крупные, казацкие и царьградские».¹⁷ Конкретное выделение «казацких и царьградских» размеров еще вызывает споры. Поэтому в современных описаниях находок крестов традиционно выделяют маленькие, средние и большие тельные кресты.

Надо сказать и о существовавшей практике изготовления старообрядческих тельных крестов из медсодержавших сплавов (латуни или бронзы), которые в редких случаях могли иметь еще и покрытие амальгамой из золота или серебра. Реже кресты изготовлялись из олова, серебра или золота (экземпляры из коллекции Российского этнографического музея (Петербург) и собрания Стефана Эккеля (ФРГ)). Основная масса рассматриваемых крестов изготовлена методом литья (на ряде экземпляров фиксируются зачищенные остатки литейного шва); самые поздние

¹¹ Винокурова Э. П. Металлические литые кресты-тельники XVII в. С. 340–341, рис. 17; Станюкович А. К. и др. Тысячелетие креста... С. 225. № 14; Молодин В. И. Кресты-тельники Илимского острога... С. 62–63; Бердников И. М. Нательные кресты... С. 143, рис. 2: 12–14; Gnutova S., Ruza Gy., Zotova E. Praytes Locked in Bronze... S. 67. № 128.

¹² Векленко В. А. Нательные кресты... С. 44–45, рис. 7: 6, № 100.

¹³ Бердников И. М. Нательные кресты... С. 141–142, рис. 2: 7.

¹⁴ Станюкович А. К. и др. Тысячелетие креста... С. 224. № 13.

¹⁵ Винокурова Э. П. Металлические литые кресты-тельники XVII в. С. 340–341; Станюкович А. К. и др. Тысячелетие креста... С. 222. № 11, 12; Gnutova S., Ruza Gy., Zotova E. Praytes Locked in Bronze... S. 67. N 127, 129; Молодин В. И. Кресты-тельники Илимского острога... С. 40–41.

¹⁶ Покровский Н. В. Церковно-археологический музей Санкт-Петербургской духовной академии. 1878–1909. СПб., 1909. Табл. VI, № 34; Станюкович А. К. и др. Тысячелетие креста... С. 221, № 10.

¹⁷ [Серов А. П.] Об истории литейного дела икон и крестов медно-литейного заведения Серова Петра Яковлевича, с. Красное Костромской области // Русское медное литье: Сб. статей. М., 1993. Вып. 2. С. 157–158.

Иконография этих крестов достаточно традиционна. Лицевая сторона – Голгофский крест с орудиями страстей и буквенными аббревиатурами. Обратная сторона многострочная молитва: «*Да воскреснет Бог...*» (Пс. 50), «*Непобедимая и божественная сила честного и животворящего креста...*», «*Кресту твоему поклоняемся владыко...*» (Пс. 67) или «*Господи Иисусе Христос сыне Божий...*».

Находки таких крестов, по наблюдениям В. И. Молодина, известны на огромной территории от Шпицбергена (на Западе) до Илимского и Албазинского острога (на Востоке). Их распространение практически на всей территории европейской части России и в Сибири маркирует культурный слой поселений, оставленный православным населением; кресты выступают в качестве случайных утерь или находок в некрополях в составе погребального инвентаря. Среди крестов можно отметить и разный уровень их исполнения; часть крестов (с литейным браком, не читаемыми молитвами) имеют явно подражательный характер и, вероятно, местное изготовление. Весь комплекс рассматриваемых материалов подобной металлопластики можно датировать в рамках второй половины XVII – начала XX в. и связывать не только с представителями старообрядчества, но и с русским ортодоксальным православным населением, а также с новокрещенными представителями русской Сибири, Урала и дальнего Востока.¹⁸ Важность для датировки старообрядческих крестов имеют данные по их фиксации в составе погребального инвентаря городских некрополей Москвы, Твери и Тулы, – где захоронения были прекращены, после указа «... по поводу мест для кладбищ и построения церквей» правительствующего Сената от 24 декабря 1771 г.¹⁹

Широкая топография находок разнотипных крестов старообрядческого оформления пока не дает возможности жесткой локализации мест их производства. Публикации письменных свидетельств,²⁰ как и локальных сводок с топографией находок, каталогов и обзоров музейных коллекций,²¹ а также находок необработанных или бракованных экземпляров, форм (маток, по терминологии литейщиков) для их изготовления, как и собственно остатков мастерских по их производству или их описаний²² – могут позволять выдвижение гипотез о конкретных типах старообрядческих крестов уже в конкретных мастерских Выга (Поморье), Олонецкого края, Поволжья, Ветки, Загарья (Гуслицы) или московской Преображенки. Выдвижение достаточно обоснованных версий возможно уже в ближайшее время. Правда, существовавшая практика тиражирования подобных изделий по оттиску (в глине, земляной смеси или березовом грибе), а также нередкая миграция моделей (матки) между мастерскими – все это значительно затрудняет, но и делает процесс изучения подобной металлопластики крайне интересной задачей.



Рис. 5. Крест тельный четырехконечный, XVIII–XIX вв., медный сплав, 54 × 25 мм, п/м Калуга, некрополь в Калужском бору (?)



Рис. 6. Крест тельный четырехконечный с широкими оконечностями; XVIII–XIX вв., медный сплав, 53 × 28 мм п/м (по: Станюкович А. К., 2003. С. 221, № 10)

¹⁸ Черкасов А. Н., Забияко А. П., Веретюшкин Р. С., Горбунов Д. Н. Результаты работы Албазинской археологической экспедиции // Археологические открытия. 2016. М., 2018. С. 486, рис. 69.

¹⁹ Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 19 (1770–1774 гг.). С. 409. № 13724.

²⁰ [Серов А. П.] Об истории литейного дела... С. 155–160; Фролова И. Г. К вопросу о технологии выговского (поморского) медного литья // Русское медное литьё: Сб. статей. М., 1993. Вып. 2. С. 48–60; Плаксина Н. Е. Дело крестьянина Повенецкого уезда Петра Хухорова: к вопросу о производстве и распространении поморского медного литья в середине XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2018. Вып. 16. С. 137–140.

²¹ Зотова Е. Я. Источники формирования коллекции медного литья Музея имени Андрея Рублева // Русское медное литьё: Сб. статей. М., 1993. Вып. 1. С. 88–97; Хухарев В. В. Предметы старообрядческой культовой пластики из Кировского музея // Песоченский историко-этнографический сборник. Киров, 1995. Вып. 2, ч. 1. С. 119–122; Андреева М. С. Коллекция крестов-тельников из собрания Тульского историко-архитектурного музея // Город Средневековья и раннего Нового времени VI: Археология, история. Тула, 2018. С. 240–247 и др.

²² [Серов А. П.] Об истории литейного дела... С. 155–160; Фролова И. Г. К вопросу о технологии выговского (поморского) медного литья. С. 48–60; Фролова И. Г. Медное литьё // Культура староверов Выга (К 300-летию основания Выговского старообрядческого общечительства). Петрозаводск, 1994. С. 19–20; Зотова Е. Я. О московских «медных заведениях» // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 402–418; Плаксина Н. Е. Дело крестьянина Повенецкого уезда Петра Хухорова... С. 137–140.

В. Э. ШАРАПОВ

*Институт языка, литературы и истории КомиНЦ УрО РАН,
г. Сыктывкар*

И. В. ЗЕМЦОВА, Е. А. ХУДИН

*Сыктывкарский государственный университет
им. Питирима Сорокина*

НЕИЗВЕСТНЫЕ «ЗЫРЯНСКИЕ» РОСПИСИ: О РЕЗУЛЬТАТАХ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В БАСЕЙНАХ РЕК ВАШКА, ВЫМЬ И ВЫЧЕГДА В 2016–2018 гг.

Аннотация: В статье предлагается рассмотрение уникальных образцов художественной росписи по дереву, зафиксированных в нежилых сельских домах Удорского, Усть-Куломского и Княжпогостского районов Республики Коми. Природа осваивает заброшенное культурное пространство и открывает ранее скрытые образцы домовой росписи, предположительно датируемые второй половиной XIX в. Под воздействием холода-сырости-жары с поверхностей деревянных изделий, неоднократно монохромно закрашенных в течение XX в., постепенно сходят слои масляной краски. На деревянных столешницах, шкафах, диванах и голбечных дверях нередко отчетливо проявляются звериные лики, растительные и геометрические композиции ранее неизвестных зырянских росписей.

Ключевые слова: домовая крестьянская роспись, коми-зыряне, реки Вашка, Вымь, Вычегда, полевые исследования.

Summary: The article deals with unique samples of wood folk painting which were find out in uninhabited rural houses in Udorsky, Ust-Kulomsky and Knyazhpogostsky districts of the Komi Republic. Nature open up an abandoned cultural space and reveals previously hidden examples of painted woodcraft, allegedly dated to the second half of the XIX century. Under the influence of cold / damp/ heat from the surfaces of wooden goods, which were repeatedly monochrome painted over during the XX century, layers of oil paint gradually disappear. On the wooden tabletops, cupboards, sofas and golbets doors became clearly visible animal faces, plant and geometric compositions of previously unknown Zyrian paintings.

Keywords: house peasant painting, Komi-Zyrian, rivers Vashka, Vym, Vychegda, field studies.

По результатам проведения полевых разысканий на территории Коми края в 1940–1970-е гг. в среде этнографов и искусствоведов утвердилось мнение о том, что для коми-зырян исторически не характерна художественная традиция домовой росписи по дереву. В полевых отчетах середины XX в. подчеркивается, что в декоре внутреннего убранства традиционного жилища у коми преобладают монохромно окрашенные поверхности и редкие, скупые орнаментальные композиции (например, волнистые и зигзагообразные линии на входных и голбечных дверях), выполненные линиями контрастного цвета.¹ Такая оценка нередко воспроизводится и в современных академических изданиях.²

Вместе с тем известно, что бытование художественной традиции домовой росписи было зафиксировано на территории Коми края еще в конце XIX в. Есть основания полагать, что открытие домовой росписи по дереву у коми связано с именем В. В. Кандинского, который совершил поездку по р. Вычегде в 1889 г.³ В ходе экспедиции студент Московского университета вел дорожный дневник, в котором зафиксировал некоторые образцы домовой росписи у вычегодских коми. Подчеркнем, что на страницах «Вологодского дневника» В. В. Кандинского приводятся прорисовки росписей, зафиксированных исключительно

© В. Э. Шарапов, И. В. Земцова, Е. А. Худин, 2019

¹ Научный архив Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, ф. 10, оп. 1, № 2438 (*Белицер В. Н.* Экспедиция в Коми АССР. Усть-Куломский район. Село Дон. 1946 г.); *Белицер В. Н.* Отчет о работе комплексной экспедиции в Коми АССР. Полевые исследования // Краткие сообщения / Ин-т этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. М.; Л., 1947. Вып. 3. С. 6.

² *Шелег В. А.* Крестьянские росписи Севера // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. Л., 1992, С. 140; *Бернштам Т. А.* Старообрядцы и крестьянская бытовая роспись на Севере и в Поволжье XVIII–XX вв. // Коллекции отдела Европы: Выставочные проекты. КATALOGИ. Исследования: [сборник статей / сост. и отв. ред. Т. А. Бернштам, А. И. Терюков]. СПб., 2008. С. 152 (Сборник Музея антропологии и этнографии: Т. 54).

³ *Кандинский В.* Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян. Национальные божества (по современным верованиям) // Этнографическое обозрение. 1889. № 3. С. 102–110; *Weiss Peg.* Kandinsky and Old Russia. The Artist as Ethnographer and Shaman. Yale University Press, New Haven and London, 1995. P. 10–26; *Аронов И. Кандинский В. В.* Истоки. 1866–1907. Иерусалим, 2010. С. 44–94.

в комизырянских селениях. В частности, речь идет о декорированной столешнице из с. Усть-Кулом на р. Вычегде. Исследователь сопровождает рисунок детальной атрибуцией цветовой гаммы орнаментальной композиции и комментарием: «... сильно развита любовь к крашенным яркими цветами столам».⁴

Отметим, что в ходе осуществления проекта «Этнографическое районирование традиционных художественных промыслов и ремесел на территории Республики Коми»⁵ в 2016–2017 гг. удалось зафиксировать аналогичные столешницы с плохо сохранившимися контурами расписного геометрического орнамента в коми селах на реках Вычегда (с. Керчемья), Вашка (с. Важгорт) и Вымь (д. Кони). Уникальный образец декорированной столешницы конца XIX в. из с. Кони в настоящее время хранится в Княжпогостском районном историко-краеведческом музее (Основной фонд, № 3632). К сожалению, на отмеченных выше образцах сохранились лишь мало различимые фрагменты расписных геометрических композиций.

Уникальные находки домовой росписи по дереву в коми селениях на реках Вымь, Вашка и Вычегда были сделаны преподавателями и аспирантами Сыктывкарского государственного университета совместно с сотрудниками сектора этнографии Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН во время реализации международного проекта «Living in the Komi Landscape (LiLa)» (2017–2018 гг.), ориентированного на междисциплинарное изучение процесса освоения природой культурного пространства.⁶ Природа осваивает заброшенные 10–15 лет назад жилые постройки и открывает ранее скрытые / закрашенные образцы домовой росписи, предположительно датируемых второй половиной XIX в. Под воздействием холода-сырости-жары с поверхностей деревянных изделий и конструкций, неоднократно монохромно закрашенных в течение XX в., постепенно сходят слои масляной краски. На деревянных столешницах, шкафах, диванах, печках и голбечных дверях нередко отчетливо проявляются звериные лики, растительные и геометрические орнаментальные композиции ранее неизвестных «зырянских» росписей. Так, в с. Важгорт на р. Вашке в разобранном доме постройки начала XX в. удалось обнаружить истлевающий деревянный диван, на спинке которого под слоем синей масляной краски проявились силуэты / тени белозубых львов. Деревянная кровать с хорошо сохранившейся расписной композицией «Два льва» зафиксирована в нежилом доме в с. Глотова на р. Мезень. Шкафы, столешницы и голбечные двери, орнаментированные растительными и геометрическими многоцветными расписными композициями, были обнаружены в ныне заброшенной д. Верхозерье (Тыйв) на р. Вашке и в распиливаемых в настоящее время на дрова нежилых домах в с. Онежье и д. Кони на р. Вымь.

Уникальная находка была сделана в с. Отлы на р. Вымь: расписная дверь с изображением льва на фоне сложной орнаментальной композиции (предположительно датируется второй половиной XIX в.). При детальном рассмотрении, последовавшем после закрепления красочного слоя, на внешней поверхности некоторых фрагментов росписи были обнаружены частицы иной краски. Этот факт дает основания предполагать, что первоначальная расписная композиция на двери была полностью закрашена краской коричневого цвета. Неблагоприятные условия на протяжении длительного времени способствовали отслоению и постепенному осыпанию «вторичного» красочного слоя. Первоначально дверь была украшена свободно кистевой росписью. Фигура льва выполнена в графической манере. Композиция росписи состоит из растительного мотива – «древа», произрастающего с нижнего края двери: симметрично расположенные ветки растения, которые оплетают цветочный круг в виде венка, заключенного в ряд разноцветных кругов. В верхней части двери над центральным кругом изображена фигура льва в прыжке, с раскрытой оскаленной пастью и высушенным языком синего цвета. Изображение выполнено в графической манере линией черного цвета, внутри окрашено белым цветом. Детализировка кисточки хвоста и гривы выполнена короткими, дугообразными мазками. Вся композиция осуществлена по красно-бордовому фону и обрамлена линией синего цвета с полукружьями по углам. Растительные ветки дополнены размашистыми мазками желтого и бирюзового цветов. Дополнительная детализировка всех мотивов композиции оттенена черным цветом. Особенности технических и художественных приемов говорят о профессионализме мастера, который уверенной рукой наносил краску на поверхность древесины.

⁴ Кандинский В. В. Вологодский дневник // Кандинский В. В. Избранные труды по теории искусства. Том 2 / Под ред. Н. Б. Автономовой, Д. В. Сарабьянова, В. С. Турчина, М., 2008. Т. 2. С. 373–393; Vassily KANDINSKY. Décoration de table 1889 [Интернет-ресурсы] <https://collection.centrepompidou.fr/#/artwork/> – дата обращения: 15.01.2019.

⁵ О результатах проекта см.: Шаранов В. Э., Земцова И. В. Этнографическое картографирование народного изобразительного искусства коми // Роль визуальных источников в изучении региональной истории: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. Национальный музей Республики Коми. Сыктывкар, 20–24 сентября 2016 г. Сыктывкар, 2017. С. 23–27; Sharapov V., Zemsova I. Tradition that does not exist: wood painting of Komi-ziryans // *Relate North. Culture, Community and Communication*. Edited by Timo Jokela & Glen Coutts. Rovaniemi: Lapland University Press, 2017. P. 84–102.

⁶ Living in the Komi Landscape. Summer school and exhibition / Edited by Timo Jokel, Mirja Hiltunen, Elina Härkönen & Antti Stöckel. Rovaniemi: University of Lapland, 2018.

Вопрос о происхождении вновь открытых образцов домовой росписи в коми селениях остается открытым, поскольку известно, что на территории Усть-Сысольского и Яренского у. Вологодской губ., вплоть до начала XX в., повсеместно работали вятские и костромские мастера-отходники. Вместе с тем, не вызывают сомнения исторические данные о существовании во второй половине XIX в. самобытных художественных «центров» по росписи деревянной утвари (преимущественно орудий ткачества и прядения) в коми селениях на реках Вашка, Вымь и Верхняя Вычегда.⁷ Стиль геометрических росписей, зафиксированных в ныне заброшенных и разрушаемых домах на территории Республики Коми, за редким исключением существенно отличается от росписей Русского Севера и Урала – образцы «зырянской» росписи во многом уникальны по технике исполнения, орнаментальному канону и художественно-стилистическим особенностям.



⁷ Грибова Л. С. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980. С. 58–59; Шаранов В. Э. Графическая и свободно-кистевая роспись по дереву на территории Коми края в XIX – нач. XX века // Музеи и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Сыктывкар, 1997. С. 104–116; Шаранов В. Э. Коми старообрядцы – живописных дел мастера // Арт (Лад). 2000. № 4. С. 152–159; Зеновская В. П. Резьба и роспись по дереву // Историко-культурный атлас Республики Коми. М., 2001. С. 162–163; Шаранов В. Э., Земцова И. В. «Несуществующая традиция»: роспись по дереву удорских коми старообрядцев // Известия Коми научного центра УрО РАН. 2017. № 3 (31). С. 88–94; Sharapov V. E., Zemtsova I. V. Wood Painting Tradition of the Upper Vychegda Komi in the Late 19th – First Quarter of the 20th Century // Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia. 2014. Vol. 42. Issue 2. June. P. 119–125.

РУССКИЙ СЕВЕР В ПЕЙЗАЖНОЙ ЖИВОПИСИ Е. И. ЗВЕРЬКОВА

Аннотация: Статья посвящена пейзажному искусству Е. И. Зверькова (1921–2012), народного художника СССР, академика Российской академии художеств, лауреата Государственных премий. Материалы статьи расширяют диапазон представлений о творчестве мастера на Русском Севере, выявляют новые аспекты его пейзажной живописи 1950–1960-х гг. Рассматривается линия творчества живописца как мастера камерных пейзажей и монументальных пейзажей-картин.

Ключевые слова: эпоха «оттепели», «суровый стиль», русский импрессионизм, реализм, национальная школа пейзажа.

Summary: The article deals with the landscape art of Efrem I. Zverkov (1921–2012), the People's Artist of the USSR, Academician of the Russian Academy of Arts, Laureate of the State Prizes. The article expands the range of ideas about the years of the artist's work in the Russian North, reveals new aspects of his landscape painting of the 1950s–1960s. It also presents him as the master of chamber landscapes and monumental landscapes-pictures.

Keywords: the time of "thaw", "severe style", Russian impressionism, realism, national school of landscape.

Школа пейзажной живописи России создавалась в разные исторические и художественные периоды, но в едином пространстве, единой духовной целостности. На становление пейзажа Русского Севера повлияло несколько поколений отечественных мастеров живописи, которые до нашего времени сумели не прервать преемственности традиций национальной школы пейзажа. Академик Д. О. Швидковский в одной из своих статей отметил: «Фундаментальным выводом современной науки об искусстве является констатация того, что не менее важным принципом преобразования жизненной среды человечества является дарованное нам художественной традицией и усилиями исторических наук уважение к прошлому – в самом широком смысле слова».¹ Выдающийся мастер пейзажной живописи Ефрем Иванович Зверьков (1921–2012), являясь преемником культурной традиции, генетическим носителем национальной ментальности, в своих пейзажах претворял традиционную систему духовных ценностей, передавая идею общности генезиса человека и мироздания. Северный край оказал важное влияние на изменения в его творчестве, на характер «взаимодействия» мастера с природой. На Севере возникло восприятие природы как вечности. Природа бесконечна во времени, беспредельна в пространстве. Зверьков почувствовал непреходящую вечную суть природы Севера. Работая здесь, он сумел проявить свой огромный талант пейзажиста, оказать влияние на развитие пейзажной живописи нашей страны.

Творчество Е. И. Зверькова 1950–1960-х гг. (период «оттепели») – время плодотворной творческой работы над пейзажем, поисков новых выразительных пластических средств и стремления к современности художественного языка. В эти годы Е. И. Зверьков совершает шесть длительных путешествий по Северу. Спутниками его всегда были художники. В первой поездке – по старинным городам Пскову, Новгороду, Старой Руссе, по Карелии и Вологодской земле – И. В. Голицын и И. А. Попов. В Архангельскую обл. и по Республике Коми он в разное время путешествовал с Г. А. Дарьиным, И. А. Поповым, Ю. И. Семенюком и В. Ф. Стожаровым.

Для Зверькова Север – и исконный центр русской культуры, и могучий край первозданной красоты природы. На Севере обостряется понимание глубокой преемственности традиций культуры России, возрастает чувство историзма и интереса к вечным проблемам Бытия. Художнику, умеющему видеть, мыслить, ощущать новое, открывался мир мало знакомый, живущий по своим законам. Зверьков с большим увлечением писал старинные села и деревни, отдавая дань их красоте («Март. Солнце», 1963; «Снег выпал», 1963; «Последний луч», 1964; «Вечерний луч», 1964; «Село Важгорт. Последний луч», 1965; «Амбары на Вашке», 1965; «Северная деревня», 1966; «Белая ночь», 1967; «Северный дом», 1968 и др.). Полнота и многообразие видения способствовали убедительному композиционному построению, гармоничному заполнению пространства холста. Художник стремительно выходит за пределы описательного подхода к природе, более эмоциональному отношению к ней, к обобщению образа.

Древний Каргополь стал настоящим откровением для Зверькова, Мастером была создана интересная большая серия произведений, посвященных этому городу («Каргополь. Троицкий собор 17 века», 1963; «Улица

¹ Швидковский Д. О. О состоянии искусствознания в Российской академии художеств // Сборник материалов Междунар. науч. конф. «XXVIII Алпатовские чтения. История искусства в России – XX век: интенции, контексты, школы». Москва, 7–8 декабря 2017 г. М., 2018. С. 7.

в Каргополе», 1963; «Каргополь», 1963; «Каргополь. Вид с реки», 1963; «Каргополь. Монастырь», 1964; «Зима. Каргополь», 1965; «Ледоход в Каргополе», 1966). Пейзажи Каргополя – это изображения церковной архитектуры в пространстве улиц или пейзажа. Композиции многих работ фрагментарны. Часть дома, кроны деревьев обрезаются краем картины. Замкнутая композиция не уводит взгляд вдаль, а позволяет внимательно рассмотреть резное убранство высоких деревянных домов с крылечками, бревенчатые баньки у воды, лодки на берегу. Светлые небольшие храмы во многих пейзажах являются доминантой и объединяют окружающее пространство. Живопись произведений наполнялась большой свободой, смелостью. Колорит произведений сложный, звучный, передающий свежесть и многоцветие природы. Художник восхищался энергией весеннего северного солнечного света, который пронизывал всю структуру пейзажа, передавал ощущение радости, сообщал планам и контурам изображений особую выразительность.

В конце 1950-х гг. наметились две линии, которые стали характерными для всего последующего пейзажного творчества художника: он почти всегда одновременно писал камерные лирические трепетные произведения и создавал монументальные, обобщенные пейзажи-картины.

Глубокое понимание Зверьковым природы Севера вылилось в создание большого цикла «чистых» пейзажей. В эти произведения он вносил романтическое мироощущение, чувство преклонения и восхищения могучей природой. В данном случае можно присоединиться к утверждению Александра Блока, что романтизм «никогда не сходит с нашего языка, продолжает беспокоить нас», вызывая «представление о чем-то высоком, о каком-то отношении к жизни, которое превосходит наше ежедневное отношение, которое поэтому празднично».² Эмоциональное мировосприятие художника преломлялось в глубоких синтезированных образах природы. Композиция многих северных пейзажей строилась в несколько планов, на величественном замедленном ритме. В пейзажах Севера мастер словно охватывал панорамным зрением огромное пространство земли и неба. Новаторство северных пейзажей Зверькова проявилось и в многообразии эмоциональных характеристик, широте, обобщенности, образности, разнообразии содержания работ, пластического языка. Произведения этого времени свидетельствуют о новаторстве творческого процесса художника.

Цельностью восприятия весенней природы, эмоциональной насыщенностью отмечены его известные пейзажи, находящиеся в собрании Государственной Третьяковской галереи «Разлив на Вашке» (1965) и «Северная весна» (1969), в которых мастер убедительно передал стихию половодья – бесконечное пространство реки. В пейзаже «Северная весна» на первом плане мастер изобразил лодки в воде у берега: слева – едва заметные прозрачные контуры молодых, тонких, словно летящих к небу деревьев, справа – небольшие, захваченные разливом баньки и почти седые от времени бревенчатые дома. Однако в безбрежности водного пространства реки и необъятности облачных небес заключено ощущение необычайной космической панорамности пейзажа. Цветом художник соединяет все в единое цельное пространство. Краски неба отражаются в бескрайности водной глади. Лазурь вод широкой реки сливается со светлыми бесконечными небесами. Все в пейзаже-картине исполнено гармонии и тишины, словно наступило равновесие великих сил природы. Философское ощущение мироздания подчиняет все другие чувства.

В произведении «Разлив на Вашке» художник изобразил на первом плане стайку тонких березок и величественное старое дерево, захваченных весенним разливом реки, низкое небо с темными тучами, пустынный далекий берег. И вместе с тем, мастер находит точное выражение своей идеи. Показывая и передавая на полотне холодные северные воды, тяжелое суровое небо, словно пронизанное вечной тайной, кряжистое, противостоящее водной стихии, могучее дерево на первом плане он создает вневременной образ, наполненный ощущением трагизма. В больших пейзажах-картинах художник поднимается до высоты символического обобщения.

Сама природа северного края способствовала тому, что Е. И. Зверьков одним из первых стал выразителем «сурового стиля» в пейзажной живописи. Художник на основе северных этюдов создает масштабное полотно «Новая лодка» (1961, Государственная Третьяковская галерея). На первом плане, на прогретом солнцем берегу широкой северной р. Мезени изображена стоящая на козлах сияющая золотистая лодка, за которой простираются темные холодные воды и дальний берег, поросший лесом. Масштабностью пространственного решения, продуманной построенностью композиционных планов, звучностью колорита и особой светоносностью живописи достигается выразительность пейзажного образа. Значительное духовное наполнение образа произведения позволяет отразить время. Исполненное суровой поэзии и романтики, полотно «Новая лодка» вызывает общезначимые ассоциации обновления, вечного движения жизни.

Для северных пейзажей художника, тяготевшего к импрессионизму, характерны следующие выразительные средства: техника раздельного мазка, своеобразная фактурность красочного слоя, гармония форм, светлая цветовая гамма, тональная основа. Он изображал природу Севера, используя законы импрессионизма. Вместе с тем, как и его современники – мастера «сурового стиля» – на первом плане он создает внешне статичный,

² Блок А. О романтизме // А. А. Блок. Об искусстве. М., 1980. С. 215.

но наполненный внутренней динамикой монументальный образ лодки, готовой устремиться в новый путь. Этот синтез свидетельствовал о том, что в пейзажах живописца времени «оттепели» произошли изменения в основных средствах художественной выразительности – цвете, принципе тональности, композиции. Формировались новые качества мировосприятия и новые способы его художественного выражения. В пейзажной живописи Зверьков проявлял себя как своеобразная творческая индивидуальность, создавшая на основе синтеза импрессионизма и «сурового стиля» новый по содержанию и пластическому языку пейзаж. Подобные произведения Е. И. Зверькова имели большое значение для развития национального пейзажа, так как в них были попытки соединения не только пластических элементов, но и внесения в новую форму пейзажа-картины национального содержания.

Зверьков любил писать половодье, когда свободная от зимних льдов река, захватывая все вокруг, разливается. Художник создал серии картин с изображением пустынных затопленных северных деревень, где огромные деревянные дома стоят в воде, словно большие корабли на рейде («Утро на Мезени», 1965; «Разлив на Вашке», 1965; «Пейзаж с лодкой», 1966; «Север. Половодье», 1967; «Речка вскрылась», 1969; «Поселок сплавщиков», 1969; «Северная весна», 1969; «Лодки на берегу», 1969; «Половодье», 1970; «Разлив на Мезени», 1970; «Весна в лесу», 1971; «Апрельский вечер», 1971; «Разлив на Вашке», 1972; «Начало весны», 1972; «Речка разлилась», 1972; «Большая вода», 1974 и др.). Основываясь на своей системе изобразительных средств, мастер создавал в произведениях удивительный сплав лирического начала с эпической широтой образа. Эпичность становится одной из основных черт его творчества. Зверьков создает торжественные по мотивам панорамные полотна, внимательно прослеживая планы, уходящие вдаль в своей ритмической последовательности. Могучим просторам северных рек придается масштабность мироздания.

В эти годы в творчество художника постоянно входят новые темы и мотивы. Он увлекается изображением природы в вечерние и утренние часы, когда последние или первые рассветные лучи солнца мягко освещают дома, деревья и все вокруг, отбрасывая длинные тени («Последний луч», 1964; «Сумерки на Мезени», 1967; «Апрельский вечер», 1971; «Апрельские сумерки», 1971; «Тихий вечер», 1971; «Апрельское утро», 1972; «Летние сумерки», 1972 и др.). Путешествуя по северным деревням, художник писал целые серии пейзажей с изображением стогов сена на снегу («Стога», 1964; «У северной деревни», 1964; «Стога», 1968; «Зимнее солнце», 1970 и др.).

Словно исследователь работал он над изображением стихии ветра, создавая динамичные композиции, насыщенные контрастами цвета («Холодный ветер», 1967; «Ветренный день», 1969 и др.). Определенный колористический и смысловой эффект извлекал художник, изображая на первом плане тени: голубые, сиренево-синие и прозрачные в зимних пейзажах, длинные теплые охристо-зеленые в осенних и летних работах («Осень», 1968; «Стога», 1969; «Березы», 1971 и др.).

Размышляя над раскрытием взаимосвязанности частного и всеобщего, мира материального и духовного, Зверьков создавал пейзажи, дополненные жанрово-бытовыми элементами, например, вводил изображения лошадей («Март. Солнце», 1963; «Снег выпал», 1963; «Зимнее солнце», 1970 и др.). Это усиливало жизненность, эмоциональность и конкретность изображения и вместе с тем ассоциативность содержания. Живописец стремился придать духовный импульс каждому обыденному мотиву.

Индивидуальность образно-пластического языка искусства Е. И. Зверькова, его светоносная живопись, глубина замыслов, безусловно, оказывали влияние на искусство многих молодых художников, побуждали к творческим исканиям.

Годы путешествий по Русскому Северу – это время, когда искусство Зверькова выявляло разные уровни отношения человека и природы: от показа лирической созерцательности до воплощения глубокого смысла духовного бытия. Это вполне закономерно: творчество художника 1950–1960-х гг. содержало в себе черты иного живописного видения, оказавшего влияние на развитие отечественного пейзажа, московской школы живописи, русского импрессионизма.



ФОЛЬКЛОРИСТИКА

С. В. БАЛУЕВСКАЯ
Вологодский государственный университет

ПРОЗАИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ СКАЗИТЕЛЬНИЦЫ А. П. ДЕРБИНОЙ (Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.)

Аннотация: А. П. Дербина, уроженка д. Смольянка Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. – талантливая сказительница, причитальщица и певица. Художественно-образная сфера сказок и быличек А. П. Дербиной богата и своеобразна. В статье раскрывается специфика исполнительского стиля, сказительское мастерство и личностные качества народной исполнительницы.

Ключевые слова: прозаические жанры фольклора, личность сказителя, сказительское мастерство.

Summary: Anastasia Derbina, a native of the village of Smolyanka, Vologda District, is a talented narrator, lamenter and singer. The artistic and imaginative sphere of fairy tales and oral stories is rich and distinctive. The article reveals the specifics of performing style, storytelling skills and personal qualities of a folk performer.

Keywords: prosaic genres of folklore, the identity of the narrator, storytelling skills.

Анастасия Петровна Дербина (1911–1998) – талантливая народная сказительница, причитальщица и певица. Прозаическое наследие исполнительницы включает сказки, былички, бывальщины. Всего от А. П. Дербиной зафиксировано около 20 сюжетов, основную часть которых составляют волшебные сказки и сказки о животных. Фольклорные тексты записаны в 1994–1995 гг. в ходе фольклорно-этнографических экспедиций Лаборатории народного музыкального творчества Вологодского государственного педагогического института (ныне – Научно-образовательный центр народной традиционной культуры Вологодского государственного университета), а также в 1995 и 1998 гг. собирателем Татьяной Валентиновной Кореньковой (Гудыменко). Спустя 10 лет (в 2015–2016 гг.) преподавателями и студентами Вологодского государственного университета (профиль подготовки «Дополнительное образование» направления 44.03.01 «Педагогическое образование») были записаны воспоминания об исполнительнице от ее внучки – Татьяны Ивановны Чуриной, 1970 г. р., которая прожила с бабушкой все детство, воспитывалась ею и вспоминает свою бабушку как самого близкого человека.



Анастасия Петровна Дербина

Родилась Анастасия Петровна Дербина 21 марта 1911 г. в д. Смольянка Еловинского поселения Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. Отец, Петр Кузьмич Ципилёв, был спокойный и добрый, крепкий и сильный мужчина, занимался кузнечным делом и охотой. Накануне смерти ему было видение: «Вышел я на улицу, сел на пережётницу, поднял глаза к небу. А небо распахнулось, и вышел Господь в ризе. Всё вокруг так и засияло».¹ На следующий день он умер на том самом месте, где видел Божественное явление.

Мать, Александра Ильинична Ципилёва, рано покинула свою семью – она умерла в возрасте 40 лет, оставив троих сыновей (Пашутку, Папило, Мишу) и восьмилетнюю Настю. Девочка тяжело переживала смерть матери, часто ее вспоминала. Боль потери «родной мамочки» особо эмоционально отражается в фольклорных текстах, имеющих сходный сюжетный мотив. Комментируя подобные сказки, А. П. Дербина неоднократно повторяла: «А родная-то меня оставила в восемь годов, на девятом годёчку... Ак вот она скъзывал'а маленькой всё м [н] е-ка».² В волшебной сказке «Парнецёк-голубёчик» (СУС 720) главный герой исполняет песенку, в которой говорится:

© С. В. Балуйевская, 2019

¹ Фольклор Вологодского края. Ч. 1. Сказки Анастасии Петровны Дербиной: хрестоматия / Вологод. гос. ун-т; [сост. С. В. Балуйевская]. Вологда, 2016. С. 5.

² Там же. С. 90.

«Я жиў у маменьки,
 Жиў у тятеньки.
 Маменька умёрл'а,
 Тятенька взяў мацёху.
 Меня мацёха испёкл'а да съёл'а...»³

Музыкальный текст «песенки» представляет собой попевку, основанную на поступенном мелодическом движении тонов вверх и вниз в пределах малой терции, что соотносится с музыкальным рядом плачевой (причетной) сферы интонирования, подчеркивает образно-поэтическую составляющую сказочного текста (Пример 1). В окончании сказок с данным сюжетным мотивом А. П. Дербина обязательно подчеркивала: «и потом и ст'ала она эту д'оцерь любить, неродную-ту».⁴

Пример 1

К волшебной сказке «Парнецёк-голуб'оцик» (СУС 720)⁵

Музыкальный текст песни «Парнецёк-голуб'оцик» (СУС 720) представлен на четырех музыкальных строках. Темп обозначен как $\text{♩} = 90$. Ключевая подпись имеет три бемоля (B-flat, E-flat, A-flat). Лирика подстроки:

Был у тятеньки, был у маменьки,
 Родная маменька умёрла.
 Меня оставила. Ишо тятенька
 взяла ягибашну

От своей матери Анастасия унаследовала сказительский талант и большую часть сказочного репертуара. Она вспоминала: «мама всё родная скáзывал'а», «я восьми годов был'а, дак она мне роскáзывал'а, дак я все зап'омнил'а еённыё сказки»⁶; «Это всё у меня насоб'ирано. Буди, мама, м'ожёт, сама и с умом нав'идумывал'а родная».⁷

Обладая невероятной сказительской памятью, Анастасия Дербина легко запоминала значительные по объему художественные тексты. Она являлась знатоком свадебного и похоронного обряда, знала свадебные причитания и песни, причитала на похоронах и на поминках. Сказочные сюжеты усваивала буквально с первого прослушивания: «где-то уц'ою, дак и знаю»; «Эку, не знаю, м'ожёт быть, и мама, м'ожёт, и кто-неб'удь и такой говор'еу, да я высл'ушал'а»⁸; «А вот при'ежж'ау какой-то к Ов'рихе к Еф'имковому старик п'о сено, дак вот мы тут соби'ралис'е, дак вот скáзывали, дак поц'ем я вот там всё и знаю, хто мне скáжёт»⁹; «Поц'ем знаю кто?! Где я её нашл'а?! Не знаю, где нашл'а, не п'омлю»¹⁰.

³ Фольклор Вологодского края. Ч. 1. Сказки Анастасии Петровны Дербиной: хрестоматия / Вологод. гос. ун-т; [сост. С. В. Балуевская]. Вологда, 2016. С. 59.

⁴ Там же. С. 60.

⁵ Вологодская обл., Кичменгско-Городецкий р-н, Еловинский с/с, д. Смольянка. Зап.: Балуевская С. В., Кулёв А. В., Федорчук (Рейма) О. Я., Морозов Д. Н., Панкова Н. Н., 06.07.1994. Исп.: Дербина Анастасия Петровна, 1911, местная. Архив Научно-образовательного центра традиционной народной культуры Вологодского государственного университета, ЭВФ 057–22.

⁶ Там же. С. 90.

⁷ Там же. С. 91.

⁸ Там же. С. 90.

⁹ Вологодская обл., Кичменгско-Городецкий р-н, Еловинский с/с, д. Смольянка. Зап.: Балуевская С. В., Кулёв А. В., Федорчук (Рейма) О. Я., Морозов Д. Н., Панкова Н. Н., 06.07.1994. Исп.: Дербина Анастасия Петровна, 1911, местная. Архив Научно-образовательного центра традиционной народной культуры Вологодского государственного университета, ЭВФ 057–22. С. 92.

¹⁰ Там же. С. 94.

Одни из наиболее продолжительных в репертуаре А. П. Дербиной – волшебные сказки «Сивко-Бурко» (СУС 530А + 530*В), «Иванушко и потоцька» (СУС 460В + 465В + 554). Исполняемые в достаточно быстром темпе, они длятся порядка 15 минут. Следует отметить, что именно эти сказки, а также сюжеты волшебной сказки «Глебушко и Егибашна» (СУС 327F) и небылицы «Про лёсново цяря» (СУС 1920Н* + 1887* + 1889К + 1900) наиболее любимы сказительницей, фиксировались в ходе экспедиций неоднократно и презентовались ею именно как сказки своей родной матери.

Уникальным является сюжет вышеотмеченной волшебной сказки «Иванушко и потоцька», в которой герой выполняет поручения царя: ищет солнышко, добывает царевну, свадебный наряд, женится. Сюжетный мотив поиска солнышка (брата «Егибашны») не имеет прямых аналогов в СУС: герой отправляется к солнышку с целью узнать, почему его *«не было на земле три дня, три цяса, три минутоцьки»*. И как оказывается впоследствии: он был на «окияньской горе», увидел девицу, *«её хотёу сохватать, да в морё оступиўся, да оммоциўся, дак на окияньской горе три дня, три цяса, три минутоцьки сушиўся»*.¹¹

Своеобразное диалектное выражение получают персонажный ряд и отдельные сюжетные мотивы сказок. Так, Баба Яга именуется «Егибашной» («Егибашной»), птичка – «потоцькой» («потоцькой»), белка – «вёкшей» и др. В волшебной сказке «Иванушко и потоцька» (СУС 460В + 465В + 554) лесная избушка *«на курицьей голёшке вертитце»*; солнышко приговаривает: *«Фу-фу-ру, фу-фу-ру, фу-фу-русьским духом цють. Съем да заем!»*, «Егибашна» на это отвечает: *«По Русе-то покатаўся, русы-то нахватўся, то тебе и цють!»*¹² В сюжете волшебной сказки «Морозко» (СУС 480*): *«Морозко по ёўке поскакываёт, зелёным хвостом подворачиваёт, девице в л'об покол'ацьваёт...»*¹³ В небылице «Про лёсново цяря» (СУС 1920Н* + 1887* + 1889К + 1900) отмечается, что царь лесной лежит у костра, *«вкруг огня обвиўся»*.¹⁴ В числе сказок про животных выделяется сюжет с мотивом *«кошка поехал'а на л'ожке в Усольё по соль»*¹⁵ (СУС 158 + 20А + 21) и др.

Бывальщины «Как девка бёл'ую корову выцёсал'а» и «Про Самасью» также самобытны по своему художественно-образному наполнению. Девушка, поспорив с парнем на белую корову, чешет лен в нежилой избе, где в подполье («губце») точит зубы, а затем «вылезает» нечистая сила: *«сам-от цёрной, язык-от красной, зубы-ти бёл'ыё, большій»*.¹⁶

Персонаж «Самасья» тоже соотносится с нечистой силой – умершей старой девой, проживающей в нежилой избе с ребенком. После приглашения она появляется с железной прялкой на беседе у девушек, усаживается на «полицю», «наваживает» по головам девушек железным веретенном, убегает к ребенку, возвращается к закрытым дверям, грызет их, стараясь проникнуть внутрь. С ней «разговаривает» хлеб, скатерть и соль («Самасья, Самасья, цёво ты не терпишь?!»). «Самасья» умирает с утренним пением петуха.¹⁷ Наименование персонажа «Самасья» трактуется как «сама себя» (а возможно и «сама в себе»), что и выражено в бывальщине, где женщина, представившаяся нечистой силе «Самасьей», благодаря имени спасается: *«„Кто тебя?“ – „Самасья сожгл'а, Самасья сожгл'а!“ – „Самá се [б] я сожгл'а, дак штё уж ты-то...“»*¹⁸

А. П. Дербина номинирует подобные прозаические формы как «небыль-небылицы», «небывальщинки», комментируя при этом: *«Вот это всё бабушка сказывал'а. Это такіё онé эти худенькие, нецёво не сказки. <...> И пужали, штё в этой мал'ой избе вот там жил'а ак ётая штука, дак и пужали, штё оно. А мы этэ и боёлисё, ну-кося»*;¹⁹ *«Ведь цёво раньше – сиділи вецера-те, дак присказвали ведь...»*, *«Мы эдак роскázваэм, а вдруг у робят мамка у нас у дверей взревёл'а, дак мы все так в угоў и съэхалися»*.²⁰

Интерес представляют приговорные формулы из сферы речевого этикета деревенских жителей, которые включаются в повествовательный план сказок. Они определяются диалектологами как «диалектные благопожелания», исполняемые в различных прагматических ситуациях деревенской жизни.²¹ В сказке «Лисиця и старик» (СУС 1 + 2 + 3 + 4) волк при встрече лисы, поедающей рыбу, приговаривает: *«Хлеб да соль!»*, что соответствует традиционному благопожеланию в ситуации столования. Лиса на это отвечает негативным пожеланием: *«Подальше стой!»*²² В сказке «Как лисиця заёца омманул'а» (СУС 43* + 15) заяц, отправляя лису на помощь

¹¹ Сказки, былички и бывальщины Анастасии Петровны Дербиной (Кичменгско-Городецкий район Вологодской области): хрестоматия / [сост., науч. ред. С. В. Балуевская]. Вологда, 2018. С. 19.

¹² Там же. С. 18.

¹³ Там же. С. 48.

¹⁴ Там же. С. 71.

¹⁵ Там же. С. 81.

¹⁶ Там же. С. 99.

¹⁷ Там же. С. 96–97.

¹⁸ Там же. С. 100.

¹⁹ Там же. С. 126.

²⁰ Там же. С. 127.

²¹ Зорина Л. Ю. Вологодские диалектные благопожелания в контексте традиционной народной культуры. Вологда, 2012.

²² Сказки, былички и бывальщины Анастасии Петровны Дербиной. С. 79.

в качестве повитухи, приговаривает: «Бёжи. Пирог пирогóм, цёўпáн цёўпáном. День проживём – не мёшáёт»,²³ что выражает благопожелание прибыли и достатка.

В сюжет сказки могут включаться ритуальные ситуации из традиционной обрядовой сферы. Так, при угощении солнышка в ситуации застолья хозяйка («Егибашна») его «поцял'á вином поить, за́ ворот к ёму лить»;²⁴ «накормил'а да ёвó упоил'а, даже и за гáўстук налил'á вина ёму»;²⁵ «виньцём угостил'а, подпойл'а и за гáўстук пополнил'á». ²⁶ Подобные формы встречаются в народных традициях восточных районов Вологодской обл., где этикет праздничного застолья позволяет облить гостя ритуальным напитком, обеспечивая тем самым ему жизненное благополучие и плодородие.

Большая часть сказок А. П. Дербиной включает «песенки», исполняемые главными персонажами. К такому относятся сюжеты волшебных сказок «Глэбушко и Егибашна» (СУС 327F), «Дёвоцька-дúдоцька» (СУС 780), «Морозко» (СУС 480*В), «Парнецёк-голубóчик» (СУС 720), «Марья-цярэвна и братец Иванушко» (СУС 804А + 450), сказка о животных «Про волка» (СУС 162А* + 163). Припевки сказочных персонажей имеют две формы интонационного воплощения – декламационно-напевные («Дёвоцька-дúдоцька», «Морозко») и декламационно-речевые («Глэбушко и Егибашна», «Про волка» и др.). По отдельным высказываниям исполнительницы можно сделать вывод о том, что в целом сказки воспринимаются ею сообразно песенным формам: «Много эдаких бол[ь]ших [сказок], дак забывает стáл'а. Эдак вот, штёбы **куплет за куплетом-то**, не забытьця надо – и забúдуся». ²⁷ Это свидетельствует об интонационном мышлении сказительницы, ее особых художественных представлениях. Вспоминая сказки бабушки, Т. И. Чурина отмечает следующие исполнительские особенности: умение поддерживать слушательский интерес, интонационное богатство сказительской речи, многообразие динамических оттенков. По замечаниям внучки, бабушка Настя «как играла сказку»: «не просто рассказывала монотонным текстом, а вот было интересно слушать, потому что за время сказки как-то вот у нее менялась интонация каким-то образом. Вот она могла выделить там, где вот разговор, там, где просто вот ровно – вот у нее вот это всё как-то было и вот как-то слаженно». Исполнительница умело пользовалась интонацией голоса, слушатели испытывали необычные ощущения – как будто «картина рисовалась» во время сказительской ситуации.

Сказки, былички, бывальщины, житейские истории рассказывались бабушкой Анастасией во время монотонной домашней работы (взбивание масла, прядение, вязание, штопанье, скручивание ниток и т. п.), а также перед сном. Как отмечает Т. И. Чурина: «Всё моё воспитание происходило посредством сказок, песен, былич, бывальщин, историй». ²⁸

Образования у А. П. Дербиной как такого не было, она проучилась всего один месяц на курсах для взрослых, при этом овладела грамотой и могла писать письма. В письме от 5 апреля 1994 г. для сотрудников Лаборатории народного музыкального творчества Вологодского государственного педагогического института она пишет: «Здрастуй дорогая Света и твои все подруги. Я не знаю вас всех как назвати и как звеличати... После вам много чево спомлила но не скажош... Приежаите летом что небути устроим зделаем ком небути дени рожденья или свадьбу понастоящему... Все жыву настроене хорошее охота артиской стати незнаю добюсяли...». ²⁹ Жизнелюбивая, добрая, сильная, терпеливая, с тонким чувством юмора, она слыла в деревне гостеприимной и отзывчивой женщиной. После смерти в знак уважения гроб с ее телом несли через всю деревню на руках до того самого места («Смольянского угóра»), где обычно прощаются с умершими.

Прозаическое наследие Анастасии Петровны Дербиной уникально и самобытно. Отдельные фольклорные тексты входят в репертуар современных исполнителей фольклора Вологодской обл. Актуальной задачей исполнительской практики становится не только освоение сказительских традиций с учетом их диалектно-стилевой специфики, но и постижение особенностей сказительского мышления, мировосприятия, выработка сказительских умений, совершенствование навыков сказительского мастерства.



²³ Сказки, былички и бывальщины Анастасии Петровны Дербиной. С. 85.

²⁴ Фольклор Вологодского края. Ч. 1. Сказки Анастасии Петровны Дербиной. С. 13.

²⁵ Там же. С. 20.

²⁶ Там же. С. 23.

²⁷ Там же. С. 90.

²⁸ Сказки, былички и бывальщины Анастасии Петровны Дербиной. С. 12.

²⁹ Там же. Цв. вклейка с фотографией письма. Выдержки из письма печатаются с сохранением особенностей рукописного текста.

«ЕРУСЛАФСКАЯ ДА НАША ГУБЕРНИЯ»: ШЕДЕВР ПИНЕЖСКОЙ ЛИРИКИ

Аннотация: Анализ песни, творимой в процессе исполнения, ее мелострофы позволяет затронуть широкий круг вопросов, в том числе специфику порождения лирики, взаимоотношения песенных жанров, универсалии песенного языка. Рассмотрение в контексте творчества мастерского ансамбля, «песенной школы», локальной традиции приводит к общим наблюдениям над бытованием и судьбой лирической песни.

Ключевые слова: лирика, мелострофа протяжной, локальная песенная традиция.

Summary: Analysis of the song created in the process of performance, its melodrofy allows you to touch on a wide range of issues, including the specifics of the generation of lyrics, the relationship of song genres, the universality of the song language. Consideration in the context of the creation of a masterful ensemble, a "song school", a local tradition leads to general observations on the existence and fate of a lyric song.

Keywords: lyrics, melostroph lingering, local song tradition.

«Песни Пинежья» – уникальный памятник музыкальной культуры, представляющий песенную традицию в ее живом, активном творческом бытии.¹ Пинежские экспедиции² были встречей ищущей, постигающей научной мысли с достойнейшим предметом. Главное звено, определяющее эту сложную и динамичную традицию – лирика. Издание было подготовлено в двух книгах; вышла тиражом только вторая, содержащая нотировки и комментарии. Первая – с поэтическими текстами и исследовательскими статьями – осталась недоступной для читателей. Однако у «Песен Пинежья» был пролог – второй выпуск «Искусства Севера» (Л., 1928), а в нем статья Е. В. Гиппиуса и нотировки песен в Приложении.

Статья названа «Культура протяжной песни на Пинеге», и в первом же абзаце оговаривается условность применения привычного в систематике слова: «Термин „протяжная“, взятый у крестьян, войдя в обиход песенных сборников, постепенно утерять свое первоначальное значение <...> На Пинеге этот термин неизвестен вовсе».³ Однако в соответствии с мнением певцов и их словами определяются составляющие песенную традицию части: песни «тяжелые», «баские»; песни легкие (т. е. хороводные, свадебные песни и припевки), новые (т. е. городские) – «частые». Достойными мастера считают только «тяжелые», долгие песни, на которых и сосредотачивается внимание исследователя. Е. В. Гиппиус приступает к анализу экстравагантно – выделяет пришедшие извне городские песни-романсы, описывает происходящие изменения, с которыми эти «чужаки» приближаются к традиционному бытию, входят в «культуру». Затем активные моменты преобразования описаны как основы бытия собственно традиционной лирики, протяжных. Песни предстают анализирующему взгляду в движении, в сопряжении. Более всего существенны позиции «узлов», их отношения в композиции мелострофы. Не останавливаясь на анализе отдельных песен, исследователь описывает несколько значащих уровней: экспозиция попевки, степень ее развития, соотношение окристаллизованных и самых подвижных частей мелострофы. Включен еще один параметр – соотношение локальных традиций на уровне «песенных школ», т. е. групп деревень; эти различия описаны в статье и проиллюстрированы рядом вариантов разных «песенных школ».⁴

Вернемся к тому «Песен Пинежья» и вслушаемся в «Еруслафску». Песня была замечена в первой экспедиции на Пинегу; в дневниках Н. П. Колпаковой она упоминается вместе с именами певиц: «В Поганце нашли двух изумительных певиц – бабушек Хромцову и Ширяеву. Они знают такую старину, какой в Заонежьи мы ни от кого не слыхивали. Пели нам „Ярославскую губерню“ и множество других старых лирических и свадебных песен <...> они исключительные певицы и их широко знают по деревням».⁵ В 1930 г. внимание Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд было сфокусировано на лирике. Тщательно обследованы деревни по среднему

© Е. Е. Васильева, 2019

¹ Песни Пинежья: Материалы Фонограммархива, собранные и разработанные Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд. М., 1937. Кн. 2 (АН СССР. Труды отдела антропологии, этнографии и археологии. Т. 7; Фольклорная серия. № 2).

² Первая экспедиция секции крестьянского искусства Государственного института истории искусств на Пинегу состоялась в 1927 г. (комплексная), вторая в 1930 г. (в составе только музыкантов – З. В. Эвальд и Е. В. Гиппиуса).

³ Гиппиус Е. В. Культура протяжной песни на Пинеге // Искусство Севера: Пинежско-Мезенская экспедиция. Л., 1928. Вып. 2. С. 100 (Крестьянское искусство СССР).

⁴ Таблицы вариантов даны в нотном Приложении, № 10–12. С. IX–XI.

⁵ Колпакова Н. П. У золотых родников. Записки фольклориста. Л., 1975. С. 69. Название деревни было изменено – ныне это Городец, а речка вместо Поганой именуется Мутной. Нотировка одной строфы дана в Приложении.

и верхнему течению Пинегы; проведенное в статье сопоставление вариантов выверено новыми нотировками. Посредине маршрута – Поганец, в центре книги – тридцать песен поганецкого дуэта, первой из них помещена «Еруслафьска». Она опубликована в необычно большом объеме (15 строф, считая реконструкцию полутора строф, пропущенных из-за смены валика).

Для того чтобы описать «Еруслафьску», представим ее в более привычной для взгляда графике – чтобы легче было проследить развертывание мелострофы.

Пример 1

The musical score is presented in three systems. Each system has a vocal line (treble clef) and a piano accompaniment line (treble clef). The key signature is one sharp (F#), and the time signature is 4/4. The tempo marking is ♩ = 54. The lyrics are written below the vocal line. The first system covers measures 1-5, the second system covers measures 6-9, and the third system covers measures 10-13. The melody is characterized by a mix of eighth and sixteenth notes, with some rests and ties.

Исток песни – «упругая попевка» (термин Е. В. Гиппиуса). Квинтовый абрис, заданный начальным ходом, заполняется изобретательно и последовательно: мелодические фигуры постепенно отступают от опеваемого квинтового тона; в сильных мелодических позициях выступают все ступени попевки. Перемещение нижней границы за ее пределы выводит на субтон, а затем на субкварту. Этот сдвиг краток (по сравнению с неспешным развертыванием внутри квинты), энергичен, и столь же кратко завершается кадансом с симметричным квартовым ходом – восходящим после нисходящего. Нарушенное господство исходной попевки возвращается через закрепление квинтового тона опевающими его фигурами; завершается мелострофа прямым сопоставлением верхнего и нижнего звуков квинты.

В начальных строфах сохраняется такое окончание, далее в некоторых строфах одна из мелодических линий смягчает его поступенным движением или промежуточной квартой. В последующих строфах логика ладо-мелодического развития сохраняется как основа формы, при этом прихотливое плетение голосов не бывает повторено; в нем постоянно и по-разному соединяются подробное развитие/разматывание мелодической нити и острые, крепкие квинтовые и квартовые ходы. Все нотированные строфы удерживают смену опорных тонов («узлов»), утверждение квинтовой попевки в последнем разделе мелострофы и ее воздвижение в начале следующей.

Взаимоотношения голосов (т. е. звуковое поведение певиц) составляет один из планов, в которых выявляется развертывание формы: в опорных тонах голоса певиц сходятся; а в предварении их сосредоточена подвижность линий и результирующие вертикали. Искусство мастерского дуэта трудно понять вне непосредственного контакта с певицами; статья дает возможность отчасти восполнить этот пробел. По свидетельству Е. В. Гиппиуса, наиболее существенным свойством традиции исполнения пинежских мастеров является непрерывный звуковой поток. Его обеспечивает прием «перебрасывания голоса», суть которого в поочередном подхватывании звучащей линии песни.⁶ Сопутствующими свойствами являются «совершенно ровный звук,

⁶ Гиппиус Е. В. Культура протяжной песни на Пинеге. С. 107.

и отсутствие толчков от согласных путем столь слабого задевания этих согласных, что разобрать текст при пении чрезвычайно трудно».⁷ Принятый в сборнике способ лиризации, максимально близкий фонетической записи, помогает передать и воспринять это качество. Эти важные наблюдения относятся, главным образом, к хоровому исполнению, «в двухголосном же исполнении постоянно фактически звучит только один голос».⁸ Впрочем, искусство «поганцевских бабок» отмечено особо: «... один голос как бы схематизирует, чертит основную жирную линию, второй – развитую, извилистую. Исполнительницы ведут каждую линию иногда систематически на протяжении всей песни, иногда обмениваясь, или двигаясь некоторое время вместе, затем снова расходятся, и одна разветвляется, другая удерживает или наоборот».⁹

Вслушиваясь в нотировку «Еруслафьской», можно оценить последовательно и разнообразно применяемые элементы контрапункта: косвенное движение, противодвижение, дополняющие ритмические рисунки. Бесконечно изобретаемые подхваты происходят в масштабах небольших мелодических ячеек. Временами фактура становится «разреженной»: то одна, то другая певица во время «длительной паузы покойно берет дыхание и отдыхает», при этом хорошо прослеживается обретение большей свободы в соотношении мелодических линий, постоянно удерживаемых в сознании и слухе.

Вероятно, в процессе записей второй экспедиции и выполнения объемных нотировок происходило более пристальное исследование дуэтов. К сожалению, продолжение исследования в форме статьи не последовало.¹⁰ Комментарии «Песен Пинежья» принципиально иного жанра. Они сосредоточены на позициях, которые учитывались в первых экспедициях на Север и закрепились в изданиях Пушкинского Дома: бытование песни в определенной возрастной группе, ареал ее распространения; возраст, социальное положение и образование респондентов (поганецкие певицы, Ульяна Филипповна Хромцова и Анна Ермолаевна Ширяева, – обе из середняков, неграмотны). Комментарии поражают библиографическими обзорами, в которых учтены не только научные публикации и примыкающие к ним единичные записи, но также популярные песенники (более двухсот); затронут и небывалый для фольклористики источник – рукописные песенники. В музыкальных приложениях показаны «пришельцы» (ария, романс, советская песня), вошедшие в пинежский песенный быт; таким образом, подхвачен и развит один из аспектов статьи.

Комментарий к «Еруслафьской» – один из немногих, не имеющих библиографических отсылок. Приводим его с небольшим сокращением: «Текст и напев печатаются впервые. Композиция текста „Еруслафьской“ – цепь параллельных образов, развивающих тему расставания с семьей и родом-племенем в том же плане, как это часто встречается в свадебной причити <...> Можно предположить, что песня эта, относящаяся, по всей вероятности, к самому старому слою рекрутских, возникла путем переосмысления текста причити и „распева“ ее напева в плане лирической песни. Исключительное мастерство, с которым она „распета“, заставляет ее отнести к одному из наиболее крупных творческих достижений Поганцевской „школы“. Сами поганцевские певицы считают ее лучшей песней своего репертуара. Нигде более зарегистрирована не была».¹¹

Следуя заданному комментарием движению, обратимся к поэтическому тексту. Сначала представим его в условной передаче распетого стиха (Пример 2). Началом строфы служит последовательность частиц и восклицаний (не повтор окончания предыдущего стиха – обычный для протяжных прием); состав и объем этого «подвода» к стиху варьируется. Стих «растянут»,¹² насыщен преобразованными гласными, и только однажды рассечен словообрывом. Место словообрыва соотносено с ярким ладово-мелодическим сдвигом – появлением субкварты. Замечательна форма окончания – двухсложная клаузула, распетая в последнем разделе мелодической строфы. Ее протяженность не соблюдается точно: в семи строфах это 11 четвертей, в двух распев расширен (на полторы и на две с половиной четверти), в трех уменьшен (на восьмую).

Полная нотировка отличается от эскизной (из Приложения к статье): выбран меньший ритмический масштаб, слух исследователя погружен в пристальное наблюдение над фонетикой и подробностями мелодических линий. Благодаря этому мы можем проследить, как мастерски стих «растянут» в большой мелодической строфе.¹³ С таким же искусством распет стих свадебной причити «певулями» из Шотовой горы.¹⁴ Небольшой

⁷ Гиппиус Е. В. Культура протяжной песни на Пинеге. С. 107.

⁸ Там же.

⁹ Гиппиус Е. В. Культура протяжной песни на Пинеге. С. 111.

¹⁰ Правда, не зная содержания первой книги, нельзя судить об этом определенно. Возможно, «формалистический метод» описания, анализа, систематики не был продолжен, оказался отложенным по соображениям внешнего порядка.

¹¹ Песни Пинежья. С. 441.

¹² Отмечая умение «вдуть голосом», растягивать голос (благодаря чему мастера славятся в деревне как «певкие», которые «тяжелые» песни знают), Е. В. Гиппиус высказывает предположение о том, что эпитет «протяжная» относится крестьянами не к темпу напева, а к растягиванию голоса (Гиппиус Е. В. Культура протяжной песни на Пинеге. С. 100).

¹³ Мелодическая строфа песни – одна из самых масштабных в издании; протяженность указана справа от каждого стиха – числом условных единиц, четвертей.

¹⁴ Песни Пинежья. С. 519 (Музыкальные приложения, I-b).

фрагмент не дает возможности серьезного сопоставления; но различие ладово-мелодической основы и развития (вращение в пределах квартового трихорда) убеждают в невозможности родства или заимствования.

Пример 2

1. Е-ру-сла - - - фьска-я - - - на - - ша - - я - - да на-ша-я да гу - бе - - - - - - - - - - р(и) ня	50
2. Ах да-кы мо-а-о...ох да мо-ло-де - - цька- - я ах да на-ша - - - да на-ша - - - да при- ё - - - - - - - - - - м(ы) ня	58
3. А-хы да-кы вы эх то ли ро-ста- - ню- - шки ох на-ши да мо- а-ох на-шы да мо- да мо-ло-де - - - - - - - - - - - цьки	57
4. А-хы да-кы та-мы на ро-ста- - ню- - шках ох я да ро- зо- - о хы я то ро-зо - - - розо-ста-ва- - - - - - - - - - - лсы	57
5. А-ох да-кы с ро-ды-ны-мы то ле с та-е-а-те-ни-кой ле я-то ро-зо-ой я-ох я да ро-з-о ро-зо-ста-ва - - - - - - - - - - лсы	57
6. А-хы да-кы ста-ла с ко-рё-шка- - тра- - - во- ни- ка да тыра - - тра-вка да ой да спо- тсы- ха - - - - - - - - - - ла	56
9. О-хы да-кы с ро-ды-ны-ма ле бра- -тя- -ми о-хы да ро-зо- ох- я да- ро-зо- -ро-зо-ста- ва -я- - - - - - - - - - л(ы)сы	57
10. А-хы да-кы я-сы-ны ти ле со - - ко - - лы ой на-розь ро - ой на-розь да ро ой да ро-зле - -та - - - - - - - - - - лись	57
11. А-хы да-кы до-бы-ры ти ле мо-а-о-ло-щци ой на-розь да ро-ой на-розь да ро-ох да ро-зье-жка - - - - - - - - - - лись	57
12. Фьсё ой да-кы со ро-ды-на-май ле сё - -стра - -ми ох и я да ро- - эх я да ро-зо- ро - зо - ста- ва - - - - - - - - - - лсы	56
14. А-ох да-кы с мо- ой да с мо- ло - дой - жо- ной ой я да ро-зо-а- ох и да ро-зо-о- ро - зо - ста- ва - - - - - - - - - - лсы	56
15. Ох да-кы те-е- да сле-зе-ны - - ру - - цы да ру-цы да про-о- а-ох ру-цы да про-ой да про-те-ка - - - - - - - - - - ли	55,5

Пример 3

1. Еруслафская наша губерня,	Еруслафская наша губерня	10
В.2. Молодецкая наша приемна	2. Молодецкая наша приемна,	10
С.3. Вы ростанюшки наши молодецки	3. Вы ростанюшки молодецки.	9
Д.4. На ростанюшках раставались	4. На ростанюшках раставались.	9
Е.5. С родным тятенькой раставалсы	5. С родным тятенькой раставалсы –	9
Ф.6. С корешка трафка спосыхала	6. С корешка трафка спосыхала.	9
Г.7. С родной маменькой раставалсы	7. С родной маменькой раставалсы –	9
(Н.8. Мать сыра земля простонала)	8. Мать сыра земля простонала.	9
Г.9. С родным братьями раставалсы	9. С родным братьями раставалсы –	9
К.10. Ясны соколы нарозь разлетались.	10. Ясны соколы разлетались,	9
Л.11. Добры молодцы нарозь разъезжались.	11. Добры молодцы разъезжались.	9
М.12. С родным сестрами раставалсы	12. С родным сестрами раставалсы –	9
Н.13. Белы лебеди души нарозь разлетались.	13. Белы лебеди разлетались.	9
О.14. С молодой женой розстовалсы.	14. С молодой женой розстовалсы –	9
Р.15. Слезяны руцы протекали.	15. Слезяны руцы протекали	9

Нераспетый стих (в первом варианте опущены вставные частицы, преобразования гласных, выпрямлены словообрывы, во втором сняты слова, намечающие тенденцию позиционного повтора) открывает прекрасный текст. Два десятисложных (5 + 5) стиха, в которых сконцентрирована главная мысль/образ, и ряд девятисложников – мерные и последовательные реплики к теме. Такая композиция свойственна протяжной: лаконичный в словах и мощно распетый инципит ищет продолжения, нащупывает сюжет, продлевает звучание/время песни.¹⁵

Нам осталось остановиться на нескольких реалиях. Одна из них – обозначение «Еруслафской» как рекрутской. Всего в «Песнях Пинежья» 10 песен с такой пометой; их состав различается по «песенным школам». Некоторые встречаются неоднократно, что дало возможность Е. В. Гиппиусу сравнить их между собой¹⁶ и высказать предположение об общем «корне». Не имея возможности остановиться на этой проблеме, заметим, что сложившийся в пинежских деревнях обычай прощания с рекрутами соединяет ряд неизменных элементов (весть о призыве, гулянье, трапезы, благословение, причеты, шествие), достаточно свободно варьирувавшихся применительно к конкретным обстоятельствам. Песни «баские», «тяжелые» – лучшее воплощение единства и совершенства деревенского мира – входили в обычай проводов разными путями. Так, своя история у песен «Питер, Москву проезжали» и «Как по первому по Невскому проспекту»; первая – широко известная баллада о воинах, неузнанными вернувшихся в родной дом; вторая – описание горестного провоза солдат матерями и женами, ее композиция и отдельные стихи удивительным образом совпадают с книжной песней, известной по рукописному песеннику ярославского происхождения.¹⁷

¹⁵ См. об этом: Васильева Е. Е. Лирика: ее судьба в фольклоре и в фольклористике // IV Всерос. конгресс фольклористов: В 3 т. М., 2019. Т. 1: Народная музыкальная культура: история изучения, современные исследования, проблемы актуализации. С. 23–34.

¹⁶ Таблица 13 в Приложении к сборнику «Искусство Севера». С. XI.

¹⁷ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, Q. XIV. 150, л. 65–65 об.; опубл.: Русские канты от Петра Великого до Елизаветы Петровны. СПб., 2002. С. 156–157. См. об этом: Васильева Е. Е. Рефлексы книжной песни в пинежских устных песенных традициях // Рябининские чтения – 2011: Материалы VI конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 235–239.

Сюжет «Еруслафьской» выткан иначе, и мелострофа ее так же уникальна, как сюжет – другой такой нет ни среди песен поганецкого дуэта, ни в объеме всего издания. Если же обратиться к классическому запасу протяжных, то среди квинтовых песен с протяженной мелострофой сыщется родство – отнюдь не вариант – с иной мелодической плотью, иным размещением стиха. Но с тою же логикой: изложение квинтового тезиса, сначала прямым сопоставлением тонов, потом тщательным его заполнением, смещение опоры на субтон, включение субкварты и особая «каденция», возвращающая квинтовую основу. Это песня «Вспомни» из сборника Н. М. Лопатина и В. П. Прокунина.¹⁸

Погружение в песню и расширение связанных с нею кругов проблематики привело к рассуждениям об исключительном мастерстве инвентирования и «растягивания» голосов, создающем уникальную форму, о главенстве формы как основного качества лирики, о возможном происхождении лирической песни из разных источников. Особое любовное внимание к поганецкому шедевру неизбежно – песня угасла в естественном бытовании, но должна остаться как памятник, как высочайшее наследие культуры.



¹⁸ Лопатин Н. М., Прокунин В. П. Русские народные лирические песни: Опыт систематического свода лирических песен. М., 1889 (2-е изд. М., 1956). «Вспомни» – № 37; записана от И. Лаврова, выучившего эту песню «от бурлаков в Рыбинске» Ярославской губ. Подробный анализ песни см. в статье: Васильева Е. Е. «Вспомни» // Песенная лирика устной традиции. СПб., 1994. С. 54–75.

ГРАНИЦЫ РЕЦЕПЦИИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛОКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА В ТРУДАХ КРАЕВЕДОВ (К ПОНЯТИЮ ФОЛЬКЛОРНОЙ СИНГУЛЯРНОСТИ)

Аннотация: В статье говорится о возникновении местных нарративных моделей, ритуальных практик, которые рождаются в сознании севернорусских краеведов, идентифицирующих свое знание с «местом памяти» (П. Нора), что не совсем соответствует реальному историческому процессу саморефлексии локальной фольклорной культуры. На материале краеведческих сочинений отмечены взаимовлияние и взаимообмен социально-культурных элементов разных севернорусских традиций, отличающихся своим «поведением» и «обликом», возможно, содержанием, а главное – архитектурной фольклорной сингулярности.

Ключевые слова: краеведение, письменная и устная традиции, «место памяти», «память места», фольклорная сингулярность, локальность / региональность.

Summary: The article describes the emergence of local narrative models, ritual practices that are born in the minds of local historians of the Russian North identifying their knowledge with a "place of memory" (P. Nora), which does not quite correspond to the real historical process of self-reflection of the local folklore culture. The local historians' essays show the mutual influence and interchange of social and cultural elements of different North Russian traditions, distinguished by their "behavior" and "appearance", perhaps by their content, and most importantly – the architectonics of folk singularity.

Keywords: local history, written and oral traditions, "place of memory", "memory of place", folk singularity, locality / regionality.

В процессе самоидентификации формы культуры рассматриваются сквозь призму сознания ее носителей, при этом каждая культура задает степень жесткости при воспроизведении культурных доминант и степень допустимого отхода от них. Этот принцип можно определить как свободу личности «переписывать сценарий» жизни предков, или «принцип вариативного копирования образа.¹ В возникновении местных нарративных моделей, ритуальных практик, которые рождаются в сознании краеведов, как они сами убеждены, определяется «место памяти» («lieuxdememoire»), места, в которых, по мнению Пьера Нора, воплощена национальная память, – это памятники (культуры и природы), праздники, эмблемы, торжества в честь людей или событий, прощальные, погребальные речи, похвальные слова.²

Однако в статье речь идет не просто о пограничных территориях, на которых исторически отмечены взаимовлияние и взаимообмен социально-культурных элементов, а о традициях, отличающихся своим «поведением» и «обликом», возможно, содержанием, а главное, архитектурной местной (локальной) фольклорной сингулярности.³

В основе же краеведческих сочинений лежит категория «памяти места», регулирующая границы восприятия фактов устной истории и сдерживающая возможности «беллетризации» (интерпретации) фольклорного континуума местной традиции. В понятии «памяти места» (memorialoci) пространственно-временные координаты приобретают несколько иной характер, имея в виду разные ее формы реализации: вербальную, звуковую, зрительную, бытовую, хозяйственную, ритуальную и т. п.⁴

При этом следует отметить, что краеведом руководит потребность записать устный текст в тех случаях, когда в жизни традиции, по их мнению, наступает кризис и появляется желание спасти ее от небытия. Но фиксированные факты и устные тексты полностью не соответствуют оригиналу, т. е. допускается субъективный отбор одного из вариантов или контаминации из нескольких близких манифестаций.⁵ По сути краеведческие сочинения представляют собой один из способов перекодировки устной культуры в письменную.

«Память места» складывается в основном из вербальных манифестаций традиции. Например, устные рассказы о чуде являются неясным, хотя единственным историческим источником дописьменного состояния культуры,

© А. Н. Власов, 2019

¹ Настоящий принцип сформулирован на основе теории Жака Делёза. См.: Делёз Ж. Различие и повторение. [Б.м.], 1998.

² Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб., 1999. С. 26.

³ В общефилософском понимании сингулярность – это уникальное качество неуникального предмета. Потому момент ее наступления является величиной субъективной. В целом она всегда является необычностью, но каждый человек или группа людей по-разному определяет момент, когда необычность переходит в разряд уникальности.

⁴ Власов А. Н. «Память места» как аспект теоретической проблемы локальности / региональности в русском фольклоре // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике – проблемы и перспективы: Сборник статей. М., 2015. С. 70–82.

⁵ Неклюдов С. Ю. Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 293, 295–296.

характерным признаком «памяти места».⁶ Другим примером является охранение нарратива о местнотимых свя-
тых и святынях в форме фольклорных «слухов и толков», относящихся к знанию общедоступному или «час-
тичному» (ограниченному конфессиональной принадлежностью). Они основаны на памяти о событии, которое
имеет конкретную привязку к месту действия (проявлению «чуда») и инициируют обрядово-ритуальные действия
(крестный ход и др.) или магические практики (брать с собой целительный песок с могилы, кору с дерева, воду
из святого источника, бросать деньги, оставлять на святом месте полотенца или предметы одежды и т. п.). В со-
общениях могут появляться «чудесные природные объекты»: вечнозеленая береза, кедровая роща, сосновый бор,
горячий / целебный источник, выкопанный святым колодец и т. п. Обязательным системным признаком нарратива
является и наличие запрета, когда вследствие его нарушения чудодейственные свойства святыни исчезают.

В мифопоэтическом плане с помощью известных архетипов и явных авторских аллюзий, цитирования «чу-
жого текста» конструируется модель местного церковного предания, которое к собственно фольклорной местной
традиции имеет весьма опосредованное отношение. Такое сконструированное церковное предание становится
источником местного фонда фольклорных сюжетов. Но реализация сюжета церковного предания в фольклорных
текстах или других формах и видах народной культуры и исторической памяти места в свою очередь теряет чет-
кие границы. Поэтому жанровая форма предания (в том числе церковного) не имеет адекватных своему предна-
значению форм выражения. Оно иллюзорно, тем не менее за ним прочно закреплена власть авторитетного источ-
ника, как в письменной, так и в устной традициях.

Определяющей чертой сочинений местных краеведов является отсутствие «чувства жанра» как письмен-
ной, так и устной традиций. Их «творчество» оказалось в сфере бессистемных и хаотических соприкосновений
«личного» и «коллективного», и вместе с тем эти тексты, несомненно, несут знание о народной традиционной
культуре, творческих потенциях и стратегиях современных носителей традиции.

Они не только определяют границы, общие «параметры» и позволяют более рельефно обозначить особенности
местного культурного сознания, самоидентификацию информантов как представителей данной местности и носите-
лей определенной культуры, но и получают непосредственное выражение в ряде фольклорно-этнографических яв-
лений – в жанровых предпочтениях, в календаре, обрядовой поэзии, топонимической системе, народной прозе и т. д.

Все эти материалы зафиксированы и дошли до нас в разнообразных письменных жанровых формах: этно-
графического очерка, бытового очерка, отдельной главы в историческом исследовании местного краеведа, отде-
льной публикации (статьи) в краеведческом сборнике или альманахе, в письменных воспоминаниях местных жи-
телей (народных мемуарах), Словарях местного говора, полевых записях музейных сотрудников или любителей,
сборниках одного составителя, репертуарных сборниках с самозаписью исполнителей и т. п. Реально конкретные
формы манифестаций носят диффузный характер: определяющей чертой сочинений местных краеведов является
отсутствие «чувства жанра».

Все перечисленные формы саморефлективного диалога личности и культуры способствуют потере аутентич-
ности текстов традиционной культуры и направлены на перекодировку языка фольклора. Поэтому поставленные
в настоящей статье проблемы изучения письменных манифестаций традиционного фольклора внутри культуры от-
крывают для исследователей новые возможности не только ее взаимодействия с другими культурными системами,
но и позволяют понять некоторые механизмы ее внутренней перестройки под воздействием различных факторов.

Эдиционная практика краеведческих материалов также вызывает большой интерес: например, местная поли-
графическая продукция включает в себя не только книги / брошюры, сборники и альманахи, но и медиаиздания (CD,
DVD, публикации в интернете с аудио- и видеоматериалами). Однако это отдельный аспект обсуждения проблемы.

Краеведческие сочинения носят принципиально региональный/ локальный характер, о чем свидетельствуют
попытки авторов обозначить «методологические принципы» своих трудов. В Словарях, например, по словам со-
ставителя «Поморской говори», «содержится попытка осмысления самими поморами основ языка своего народа
ради его сохранения».⁷ В обращениях к детским воспоминаниям можно усмотреть один из главных мотивов, побу-
дивших автора к сбору лексического материала. Именно «память детства» является одним из деятельных рычагов
в механизме саморефлексии традиции.

М. И. Романов, устьянский краевед, в своих сочинениях использовал так называемый краеведческий метод
анализа разнородного материала, отличие которого он видел «в том, что ученый специалист берет свой материал
отовсюду; краевед же в пространственном отношении ограничен. Его задача – дать облик определенной и необ-
ширной местности, представляющей целостную единицу...».⁸ Поэтому краевед решался на широкие параллели
и обобщения, на попытки выявить взаимосвязи между, казалось бы, далекими явлениями народной культуры:
фольклорными образами и орнаментом на одежде, устойчивыми мотивами в резьбе прялок и домов, обычаями

⁶ Власов А. Н. «Память места» как аспект теоретической проблемы локальности / региональности в русском фольклоре. С. 70–72.

⁷ Мосеев И. И. Поморьска говоря: Краткий словарь поморского языка. Архангельск, 2005. С. 10.

⁸ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, р. V, кол. 66 (Романов), п. 4 (Фольклор Устья), л. 5. Далее – РО ИРЛИ.

и верованиями, особенностями местного словоупотребления. Он предпринял, таким образом, попытку реконструировать целостный мир народной культуры Устьянского края.⁹ Наряду с весьма курьезными размышлениями относительно генезиса фольклора,¹⁰ неприятием компаративистики как одного из ведущих методов в фольклористике и так называемой «расовой теории»,¹¹ у него встречаются и откровенно наивные реконструкции в духе известного марровского направления в лингвистике, приводившие его к весьма сомнительным заключениям.¹²

Еще более откровенно выразил свою позицию краевед из Каргополя И. И. Рудометов, который в предисловии к подготовленным для публикации текстам былин пишет об исторической неосведомленности поздних сказителей, которые в своем творчестве искажают «старинные сказания», и упрекает собирателей, которые записывают такие псевдоисторические тексты: «Все они говорят, прежде всего, об усердии „собираелей“ былин, которые, проявляя ревность / резвость не по разуму, иногда записывали буквально всякое слово, исходящее из уст „сказителей и сказительниц“ и тем самым нередко засоряли ниву народного творчества. В настоящее время необходимо расчистить эту ниву. С этой целью следует, прежде всего, сделать пересмотр творчества псевдосказителей, подходя к нему с научной точки зрения и тем самым восстановить образы старины, очистить их от всех последующих наслоений».¹³

Жанр народных мемуаров возник в результате столкновения традиционной крестьянской культуры с культурой письменной. Овладение письмом как главной формой выражения недеревенской культуры позволяло взглянуть на деревенскую извне, почувствовать ее необычность, своеобразие. Краевед находится одновременно в двух культурах, но пользуется формами и приемами письменной культуры, сохраняя мироощущение и все бессознательные ценностные установки носителя традиционной культуры.¹⁴

Поэтому фольклорные тексты в условиях письменной культуры представляют собой либо метатекстовые образования относительно письменных текстов, либо письменные «тексты», реализующиеся в одной из форм фольклорных стилизаций. Общим же «резервуаром», из которого формируются те или иные устные, равно и письменные, произведения в ту или иную историческую эпоху, является «знание», основанное на памяти традиции, а фольклорные тексты (в большинстве своем) лишь актуализируют память национальной традиции в исторически-конкретном моменте жизни общества.

Важным признаком краеведческого нарратива является эстетическое начало, которое, как правило, присутствует в форме лирических отступлений или пейзажных миниатюр: «Мало-Пинежье с серенькими деревушками, окруженными небольшими полями и наволоками представляло окно в небо, небольшой островок среди безбрежного зеленого океана лесов, порезанного голубой лентой Пинегой. Пинега под нашей деревней была тиха, величава и глубоководна... Напротив деревни река, делясь на две протоки, оставляла большой песчаный остров, ниже которого в сильнейшей быстрине, переливаясь и играя красками, вновь подбегала к нашему берегу и оставляла узкую, длинную песчаную косу, сплошь покрытую мелким камешком. Эту песчаную косу называли Долгий Песок. <...>

Иду берегом реки, слева скошенные наволоки и остожья, а справа игриво струится родная Пинега. Сквозь чистые воды реки просматривается разноцветье галечника и снующие туда-сюда мелкие рыбешки. А за рекой – лохматый сосновый бор. Кряжистые великаны, подмытые течением реки, гордо склонив свою кудрявую голову, скрывают высокий песчаный берег реки, где впадает речка Шидрова. Ранней весной еще кругом снег, а на Шидровском перекате, рано освободившемся ото льда, уже появились первые утки-кряквы, гоголи. Не одну утреннюю зарю провел я подростком на этом перекате в снежном окопчике, любуясь красками весеннего солнечного утра, поджидая уток. Вспыхнувшие воспоминания оживают в памяти, волнуют и радуют. Красив и люб родной край!»¹⁵

Лирические отступления, связанные уже с эстетическим восприятием автора природы родного края, являются также своеобразным показателем саморефлексии традиции. У краеведов чувство родины особенно обострено, часто оказывается, что многие из них занимались литературным творчеством.¹⁶

Таким образом, категория «место памяти» и понятие «память места» позволяют определить некоторые точки соприкосновения и корреляции культурных систем – письменной и устной – и представить в реальности процесс фольклорной сингулярности.



⁹ Вережкина Г. А., Мильчик М. И. Михаил Иванович Романов – выдающийся краевед Русского Севера. Вельск, 2006. С. 16–17.

¹⁰ РО ИРЛИ, р. V, кол. 66 (Романов), п. 4 (Фольклор Устья), л. 58.

¹¹ Там же, л. 290.

¹² Там же, л. 129.

¹³ Каргопольский краеведческий музей, № 491 (Рудометов И. И. Былины. Москва, 22 марта 1966), с. 2 (машинопись).

¹⁴ См., например: Востриков О. В. Об авторе и жанре книги // Н. П. Грозина. История села Беляковского. Екатеринбург, 1997. С. 141–147.

¹⁵ Архангельский областной краеведческий музей, ф. 3, оп. 3, № 173 (П. А. Худяков. Говор и быт Мало-Пинежья. г. Киров, 1978 г.), л. 8–86.

¹⁶ Примеры многочисленны, назовем только известного краеведа в Верхней Тойме А. Тунгусова (*Тунгусов А. Вехи жизни моей. Поэтический дневник. Архангельск, 2003*). Он замечает: «Увы, поэтом я так и не стал – пересилили журналистика и краеведение, которым отдавал и отдаю все свое время».

М. Н. ВЛАСОВА

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург

**ОСОБЕННОСТИ НАСЛЕДОВАНИЯ И БЫТОВАНИЯ
ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ НА ТЕРСКОМ БЕРЕГУ БЕЛОГО МОРЯ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX – НАЧАЛЕ XXI в.
(сказки, несказочная проза)**

Аннотация: В статье, основывающейся на экспедиционных записях автора (1983, 1987 и 2008–2017 гг.), рассмотрены особенности бытования локальной фольклорной традиции на примере двух поколений семьи Дьячковых (сказочница М. П. Дьячкова и ее дочь Т. В. Дьячкова, знаток мифологических рассказов). Доклад дополнен сведениями о быте семьи Дьячковых и, в частности, – о судьбе М. П. Дьячковой в контексте собирательской деятельности Д. М. Балашова.

Ключевые слова: традиционный фольклор, сказки, мифологические рассказы.

Summary: Specific features of existence of local folklore tradition using the example of two generations of the D'yachkov family are discussed in the present article based on the field notations made by its author (1983, 1987, 2008–2017) (fairy teller's M.P. D'yachkova and her daughter T. V. D'yachkova with repertoire of mythological stories). The paper is supplemented with data concerning the way of life of the D'yachkov family, particularly, the fate of M. P. D'yachkova in context of researches of D. M. Balashov.

Keywords: traditional folklore, tales mythological stories.

Традиционный прозаический фольклор Терского берега Белого моря известен нам, в основном, по классическому собранию Д. М. Балашова.¹ Варзуга, по его утверждению, – самое «фольклорное» село Терского берега, сохранявшее песенные традиции и старинные обычаи, обряды; богатое одаренными исполнителями сказочной и несказочной прозы. Всего, согласно архивным данным, с 1957 по 1961 гг. от 12 сказочников здесь было записано 76 фольклорных текстов. 47 из них опубликовано в сборнике.²

В Предисловии к книге подробно охарактеризовано творчество талантливых варзугских сказочников – Е. Д. Коневой, М. П. Дьячковой, Ф. Н. Коворниной, А. А. Попова, С. Д. Заборщикова. Анализируя различие и сходство репертуаров, индивидуальные стили исполнения, Д. М. Балашов делает и некоторые выводы относительно особенностей бытования условно «варзугской» локальной традиции на фоне бытования сказочной традиции Терского берега в целом.³ Эта традиция, по его мнению, довольно заметно различается в западной и восточной частях побережья.

Считая значимым «позднейшие влияния со стороны Архангельска», а также влияние переселенцев из южных (по отношению к Северу) областей (Вологодской, Архангельской), Балашов полагает, что сказки восточных деревень, «как правило, короче, менее эпичны, ряд сатирических сюжетов... известен только тут».⁴ В Варзуге, занимающей «срединное» положение между западной и восточной частями Терского берега, репертуар исполнителей достаточно разнообразен. Коллекция, собранная здесь Балашовым, включает и волшебные, и новеллистические сказки; значительное количество сказок о животных. Часть сюжетов (СУС 563 Волшебные дары, *1425 Глухая старуха, *296 Колобок и др.)⁵ зафиксирована лишь в Варзуге.

Несмотря на блестящие результаты своих экспедиций, Д. М. Балашов полагал, что застал сказочную традицию Терского берега «в очень разрушенном состоянии».⁶ Процесс быстрого разрушения сказочной традиции на фоне сравнительно устойчивого бытования других прозаических жанров (легенд, преданий, быличек) был отчетливо замечен на Терском берегу и в последней четверти XX в.⁷ Варзужанки Е. Д. Конева и Е. И. Мошникова (коллекция Балашова включает 23 сказки Е. Д. Коневой;⁸ предание, 2 сказки и 4 былички

© М. Н. Власова, 2019

¹ Балашов Д. М. Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970. Систематически записанными материалами более раннего времени мы не располагаем.

² Там же. С. 217–344.

³ Там же. С. 14–19.

⁴ Там же. С. 21–22.

⁵ СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

⁶ Там же. С. 10.

⁷ Здесь я основываюсь на наблюдениях, сделанных во время фольклорных экспедиций 1982–1987 гг.

⁸ Балашов Д. М. Сказки Терского берега Белого моря. С. 217–258.

Е. И. Мошниковой⁹), помнили и охотно, талантливо излагали одни лишь былички. Многих исполнителей, которых «открыл» Д. М. Балашов (среди них и М. П. Дьячкова), уже не было в живых. Эту потерю отчасти восполнило знакомство в 1983 г. с ее дочерью, Тamarой Владимировной Дьячковой (1937 г. р.), – неординарным человеком и прекрасной рассказчицей.

Марину Поликарповну Дьячкову Балашов охарактеризовал как одну из лучших мастериц-сказочниц Варзуги, соперницу Е. Д. Коневоy «по знанию фольклора».¹⁰ В ее репертуаре (составляющем 14 текстов)¹¹ преобладают сказки о животных и волшебные сказки. Некоторые сюжеты записаны на Терском берегу только от этой исполнительницы,¹² другие – зафиксированы в единичных вариантах в соседнем селе Кузоmeni и в восточных деревнях,¹³ а также в пределах Варзуги.¹⁴

Репертуар Тamarы Владимировны Дьячковой содержит не сказки матери, а «мифологические» сюжеты, впрочем, блестяще интерпретируемые.¹⁵ По наблюдениям, сделанным в экспедиции 2008 г., такое положение можно охарактеризовать как тенденцию, поскольку и другие дети сказочников (Авдотья Петровна Стрелковой из Стрельны, Парасья Ерофеевны Поповой из Умбы) – одаренные повествователи. Они способны к разного рода искусствам, однако сказительское мастерство матерей не наследуют. В семье Дьячковых вышеупомянутая тенденция может быть обусловлена целым комплексом причин. Основная – разность характеров и судеб. Жизнь обеих женщин сложилась непросто. 23-х лет от роду Марина Мошникова вышла замуж за Владимира Дьячкова.¹⁶

«Они поженились в 23-м году, – вспоминает Т. В. Дьячкова. – 6 февраля у них была свадьба, в полузимницу. Как раньше считали, что 6 февраля полузимница.¹⁷ <...> Ему было 40 лет... Не было сорока-то. 28 июля исполнилось 40. Ей 23 исполнилось в марте. <...>»

(Соб.: А ничего, что за пожилого пошла?)

– Он такой мужик был, не шумел, не гонял. И не пил. Все вспоминали: дядя Володя пришел в гости – не слышно. Взял книжку в руки. Сидел – пошел: „До свиданья, я пошел“. „Вот гость-то нашумел, – говорят, – сидит, в книжку уткнется...“»

В 1926 г. в семье родился первенец – Степан, за ним – еще два мальчика, Иван и Изосим. Долгожданную девочку, дочку, Марина Поликарповна родила на тонé, где «сидела» вместе с мужем.

«Девочку-то очень хотелось. Потом Люська-то родилась дак. <...> Там (на тоне. – М. В.) и жила потом-то (Соб.: С новорожденной?)»

– Да, а как же? На тони-то не одна она родилась, там другие рожали жонки тоже. Жили раньше по тоням дак.¹⁸ И с маленькими, с родившими уедут там. <...> Как обычно. Живут семьями. Там не одна семья жили. Ребятишки тут же с ними все кучей.

(Соб.: Холодно?)

– Почему холодно? Там же русская печка. На печку залезут. Там печка – с двух сторон полати сделаны были... Дети сидят на печи.



Т. В. Дьячкова. Фото М. Н. Власовой, 2013 г.

⁹ Балашов Д. М. Сказки Терского берега Белого моря. С. 422–423, 426.

¹⁰ Там же. С. 16.

¹¹ Там же. С. 423–424.

¹² СУС 37 Лиса-плачя; 715 Петух и жерновец; 900 Гордая невеста; 1138 Какофей.

¹³ СУС 311 Медведь и три сестры; 425А Амур и Психея; 516 Верный слуга; *1163 I Гость Терентий; *2020 Докучные сказки. Лишь два текста, записанные от М. П. Дьячковой, – СУС 241 I Смерть петушка и 465 А Пойти туда не знаю куда – зафиксированы в западных деревнях (пос. Лесной).

¹⁴ СУС * 1425 Глупая старуха.

¹⁵ Т. В. Дьячкову, жительницу Варзуги, переехавшую после 2010 г. в Кузомень, я записывала с 1982 по 1987 гг., и после большого перерыва, в 2008, 2011, 2013 и 2014–2016 гг. В поле зрения Д. М. Балашова творчество Тamarы Владимировны не попало.

¹⁶ Здесь и далее цитируются фрагменты из воспоминаний Т. В. Дьячковой, хранящихся в экспедиционном архиве автора статьи. По сообщению дочери, год рождения М. П. Дьячковой – 1900 г. Согласно записям Балашова, временем ее рождения могли быть и 1899 и 1898 гг.: он указывает, что летом 1961 г. Марине Поликарповне было 62 года. См.: Балашов Д. М. Сказки Терского берега Белого моря. С. 423.

¹⁷ Даты приводятся по новому стилю. Полное название этого дня в народном календаре «Аксинья (Ксения) – полузимница, полухлебница» («Полузимница пополам, да не ровно делит зиму: к весне мужику тяжелее»). См.: Некрылова А. Ф. Круглый год. М., 1989. С. 94.

¹⁸ Тоня (тонь) – участок у моря для ловли рыбы с избушкой для жителя, ставными неводами и другими ловушками. См.: Меркурьев И. С. Живая речь Кольских поморов. Мурманск, 1979. С. 160–161.

(Соб.: *А младенца куда?*)

– На кровати. Купали в корыте. Деревянно корыто. Накупают, накупают... Сама кормила. У нас такого не было, чтобы прикармливали. Потом уже – побольше стали дак. Вот как я родилась – две недели исполнилось, мама ушла там километра за 3, канавы во мху копать. Белый мох разрабатывали... Бабка начамкает хлеба, в тряпку запихат и вот: „Сўсли, – говорит, – сусли. Здоровше будешь“».

Быт семьи Дьячковых, несмотря на обилие детей,¹⁹ был, по-видимому, дружным и ладным. По рассказам Тамары Владимировны, их дом «называли благочестивым» – «не только маты не слышали в доме, там „лешего“ боялись говорить».

Во многом такой настрой определялся характером матери – жизнерадостной, деятельной, но сдержанной в проявлениях раздражения и гнева.

«Вот есть проклинаят: „Будь ты проклят!“ У нас мать в жизни [этого] не говорила. Как-то невестка сказала на сына. Брат как вскипел: „Нас много, – говорит, – было, а мать в жизни не назвала какого «омёныш проклятый!» (Родительско слово для ребенка – «омёныш проклятый!»)²⁰. Мать в жизни не сказала! Не все, – говорит, – глადки были. Ни разу не сказала, никогда“».

Странилась Марина Поликарповна и «чуди» – знаний и умений, приобретаемых «колдовками» либо «знающими людьми» посредством обращения к могущественным, но опасным и «нечистым» существам, силам. Отказываясь «перенимать» подобные знания, даже направленные на исцеление и спасение («много, очень много знали люди» – комментирует ее дочь), она решилась выучить лишь два заговора: «От ураза (ушиба)» и «От пожара». «Только мама и знала и нас научила: снйак заговори, дак не будешь болеть».

Под влиянием таких воззрений и сформировался, по-видимому, репертуар Марины Поликарповны, зафиксированный Д. М. Балашовым, и включивший одни лишь сказки. Согласно упоминаниям ее дочери, ей были известны наиболее популярные в Варзуге сюжеты мифологических рассказов (к примеру, быличка о гадании у церковного замка – см. ниже), но сообщать их собирателю она сочла, по всей вероятности, зазорным.

Чаваньжанка по матери, М. П. Дьячкова длительное время жила в Чаванье у своей тети, Ириньи Андреевны Кожинной, замечательной рассказчицы, однако репертуар Ириньи Андреевны, куда входили по преимуществу былички, не унаследовала. Этот репертуар – со значительными изменениями и дополнениями – перешел к дочери Марины Поликарповны, Т. В. Дьячковой.

Помимо произведений сказочной и несказочной прозы, Марина Поликарповна (как и вся семья Дьячковых) увлекалась чтением.²¹ Знала наизусть множество стихов, частью выученных еще в школе, хотя пробыла там всего год: «Прибаутки разны мама знала – этих, всяких, всяких там, всего! Да сказок всяких. Полно, полно – всяких знала, к каждому слову прибаутки».

Существенное место в ее жизни занимало пение, преимущественно лирических песен и занесенных из гора романсов.²²

Сходно с Е. Д. Коневой, сообщает Д. М. Балашов, «Марина Поликарповна также в основном была знатком песен, сказки помнила потому, что сказывала их детям, внукам. „Дети, беда с има, такие баловны росли!“ Вот я их соберу, скажу: „Сидите, буду сказку сказывать“».²³

Д. М. Балашов записывал Марину Поликарповну в 1957 и 1961 гг., находясь с ней и ее семьей в самых дружеских отношениях.

«Ой, веселый мужик был, весёлый! <...> Сидит на берегу. Мама сидит, кирпичи делат...²⁴ Он ей намазал, чтоб ей комары не кусали.

„Мне, – говорит, – Димушка, мне, – говорит, – некогда, нать кирпичики делат“.– „А вы сидите. Сидите, работайте да говорите!“ Сколькo у ней тоже перенял!».

Спустя шесть лет, на 70-м году жизни, Марина Поликарповна скончалась. Ни ранняя (в 1940 г.) смерть мужа, ни военные и послевоенные тяготы не изменили ее цельной, творческой, исполненной достоинства и доброжелательности натуры.

«Мама веселая была [при людях] <...> „Марина, какая ты весёла, всё песни да поешь и поешь дак! Наверное, хорошо живешь“.– „Ой, у меня жись, – говорит, – благодать такая!“».

¹⁹ Из семерых детей выжили и выросли пятеро – три сына и две дочери.

²⁰ Обмён, обмёныш, омёныш (здесь) – ребенок нечистого духа, подмененный на человеческое дитя. Причиной «подмены» младенца могло стать, по поверьям, случайное или обдуманное проклятие матери. Сердцясь, крестьяне называли обменятами и обычных, но шумных, непослушных детей.

²¹ Это обстоятельство привносит в характер М. П. Дьячковой черты вдумчивости и нелюбви к суетности: «У нас мать не любила этого (обсуждать других) ... К соседям не ходила никогда. „Лучше книжку почитаю. Я хуже людей, – говорит, – я сама следующий раз хуже людей, дак зачем я пойду людей обсуждать...“».

²² В 1950 г. сыновья Степан и Изосим подарили матери к юбилею привезенный из Мурманска патефон и 50 пластинок.

²³ Балашов Д. М. Сказки Терского берега Белого моря. С. 16.

²⁴ Изготовление кирпичей из заранее «намятой» глины было приработком терчан в свободное от колхозных дел время.

Судьба, характер и творческие устремления ее дочери – иные. Унаследовав внешность матери (высокая, статная, круглолицая), ее живой и доброжелательный нрав, Тамара (или Томаша, как ее звали в семье) тяготела не к размеренной семейной жизни, а к самостоятельности, к новым знакомствам и впечатлениям. Этому способствовало раннее начало трудовой биографии.

«Да только зима началась, снег выпал – в лес. Пока уже снег растает, всё...

(Соб.: Сколько вам было лет, когда вы в лес попали?)

– Как топор задержался в руке. <...> Лет, наверное, 14... Первый раз пошла с подружкой. Взяли по саням и пошли. Выстали... Стоит така березка. А как ее рубить-то? А топоры-то тупы! Крутили, крутили, крутили, крутили. Но, срубили ту березу. Давай по второй рубить».

Тамара Владимировна с гордостью подчеркивает: «Сама работать пошла, сама деньги зарабатывала»: «На судне ловила, у моря ловила, в реке пять лет ловила... Потом дак осенями ловила в реке. Потом на Мурмане три сезона была. Везде, везде побывала! На озере лед пёшили... С песнями шуруешь! Везде побывала. И хлеб пекла... И свиней воспитывала. Всё умею. У меня ведь сто профессий!»

Домашнее хозяйство Дьячковых, в том числе воспитание старшего внука,²⁵ оставалось на плечах Марины Поликарповны вплоть до ее смерти в 1970 г. Дальнейшая жизнь Т. В. Дьячковой сложилась едва ли не трагически. Погиб при пожаре своего дома старший сын; лет десять назад сторел и дом Дьячковых. Не имея возможности отстроиться, мать с младшим сыном переехали в казенную квартиру, в Кузомень.

Несмотря на не очень складную судьбу, Тамара Владимировна – с ее неизбывным трудолюбием и многолетним рабочим стажем – вполне достойна уважения и сочувствия. Она человек творческий, сосредоточенный на размышлениях, соображениях, рассказах, которые подчас очень интересны, учитывая ее блестящую память. Так, именно она, припомнив традиционный запрет ходить за водой после 6-ти часов вечера, поскольку «вода спит», прибавила: «Ну, раньше верили, что живое все, вода живая. А вообще-то да! Вода – живой организм. Предки наши очень умные были. Как ты к воде относишься, так она к тебе будет относиться. Уважение забыли!»

Законы и тайны окружающего мира – основная тема ее репертуара, актуализируемая в сюжетах многочисленных быличек. Здесь и типично «варзугские» сюжеты, героями которых либо рассказчиками являются исключительно варзужане,²⁶ и популярная на всем побережье быличка «об унесенной с тони девочке»,²⁷ мастерски изложенная, и различные повествования о «пугании» в лесу и на болоте, варианты и версии которых распространены повсеместно. И, конечно, редкие сюжеты, зафиксированные на Терском берегу только в исполнении Т. В. Дьячковой.²⁸

На протяжении десятилетий репертуар Тамары Владимировны (включающий более двух десятков текстов) оставался, по моим наблюдениям, стабильным, но отчасти варьировался – сужался и расширялся одновременно. Некоторые – в особенности, сложные, многоэпизодные повествования – забывались, исполнялись менее артистично, однако возникали другие. Летом 2015 г. Тамара Владимировна припомнила и редко сейчас звучащий сюжет о вертящемся в вихре черте, и быличку о девушке, пляшущей во время непогоды на сувое (месте столкновения течений) у Святого Носа. Аналоги этой былички мне пока неизвестны.

В каждую очередную встречу с Т. В. Дьячковой удается записать четыре-пять сюжетов, как уже звучавших (но в новой обработке), так и ранее не записывавшихся. Это неплохой результат для фиксации произведений традиционного фольклора, обусловленный сложившимися за долгие годы дружескими, доверительными отношениями, – многие повествования и поверья припоминаются «к слову». В многочасовых беседах о прошлом и настоящем, о родителях и детях, о море и его прибрежных обитателях, о старинных стихах и песнях вырисовывается неповторимое, духовно-материальное «пространство жизни» исполнителя, питающее его творчество.



²⁵ Т. В. Дьячкова родила двух сыновей, но замуж так и не вышла.

²⁶ О сверхъестественной свадебной процессии, привидевшейся в лесу варзужанину А. Д. Заборщикову; о «свадьбе дьявола» на тоне Прилуке, о чудесах на Кипокурском ручье, о проделках лешего, бегущего наперегонки с санями, о гаданье у церковного замка. См.: Балашов Д. М. Сказки Терского берега Белого моря. № 111, 112, 108, 109.

²⁷ Там же. № 19, 27, 177 (быличка № 177 изложена тетей Т. В. Дьячковой – чаваньжанкой И. А. Кожинной).

²⁸ Былички Т. В. Дьячковой опубликованы: Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / Сост., подгот. текстов, вступит. статья, коммент. М. Н. Власовой. СПб., 2015. № 5, 19, 25, 35, 39, 43, 52, 54 (Предсказания. Знаменья); № 7, 8, 20, 22, 39, 133 (Нечистая сила на дороге и в лесу); № 1, 7 (Живая вода. Нечистая сила у воды и в воде); № 8, 74 (Домовой. Дворовой); № 1 (Летучий огонь. Огненные шары).

РУССКИЕ ЗАГОВОРЫ В КОЛЛЕКЦИЯХ ЛИТЕРАТУРНОГО МУЗЕЯ ЭСТОНИИ¹

Аннотация: В статье речь идет о заговорах и традициях народной медицины русского старожильского населения Причудья и Печорского края. Выявленные в архиве Эстонского литературного музея и введенные в научный оборот, эти записи, в целом относясь к севернорусскому ареалу, позволяют уточнить ареальную картину восточнославянской заговорной традиции.

Ключевые слова: заговоры, русско-белорусские параллели, сюжеты и мотивы, фольклористика.

Summary: The report is devoted to the charms and folk medicine traditions of Russian Old Believers of Chud lake region and Pechory district. These materials, which have been identified in the archive of the Estonian Literary Museum and generally refer to the north-Russian area, allow to specify the areal picture of East Slavic charms tradition.

Keywords: charms, Russian-Belarusian parallels, plots and motifs, folklore studies.

При изучении восточнославянской заговорной традиции особый интерес и важность приобретают окраинные зоны расселения этносов, к тому же в инославянском соседстве. В заговорных системах таких территорий зачастую консервируются многие архаические черты, а влияние соседних этносов и своеобразная профессиональная ситуация выражаются в оригинальных мотивах и образах. В статье пойдет речь о заговорах и традициях народной медицины русского старожильского населения Причудья и Печорского края – самых западных рубежей Восточной Славии. Материалом послужила выборка из Русского фонда фольклорного архива Государственного литературного музея им. Ф. Р. Крейцвальда в г. Тарту (Eesti Kirjandusmuuseum).

Судя по собранному материалу, сложно судить о наличии у собирателей детального опросника, хотя установка на запись поверий из сферы народной медицины наряду с песенным и прозаическим фольклором у них несомненно была. Практически каждая рукопись содержит сведения из этой области жизнедеятельности и каждый из собирателей так или иначе уделил ей внимание. И все же невозможно с уверенностью утверждать, что выбранная коллекция записей объективно отражает всю палитру представлений русских тогдашней Эстонии о болезнях и избавлении от них (1920–1940-е гг.).

В выбранной коллекции представлены главным образом лечебные заговоры, описания ритуальных действий, в том числе с использованием средств растительного происхождения, а также заговоры и представления сферы животноводства и взаимоотношений внутри социума (любовная магия, порча, суд и т. д.). Традиционные формы лечения называют ворожбой, а сами заговоры в отдельных деревнях – стихами: «Когда дети не спят, то их ворожат»; см. также информацию собирателя об одном из рассказчиков: «ворожит, неграмотный, „ни азу Божьява ня знаю“»; «Кагда сажают хлебы в печку, тагда папашут памялом печку, а после па рукам и при жетам гаварят стих (заговор)».

Заговоры от сглаза (в текстах представленные как «уреки, вси асуды, вси пригляды») относились к числу самых востребованных в деревнях и Печорского края, и Причудья. Для этой группы прежде всего характерен мотив воды-очистительницы, которая оmyвает все окрестности и таким же образом очистит человека от сглаза. Этот мотив практически повсеместно фиксируется на Псковщине, популярен в Новгородской области и доминирует в соответствующей группе на северо-востоке Витебщины. Классический образ сакрального персонажа в мифологическом центре в русских заговорах Эстонии представлен прежде всего образом Богородицы, иногда с ангелами-архангелами, но и любопытным парным персонажем Дарья да Марья. Константной характеристикой этого образа является указание на то, что она «свежей водой умывается, русой косой утирается». Вместе с тем именно эти женские имена в парных конструкциях лидируют в заговорном севернорусском антропонимиконе в ряду покровителей, представляющих природные стихии, – зори, реки: «Зоря Марья, друга Дарья, утренняя зоря Марья, вечерня Маремьяна, зимля, отец небо, царь морской, поп водянной, водянной батюшко...»;² «Четыре сестрицы, Захарий да Макарий, сестра Дарья да Марья, да сестра Ульянья, сами говорили, чтобы у раба Божия щеки не пухли».³ У белорусов Смоленщины и русских Новгородчины Дарьей именуется

© Т. В. Володина, 2019

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения проекта БРФФИ № Г18МС-005 от 30 мая 2018 г.

² Мансика В. Н. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický. Vydává III. Praha, 1926. Sv. 8. Č. 1. № 63, архангел.

³ Майков Л. Великорусские заклинания. СПб., 1869. № 63, архангел.

женский представитель духов локусов: «Жиў быў Захар Магдалинывич, жана Дарья, а сын Никита»,⁴ «Надо встать и поклониться в землю на зарю, потом по кругу три раза. В обратную сторону кланяться и говорить: „Дарья, Дарья, дай мне здоровья“».⁵

«Порченных» называли в Причудье затряхлыми и в ритуальном очищении прибегали к сакральным локусам местного ландшафта. Любопытно, но среди данной коллекции заговоров практически не встретилось популярных у восточных славян текстов от «испуга», кроме обрывочного упоминания «... сорок шесть, как вы дыма ня бойтись, так ты ня бойся, младенец, испуга» и ритуала с названием «дар отдать», когда на месте «испуга» обращаются к хозяевам локуса: «Земляной царь и земляна царица (водяной и водяная/ветряной и ветряная), помогите и пособите рабы Божией Марии». Подобные ритуалы распространены в Новгородской обл. и на востоке Беларуси, иногда под названием притки. Нарушение равновесия предполагало прежде всего ритуал прощения, с необходимостью включающий жертвоприношение. Соответствующие приговоры целиком повторяли обрядовую мотивацию и оформлялись согласно формуле «хлеб-соль прими, а здоровье верни».

В функциональной группе заговоров детям на добрый сон в текстах русских Эстонии, а также соседней Псковщины и северной Витебщины предпочтение отдается мифопоэтической коммуникации с астральными объектами, чаще подчеркнуто с зарей. Из оригинальных способов лечения этого недуга выделяется ритуал передачи ребенка через ступеньки лестницы в подвал и обращение к брусьям и ступенькам с просьбой забрать «ночницы», в данном случае «паленошные». В Причудье, Печорском крае и на северной Псковщине выделяется самостоятельная «гажья болезнь» у детей, которая выражается в симптомах «будя как змей виться и глаза в яво будуть раскосы». Причинами болезни указывается поведение беременной женщины, не только активное ее воздействие на змею («перерубит»), но и просто факт «увидеть угря, гада», или когда муж увидит, или даже увидит во сне. Предотвратить болезнь оказывалось возможным, тотчас подняв глаза «к солнышку». Зафиксированная в Новоржевском районе так называемая спиралица (горб как последствие сглаза) выявляет прямую параллель с северо-полесскими крылишчами. В Печорском уезде зафиксированы и специальные заговоры при спиривице (горбатая спина и грудь).

Заговоры от грыжи в целом составляют специфику севернорусских и севернорусских заговоров, здесь они выделяются особой популярностью, богатством мотивов и вариантов устойчивых сюжетных схем. Вербально-ритуальный комплекс мер от грыжи организован вокруг предиката грызть, который как характеризует основные симптомы, так и определяет акционально-заговорную стратегию. К числу самых популярных способов избавления от грыжи у ребенка в Причудье относится лечение при помощи таракана: берут таракана, пускают его на тело ребенка, и он сам отыскивает больное место, впивается в него, сосет до тех пор, пока не отвалится.

Заговоров и примеров ритуального лечения от лихорадки в коллекции достаточно, чтобы утверждать особое внимание к этому недугу. Подробно представлено представление о двенадцати видах лихорадок – двенадцати сестрах-«красавах». Заговоры прежде всего разрабатывают сюжет Сисиниевой легенды. Фольклоризация апокрифической молитвы здесь дала неожиданные варианты переплетения архаических мотивов и христианских образов, формул и сюжета «Сна Богородицы»: Дева Мария, где Ты спала, ночивала. / В городе Вифлиеми. / Мне не спалось, много верзилось. / Ишли 12 православных Марий. / Буйны головы ломком ломить, / Белы костачки пилить...» (д. Малы Изборской вол.).

Блок ритуально-магического лечения и заговаривания при кожных болезнях включает несколько конкретных заболеваний: рожу, лишай, чири, «нечисть», золотуху. Обращает на себя внимание неоднократное указание на то, что рожу лучше лечат эстонки и латышки. Вербальное лечение рожи, столь разработанное в белорусской и в целом в восточнославянской традиции, здесь бедно. Русскими Эстонии довольно подробно проработаны представления сферы хирургии, и что особенно заметно – в мифопоэтическом плане. Это и мифологические этиологии, и устойчивая персонификация болезни, и представления о диалоге с нею и т. д. Представления о волосне/волосе (панариций) очень популярны и находят ближайшие параллели с записями из Подвинья. Повсеместно лечение осуществлялось с помощью колосьев. На север в Псковской области использовали черный папоротник или «бор» – пучок молодого вереска. Для псковской традиции, а также у русских Эстонии характерна цветовая характеристика и в целом стремление к подробному перечислению волос, в среднепсковских районах болезнетворный волос даже персонифицируется и приобретает имя собственное – Сам Самовик. Спецификой здесь является включение в ритуальную практику камней, иногда разноцветных, которым приписывается особая сила выгона волоса.

Отличительной особенностью заговорной традиции русских Эстонии выступает функциональная группа заговоров от «скрыпа» – боли руки вследствие перенагрузки и своеобразного скрипа кости. Поэтическая персонификация этой болезни находится целиком в рамках традиции (см. ночница красная девица; рожа, рожица,

⁴ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. С. 214.

⁵ Фольклор Новгородской области. История и современность / Сост. О. С. Бердяева. Новгород, 2002. С. 298.

красная девица – «Скрып скрипица, красная девица»; лечение осуществляется по принципу магического обмена с дверью, которой этот самый скрип и предлагается: «Дверь, дверь, возьми свой скрип, аддай добра здоровье рабу Ивану»). Широко по территории России, на северо-востоке и в Поднепровской части Беларуси боль спины, радикулит получил наименования «утина». Схема избавления от него едина на всей территории бытования, именно высекание боли широко известно у финно-угорских народов, к примеру, вепсов.⁶

Зубная боль повсеместно связывалась с проникновением в зуб болезненных червей, соответственно, целебная процедура сводилась к их изгнанию. Если предписание обувать всякий раз одну и ту же ногу во избежание зубной боли известно и в православных деревнях, и далеко за пределами Печорского края, то записанная у старообрядцев связь этой боли с избыточным говорением встречается впервые: «И кто многа гаварит, языком расшатывают зубы – так вот и баят» (г. Тарту).

Лечение туберкулеза (чахотки) включало использование веществ с семантикой нечистого, некоторых растений, но более интересны рассказы о якобы заползании и выползании из нутра спящего больного змеи. Болезни живота, у белорусов и на значительной части России известные как «золотник», в данной коллекции почти не описаны, только в единичных случаях упоминается, что «пуп с места сашол». Между тем, пограничье Псковщины выделяется непосредственным обращением при этой болезни к пупу.

Заговоры от змеи, столь популярные в псковско-новгородской, литовской и севернобелорусской зонах, в русских поселениях Эстонии не составляют единого комплекса, хотя в отдельных чертах продолжают названные традиции – в стремлении выговорить все цвета змей, но главное – формулой «Гад, возьми свой яд».

На фоне характеристики змеи – «Гад ты гад, липовое жегло, лоянное сердце», – уже на уровне эпитетов утверждающей несерьезный, ненастоящий характер ее сущности и, соответственно, укусов, понятно приписывание себе самому противоположных качеств – «Царь муравей, не кусай меня, у меня тела медна и кровь железна», произнесение которых в Причудье надежно оберегало от укусов муравьев.

После рассмотрения материала на фоне известных русских заговоров остаются без ответа некоторые вопросы. Так, один из собирателей Ф. Коняев, о котором на данном этапе сведений не имеется, в Ревеле (ныне Таллинн) от некой (некоего) Е. И. Ренар (-а?) записал пять текстов книжного происхождения, к которым отыскались практически дословные параллели из собрания И. П. Сахарова, статьи А. Блока «Поэзия русских заговоров и заклинаний». О растиражированном в сети Интернет «демоническом любовном заклинании» с зачином «Во имя сатаны и судьи его демона, почтенного демона Пилата, Изгемона» этот же собиратель пишет, что «это заклинание передано старухой Авдотьей Кусовой» из с. Нос.

Таким образом, систематизированные мотивы и образы русских заговоров, записанных на территории Эстонии с 1928 по 1948 г., позволяют высказать некоторые наблюдения. Наиболее разработанными оказались функциональные группы от сглаза, детской бессонницы, грыжи, кровотечения, зубной боли и «скрыпа», что в целом соответствует приоритетам севернорусской традиции. В то же время обращает на себя внимание скудость или даже отсутствие текстов при таких распространенных недугах, как «испуг», рожа, «золотник». Анализ текстов, записанных от выходцев с южной Псковщины, подтверждает возможность рассмотрения заговорной традиции севернобелорусских и южнопсковских районов как единого ареала. Тексты, записанные в Причудье и Печорском уезде, в целом составляют определенное единство, с естественными преимущественными параллелями печорских заговоров с иными, зафиксированными на территории современной Псковской области. Наибольшее количество соответствий выявляется с новгородскими материалами, что укладывается в гипотезу о том, что «основное ядро предков полуверцев и староверов Причудья Эстонии сформировалось во времена расселения носителей древненовгородского диалекта по Северу России».⁷



⁶ Винокурова И. Ю. Мифология вепсов: энциклопедия. Петрозаводск, 2015. С. 466.

⁷ Касиков А. Русские Причудья Эстонии в XVI–XVIII веках (по историческим и языковым данным) / А. Касиков, Е. А. Васильченко, Ф. А. Савихин. – URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2007/510.html> (дата обращения – 21.01. 2018).

А. А. ГУЛАК

Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск

ГОП СО БМЫКОМ НА ФРОНТЕ: НЕПОДЦЕНЗУРНЫЕ ГЮЖЕТЫ В НАРОДНОЙ ПЕСНЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Аннотация: В статье рассмотрены некоторые аспекты истории белорусской фольклористики 1940–1960-х гг., связанные с цензурой и публикацией фольклора Великой Отечественной войны. Приводятся тексты, которые репрезентируют целый массив архивных материалов, практически исключенных до недавнего времени из научного дискурса Беларуси.

Ключевые слова: цензура, фольклор Великой Отечественной войны, белорусская фольклористика, песня.

Аннотация: The article considers some aspects of the history of 1940–1960 folklore studies in Belarus relating to censorship in publication of folklore of the Great Patriotic War. The texts presented in the article represent the array of archive materials that have until recently been virtually excluded the Belarus scientific discourse.

Keywords: censorship, folklore of the Great Patriotic War, Belarusian folklore studies, song.

Влияние советского цензурного ведомства на работы в области белорусской фольклористики (цензурный контроль теоретических исследований, публикаций полевых материалов, работа издательств и др.) остается до нашего времени практически не исследованным. Методологическим ориентиром и примером скрупулезной работы с архивными материалами по Главлиту БССР служат работы Л. Л. Смилевичко, А. А. Гужаловского. Однако большой круг вопросов, касающихся конкретных ученых-фольклористов, учреждений и трудов, ждет открытия новых фактов, объективной оценки и переосмысления.

Необходимо отметить, что в послевоенное время советская цензура, официально существовавшая с 1922 г.,¹ контролирует все издания научно-исследовательских институтов Академии наук БССР,² а порядок прохождения рукописи через редакционно-издательские учреждения, полиграфпредприятия и Главлит строго регламентирован. В фокусе особого внимания, как отмечает А. А. Гужаловский, находятся события недавней военной истории. Они, наряду с практической деятельностью по контролю за библиотечными, архивными и музейными фондами, являются важнейшими объектами цензуры и важнейшими позициями советского идеологического фронта. Атмосфера тотального недоверия и репрессий сталинского времени порождает огромное количество необоснованных цензурных вмешательств в работы ученых. Мемуары участников войны, например, кроме Главлита БССР, обязательно рецензируются в Институте истории партии Центрального комитета Коммунистической партии Белоруссии.³

Отметим, что после XX съезда КПСС (1956 г.) ряд видов печатной продукции Главлит передает на контроль директоров и главных редакторов издательств. Цензурное давление начинает ослабевать, однако в гуманитарной науке, и в фольклористике в частности, на долгие годы воцаряется марксистско-ленинская концепция народного творчества. Фольклор Великой Отечественной войны трактуется как элемент социалистической культуры.

Кроме собственно цензурных ограничений, которые научное сообщество воспринимает как часть государственной политики, возникают еще и внутренние академические сдержки и преграды, обусловленные стремлением соответствовать современным идеологическим вызовам.

В декабре 1947 г. специальное совещание в Институте этнографии АН СССР создает новую повестку для фольклористов и этнографов – задачи собирания и интерпретации фольклора Великой Отечественной войны рассматриваются как центральная проблема науки. Хроника этого совещания показывает, что в докладах прозвучали единичные осторожные упоминания о неоднородности этого массового творчества. В частности, В. Ю. Крупянская указывала на то, что оно включает «весьма различные по своему составу, характеру и традициям категории материалов, обуславливаемые в основном спецификой среды их зарождения

© А. А. Гулак, 2019

¹ Главное управление по делам литературы и издательств (Главлит) Народного комиссариата просвещения РСФСР (1922–1933). Название и подчиненность управления менялись. С 1953 г. становится самостоятельным ведомством. Как Главлит СССР просуществовало до августа 1990 г.

² *Ракашевич В. К.* Главлит БССР (1923–1991) // Беларускі археаграфічны штогоднік. 2000. Вып. 1. С. 186.

³ *Гужалоўскі А.* Галоўліт БССР і палітычны кантроль у 1943–1991 г. // Беларускі гістарычны агляд. 2012. Т. 19. С. 162.

и бытования».⁴ Однако тенденция к канонизации фольклора войны уже получила очертания в научной среде. Докладчики выступали за отражение новой героики, показ героических жанров и явлений как «новое звучание старых текстов», указывали на необходимость строгого критического отбора при публикации фольклорного материала и др.

Известное постановление ЦК ВКП (б) 1948 г. об опере «Великая дружба» В. Мурадели, которое повлекло «радикальную перестройку всей творческой работы советских композиторов», было обращено и к фольклористам. После его выхода в Институте этнографии АН СССР разворачивается дискуссия, вскрывшая «неблагополучное состояние советской фольклористической науки»: разоблачается антимарксистская сущность школы А. Н. Веселовского, исследований В. Я. Проппа, формалистический метод П. Г. Богатырева.⁵ Во главу угла ставится идеологически выверенная собирательская работа фольклористов, от них требуется помогать композиторам «слышать народную музыкальную речь» и критически относиться к некоторым песням, бытующим в народной среде. Фольклористы, как и все идеологические работники, поставлены «на передовую линию огня» и обязаны выполнять свой долг борцов за создание советской культуры.

Сведения про экспедиционную работу фольклористов и этнографов Академии наук Беларуси в послевоенный период весьма разрозненные. Известно, что предметно исследованием партизанской песни в Беларуси и ее бытования в партизанских соединениях и в тылу занималась Л. С. Мухаринская (1906–1987). Значительный полевой материал по войне собран во время экспедиций 1945–1949, 1957, 1958, 1960 и 1962 гг. в разные районы Беларуси под руководством и с участием белорусских ученых М. Я. Гринבלата, Л. Г. Барага, М. С. Меерович, Г. И. Цитовича, Г. А. Барташевич. Однако, несмотря на идеологические установки о важности народного творчества военного времени, многие из этих текстов практически не доходят до публикации. Причиной служит невозможность преодолеть цензурные барьеры и реальная угроза в случае, если публикация или ее автор будут расценены как идеологически чуждые.

В 1949 г. во время нарастающей кампании борьбы с космополитизмом теряют работу Л. Г. Барага и М. С. Меерович.⁶ Запрещен выход уже подготовленного к печати и включенного в издательский план на 1948 г. их фольклорного сборника «Народные белорусские сказки и рассказы о Заслонове и Ковпаке». Только отдельные части этой оригинальной работы были опубликованы в журналах «Советская этнография» и «Полымя» (1948).

В 1951 г. центральная газета «Правда» помещает разгромный по тем временам материал «О работе издательства Белорусской Академии наук», где содержится критика руководства Института истории, которое недооценивает цензурскую роль издательства и безответственно относится к публикации научных работ. Речь идет о книге «Материалы по фольклору Великой Отечественной войны»: «Неразборчивый составитель М. Я. Гринблат включил в нее все, что попало ему под руку. В результате под видом фольклора в рукописи были представлены произведения не только не имеющие ничего общего с народным творчеством, но и опошляющие его, культивирующие безграмотность».⁷ В 1952 г. М. Я. Гринблат снимают с должности из-за низкого идейно-теоретического уровня его работ.

Способом избежать потенциальной угрозы при работе с таким идеологически чувствительным материалом, как народное творчество военного времени, в белорусской фольклористике 1950–1960-х гг. служит перепечатывание в академических изданиях ранее опубликованных, а значит, проверенных на цензурное соответствие текстов из архива Сектора фольклора Института истории, этнографии и фольклора АН БССР. Кроме того, под видом фольклора Великой Отечественной войны в сборники 1960-х гг. помещаются самые разнообразные «позитивные» материалы: тексты самодельных авторов, хранящиеся в Республиканском доме народного творчества,⁸ краеведческих музеях, публикации газет и журналов, даже произведения, присланные читателями газеты «Піянер Беларусі».

До нашего времени в белорусских архивах остаются тексты, которые представляют неканонический фольклор войны: разнообразные формы и переработки городского романса и блатной песни, песни инвалидов, баптистские псалмы и стихи, сюжеты-курьезы, показывающие наивно народное осмысление советских мифологем и др.

Например, экспедицией Л. С. Мухаринской на Могилевщину в 1949 г. записана знаменитая тюремная песня «Сядзіць Каця за рэшоткай», в которую введен элемент военных реалий: *Прашчай, Кіеў, прашчай, Харкаў, / Прашчай, фашысцкая цюрма, / Сюда большэ не вярнуся, / Закрываюцца глаза*.⁹ Известна также партизанская версия блатной песни «Гоп со смыком»:

⁴ Гершкович Б. Совещание по вопросам собирания, изучения и издания фольклора Великой Отечественной войны // Советская этнография. 1948. № 2. С. 209.

⁵ Задачи этнографов в связи с положением на музыкальном фронте // Советская этнография. 1948. № 2. С. 6.

⁶ Смилевичкий Л. Цензура в БССР: послевоенные годы 1944–1956. Иерусалим, 2015. С. 169.

⁷ Зинькович И. О работе издательства Белорусской Академии наук // Правда. 1951. 18 дек. С. 3.

⁸ Рэспубліканскі Дом народнай творчасці БССР Упраўлення па справах мастацтваў пры Савеце міністраў БССР.

⁹ Белорусский государственный архив-музей литературы и искусства, ф. 349, оп. 1, д. 87, л. 53. Далее – БГАМЛИ.

Мы сідзім у сваей землянке,
 Сушым на агне парцянкi,
 Успамінаем песні пра любоў, да-да!
 Ну, как только вечар настаёт, да-да!
 Партызаны двінуцца ўперод, да-да!
 Хто ў разведку, хто ў засаду,
 Па едзінаму атрадам
 Выезжают хлопцы на работу, да-да!
 Едут фрыцы яйкі сабіраць, да-да!
 Нада фрыца паўстрэчаць, да-да!
 Наляцелі із налёта,
 Застрачылі з кулемёта,
 Пусть надоўго помніцца яічніца, да-да! <...>¹⁰

С. Ю. Неклюдов указывает, что эта своеобразная уличная баллада начала XX в., представляющая собой «апофеоз блатного героя», была распространена среди солдат на войне.¹¹ Известно о ее многочисленных переложениях и продолжениях в разных социальных группах. Это относится и к другим, игнорировавшимся официальной наукой песням «деклассированных элементов». Очень популярный во время войны сюжет об измене и наказании представлен переложениями «Катюши», «Мурки». Текст записан М. Я. Гринблатом в 1945 г. на Минщине от заведующей клубом:

Здравствуй, моя Маша, Маша дорогая,
 Здравствуй, а быть может и прощай,
 Немца полюбила, милого забыла,
 На глаза ему не попадай.
 Милый твой воюет за родину родную,
 Ты сидишь за рюмкою вина,
 С рожеею корявой, с пьяными глазами
 Он целует, лапает тебя.
 Что тебя заставило связаться с этим немцем
 И пойти работать вместе с ним?
 Плитка шоколада? Делать так не надо.
 А теперь не нужна ты родным.
 Здравствуй, моя Маша, Маша дорогая,
 Здравствуй, навсегда уж ты прощай,
 Немца полюбила, милого забыла,
 А теперь ты пулю получиай.¹²

Песню «Фрунзе» сообщил М. Я. Гринблату в 1945 г. участник партизанского движения на Витебщине.¹³

Жыў атрад наш ў раўнінах шырокіх,
 У беларускай зялёнай сцяпі,
 І ў вадным хутарку Халамер'і!¹⁴
 Помню, раз паранька мы нашлі.
 Быў ён малы, маўклівы, сур'ёзны,
 Быў ён нейкі неўзрачны такой,
 Хто-та у шутку празваў яго Фрунзе,
 Хто-та ласкава падняў на сядло.
 Пралетая з пабедаю, красныя
 Там у Расонах брыгады дралісь,
 І папала чацвёрта брыгада,

¹⁰ БГАМЛИ, ф. 349, оп. 1, д. 87, л. 16.

¹¹ Неклюдов С. Ю. «Гоп-со-смыком» – это всем известно // Фольклор, постфольклор, быт, литература: Сб. статей к 60-летию Александра Федоровича Белоусова. СПб., 2006. С. 67.

¹² Фольклорная коллекция Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, ф. 8, оп. 1, д. 1, л. 86. Далее – ЦИБКЯЛ.

¹³ В 1943 г. была создана партизанская бригада, носившая имя военачальника времен Гражданской войны М. Фрунзе.

¹⁴ Холоньере, Россоны – населенные пункты Витебской обл. М. Дьячков – командир партизанской бригады.

*Так у засадзе і мы засталісь.
Апусцелі патроны наганаў,
Карабіны не ў сілах страляць,
І сказаў тут камбрыг мальчугану:
Ну-ка, Фрунзе, спасай парцізан.
Нізаметны і маленькі Фрунзе
Па знакомых трапінках папоўз,
І назаўтра з брыгадай Дзячкова
Ён на помашч з атрадам прышоў.
Завязалась жасцюкая драка,
Драўся й той, хто падмогу прывёў,
І сказалі байцы: От, да Фрунзе!
З віду – ёжык, а серцам – арол!¹⁵*

Легалізацыя падобных тэкстаў у навучным дыскурсе о народным творчстве перыода Вялікай Отчэственнай вайны послужыць пераадоленню стэраетапаў, сфармаванага савецкай фольклорыстыкай, і расшырэнню праблемнага паля савременнай наукай.



¹⁵ ЦИБКЯЛ, ф. 8, оп. 1, д. 1, л. 172.

КООПЕРАТИВНЫЕ РЕМЕЙКИ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Аннотация: Статья освещает одно из средств кооперативной агитации и пропаганды – новые версии известных литературных произведений, или ремейки. Кооперативные ремейки создавались самостоятельными и профессиональными авторами, которые наполняли старые песни и поэмы новым актуальным содержанием. Они отражали основные достижения и проблемы развития кооперативного движения в стране.

Ключевые слова: ремейки, былина, песня, поэма, кооперативная агитация и пропаганда.

Summary: Article lights one of ways of cooperative propaganda and promotion with use of new versions of the famous literary works – remakes. Cooperative remakes were created by amateur and professional authors who filled old songs and poems with the new relevant contents. They reflected the main achievements and problems of development of the cooperative movement in the country.

Keywords: remakes, bylina, song, poem, cooperative propaganda and promotion.

В первые десятилетия XX в. в стране в качестве эффективных средств кооперативной агитации и пропаганды широко использовались ремейки – новые версии существующих литературных произведений. Созданием кооперативных ремейков занимались как профессиональные поэты, так и самостоятельные авторы, сообщая в тексте, стилизованном под литературное произведение, об основных успехах и трудностях в работе кооператоров, в том числе кустарей-смолокуров.

На Русском Севере большую организационную работу развил Союз смолокурных артелей Важской обл., существовавший с 1914 г. Важский Союз являлся союзом смешанного типа, куда вместе со смолокурными артелями входили потребительские общества, сельскохозяйственные и кредитные товарищества, трудовые рабочие и лесные артели. Их количество в составе Союза постоянно увеличивалось: в 1915 г. он объединял 61 кооператив, а в 1918 г. – уже 150 кооперативов с общим числом свыше 50 тыс. человек. В сфере экономического влияния Союза находились Шенкурский у. Архангельской губ., Вельский и Сольвычегодский уезды Вологодской губ. К началу 1918 г. у Союза имелись 23 различных перерабатывающих предприятия, лесозавод, 4 парохода и 6 барж. Северные кооператоры обращали внимание на распространение культуры и просвещения, поэтому на средства Союза были открыты коммерческое училище и типография, которая печатала журнал Союза «Важская область».¹

Достижения Важского союза, интересовавшие кооперативных деятелей всей страны, находили отражение в кооперативной периодике. В 1915 г. в журнале «Объединение» (органе Всероссийского Центрального союза потребительных обществ) была напечатана кооперативная былина «Пароход Шенкурского союза смолокуров». Ее автор Е. Попова, используя прием тонического стихосложения, рассказала о крупном событии в жизни Союза смолокуров Важской области – приобретении на собственные средства первого парохода. Как и полагается, в кооперативной былине имеются все необходимые для структуры данного жанра фольклора элементы: зачин (завязка), основная часть былин (рассказ о подвиге), концовка.

Былина Е. Поповой имеет традиционное сюжетное построение, где герой отправляется в «путь-дорогу дальнюю». Зачин былин, стремясь подчеркнуть историческую достоверность ее содержания, сразу же локализует время и место описываемого события: «Как и двадцать второго августа, / А и в Нижнем то было во Новгороде, / Снаряжался в дорогу, в путь дальнюю, / Снаряжался корабль вверх до Рыбинска. / А из Рыбинска путь по рекам небольшим / До далекой реки Двины Северной». Поскольку произведение опубликовано в журнале 1915 г., то можно предположить, что данное событие произошло в том же году во время Нижегородской ярмарки, в которой принимал участие Важский союз смолокуров.

После зачина-завязки идет развитие действия, повествующее о том, что в далекий путь от Волги до Северной Двины отправился пароход смолокурных артелей Важской обл. под названием «Союз»: «Не купца-богача, не помещика, / Не вельможного князя-боярина, / Смолокуров Шенкурских Архангельских / То „Союз“ был – мечта заповедная». Главными героями былин являются смолокуры, объединившиеся в артель, поэтому в ней подробно рассказывается, каким образом стремление кустарей кооперировать сбыт готовой продукции и освободиться от эксплуатации скупщиков заставило их объединиться в кооператив: «Уж давно

¹ Овсянкин Е. И. Союз смолокурных артелей Важской области // Поморская энциклопедия. В 5 т.: Т. 1. История Архангельского Севера. Архангельск, 2001. С. 393.

смолокуры задумались, / Как избавиться им от посредников, / И решили, что лучше не надобно, / Как устроить союз по согласию, / Стали смолу они все в союз продавать, / Стали жить-поживать, барыши накапливать». Далее говорится о том, как кустари откладывали средства от полученной прибыли: «Но решили заранее все сообща, / Барыши не делить, вместе их собирать». Концентрация прибыли, а не ее «распыление по рукам», явилась материальной основой для реализации многих коммерческих проектов и культурно-просветительной деятельности русских кооператоров.

Кульминацией развития действия стало решение приобрести собственное транспортное средство: «Время шло день за днем, / Смолокуры опять стали думать-гадать, / Что-то вновь замышлять: „Нет не рука / Нам товары возить на чужих баржах, / Пароход бы купить, вот, что надобно нам, / Без него обходиться мы не можем теперь. / Пусть товары и к нам, и от нас / Возит собственный наш пароход, / Мы „Союзом“ его назовем / И теперь же дадим ему ход“».

Концовка былины прославляет подвиги кустарей Шенкурского уезда, не только сумевших во имя общего дела преодолеть соперничество друг с другом, но и добившихся значительных результатов: «И купили они пароход, / И по Волге теперь он идет, / И товары он в Шенкурск везет. / Вот каков смолокуры народ!»² В соответствии с композиционным принципом былин здесь применен принцип противопоставления представителей различных социальных слоев общества, поскольку особо подчеркивается, что пароход принадлежит «не купцу-богачу, не помещику, не вельможному князю-боярину», а крестьянам и кустарям, что отражает социальную основу кооперации.

Особенно широко ремейки литературных произведений использовались в кооперативной агитации и пропаганде в период НЭПа, в том числе во время проведения Международного дня кооперации. 7 июля 1923 г. в г. Кеми в честь праздника при содействии Кемского уездного комитета РКП (б) была издана однодневная газета «Кооперативный день». Передовая статья «Долой частный капитал! Дорогу кооперации, другу трудящихся» призывала жителей Кеми: «В Международный день кооперации граждане, не выполнившие свой долг перед кооперацией, должны призадуматься и понять значение этого дела. Все граждане в это день должны вступить в члены своих единых потребительских обществ (ЕПО), сделаться активными работниками или сознательными постоянными пособниками развития этого дела»; «усилить агитацию, разъясняющую роль кооперативного дела».

В газете была напечатана «Кооперативная частушка», которая пелась на мотив народной песни «Эх, полным-полна моя корбушка» на стихи Н. А. Некрасова. Автор кооперативного ремейка Илья Черный рассказал о едином потребительском обществе (потребилковке) с. Чудиловки. В стихотворной форме предстало описание заброшенного кооператива, влачившего жалкое существование: «Эх, пустым пуста потребилковка – / Нет в ней ситца, ни парчи, / Хуже нет села Чудиловки: / Никудышные харчи». Кооператив не выдерживал конкуренции с частными торговыми заведениями. Однако хотя «там купцы сдирают шкуру», но «крестьянскую натуру по-нимаю – в долг дают».

С жалобой на отсутствие товаров в кооперативе «приходил мужик в правление потребилковки своей, говорил там о стеснении: „Без товара – эй-же-эй“». В правлении ему ответили: «Друг мой милый, не пеняй, / Коль в товарах есть стеснение, / В потребилку внес бы пай». А «Мужичок стоит, волнуется, / С председателем шумит / И старательно торгуется, / Лишь „вступительный“ сулит». Главной причиной удручающего положения ЕПО являлась невыплата паевых взносов, что привело к ограничению оборотных средств и товарного ассортимента в кооперативной лавке. Однако доводы правления не возымели должного воздействия на членов ЕПО: «Целый год в селе стояла / Потребилка без паев / И товару было мало / В ней без них для мужиков».

Между тем «вот уж год второй проходит», частный торговец «Обдиралов разжирел, всю деревню за нос водит, и народ весь обеднел». Тут «мужицкая вся братия» опять пошла в потребилковку, заявив: «Заводи кооперацию: / Будем мы пай давать». И тогда крестьяне начали выплачивать вступительные и паевые взносы: «Понесли пай и вклады, / Кто деньгами, кто зерном / Потребилковка, как надо, / Заработала потом». Результат не заставил себя ждать: «Всей деревне облегчение потребилковка дает, / А товар, мое почтение: / Лучше вряд ли кто найдет». Члены кооператива проявили активность и заинтересованность в его работе: «В потребилковку правление / Избирает каждый год / По заслугам, без стеснения, / Сам хозяйюшка – народ». Теперь положение в потребительском обществе стало таким, как поется в народной песне: «Эх, полным-полна потребилковка / Есть в ней ситец и парчи, / Лучше нет села Чудиловки, / Есть товар в ней и харчи».³

Историческая поэма М. Ю. Лермонтова «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова» для поэта А. М. Флита стала основой для создания поэмы «Русский народный нэпос», или «Песни о красном купце Калашникове, Губсоюзе – добром молодце и красной девице – Кооперации». Поэма «Русский народный нэпос» была напечатана в сатирическом журнале «Мухомор» в 1922 г. Поэт-пародист

² Попова Е. Пароход Шенкурского союза смолокуров // Объединение. 1915. № 14. С. 21–22.

³ Национальный архив Республики Карелия, ф. Р-509, оп. 2, д. 15/468, л. 100.

А. М. Флит отразил ситуацию на внутреннем рынке в момент перехода от старой экономической политики РКП (б) – политики «военного коммунизма» – к НЭПу: «Ох, ты гой еси, время тяжкое, время тяжкое, переходное! Про тебя нынче песню сложили мы, Про твою любимого сотоварща, Губсоюза – добра молодца, Да про красного купца Калашникова, А еще сложили песню мы, Про красну девицу – раскрасавицу Кооперацию, лебедь чистую».

Конкуренция между кооперативной и частной торговлей представлена в виде соперничества «добра молодца» Губсоюза и красного купца Калашникова. В кооперативном ремейке поединок между купцом Калашниковым и добрым молодцем Губсоюзом не заканчивается смертельным исходом. Кооперативный царь Главсоюз Центросоюзович не дает погибнуть «младому» Губсоюзу, останавливает кулачный бой грозным окриком и наказывает самого купца, обложив частную торговлю дополнительными налогами и сборами. Заключительная часть «Песни о красном купце Калашникове, Губсоюзе – добром молодце и красной девице – Кооперации» заканчивается здравицей: «Всея Руси советской – слава! Старой экономической политике слава!! Новой экономической политике – слава!!!»⁴

Кооперативные идеи, пропагандируемые в виде знакомых литературных произведений, становились более доступными пониманию населения. Ремейки устного народного творчества легко воспринимались и запоминались, чему помогало знание оригинала. В известные старые песни, былины, исторические поэмы вкладывалось новое содержание, соответствующее основным задачам кооперативного движения в стране. Кооперативные ремейки были характерны для определенной исторической эпохи, их актуальность обусловлена реалиями конкретных социально-экономических условий. В настоящее время они являются интересным источником для изучения культурно-просветительной деятельности кооперации.



⁴ Флит А. М. Русский народный нэпос // Мухомор. 1922. № 5. С. 2.

В. Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
Государственный российский дом народного творчества
им. В. Д. Поленова, г. Москва

РУССКИЕ СКАЗКИ СЮЖЕТНОГО ТИПА СУС 480 («МАЧЕХА И ПАДЧЕРИЦА») В РЕПЕРТУАРЕ СКАЗОЧНИКОВ РУССКОГО СЕВЕРА

Аннотация: Сюжет «Мачеха и падчерица» популярен в севернорусских традициях. Он представлен несколькими разновидностями, которые открыты для инсюжетных влияний. Ему присуще объединение мотивов, характерных для разных сюжетных типов. В нем используются мотивы, не свойственные русским вариантам; включаются редкие мотивы, характерные только для севернорусской сказочной традиции.

Ключевые слова: русская волшебная сказка, локальные традиции, специфика сюжетных типов.

Summary: The plot type "Stepmother and stepdaughter" is popular in the North-Russian traditions. It is represented by several varieties that are opened to influences of other plot types. The northern tales of the type often unite motifs originating from different plot types and use motifs that are not typical in Russian tradition including some rare motifs that are characteristic of the North Russian fairy-tale tradition only.

Keywords: Russian fairy tale, local traditions, specific plot types.

Сказки всех разновидностей сюжетного типа СУС 480 («Мачеха и падчерица») / АТУ «The Kind and the Unkind Girls»¹ привлекали внимание исследователей.² Необходимо отметить, что хотя данный сюжет необычайно популярен и относится к ядру русской сказочной традиции, исследователи до настоящего времени не выработали четкой классификации сказок данного сюжетного типа. С одной стороны, в указателях к нему относятся сказки, в которых нет ни мачехи, ни падчерицы. Так, например, это сказки «Мать и Смерть» (–480**), «Сестра (три сестры) отправляется спасать своего брата» (480А*), «Две сестры и Ветер» (–480А**) и «Хлеб, доставленный в ад» (480С). Причина причисления большинства данных сказок к рассматриваемому сюжетному типу кроется в том, что герой (неважно, мужской или женский) отправляется к некому мифологическому персонажу и по дороге вежливо обращается с людьми, растениями и животными, которые ему помогают. Основанием для причисления к рассматриваемой группе еще и сказки «Две сестры и Ветер» скорее всего, являются три загадки Ветра, которые составители указателей сочли вариантом задач мифологического персонажа, испытывающего падчерицу.

С другой стороны, сказки о мачехе и падчерице не ограничиваются сюжетным типом 480. Обычно к ним причисляют все группы текстов, в которых есть мачеха и падчерица (а иногда и просто страдающая героиня, как, например, в сказках 510В «Свиной чехол»), хотя в большинстве случаев подобные тексты нужно относить к сказкам о невинно гонимых персонажах.³

Для русской сказочной традиции к сказкам сюжетного типа 480, безусловно, нужно отнести тексты, основным мотивом в которых является встреча падчерицы с Морозко или другим мифологическим персонажем в лесу. В СУС они относятся к типу 480, однако, в указателе Аарне-Андреева (далее – АА).⁴ Этот тип выделен как 480*В, что, безусловно, точнее, так как к той же разновидности 480 в СУС относятся и сказки, в которых героиня, отвезенная в лес, играет в жмурки с медведем или другим персонажем (в АА эти тексты выделены как 480*С). Другой подтип составляют сказки, в которых мачеха отправляет падчерицу за уплывшим по реке или оброненным в колодец веретеном или мотком пряжи (–480*); третий – довольно редкий в русской традиции сюжет о падчерице, посланной за огнем к Яге (480В*). И наконец, еще один подтип рассматриваемого сюжетного типа образуют сказки о девушке, которую мачеха отправляет ночью в баню (–480С**). К падчерице приходит

© В. Е. Добровольская, 2019

¹ Uter H. J. The types of international folktales. A classification and bibliography. Helsinki, 2004.. Parts 1–3. Если ниже индекс сюжетного типа приводится без оговорок, речь идет об индексе по СУС: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

² Смирнов-Кутаческий А. М. Русские народные сказки о мачехе и падчерице: Дис. ...докт. филол. наук. 1943. 379 л. (Рукопись) (Государственный архив Тверской обл., ф. Р-2911, оп. 1, № 105а); Наиболее полная библиография по данному вопросу приведена в работе: Лутовинова Е. И. Русские сказки о мачехе и падчерице (АТ 480): (Опыт описания и классификации): Дис. ...канд. филол. наук. М., 1991 (Рукопись).

³ Подробно данную группу персонажей рассматривал Е. М. Мелетинский: Мелетинский Е. М. Образ гонимой падчерицы в волшебной сказке // Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки: Происхождение образа. М., 1958. С. 161–212.

⁴ Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

черт или другой мифологический персонаж, зовет ее на танцы или замуж, но мудрая девушка заставляет носить ей разные вещи до пения петухов, после чего противник героини исчезает, а вещи остаются ей.⁵

В репертуаре сказочников Русского Севера сюжет о мачехе и падчерице представлен почти всеми разновидностями, хотя и неравномерно. Более того, северные варианты отличаются от основной сказочной схемы и особым сочетанием мотивов, и целым рядом деталей.

В большинстве русских традиций сюжет о встрече девушки с Морозом является доминирующим. Героиня в них разговаривает с Морозом ласково, ничего у него не просит и получает от него подарки за свою вежливость и скромность. В северных традициях ситуация несколько иная. На вопрос мифологического персонажа тепло ли ей, девушка отвечает: «да божье тепло, божье холодно».⁶ Она просит Мороза: «... не хрястай, дай мне одетца»⁷ или «Не трещи, Мороз, не скрепи, Мороз, я боса, гола да без пояса».⁸ Мороз жалеет девушку, ослабевает и одаривает ее. В севернорусских записях есть варианты, близкие к общерусской традиции, где девушка отвечает Морозу: «Жарко, жарко, Морозушко мне».⁹ Иногда Мороз просит девушку исполнить какую-нибудь работу: «Сделай-ко, – говорит, – мне-ка к утру рукавички».¹⁰ Героиня вяжет рукавицы и за свою работу получает подарки. Надо отметить, что сюжет «Морозко» по сравнению с общерусской традицией не является доминирующим в севернорусских сказках.

Существенно чаще встречается в северных традициях сюжетный тип «Игра с медведем в жмурки». Как и в других русских традициях, помощницей девушки в нем выступает мышка. В ряде вариантов противником девушки становится медведь, иногда некая неведомая сила или неопределенный мифологический персонаж, которого можно считать хозяином леса. Зачастую девушка сама его зовет: «Кто в лесях, кто в темных, подьте ко мне ночки ночевать».¹¹ Иногда, между неведомым персонажем и девушкой происходит диалог, в котором мифологический противник советует ей сделать одни действия, а она совершает другие: «Молчи, девица, выше лесу иду, коробью за плечами несу. Бери, девица, левой рукой, да не благословись». Она взяла правой рукой да говорит: «Бласлови, осподи, моя коробушечка».¹² Встречается в сказках этого типа и чрезвычайно редкий эпизод, когда мачеха, собирая падчерицу в лес, кладет ей в мешочек несъедобные предметы: камни, песок и т. п. Чудесным образом они превращаются в продукты (зерно, муку, масло и т. п.), но иногда справедливость восстанавливает отец: «Она вместо хлеба наклала кирпичев, вместо крупы наклала песочку, вместо толокна наклала пепелку. <...>. Поглядел, как у нее наложено. <...>. Отец наклал крупы, толоконца, наклал хлебца, масла, всего наклал».¹³

В северных традициях популярен сюжет, редко встречающийся в других русских традициях. Это сюжетный тип 480В* («Девушка идет за огнем к Яге»). Героиню чаще посылают не за огнем, а за иголкой. Чтобы получить необходимое, девушка должна выполнить трудную задачу – истопить баню и вымыть детей Яги, которыми являются змеи, ящерицы и лягушки. Задача осложняется еще и тем, что героиня должна принести воду в решете. Падчерице помогает птичка, которая советует: «Девка Тинка, девка Тинка, залепи решетце глиной».¹⁴ Иногда, в данных сказках появляется дополнительный мотив. По дороге к Яге падчерица встречает домашних животных, которые просят девушку за ними поухаживать (убрать, подоить, постричь и т. п.): «Деушка, деушка, подпаши под нами, подгреби под нами, добро тебе будё».¹⁵ Необходимо отметить, что данный мотив нетипичен для рассматриваемого сказочного типа и не влияет на дальнейшее развитие сюжета. Совершенно очевидно, что он необходим в тех сказках, где в сюжете есть преследование героини, например в сказке «Гуси-лебеди» (традиционно также считающейся одним из типов сказок о мачехе и падчерице (480А*), хотя, как было отмечено выше, им не являющейся). Более того, в сюжетном типе о падчерице, отправленной к Яге, данный мотив даже избыточен – героиня получает подарок и от Яги, и от благодарных животных.

Наконец, еще одним сюжетным типом о мачехе и падчерице, встречающимся в севернорусских сказках, является сюжет – 480* «Девушка прыгает за веретеном в колодець». Чаще всего девушка роняет моток пряжи и спускается за ним. Она попадает в избушку к Яге или просто к некой старушке, выполняет ее поручения, в том

⁵ Данный подтип представлен в русской традиции единичными записями, ряд которых записан в Прибалтике и западных районах России на границе с Беларусью. Самая северная из известных нам сказок данного подтипа записана Д. К. Зелениным на территории Вятской губернии (Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. Пг., 1915. № 122 (Зап. Рус. геогр. о-ва; Т. 42)).

⁶ Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск, 1974. № 36.

⁷ Ончуков Н. Е. Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова: В 2 кн. СПб., 1998. № 108. (Полн. собр. русск. сказок. Предреволюционные собрания. Т. 1).

⁸ Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края / В записях И. В. Карнауховой; вступит. статья Т. Г. Ивановой. М., 2009. № 28.

⁹ Пинежские сказки. Собранные и записанные Г. Я. Симиной. Архангельск, 1975. № 21.

¹⁰ Сказки Водлозерья. Петрозаводск, 2013. № 10.

¹¹ Русские народные сказки Пудожского края. Петрозаводск, 1982. № 18.

¹² Архангельские сказки. Из материалов лаборатории фольклора Поморского университета. Архангельск, 2002. № 25.

¹³ Сказки Водлозерья. № 66.

¹⁴ Архангельские сказки. № 26.

¹⁵ Там же. № 28.

числе героиня должна вымыть детей старушки «мышов, да кротов, да крысов».¹⁶ Встречается в этих сказках и мотив помощи домашним животным, и их благодарность падчерице. В некоторых вариантах появляется мотив «выбивание перины, из которой идет снег», не свойственный русским вариантам данного сюжетного типа и известный по сказке братьев Гримм «Госпожа Метелица». Надо отметить, что протагонистом в таких сказках чаще всего выступает некий старик, которому героиня взбивает «снежную постель».¹⁷

Сказочный тип 480 не имеет в северных традициях жесткой сюжетной структуры. Он открыт как для проникновения мотивов, характерных для разных подвидов самого сюжетного типа (что присуще многим сюжетным типам, имеющим несколько разновидностей), так и для иносюжетных влияний. Например, в сказках о мачехе и падчерице в севернорусских традициях встречается контаминация с сюжетом СУС 311 («Медведь и три сестры»). Иногда, встречается мотив, характерный для нескольких сюжетных типов. Так, в одном из текстов, записанных на Пинеге,¹⁸ к героине в избушку приходит сначала «цудо о двух головах», потом «о цетырех головах», а потом «о пяти». Девушка со всеми вежливо обращается, и каждый мифологический персонаж велит ей: «Полезай, девица, в лево ухо, вылезай в право». После совершения данной манипуляции девушка «така стала красавица, нарядна, сыта, одета!». Обычно в сказках сюжетного типа 480 подобного мотива нет. Он свойственен сказкам о героях, скрывающим свое истинное лицо, например, так свою внешность меняет герой сказки «Сивко-Бурко» (СУС 530), «Незнайка» (СУС 532), иногда этот мотив появляется в сказках «Медный лоб» (СУС 502). Однако во всех этих случаях героем является мужчина. Более близким для заимствования является сюжет «Чудесная корова» (СУС 511), где героиней является падчерица. Девушка может пролезать в ушко коровы или вынимать желаемое из ее рога. Несмотря на близость действий, героиня сказок СУС 511 пролезает в ушко коровы для того, чтобы выполнить работу, порученную ей мачехой. Иногда появляются и дополнительные элементы: героиня может быть накормлена, напоена и т. д. Но она возвращается домой в том же статусе, в котором ушла на пастбище. В рассматриваемом же нами сюжете героиня меняет свой статус и возвращается домой богатой красавицей с большим приданным. В данном случае сказочник использует известный мотив, модифицируя его. Девушка совершает действие, которое встречается в сказках, где действует падчерица, но результат его типичен для сказок с мужским персонажем.

Как видно из рассмотренного материала, сказки сюжетного типа СУС 480 распространены в севернорусских традициях. У них есть ряд специфических локальных особенностей, которые проявляются в доминировании тех или иных сюжетных разновидностей данного сюжетного типа, в наличии иносюжетных влияний и редких мотивов.



¹⁶ Озаровская О. Э. Пятиречье. СПб., 2000. № 38. (Полн. собр. русск. сказок. Довоенные собрания. Т. 4).

¹⁷ Архив Карельского научного центра РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 85 (зап. 1975 г. М. Лишанской, М. Нигметовой), № 8.

¹⁸ Пинежские сказки. № 20.

Е. А. ДОРОХОВА

Государственный российский дом народного творчества, г. Москва

МУЗЫКАЛЬНО-ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ МАЛОПИНЕЖЬЯ: ОПЫТ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Аннотация: Ключевое положение Малопинежья на этнокультурной карте Русского Севера обусловило необходимость реконструкции утраченных фрагментов местной музыкально-фольклорной традиции. Привлечение историко-этнографических данных, наблюдений собирателей, высказываний информантов и других источников позволило восстановить облик народной музыкальной культуры региона и ее ориентацию в кругу севернорусских песенных систем.

Ключевые слова: Малопинежье, музыкально-фольклорная традиция, этнографический контекст, реконструкция.

Summary: The key position of the Malopinezhje region on the ethno-cultural map of the Russian North has caused the reconstruction of the lost fragments of the local folk music tradition. Historical and ethnographic data, observations of collectors, statements of informants and other sources allowed restoring the image of the national musical culture of the region and its orientation in the circle of Northern Russian song systems.

Keywords: Malopinezhje, folk music tradition, ethnographic context, reconstruction.

Понимание этнокультурного ландшафта как территориальной проекции множества сложно организованных системных объектов различной величины и структуры привело к развитию ареалогического направления в этномузыковедении и ряде смежных научных дисциплин. Если на первом этапе типологические признаки региональных фольклорных традиций определялись на примерах центральных, «ядерных» территорий, то в последние годы объектами пристального внимания исследователей стали пограничные и переходные зоны, в которых эти признаки предстают в многообразии своих проявлений и сочетаний.

Специфика переходных ареалов на Русском Севере остается до сих пор малоизученной; одной из причин, вероятно, можно считать преобладание в севернорусском этнокультурном регионе естественных, природных границ, образуемых непроходимыми болотами и лесными массивами. Тем больший интерес вызывают немногие примеры заселенных переходных территорий, зон интерференции, одной из которых является Малопинежье.¹ К концу 1920-х гг., когда начались полевые исследования музыкально-фольклорной традиции верховьев Пинеги,² она уже находилась в стадии угасания. Об этом свидетельствуют малый (по сравнению со среднепинежской традицией) объем песенного репертуара; немногочисленность песен раннетрадиционного пласта; преобладание музыкально-поэтических текстов городского происхождения; отсутствие «виртуозных», «замкнутых» (по терминологии Е. В. Гиппиуса) певческих групп. В 1971 г., когда по заданию Е. В. Гиппиуса его ученик А. С. Кабанов осуществлял звукозаписи музыкального фольклора в Верхнетоемском районе, местный песенный репертуар хорошо знали только певицы 1890-х годов рождения.³

Главной задачей экспедиции была фиксация хороводных и игровых песен. Они составляют более 60% от всего количества фонограмм. Запись производилась в деревнях Усть-Вья, Окуловская, Тинёва, где Гиппиус и Эвальд побывали в 1927 и 1930 гг., а также в ранее не обследованных деревнях Гора, Новинки и Симаково. Наиболее результативной оказалась работа в деревнях Гора и Усть-Вья, где осуществлено подавляющее большинство звукозаписей.

Вплоть до начала 1980-х гг. собирателями фиксировались лишь избранные жанры, связанные с их личными научными интересами. Более полные сведения о местной фольклорной традиции были получены

© Е. А. Дорохова, 2019

¹ Малопинежье охватывает территорию двух сельских администраций современного Верхнетоемского р-на Архангельской обл. (бывш. Выйско-Ильинскую и Горковскую волости). Краевед П. А. Худяков отмечает, что в первые десятилетия XX в. на этой обособленной территории располагалось 18 небольших деревень, население которых не превышало трех с половиной тысяч человек. См. рукопись: Худяков П. А. *Говор и быт Мало-Пинежья*. Киров, 1978 (Архангельский областной краеведческий музей, ф. 3, оп. 3, № 173, л. 6).

² Традиционная культура Малопинежья привлекла внимание историков и археологов в начале XX в. (Томский И. И. *Малая Пинежка и Вья: топографо-исторический очерк*. Сольвычегодск, 1922). Первые фонографические записи музыкального фольклора верховьев Пинеги были сделаны Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд в комплексной экспедиции Государственного института истории искусств (Ленинград) в июне 1927 г. и в июле 1930 г. См.: Фонограммархив Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, ФВ (фонд валиков) 114–125; ФВ 187–200. Публ.: *Песни Пинежья: Материалы Фонограммархива, собранные и разработанные Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд* / Под общ. ред. Е. В. Гиппиуса. М., 1937. Кн. 2. № 1–27.

³ Материалы этой экспедиции в настоящее время хранятся в Фонограммархиве Пушкинского Дома (фонд ОКМФ, ф. 1294).

в результате фронтального обследования деревень Верхнетоемского р-на, осуществленного этномузыкологами Ленинградской консерватории в 1981 г.,⁴ однако участникам экспедиции удалось осуществить звукозаписи лишь фрагментов отдельных музыкально-поэтических текстов.

В настоящее время местная фольклорная традиция уже полностью утрачена, в связи с чем остро встала проблема ее реконструкции. Актуальность этой задачи определяется пограничным положением Малопинежья между тремя крупными региональными этнокультурными массивами: северодвинским, нижневыхегодским и среднепинежским.

Методологии подобной реконструкции пока не существует. В процессе восстановления угасших и незафиксированных фрагментов этнокультурной системы привлекались самые разнообразные источники: исторические данные; очерки местных краеведов, в которых описываются обрядовые практики, поверья, детали мифологической картины мира; замечания и наблюдения собирателей, оставленные ими в полевых тетрадях; высказывания народных исполнителей; сведения, зафиксированные на смежных территориях. Широта и разнородность всех этих материалов, с одной стороны, позволяет оценивать результаты реконструкции лишь как гипотетические; с другой стороны, придает им качество весьма высокой достоверности.

Музыкально-фольклорная традиция Малопинежья начала разрушаться, по-видимому, еще до коллективизации и образования колхозов. Основной причиной скорее всего стало сокращение местного населения в период Первой мировой войны, уход работоспособной молодежи в города. Произошли гендерные изменения в составе участников рождественских обходов дворов: они стали совершаться девочками-подростками. Благодаря этому удалось сохранить рождественские поздравительно-величальные песни (колядки, тропари и кондаки), исполняемые в стиле ритмической речитации на одном тоне, которые составляют единственную группу музыкальных текстов, представляющую в местной традиции календарно-обрядовый цикл.

Значительные изменения произошли в начале XX в. и в свадебном обряде Малопинежья. В большинстве случаев ритуал сильно редуцировался. Разрушение крестьянского хозяйства привело к бедности населения. Обильные свадебные застолья, богатое приданое и свадебные дары – все это осталось в прошлом. Свадьбу стали играть в течение двух дней вместо полутора-двух месяцев, как было раньше.

Вместе с тем в 1981 г. информанты 1890-х годов рождения еще хранили память о традиционном ходе свадьбы, о последовательности и названии ее этапов, о терминологии, относящейся к свадебным чинам и формам обрядового поведения. Помимо *сватанья*, *смотров*, рассказывали о *девичнике*, *хлибинах* (заклательном дне свадебного обряда), *дарах*, *утиранье*, об обрядовой *бане*. Среди свадебных чинов выделяли *дружку* («дружка – близкой жониху брат»), *тысяцко* («тысецькой – это хрёсной») и, что особенно интересно, *стóрожа*, т. е. колдуна. Наличие этого персонажа и его значимость могут свидетельствовать о влиянии территориально близкой культуры удорских коми – коренного финно-угорского населения этих мест. Функция сторожа заключалась в охране молодых от сглаза, особенно во время брачной ночи.

Одним из ключевых является вопрос о наличии причитаний в местной свадьбе. Сведения о них неоднозначны. С одной стороны, местные жители все время указывают на то, что «*невеста ревит*». После обрядовой бани, которая устраивалась утром накануне венчального дня, подруги водили невесту по деревне *с плачьми*. Есть упоминания о том, что невеста причитала в период подготовки к свадьбе, который в прежние времена мог длиться около месяца. Сольные плачи невесты звучали и утром венчального дня.

С другой стороны, не вполне ясно, существовали ли в местной традиции групповые причитания или же инициационная линия свадебного ритуала оформлялась, помимо песенных напевов, исключительно сольными причётами. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы дают возможность предположить наличие групповой причёты. В этнографических репортажах есть упоминания не только о совместных причитаниях невесты с девушками, но и о специально приглашаемых на свадьбу *плачех*, *плакальницах*, которых должно быть на свадьбе не менее двух (!). В таких рассказах подчеркивается, что именно они исполняли свадебные причёты, в то время как невеста только *у́хала*.⁵

Благодаря личным научным интересам Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд лирические песни (по местной народной терминологии – *долгие*) уже в 1927 г. были записаны в достаточно полном объеме. Это позволило не только определить границы местного репертуара, но и сделать предварительные выводы о специфике бытования этого жанра в регионе. Так, Е. В. Гиппиус считал, что в верховьях Пинеги, на Вые, стиль протяжной песни вымирает. Это выражается в «исчезновении мастерства импровизации упругой линии попевки, схематизировании,

⁴ Участники экспедиции работали в деревнях Выйско-Ильинского и Горковского с/с, а также на Северной Двине. Звукозаписи находятся в архиве Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, ф. 1126; 1134–1137. Далее – Архив ФЭЦ.

⁵ «Она возле пецьки-то у́хает... У-у-хо-хо-хо! У-у-хо-хо-хо! – вот так ревь. Ницёго не говорит – такая мода была... А плакальници приплакивают, две старушки вот этие. Победно!» (Архив ФЭЦ, ф. 1134–10).

упрощении, оголении узловых центров и тем самым сжатию, схематизировании мелодической строфы».⁶ Попутно, как отмечает ученый, происходит ускорение темпа исполнения. В итоге этот процесс приводит к сближению протяжных напевов с «частыми», хороводно-плясовыми.

Эти выводы полностью подтверждаются материалами фольклорных экспедиций 1971 и 1981 гг. Местный, наиболее ранний стилевой пласт протяжных песен к началу 1980-х гг. практически полностью исчез; в результате жанр уже в те годы был представлен исключительно напевами городского происхождения, с характерной для них трехдольностью, терцовой второй как единственным сохранившимся видом многоголосной фактуры и отчетливо ощущаемым влиянием тонально-гармонической системы.

Хороводно-плясовые песни и игровые припевки, исполнявшиеся во время годовых праздников и традиционных собраний молодежи, сохранялись в активном бытовании значительно дольше. Собираателями зафиксирована традиционная терминология, обозначающая типичные ситуации исполнения хороводных песен и игровых припевок: *имушки* (рождественские собрания молодежи) и *сидбища* (посиделки в непрострадные дни, на которых пение сочеталось с традиционными видами домашних крестьянских работ). Если на *имушках* присутствовали преимущественно молодые люди предбрачного возраста, то на *сидбищах* собирались люди разных возрастов. Исполнение игровых припевок на *имушках* было в значительной степени ритуализовано, оформляя выбор пары с перспективой будущего заключения брака: во время таких собраний *жбнили парней* – припевали к ним девушек. Многие из игровых припевок и хороводных песен, звучавших на *имушках*, исполнялись также и во время свадебного обряда в качестве величаний молодоженов и гостей. Такое сближение в функционировании напевов этих двух жанров – свадебных и хороводных – обусловлено пересечениями в области их ритмической и звуковысотной организации.

Большая часть свадебных величальных, а также хороводных и игровых напевов в Малопинежье относится к классу равномерно сегментированных музыкально-ритмических форм. Их структура определяется не столько ритмом произнесения слов в пении, сколько собственно музыкальным ритмом многократно повторяющихся кратких музыкально-ритмических сегментов. Такой принцип ритмической организации связан, в первую очередь, со стихией пляски, с главенством музыкально-кинестетического начала в этих текстах.

Другую часть корпуса хороводно-игровых песен образуют музыкально-поэтические тексты с цезурированными напевами. В этой группе преобладают общерусские песни со стихом 6 + 6, 7 + 7, в минимальной степени обнаруживающие черты местной специфики. Среди них: «Пошла в тонец тонцевать», «В караводе были мы», «Хожу я, гуляю вдоль по караводу» и др.

Таким образом, основные жанры малопинежской музыкально-фольклорной традиции органично связывают ее с региональной песенной культурой Русского Севера и прежде всего с песенными традициями нижней Вычегды. Многочисленные пересечения и в песенном репертуаре, и в музыкальной стилистике напевов позволяют определить малопинежскую и нижневычегодскую традиции как два субрегиона более крупного регионального массива, территориально охватывающего юго-восток современной Архангельской обл.



⁶ Гунтуус Е. В. Культура протяжной песни на Пинеге // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1929. Вып. 2. С. 110.

ФОЛЬКЛОРИЗАЦИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ: ФОРМИРОВАНИЕ НАРРАТИВА О СОБЫТИЯХ В КАРЕЛИИ (на материалах воспоминаний 1930–1950-х гг.)¹

Аннотация: Воспоминания и записи 1930–1950-х гг. «Рассказов о Гражданской войне» в Карелии позволяют проследить, как шел перевод военного опыта на язык письма. Нарратив о войне, вписанный в базовую советскую мифологию или противоречащий ей, организуется через различные сюжеты, определенный набор тем, мотивов, действующих лиц (свой / чужой и их взаимопревращение, мотив чудесного спасения, «нетипичного» поведения врага и т. д.).

Ключевые слова: Гражданская война, Карелия, нарративные источники, память.

Summary: Memoirs as well as notes of "Stories about the Civil War" in Karelia, collected in 1930–1950-s, let us follow the way of conversion of military experience into written form. Narrative about war, either inserted or contradicting the basic Soviet mythology, is organized through various plots, definite set of topics, themes, characters ("own" / "hostile" and their inter-transformation, theme of "wonderful escape", enemy's non-typical behavior, etc).

Keywords: Civil War, Karelia, narrative sources, memory.

Обращение к теме памяти в контексте Гражданской войны вызывает несомненный интерес, тем более что сегодня все чаще обнаруживается стремление исследователей, изучающих раннесоветский период российской истории, опираться на «живые свидетельства» прошлого.² В отличие от «человеческих документов», рассказывающих о временах, не столь от нас удаленных, и зафиксированных специалистами по «устной истории», анализируемые тексты 1930–1950-х гг., конечно, не могут так же объемно «представить» образ времени, однако все же позволяют увидеть «человеческое измерение» трагической эпохи Гражданской войны в «антропологическом ракурсе».

Следует учитывать, что источники личного происхождения являются гибридным жанром: это и воспоминания, но это же и письменные источники, которые создаются по законам построения нарративов.³ На основании «Рассказов о Гражданской войне в Карелии» можно проследить, как опыт войны переводится в рассказ, как организуется и трансформируется нарратив о войне. В недавней публикации С. Ушакина и А. Голубева на эпистолярном материале исследована проблема перевода военного опыта в письмо через определенный набор сюжетов, тем, мотивов и действующих лиц. Исследователи исторической динамики жанра военного письма отмечают, что «публичные» письма фронтовиков раннесоветского периода, направленные в газеты и органы власти, «демонстрируют процесс сращивания индивидуального желания высказаться с выразительными возможностями господствующего дискурсивного режима». Письма становятся ценным источником, который свидетельствует о стремлении авторов этих корреспонденций превратить себя в советского военнослужащего, «способного говорить с властью на ее языке».⁴

Можно усмотреть аналогию, характеризуя опубликованные и оставшиеся в архивах документы, повествующие «о времени и о себе» – биографические записи интервьюеров и автобиографические рассказы участников и очевидцев событий. Разумеется, экспедиции, собиравшие воспоминания о событиях 1917–1920 гг., обращались к памяти лишь одной из сторон – к победителям, участвовавшим в сражениях Гражданской войны. Среди них бывшие красные партизаны, красноармейцы и те из жителей приграничья, кто поддерживал светскую власть. Однако в их свидетельствах встречаются подробности, позволяющие обнаружить проявления не только идеологической памяти населения, но и памяти неотредактированной, иногда наивной, порой рефлексивной, рассудочной, нередко той, которую можно назвать «памятью сердца».

© Е. Ю. Дубровская, 2019

¹ Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН (0225–2018–0011).

² Стрекалова Е. Н. Историческая память и устная история в исследовательском поле Великой Отечественной войны // Память о Великой Отечественной войне в социокультурном пространстве современной России. СПб., 2008. С. 5–24.

³ Fludernik M. An Introduction to Narratology. Abingdon, New York: Routledge, 2009; Hinchman L. P., Hinchman S. K. Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences. New York: New York University Press, 1997; Kaivola-Bregenhøj A. History bursts into story: Women's tales of war // Folklore Fellows' Network. 2009. December. N 37. P. 2–17.

⁴ Голубев А., Ушакин С. Экс-позиция письма: о правилах чтения чужой переписки // XX век: письма войны. Антология военной корреспонденции. М., 2016. С. 18.

В текстах записей «фольклора Гражданской войны» прослеживается традиция рассказывания, которая устанавливает тесную связь между этой памятью и пространством традиционной культуры Русского Севера. Семидесятилетняя А. П. Попова, рассказывая о с. Нюхча, затерянном в глуши Карельского Поморья, вспоминала, что до прихода «добровольцев» – солдат добровольческой Белой армии – «уж никто у нас не бывал, ворон не пролетывал в нашу деревню».⁵

Во время Гражданской войны Карелия оказалась территорией массового применения военных и чрезвычайных методов управления, отличавшихся особой жестокостью. В индивидуальной и коллективной памяти людей нашли отражение их тогдашние эмоциональные реакции в условиях экстремальных ситуаций, ставших повседневностью, – страх, ненависть, переживание голода, боли, физического насилия, ностальгии по утраченному традиционному укладу жизни.

Значительный интерес представляют многочисленные воспоминания очевидцев и участников событий революционного и военного времени из фондов Научного архива КарНЦ РАН. Они были записаны в 1930–1950-е гг. как историками, так и фольклористами, отправлявшимися в карельское приграничье, в Поморье, в глубинку бывшей Олонецкой губернии.⁶ В 1932–1933 гг. ленинградская исследовательница А. М. Астахова, занимавшаяся, в первую очередь, городским фольклором, песнями городской улицы, выезжала в экспедиции в Карельское Поморье, где записывала «Рассказы о Гражданской войне» одновременно с историческими песнями, любовной лирикой и произведениями других жанров.⁷ Порядка 30 историй, рассказанных в Беломорском (Сорокском) и Медвежьегорском районах жителями Повенца и Медвежьегорска, сел Нюхча, Лапино, Шижня, Койкиницы и Пертозеро, зафиксированы ею в 1932 г. Среди экспедиционных архивных материалов они образуют раздел «Фольклор Гражданской войны».⁸

В воспоминаниях о Гражданской войне в Беломорской и в Олонецкой Карелии неоднократно встречается сюжет о том, как приговоренному, уцелевшему во время расстрела, удается выбраться из-под горы трупов и скрыться.⁹ В записанных А. М. Астаховой в 1930-е гг. текстах рассказов членов семьи И. В. Титова из Нюхчи также присутствуют фольклорные мотивы «чудесного спасения» и «неокончательной смерти» участников кровопролитных событий.

По свидетельству сестры арестованного белыми в Нюхче И. В. Титова, в одном из домов односельчанка первоначально сумела спасти ее брата следующим образом: «В окошко-то увидели и бегом из квартиры через сенник, но по дороге встретился бы неминуемо с Рублевским (белым офицером. – Е. Д.), если бы „жонка“ хозяйина «не закрыла его юбкой: она, распустив юбку, встала между ним и Рублевским, и брату удалось бежать».¹⁰

Герой повествования зачастую спасается благодаря женской находчивости. Примечательны рассказы жителей с. Койкиницы Петровско-Ямской вол. Повенецкого у. Олонецкой губ. о захвате села белыми в феврале 1919 г. Согласно воспоминаниям, записанным в 1932 г., депутаты сельсовета, заранее зная о возможном приближении противника, «имели предосторожность», поэтому «документы и портреты вождей выносились из сельсовета на квартиру» к одному из них. Однако при обыске квартиры, устроенном белогвардейцами, «документов у него никаких не нашли, потому что девочка сестра завернула все эти бумаги в рвань и бросила на пол».¹¹

В 2010 г. петрозаводский исследователь К. К. Логинов передал в Научный архив КарНЦ РАН самозапись воспоминаний очевидца тех событий А. М. Шарапова, сделанную в 1975 г. Автор воспоминаний пишет, в частности, о том, как в соседней д. Ревош-наволок белые искали В. Д. Мосягина, которому удалось скрыться. «Когда белые вошли в его дом, жена его Татьяна Ивановна успела в подойник сбросить со стола бумаги и, заговорив белого, закопала документы в навоз. Так белые ни с чем и ушли».¹²

Иллюстрацией к проблеме формирования нарратива о событиях Гражданской войны могут выступать различные сюжеты, через которые происходит перевод военного опыта на язык письма. И. А. Разумова отмечает «неоднозначные, часто противоречивые и изменчивые оценки „своих“ и „чужих“, которые являются реакцией на реальное разнообразие ситуаций».¹³ В записях ленинградских исследователей можно выделить

⁵ Научный архив КарНЦ РАН (НА КарНЦ), ф. 1, оп. 1, кол. 26, ед. хр. 86–118, л. 229.

⁶ Филимончик С. Н. Роль научно-исследовательских институтов Карелии в развитии гуманитарных наук в 1930-е годы // Труды Карельского научного центра РАН. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 1. 2010. № 4. С. 108.

⁷ Иванова Т. Г. Роль ленинградских ученых в становлении фольклористики в Карельском научно-исследовательском институте // Труды Карельского научного центра РАН. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 1. 2010. № 4. С. 118–119.

⁸ НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 26, ед. хр. 86–118, л. 227–347.

⁹ Там же. Л. 230, 332; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1. Фольклорная коллекция. Воспоминания о Гражданской войне 1918–1919 гг., записанные олончанином Петровым в 1960-х гг.

¹⁰ НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 26, ед. хр. 86–118, л. 333.

¹¹ Там же. Л. 240.

¹² НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 287, л. 8.

¹³ Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001. С. 310.

традиционные для фольклора мотивы «нетипичного поведения врага»: нередко «чужой» становится своим, а «свой» оборачивается чужим.¹⁴

Так, часовой-белогвардеец предупреждает красного партизана о грозящей ему в деревне опасности. Врач, служивший у белых, спасает красноармейца от ареста, поскольку оказался его однополчанином в годы Первой мировой войны.¹⁵ В воспоминаниях сорокалетнего А. П. Вавилина о пребывании в плену у белых в 1919 г. в районе ст. Кяпшесельги говорится, что автор избежал расстрела благодаря тому, что арестованный вместе с ним товарищ-поляк оказался родственником начальнику контрразведки: оба поляка вместе служили «в царское время», к тому же были женаты на сестрах.¹⁶ Приведенный пример подтверждает заключение И. А. Разумовой о том, что установление родства в любой форме – от свойства до бывшего братства по оружию – способствует преодолению критического положения, являясь средством «спасения» и психологической компенсации.¹⁷

Разделение земляков на «наш» и «этих», «своих» и «чужих» в условиях острейшего общественного противостояния было типично для обеих сторон, участвовавших в Гражданской войне. Мотив жертвенности во имя товарищей характерен для записанных А. М. Астаховой воспоминаний матери председателя сельсовета И. В. Попова, расстрелянного в с. Нюхча. Ее рассказ более эмоционален, мать наделяет героя семейной легендой особо значимыми для нее сакральными атрибутами: «А я испугалась, што книги у него есть, на хлеву. Он говорил, што книги такие, что за каждый листок расстреляют».¹⁸

Как пояснил отец погибшего, «в сельском амбаре было несколько ячменя и муки», которые сын распределял, «а когда не стало, ездил на Молчанов остров, где были запасы, ездил покупщиком и просителем туда, где взять можно было». Примечательно упоминание А. П. Поповой о том, как она предостерегала сына от недовольства со стороны зажиточных односельчан: «Я ему и говорю: „Вот, Ваня, ты с бедным связался, а тебя богатые расстреляют“. А он: „Э, мама! Ты не дело говоришь. Полдела – кабы за бедных расстреляли, только бы не за богатых. Тогда бы был я памятником“. А я не спросила: „Ваня, каким бы ты был памятником?“. Вот теперь памятником и стал. Товарищи три раза в год ходят и поминают».¹⁹

Представляется, что упоминание о трехкратном посещении могилы погибшего героя коррелирует не с конкретными поводами, какими могли быть годовщина расстрела и майские и октябрьские праздники, а с сакральным, недатированным временем. Подобным же образом можно объяснить и деталь рассказа о состоявшемся после окончания войны перезахоронении праха одного из расстрелянных в сакральное пространство братской могилы: «После его уже там нашли и тут же и закопали, и через год уж перевезли к товарищам. *Три года там они лежали, ничто не выстлело* (курсив мой. – Е. Д.)».²⁰

В семейных меморатах, более или менее свободных от влияния канонических схем, обязательных при сборе «официальных» воспоминаний, также присутствует мотив страданий и смерти за «народное дело», но нарратив более приближен к традиционному, отличается образностью и приметамифологического времени.



¹⁴ НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 26, ед. хр. 86–118, л. 278.

¹⁵ Там же. Л. 304.

¹⁶ Там же. Л. 301–302.

¹⁷ Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. С. 320–324.

¹⁸ НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 26, ед. хр. 86–118, л. 229.

¹⁹ Там же. Л. 232.

²⁰ Там же. Л. 231.

«ЛОКАЛЬНЫЙ ТЕКСТ» В СЕЛЬСКОМ КУЛЬТУРНОМ ЛАНДШАФТЕ

Аннотация: В статье, построенной на полевых материалах, собранных в Пинежском р-не Архангельской обл., рассматривается эвристический потенциал исследовательской категории «локальный текст» для репрезентации сельских культурных ландшафтов.

Ключевые слова: сельский культурный ландшафт, репрезентация, локальный текст.

Summary: The article, based on field materials collected in the Pinega District of the Arkhangelsk Region, considers the heuristic potential of the research category "local text" for the representation of rural cultural landscapes.

Keywords: rural cultural landscape, representation, local text.

Современный научный дискурс, сориентированный на междисциплинарность, отличается наличием не только общих объектно-предметных полей, методологических и методических установок, но и научного тезауруса. В последний с уверенностью можно включить термин *локальный текст* (ЛТ) (версии: *локальный миф*, *краеведческий текст*¹). Частотность его использования в семиотике, литературоведении, фольклористике, культурной географии и других дисциплинах, изучающих взаимосвязь культуры с геопространством, не исключает существование разночтений в толковании, которые продиктованы традициями контекстных научных употреблений.

О термине локальный текст. Идея о возможности собирания в один кластер разнообразной информации о конкретном локусе и ее анализе как некоторой целокупности была высказана Н. П. Анциферовым еще в первой трети XX в.² Дальнейшая разработка этой гипотезы представлена в трудах ученых, принадлежащих к тартуско-московской семиотической школе (Ю. М. Лотман, В. Н. Топоров³). Им мы обязаны традицией метафорического расширительного толкования термина «текст» (все, что имеет знаковую природу и может быть проанализировано как целостное высказывание), которая стала отправной точкой в описании двух столичных локальных текстов – «петербургского» и «московского». Работы Лотмана и Топорова, вызвавшие широкий резонанс в среде отечественных литературоведов, спровоцировали серию исследований провинциальных текстов⁴. В большинстве из них категория ЛТ наряду с вербальными составляющими включает и невербальные⁵. Немногие авторы исходят из более узкого (филологического!) понимания категории *текст* (= речевые, литературные, фольклорные формы),⁶ паравербальные же рассматривают как смысло- и текстопорождающие контексты.

Если описываемая категория с середины 1980-х гг. прочно закрепилась в литературоведении, то в фольклористике она еще недостаточно востребована и привлекается преимущественно для изучения городских,

© А. А. Иванова, 2019

¹ *Замятин Д. Н.* Локальные мифы: модерн и географическое воображение. – URL: <http://www.intelros.ru/subject/figures/dmitriy-zamyatin/12250-lokalnye-mify-modern-i-geograficheskoe-voobrazhenie.html> (дата обращения – 28.01.2019).

² *Баймаков Н.* Локальный текст, голос памяти и поэтика пространства. – URL: <https://culture.wikireading.ru/45347> (дата обращения – 29.12.2018).

³ *Анциферов Н. П.* 1) Душа Петербурга. Л., 1990; 2) Пути изучения города как социального организма: Опыт комплексного подхода. 2-е изд., испр. и доп. Л., 1926.

⁴ *Лотман Ю. М.* Символика Петербурга и проблемы семиотики города // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. 2. С. 9–21; *Топоров В. Н.* Петербург и «петербургский текст русской литературы» (введение в тему) // *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 259–367.

⁵ *Абашев В. В.* Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. Пермь, 2000; *Люсий А. П.* Крымский текст русской культуры и проблема мифологического контекста: Дис. ...канд. культурологии. М., 2003 (Рукопись); Сибирский текст в национальном сюжетном пространстве. Красноярск, 2010; *Галимова Е. Ш.* Специфика северного текста русской литературы как локального сверхтекста // Вестник Северного арктического федерального университета. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 1. С. 121–129; *Осипова Н.* Вятский провинциальный текст в культурном контексте. – URL: <http://studnauka.narod.ru/nvo.html> (дата обращения – 26.01.2019); *Голубев Н. А.* Формирование локального текста: ивановский опыт: Автореф. ... канд. филол. наук. Иваново, 2014; *Баянбаева Ж. А.* Локальный текст и его функции (на примере алма-атинского локального текста) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Литературоведение. Журналистика. 2016. № 2. С. 77–83; Геопанорама русской культуры. Провинция и ее локальные тексты. М., 2004 и др.

⁶ «... локальный текст понимается как система ментальных, речевых и визуальных стереотипов, устойчивых образов, сюжетов и поведенческих практик, связанных с каким-либо городом и актуальных для сообщества, идентифицирующего себя с этим городом» (*Лурье М. Л.* Элементы локального текста: методика контекстного анализа. – URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/1s10_program_lurye.htm (дата обращения – 25.01.2019).)

⁷ «... локальный текст – это всегда парадигма, т. е. целая вертикаль текстов, выстроенная вокруг определенной тематической оси: города, местности, края и пр. <...> Локальный текст – это корпус „текстов о месте“» (*Баянбаева Ж. А.* Локальный текст и его функции... С. 77).

а не сельских фольклорных традиций. Это удивительно, поскольку именно фольклорная культура села отличается повышенным градусом традиционности, коллективности, универсальности и интертекстуальности. Остается договориться, какой из «масштабов» ее пространственной морфологии оптимально соответствует слову *локальный*.

Вслед за Б. Н. Путиловым категорию *локальное* я связываю с селенческим селитебным таксоном и общинным социальным стратом, поскольку именно на этом уровне «можно говорить о целостной культуре <...> как системе регулирования социальной жизни и сохранения социального организма»⁸ (см. поговорку «Что деревня, то поверье»)⁹.

В переводе с латинского *locus* означает ‘место’. Но это не только фрагмент природного пространства: оно подразумевает и тех, кто на нем проживает и осваивает его хозяйственно, селенчески, семантически и культурно. И с этой точки зрения нелишним представляется следующее уточнение. ЛТ описывает не просто место,



Субъектно-объектная модель КЛ

но культурный ландшафт (КЛ): природно-культурную систему, включающую в свою структуру природный ландшафт, сообщество людей, их хозяйственную деятельность, селитьбу (способ селенческого обустройства природного ландшафта), язык и культуру. Системообразующим звеном КЛ является сообщество, которое создает и поддерживает его, а также транслирует информацию о нем в пространстве и во времени самыми разнообразными способами (в том числе посредством ЛТ) – рис.¹⁰ Таким образом, по отношению к вербальным текстам разного жанрового статуса другие компоненты КЛ выступают в качестве референтных текстопорождающих оснований, стягивающих множество текстов с локальной тематикой в один свертхтекст. Они же одновременно являются контекстами бытования ЛТ и факторами его эволюции. Суммируя сказанное, можно дать следующее определение ЛТ: это свертхтекст о культурном ландшафте поселения (сельского и городского типа).

Локальный текст как свертхтекст. Под свертхтекстом вслед за Н. Е. Меднис я понимаю «сложную систему интегрированных текстов, имеющих общую внетекстовую ориентацию, образующих незамкнутое единство, отмеченное смысловой и языковой цельностью».¹¹ Парадигматический центростремительный характер ЛТ в значительной степени определяется системным характером его референтных оснований (в качестве каковых выступают компоненты КЛ). Они формируют единую для членов сообщества сетку концептов, выступающих в качестве матриц для разнообразных текстовых репрезентаций. Это с неизбежностью приводит к текстовым переключкам внутри ЛТ в форме аллюзий, цитирования, дублирования, «жанровой миграции», способствуя архивированию и длительному сохранению в памяти важной этнокультурной информации.

Фольклорными жанрами, оптимально соответствующими онтологии ЛТ, являются те, что в информационном поле КЛ «отвечают» за формирование кластеров «локальная история», «локальное сообщество», «локальные культурные герои», «локальная сакральная география» и некоторые другие. Это предания, легенды, индивидуальные и коллективные прозвища, географические песни¹². Ареал их бытования ограничен территорией, на которой сообщаемая информация является актуальной и способна адекватно считываться. По совокупности они составляют ядро ЛТ. В периферийную зону ЛТ должны быть отнесены тексты, известные и за пределами конкретного КЛ. Привязка их к последнему вторична и осуществляется благодаря инкорпорированию в текст местных топонимов, антропонимов и разнообразных «реалий» (событий, природных и культурных объектов), что, с точки зрения информантов, является достаточным основанием для того, чтобы квалифицировать текст

⁸ Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003. С. 157.

⁹ На сублокальных (околячанском, семейно-родовом, подворном) уровнях фольклорная традиция представлена фрагментарно. Показателен в этом отношении материал, записанный от уроженцев глухих малодворных починков верховой притоков р. Пинеги, состоявших из 2–3 дворов, заселенных членами одной семьи: в их репертуаре отсутствовали свадебные, хороводные и игровые песни, поскольку ситуации их обычного воспроизведения для данных поселений были не актуальны.

¹⁰ Подробнее о культурном ландшафте см.: Калуцков В. Н. Ландшафт в культурной географии. М., 2008.

¹¹ Меднис Н. Е. Свертхтексты в русской литературе. Новосибирск, 2003. С. 21.

¹² Дранникова Н. В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера: Функциональность, жанровая природа, этнопоэтика. Архангельск, 2004; Иванова А. А., Калуцков В. Н. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.

как *свой*, т. е. локальный. Подобной способностью «присвоения» текста наделены былички, хороводные, игровые, свадебные песни, колядки, частушки.

Контекстуально завися от КЛ, ЛТ с неизбежностью приобретает динамичный характер и подвержен количественным и качественным подвижкам. Семантические переосмысления при определенных обстоятельствах дают возможность анализировать ЛТ как палимпсест.

Функциональная природа локального текста. ЛТ наделен пучком функций, соотношение которых исторически изменчиво.¹³

Самоидентификационная функция. ЛТ способен выполнять функцию индексального знака, указывающего на сопричастность человека/группы людей определенному типу КЛ, тем событиям, которые разворачивались в его границах. Помимо этого в локальном тексте репрезентируется общая для всех членов сообщества картина мира, система ценностей, запретов, предписаний и стереотипных форм разнообразных поведенческих практик, благодаря которым осознается не только *свое* единство,¹⁴ но и его отличие от *чужого*.

Презентационная функция. Другим онтологическим свойством локального текста является то, что он не только интровертен (направлен «вглубь» КЛ), но и экстравертен (т. е. сориентирован и за его пределы, вовне). Благодаря двойной оптике восприятия ЛТ способен выполнять презентационную функцию – представление себя внешнему миру. Это объясняет регулярность воспроизведения ЛТ в ситуации съезжих праздников и гуляний, на которые собираются жители окрестных деревень.

Информативная функция. В ЛТ накапливается значимая для сообщества историческая, этнографическая, биографическая, мифологическая и прочая информации, которая фокусируется в своеобразные «узлы» памяти.¹⁵

Концептуализирующая функция. В рамках локального сверткста формируется и в итеративном режиме многократно проигрывается определенный набор концептов, выступающих в качестве смысловых опор для ряда жанров, сюжетов, мотивов и образов. Так, Пинежье считается на Русском Севере заповедным чудским и икотным краем. Концепт «чудь» представлен в разнообразных топонимах с топоосновой *чу-* (р. Чуга, р. Чухча, д. Чуга, д. Чушела, д. Чухченемь, околки Чухарево (д. Почезерье) и Чуга (д. Шотогорка), Чугина дорога (у д. Кочмогора) и др.) и в преданиях (об основании чудских деревень, о перебрасывании топора с горы на гору чудскими богатырями, о сражении чуди с новгородцами, об их самопогребении, зарытых заклятых кладах и др.).¹⁶ Другой значимый для пинежского ЛТ концепт – «икота» – провоцирует актуализацию в активно бытующем фольклорном репертуаре нарративов и поверий об икотниках (знающих людях, практикующих черную и белую магию) и напускаемой ими трудноизлечимой болезни – икоте.

Мнемотехническая функция. Многократно дублируемая в границах полижанрового ЛТ информация дольше и лучше хранится в памяти информантов и благодаря внутрисистемным связям способна к восстановлению.



¹³ Богатырев П. Г. Функционально-структуральный метод и другие методы этнографии и фольклористики // *Богатырев П. Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (малоизвестные и неопубликованные работы)*. М., 2006. С. 144–155.

¹⁴ Морозова Е. В., Улько Е. В. Локальная идентичность: формы актуализации и типы // *Журнал Политекс – политическая экспертиза*. – URL: <http://www.politex.info/content/view/509/30/> (дата обращения – 26.01.2019); Андреева Е. Д. Фольклор. Культурный ландшафт. Этнокультурная идентичность // *Фольклор и этнокультурная идентичность: Материалы IV Междунар. школы молодых фольклористов*. СПб., 2014.

¹⁵ Нора П. Проблематика мест памяти // *Нора П., Хапаева Д., Озуф О., Плоимеж Ж., Винок М. Франция-память*. СПб., 1999. С. 17–50.

¹⁶ Подробнее об этом см.: Иванова А. А. Предания о чуди верховий Пинеги как локальный сверткст // *Современные методы и подходы в изучении традиционной народной культуры: К юбилею Юрия Александровича Новикова*. СПб., 2018. С. 200–211 (Из истории русской фольклористики; Вып. 10).

«РУССКИЕ ФОЛЬКЛОРИСТЫ: БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ»: ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация: В статье рассматривается история проекта «Биобиблиографический словарь „Русские фольклористы“», развернутого в 2007 г. и вылившегося в 5 томов с биографиями фольклористов XVIII–XIX вв. Подводятся итоги. Очерчиваются перспективы дальнейшей работы.

Ключевые слова: биобиблиографический словарь «Русские фольклористы», перспективы развития Словаря.

Summary: The article deals with the history of the project "Bio-bibliographic Dictionary "Russian Folklorists", which was developed in 2007 and turned into 5 volumes with biographies of folklorists of the XVIII–XIX centuries. Summing up. Outlines the prospects for further work.

Keywords: bio-bibliographic dictionary "Russian folklorists", prospects for the development of the Dictionary.

История проекта. Проект «Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь» родился на карельской земле. Ровно двенадцать лет тому назад, в сентябре 2007 г. в последний день «Рябининских чтений», во время традиционной поездки на о. Кижы мы с А. Л. Топорковым обсуждали возможность создания издания, которое сейчас уже движется к завершению. Фольклористика, как и любая другая дисциплина, нуждается в биографическом справочнике – такое положение было сформулировано тогда на Онежском озере.

Задуманные контуры Словаря и реализованная его версия далеко не во всем совпали. Первоначально инициаторы Словаря полагали, что можно сделать Словарь фольклористов XVIII–XXI в., включая биографии ныне действующих ученых. Впоследствии, после того как на основе именных индексов ко всем томам библиографических указателей «Русский фольклор» и к нотографическому указателю Д. М. Бацера и Б. И. Рабиновича «Русская народная музыка» (М., 1983–1985. Ч. 1–2) в 2008 г. был создан Словник, стало понятно, что объем не позволит охватить два с половиной века развития русской фольклористики. Тем более что Словник только по XIX в. постепенно расширялся, например, за счет имен корреспондентов Этнографического бюро В. Н. Тенишева, материалы которого в настоящее время издаются Российским этнографическим музеем. В начале работы над Словарем XVIII–XIX вв. мы наивно предполагали, что уложимся в два тома, затем – в три; оказалось, что издание вылилось в пять томов.

Уже в 2008 г. инициаторы проекта обратились к фольклористическому сообществу с предложением написать пробные статьи по материалам XIX и XX вв. В 2010 г. был подготовлен пробный выпуск Словаря,¹ включающий иницирующие статьи А. Л. Топоркова и Т. Г. Ивановой и статьи методического характера, освещающие методику поиска биографических материалов о фольклористах XIX в. В пробном выпуске был опубликован «Словник фольклористов XVIII–XIX вв.» (к этому времени стало окончательно ясно, что в рамках данного проекта следует отказаться от XX в.). Здесь же была напечатана «Инструкция (правила оформления словарной статьи)». В пробный выпуск вошли также 23 словарные статьи о фольклористах XIX–XX вв., находившиеся к этому времени в «портфеле» инициаторов проекта.

В процессе развертывания работы над словарными статьями на протяжении 2012–2015 гг. в рамках реализации проекта были напечатаны в разных изданиях отдельные подборки словарных статей: «Словарные статьи к биобиблиографическому проекту „Русские фольклористы“» (20 статей разных авторов),² публикация Т. Г. Ивановой «Из портфеля Словаря русских фольклористов (владимирские краеведы)» (5 статей).³ Ряд словарных статей о фольклористах XIX в. опубликован в сборнике «Неизвестные страницы русской фольклористики», подготовленном в 2015 г. А. Л. Топорковым.⁴ В 2013–2015 гг. работа над Словарем велась при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда (№ 13–04–00080).

В настоящее время работа над Словарем, вылившимся в 5 полновесных томов, практически завершена. Вышли в свет три тома: «Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. XVIII–XIX вв.: В 5 т. / Под

© Т. Г. Иванова, 2019

¹ Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. Пробный выпуск / Отв. ред. Т. Г. Иванова и А. Л. Топорков. М., 2010.

² Словарные статьи к биобиблиографическому проекту «Русские фольклористы» // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2012. Т. 36. С. 668–703.

³ Иванова Т. Г. Из портфеля Словаря русских фольклористов (владимирские краеведы) // История и культура: Статьи. Исследования. Публикации. Материалы. Сообщения. Эссе. СПб., 2015. Вып. 13 (13). С. 280–295.

⁴ Неизвестные страницы русской фольклористики / Отв. ред. А. Л. Топорков. М., 2015. С. 405–553.

ред. Т. Г. Ивановой. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. Т. 1: А–Г.– 959 с.; 2017. Т. 2: Д–Кошурников.– 767 с.; 2018. Т. 3: Краинский – О.– 879 с. Четвертый том находится в издательстве; пятый том в 2019 г. подан на издательский грант РФФИ. Общий объем в листах всех пяти томов – около 300 листов. Я хочу высказать глубокую благодарность всем, кто поддержал этот проект своим участием. И прежде всего петрозаводчанам: Софье Михайловне Лойтер, Александру Михайловичу Пашкову, Александру Валерьевичу Пигину.

Каковы же итоги этого проекта?

Несколько цифр. В Словаре представлено 2316 статей об участниках фольклористического процесса в XVIII–XIX вв. Если анализировать гендерный аспект: 2251 фольклористов-мужчин; 65 женщин. Авторский коллектив Словаря дает нам противоположное соотношение мужчин и женщин: из 113 авторов словарных статей 81 человек – женщины; 32 – мужчины. Работа над Словарем длилась 12 лет. За это время, увы, из жизни ушли шестеро ученых: Сергей Николаевич Азбелев, Валентина Александровна Бахтина, Валентин Валентинович Виноградов, Александр Александрович Горелов, Михаил Александрович Лобанов, Наталья Геннадьевна Ястребова. Светлая им память.

Следует сказать, что подготовленный Словник в ходе работы над проектом постоянно уточнялся и изменялся. Ряд имен переносился в Словник фольклористов XX в.; появлялись в Словнике XVIII–XIX вв. дополнительные персонажи. Работа над словарными статьями порой приводила к тому, что однофамильцы-фольклористы, имена которых первоначально были зафиксированы как самостоятельные, в результате исследования сливались в одну фигуру. Так, в первоначальном варианте Словника были зарегистрированы три Н. Добротворских – из Владимирской, Курской и Вятской губерний. Оказалось, что это один и тот же человек – Добротворский Николай Александрович, уроженец Владимирской губ., в качестве ссыльного отправленный в Вятскую губ. и впоследствии проживавший в Курске. Везде он занимался собиранием произведений устной словесности и наблюдал различные аспекты традиционной культуры. Словарное осмысление этой фигуры стало возможным благодаря первоначально отдельным статьям А. А. Ивановой (о Добротворском-вятчанине) и Т. Г. Ивановой (о Добротворском-владимирце). Равным образом в Словнике первоначально были зафиксированы А. Александров из Енисейской губ. и Александров Александр Александрович из Нижегородской губ. В результате исследования статья К. Е. Кореповой об Александрове-нижегородце, выходеце из духовного сословия, и статья Т. Г. Ивановой об Александрове-енисейце, учителе из с. Рыбное Енисейского округа Енисейской губ., были объединены в один текст. С другой стороны, надо сказать, что в Словаре благодаря статьям В. А. Бахтиной и К. Е. Кореповой были четко разведены фигуры двух братьев Можаровских, имеющих одни и те же инициалы: Александр Федорович Можаровский и Аполлон Федорович Можаровский.

В пятом томе Словаря предусмотрен указатель «Собиратели русского фольклора (региональный указатель)», который позволяет осмыслить собирательскую работу в XVIII–XIX вв. в различных регионах (губерниях). Приведем цифры по губерниям Русского Севера и Северо-Запада. В Архангельской губ. – 97 человек (местных краеведов и приезжих экспедиционеров); в Вологодской – 85; в Вятской – 69; в Костромской – 62; в Новгородской – 71; в Пермской – 102; в Псковской – 36; в Санкт-Петербургской – 29; в Ярославской – 89. По Олонецкой губ. зарегистрировано 118 собирателей фольклора.

Любопытный материал для размышлений дает индекс «Социальный и профессиональный статусы фольклористов», где выделены такие позиции, как «Академики, члены-корреспонденты Академии наук», «Библиотек, музеев сотрудники», «Военные», «Врачи», «Музыканты, композиторы», «Писатели, поэты», «Профессора университетов», «Учащиеся учебных заведений», «Учителя гимназий», «Чиновники», «Юристы» и т. д. Здесь есть позиции «Русского географического общества корреспонденты» и «Этнографического бюро В. Н. Тенишева корреспонденты». В этот же указатель мы поместили позицию «Революционного движения участники, политические оппозиционеры». Напомним, что в Олонецкой губернии поднадзорными оказались Раевский Святослав Афанасьевич, опубликовавший в первых номерах «Олонецких губернских ведомостей» за 1838 г. записки, а также Павел Николаевич Рыбников – открыватель олонецкой былинной традиции.

В XVIII–XIX вв., что вполне естественно, дворянство занимает важнейшее место. Мы зарегистрировали 466 фольклористов дворянского происхождения и выслужившихся дворян. Из купеческого сословия – 89 человек; среди них Михаил, Николай и Вера Харузины, Павел Николаевич Рыбников. Крестьяне и выходцы из крестьян – 110 фольклористов. В это число входят, например, владимирские фольклористы Гарелин Яков Петрович и Голышев Иван Александрович. Крестьянином по происхождению был и Михаил Васильевич Ломоносов. Выдающийся вклад в изучение фольклора и традиционной культуры внесли представители духовного сословия – священники, дьячки, пономари, монашествующие, иерархи Церкви. В Словаре зарегистрировано 460 человек. Но если к этому числу прибавить выходцев из духовного сословия (а среди них будут такие видные ученые, как Дашкевич Николай Павлович, Жданов Иван Николаевич, Халанский Михаил Георгиевич) (322 человека), то общее число будет 782 человека. Изучение социального и профессионального среза русских фольклористов XVIII–XIX вв., нам представляется интересным направлением в осмыслении истории русской фольклористики.

Думается, что среди итогов проекта можно выделить еще один аспект. Словарные статьи с их определенным лаконичным форматом некоторым из авторов проекта дали толчок для создания полновесных статей о своих персонажах. Так, С. В. Подрезова, автор словарной статьи об Алексее Павловиче Аристове, композиторе-любителе, составителе сборника «Песни казанских студентов», недавно опубликовала в пушкинодомском сборнике «Из истории русской фольклористики» большую статью «Штрихи к портрету композитора и собирателя народных песен Алексея Павловича Аристова (1842–1910)».⁵ Работа над словарными статьями стала основой наших трех статей – об участниках революционного движения, оставивших заметный вклад в фольклористике – об Алексее Алексеевиче Макаренко, Викторе Викторовиче Бартеневе и Александре Александровиче Каменеве.⁶ Двое последних были тесно связаны с Русским Севером. До революции они побывали в ссылке: В. В. Бартенев – в Обдорске, А. А. Каменев – на Белом море. В местах ссылки они и занимались сбором материалов по традиционной культуре русского народа. В. В. Бартенев был расстрелян в 1920 г. в Архангельске большевиками; А. А. Каменев – в Кемии в 1918 г. белыми. Хочется надеяться, что биобиблиографический словарь «Русские фольклористы. XVIII–XIX вв.» станет толчком для дальнейшего углубления в биографии лиц, внесших, пусть скромный, вклад в развитие науки о «живой старине».

Перспективы проекта. Мы видим большие перспективы в развитии этого проекта. Первая перспектива очевидна: перед фольклористическим сообществом стоит задача создания биобиблиографического Словаря русских фольклористов по материалам XX–XXI вв. **Полагаем, что следует разделить материал на два отдельных проекта:** первый – Словарь фольклористов XX в., уже ушедших из жизни; второй – биобиблиографический Словарь ныне живущих участников научного процесса. Подчеркнем, что методика сбора материалов о наших предшественниках, чья деятельность проходила в XX в., будет существенно отличаться от методики работы над биографиями фольклористов XIX в. Советское время не дает нам такого подспорья, как «Памятные книжки» различных губерний, в адресной части которых даются сведения (в большей или меньшей полноте) о лицах, находящихся на государственной службе (чиновниках, учителях, священниках и иерархах Церкви, врачах и т. д.). Некролога, являющегося важным источником для восстановления биографий, в советское время, как правило, удастаиваются только крупные величины. А это значит, что для имен «второго» и «третьего» ряда при работе над Словарем XX в. придется опираться почти исключительно на официальные документы (личное дело, личный листок по учету кадров и т. д.).

Методика работы над биографиями для Словаря ныне живущих участников научного процесса будет совершенно другой. Полагаем, что после составления Словника, что сделать будет непросто (укажем, что конец XX и начало XXI в. еще не охвачены библиографическим указателем «Русский фольклор»), необходимо разработать и разослать подробную и многоаспектную анкету, освоив которую, фольклористы могут написать словарную статью-автобиографию. Всем известно, что отечественная биографика имеет не один опыт собирания автобиографий пишущих людей. Напомним хотя бы знаменитое собрание С. А. Венгерова, ныне хранящееся в Пушкинском Доме.

Вторая задача, стоящая в области фольклористической биографики, – создание серии биобиблиографических словарей фольклористов, занимавшихся изучением устной традиционной культуры народов России. Очевидно, что эта задача может быть решена только на местах – в научных национальных центрах. При этом хотим подчеркнуть, что Словари такого рода отнюдь не должны замыкаться на региональной составляющей. Устной словесностью того или иного народа занимались не только исследователи, жившие непосредственно в регионе расселения данного этноса, не только ученые, сделавшие традиционную культуру того или иного народа центром своих научных интересов, но и фольклористы и этнографы, кто, живя далеко за пределами региона и не будучи биографически связанными с данным краем, лишь эпизодически обращались к фольклору данного этноса. Полагаем, что такого рода словари могут в рамках одного проекта охватить весь период развития фольклористики того или иного этноса. Очень хочется надеяться, что издание «Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. XVIII–XIX вв.» **может стать ориентиром для реализации подобных национальных проектов.**

Третья задача, на наш взгляд, определяется региональной составляющей в биографике. Мы полагаем, что для многонациональных регионов будет полезным составление биографических словарей, соединяющих в себе сведения о лицах (прежде всего краеведах), работавших на определенной историко-культурной территории. Олонецкая губ. (Карелия) является типичным примером такого региона. Здесь бок о бок работали

⁵ Подрезова С. В. Штрихи к портрету композитора и собирателя народных песен Алексея Павловича Аристова (1842–1910) // Из истории русской фольклористики. СПб., 2018. Вып. 11. С. 123–157.

⁶ Иванова Т. Г. 1) Алексей Алексеевич Макаренко – революционер, этнограф, фольклорист // Неизвестные страницы русской фольклористики. М., 2015. С. 247–275; 2) Виктор Викторович Бартенев – революционер, этнограф и фольклорист // Традиционная культура. 2013. № 1. С. 164–173; 3) Судьбы фольклористов в горниле революции и Гражданской войны: В. В. Бартенев и А. А. Каменев // Русская интеллигенция и революция в литературе XX века: К 100-летию революции 1917 года. К 125-летию со дня рождения К. А. Федина. Саратов, 2018. С. 312–319.

учителя и священники, чиновники и ссыльные, интересовавшиеся кто русским фольклором, кто карельским, а нередко – одновременно устной культурой обоих народов. Если говорить о Русском Севере, то таковыми являются и бывшая Архангельская губ. с ее многонациональной культурой – русской, карельской, коми, ненецкой. Полагаем, что в такого рода региональных словарях гораздо в большей степени, чем в уже осуществленном словаре «Русские фольклористы», может и должна присутствовать диалектологическая и этнографическая составляющие, т. е. персонажами словаря станут не только лица, занимавшиеся собиранием и изучением устной поэзии, но и краеведы, чьи интересы были сосредоточены исключительно на народных говорах или материальной культуре народов России. Полагаем, что местные фольклористические центры могли бы взять на себя задачу создания биобиблиографических словарей такого рода.

Биографика в наше время занимает заметное место во всех областях знания. Хочется надеяться, что и отечественная фольклористика в обозримом будущем реализует все биографические аспекты ее истории и развития.



П. А. ИСТОМИНА

Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, г. Сыктывкар

РАССКАЗЫ О БОЖЕСТВЕННОМ НАКАЗАНИИ (на современных материалах, записанных от заводского населения Республики Коми)

Аннотация: Изучение локальных традиций в настоящее время является одним из перспективных направлений в фольклористике. На основе современных полевых материалов, записанных в 2000-х гг., в работе принята попытка описания устных рассказов о божественном наказании, а также выявление основных мотивов. Описание и анализ материалов на данном этапе является лишь первыми подступами к дальнейшему изучению предмета.

Ключевые слова: несказочная проза, разорение святынь, разрушение церкви, грех.

Summary: The study of local traditions is currently one of the promising areas in folklore. Based on contemporary field materials the paper discusses traditional ideas about divine punishment, the main subjects and motives. Description and analysis of materials at this stage is only the first approach to further study of the subject.

Keywords: not fairy-tale's prose, the destruction of shrines, the destruction of the church, sin.

Изучение рассказов о разрушении церкви и осквернении святынь в годы советской власти в настоящее время становится актуальной темой в фольклористике. Такого рода тексты «долгое время рассматривались как один из стабильных элементов устной фольклорной традиции».¹ Исследователями неоднократно предпринимались попытки описать и систематизировать данный материал, выявить основные мотивы и особенности этих текстов.²

Как отмечает Л. В. Фадеева «до сих пор актуальной и не до конца осознанной проблемой является подлинный статус рассказов о поругании святынь в устной фольклорной традиции и, как следствие, уместность их рассмотрения не только как контекстной информации об истории места, но и как явления фольклора, наделенного выраженными специфическими устойчивыми признаками и даже стремящегося к определенной жанровой оформленности».³

Разрушение и осквернение святыни считается одним из самых тяжких грехов, за которым незамедлительно следует расплата за содеянное действие. Как правило, в таких рассказах дидактическая составляющая носит ярко выраженный характер. В этих текстах повествование выстраивается вокруг мотива о божественном наказании, которому подвергается осквернитель, в частности, человек заболевает, получает увечье, умирает через некоторое время.

Обратимся к материалам о божественном наказании, записанным от заводского населения Республики Коми. Следует оговориться, что в наши задачи не входила подробная фиксация таких рассказов, поэтому имеющиеся записи не отражают полную картину бытования этого жанра несказочной прозы обозначенной локальной традиции.

Исторически пос. Кажым и Нючпас Койгородского р-на Республики Коми представляют собой компактные русские поселения, сформированные переселенцами из различных губерний России.⁴

В ходе экспедиционных исследований среди многообразия текстов несказочной прозы были зафиксированы сюжеты о божественном наказании, которые, исходя из нашего материала, условно можно разделить на рассказы об осквернении святынь и рассказы о наказании, которое последовало за работой в крупные православные праздники.

Следует отметить, что рассказы о разрушении и осквернении церковью исследователи систематизируют по-разному. Интерес представляет классификация Л. В. Фадеевой, в которой анализируя сюжеты о поругании святынь, исследователь выделяет несколько групп рассказов об осквернении икон:

© П. А. Истомина, 2019

¹ Фадеева Л. В. Рассказы о поругании святынь в исторической памяти севернорусской деревни (конец XX – начало XXI в.) // Человек и событие в исторической памяти: сб. статей. Сыктывкар, 2017. С. 89.

² К этой проблеме обращались такие исследователи, как В. Е. Добровольская, Л. В. Фадеева, А. В. Иванова, А. Б. Мороз, Ю. Буйских, С. А. Штырков и др.

³ Фадеева Л. В. Рассказы о поругании святынь в исторической памяти севернорусской деревни. С. 90.

⁴ Подробнее об истории горнозаводских поселений Республики Коми в местной устной прозе (к вопросу об источниках и механизмах формирования фольклорного репертуара) // Человек и событие в исторической памяти: сб. статей. Сыктывкар, 2017. С. 132–147.

– сведения «по запросу» (в текстах «установка на достоверность не мешает рассказчикам говорить о событиях и составляющих его действиях обобщенно, не вдаваясь в подробности»). Такие рассказы «лишены элемента переживания или оценки события»).

– свидетельства заинтересованных очевидцев и рассказы со слов заинтересованных очевидцев (важным отличием текстов «данного типа является присутствие в них эпизода, свидетельствующего о личном участии рассказчика (или того, с чьих слов он знает о событии) в происходящем»).

– рассказы с элементом назидания и легенды о божьей каре (в текстах «в качестве своеобразного ключа к оценке события рассказчиком и восприятию его слушателем выступают традиционные поведенческие нормы и запреты»).⁵

В свою очередь Ю. Буйских рассказы о разрушении и осквернении церковью условно подразделяет на две категории: 1. осквернение храма (переориентация здания церкви под клуб, склад и др.; бессмысленное целенаправленное осквернение: испражнение в церкви, танцы на алтаре), 2. разрушение или сожжение храма со сбрасыванием крестов и куполов (с последующим указанием о строительстве на святом месте школы, магазина, клуба и др.).⁶

По словам В. Е. Добровольской, рассказы о разрушении церковью не имеют «четкой жанровой принадлежности»,⁷ автор подчеркивает, что «в отличие от легенд из классических сборников и рассказов о святотатстве как таковом материалы о разрушении церковью связаны не с абстрактным временем, а с конкретной исторической ситуацией – 20–30-ми годами нашего века, когда в результате антирелигиозной кампании уничтожались культовые объекты».⁸

Исходя из нашего материала, классификация В. Е. Добровольской⁹ представляется нам наиболее подходящей. В частности, рассказы об осквернении святынь и последовавшего за ним наказания исследователь подразделяет по основному мотиву на следующие группы текстов: 1. различные аспекты собственно разрушения церковью: а) сбрасывание колоколов, б) уничтожение икон, в) утилизация церковного имущества; 2. антицерковные действия после разрушения церковью: а) преследование и уничтожение людей, приближенных к Богу (священники, монахи, юристы), б) рассказы о танце с иконой, в) рассказы об играх детей с иконами; г) о предательстве веры.

В наших материалах действия, направленные на осквернение святыни, можно разделить на:

– действия, связанные со сбрасыванием колоколов. Например, рассказ о том, как управляющий завода в войну увез колокол в неизвестном направлении. После совершенного святотатства мужчине последовало наказание – его убило на войне;

– действия, связанные с разрушением церкви. В одном из сюжетов женщина, которая разбирала церковь, была наказана тем, что повредила ноги;

– действия, связанные с осквернением икон (выбрасывание иконы, использование иконы в хозяйственных целях). В качестве наказания за осквернение святыни человек получает несчастья в семейной жизни, потерю близкого человека. В частности, брат матери информанта выбросил из дома икону, после чего от него ушла первая жена, а впоследствии умерла вторая жена.

Следует отметить, что в пос. Нючпас особенно распространен сюжет о том, как люди брали иконы из церкви и стелили их на пол вместо досок. В таких рассказах отчетливо присутствует взаимосвязь между грехом, который совершил человек, и наказанием, последовавшим за это деяние, а именно, подвергается воздействию та часть тела, которая непосредственно соотносится с определенным видом осквернения. В нашем случае осквернители наказывались болезнью ног, увечьем, лишением этой части тела.

Доминирование таких рассказов связано с конкретным событием – разорением в советские годы местной церкви. В большинстве текстов четко прослеживаются повествовательные опорные компоненты: использование икон вместо досок для пола, крыльца; болезнь или лишение нижних конечностей как расплата за совершенный грех. Например, мужчина в доме положил вместо половиц большую икону, после этого он лишился ноги: *«Очень много было икон. Иконостас был, говорит, у нас богатый. А потом растаскивали эти иконы. Даже кто-то забил вместо половиц что ли куда-то икону большую. А потом говорили, что без ноги остался»* (зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская 20.06.2013 г., пос. Нючпас от информанта-женщины, 1951 г. р.).

⁵ Фадеева Л. В. Рассказы о поругании святынь в исторической памяти севернорусской деревни. С. 93–97.

⁶ Буйских Ю. «Если есть этот Бог на свете, то пусть меня накажет»: представление о Божьей каре в рассказах о поругании святынь в Украине // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей. М., 2013. С. 201.

⁷ Добровольская В. Е. Несказочная проза о разрушении церковью // Славянская традиционная культура и современный мир: сб. материалов науч.-практ. конф. М., 1997. Вып. 2. С. 77.

⁸ Там же. С. 78.

⁹ Там же. С. 79.

В наших материалах тексты о божественном наказании композиционно строятся по следующей схеме: первая часть рассказа включает в себя действие человека, направленное на осквернение святыни (иконы), разрушение церкви, во второй части – следует наказание за совершенный грех.

Помимо текстов, связанных с осквернением христианских святынь, в отдельную группу следует выделить рассказы о божественном наказании, которое последовало за работу в крупные православные праздники. Информанты апеллируют как к личному опыту, так и к свидетельствам односельчан, которых постигло наказание: *«Чё-то сестра у меня говорила, что <...> пошли, говорит, на дрова что ли валить в Благовещенье. Сколько говорила, говорит, мужу-то, не ходи, дак чуть, говорит, не задавило. Потом больше нет, говорит, не этот, не пойдём, в Благовещенье!»* (зап. Ю. А. Крашенинникова 18.06.2013 г., пос. Нючпас, от информанта-женщины, 1944 г. р.).

В таких текстах образ главного героя представлен двумя типами личности: человеком, чтущим православные каноны и неуклонно их исполняющим, и тем, кто, зная о запрете на работу в православные праздники, пренебрегает этим правилом. Отметим, что в некоторых рассказах встречаются сведения о том, что наказанию подвергается не только сам нарушитель, но и кто-то из членов его семьи.

Таким образом, рассказы о божественном наказании в фольклорной заводской традиции представлены двумя преобладающими группами текстов: об осквернении святыни (разрушение церкви, сбрасывание колокола, выбрасывание и применение иконы в хозяйственных целях) и о нарушении христианских канонов (работа в крупные православные праздники). На сегодняшний день систематизация и анализ текстов о божественном наказании является актуальным направлением в исследованиях и требует более тщательного рассмотрения.



УСТЬ-ЦИЛЕМСКАЯ КОЛЯДА В СРАВНИТЕЛЬНОМ АСПЕКТЕ¹

Аннотация: В работе предлагается характеристика усть-цилемской коляды, которая рассматривается в сравнении с другими локально-региональными вариантами. Источниковой базой послужили материалы экспедиций в Усть-Цилемский р-н Республики Коми (бассейн Печоры) значительного временного отрезка (1902–2010-е гг.), а также публикации русской календарной поэзии. Акцентируется внимание на локальной специфике произведения.

Ключевые слова: коляда, Усть-Цильма, вариант, текстология.

Summary: In work the Christmas carol of the Ust-Tsilma district which is considered in comparison with other North Russian variants is characterized. Materials of expeditions to the Ust-Tsilemsky district of Komi Republic (the basin of Pechora) of a considerable time span (the 1902–2010th) became a source for work. The attention to local specifics of the work is paid.

Keywords: Christmas carol, Ust-Tsilma, variant, textual criticism.

В усть-цилемском фольклорном репертуаре (Усть-Цилемский р-н Республики Коми, бассейн р. Печоры) коляда занимает особое место: она принадлежит к числу немногих произведений, бытование которых можно проследить на протяжении практически всего периода проведенной здесь собирательской работы, т. е. более чем за сто лет. Впервые она была записана в Усть-Цильме в 1902 г. Н. Е. Ончуковым, открывшим печорскую традицию.² В материалах экспедиций Государственного института истории искусств (1929 г.), Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (1955 г.), Фольклорной комиссии Союза композиторов РСФСР (1980 г.), Московского государственного университета (1978, 1980 гг.), Сыктывкарского государственного университета (СГУ; 1980–2010-х гг.) имеется несколько десятков вариантов записи этой святочной песни (только в Фольклорном архиве СГУ их выявлено более 50); отдельные из них опубликованы, в том числе на грампластинке.³

Усть-цилемская коляда относится к особому сюжетному типу песен, предназначенных хозяину дома или всей семье, который А. Н. Розов обозначил как «колядки с устойчивой религиозно-христианской тематикой».⁴

Большинство полных записей усть-цилемской колядки открывается повтором-отзвуком «коляда-моляда»⁵ и призывом отворить ворота («Коляда-моляда, отворяй ворота»), за которым следует первый из основных сюжетных элементов – мотив снегопада («Снеги на землю падали...»). Единичные фиксации произведения имеют иное начало: оно включает двустрочный мотив угрозы (довольно непосредственной): «Коляда Моляда, / Не подашь пирога, / Обсеру ворота».⁶ На фоне более или менее близких вариантов из других традиций наличие зачина (причем варьирующегося) можно оценить как местную особенность. Так, самый близкий (и в географическом, и в сюжетном плане) вариант усть-цилемской коляды – нижнепечорская колядка (Ненецкий автономный округ, Архангельская обл.) – начинается непосредственно с мотива снегопада (Н. Е. Ончуков так и обозначил ее при публикации: «Снеги»),⁷ такое же начало (без «вступления») наблюдается в кемских (беломорских) записях. Однако, комментируя одну из песен, а именно – публикацию

© Т. С. Канева, 2019

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований: грант № 19-012-00593 «Грани духовного наследия Усть-Цильмы: фольклор, книжность, язык (новые источники)».

² Ончуков Н. Е. Печорские стихи и песни // Живая старина. 1907. Вып. 4, отд. 2. С. 101–102. № 18. См. также отдельное издание: Ончуков Н. Е. Печорские стихи и песни. СПб., 1908. № 18. Далее – Ончуков.

³ Публикации см.: Песни Печоры / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. М.: Л., 1963. № 122, 123; Русский народный хор села Усть-Цильмы: Грампластинка / Сост. Ю. Е. Красовской. («Мелодия». 1973. СМ 03381–82. № 11); Обрядовая поэзия / Сост., предисл., примеч., подгот. текстов В. И. Жекулиной, А. Н. Розова. М., 1989. № 25; Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы: Исследования и материалы / Сост. Т. И. Дронова, Т. С. Канева. Сыктывкар, 2008. № 511.

⁴ Розов А. Н. Проблемы систематизации колядных песен в Своде русского фольклора // Русский фольклор: Проблемы «Свода русского фольклора». Л., 1977. Т. 17. С. 102.

⁵ Подобная формула довольно часто встречается в публикациях колядок из Владимирской губ. (Обрядовая поэзия. № 6, 30, 36; Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970. № 7, 29); есть также пример из Московской губ. (Поэзия крестьянских праздников. № 28).

⁶ Ончуков. № 18. См. также: Фонограммархив Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (архив Фольклорной комиссии Союза композиторов РСФСР, 2240–23, текст «Коляда-моляда, обсеру ворота...», запись 1980 г.).

⁷ Ончуков. № 19. См. также: Песни Печоры. № 287.

А. Шешенина 1866 г., А. Н. Розов отметил, что текст имел начальное двуступенчатое «Коляда-моляда, / Отворяй ворота», если исполнялся не при христославении, а во время колядования.⁸ Таким образом, жанрово-маркирующий зачин, часто являющийся факультативным по отношению к основному тексту, выступает обязательным компонентом усть-цилемской коляды и может рассматриваться как один из ее отличительных признаков – в пределах севернорусских записей.⁹

Характеризуя колядки христианской тематики, А. Н. Розов отметил, что «они строятся на двух самостоятельных эпизодах: „хождение Богородицы“ и встречи праздника хозяевами с описанием достатка в доме».¹⁰ Мы предлагаем несколько скорректировать эту характеристику применительно к усть-цилемской коляде, рассмотренной нами в сравнении с вариантами из других традиций, выделив описание достатка в доме в качестве самостоятельного фрагмента. Итак, основные сюжетные мотивы усть-цилемского варианта могут быть объединены в три эпизода:

№	Условное обозначение эпизода	Мотивы
1	«христианский» («христианско-праздничный»)	– «снегопад», – «схождение с небес Христа с небесными силами, Иоанном Богословом или Иоанном Предтечей», – «хождение Богородицы по церквям»
2	«праздничный» («народно-праздничный»)	– «приход праздника», – «встреча праздника хозяевами», – «праздничное веселье»
3	«величальный»	– «восхваление хозяйства» («достаток в доме»)

Мотив снегопада («Снеги на землю падали, перепадывали») в усть-цилемском варианте (как и в ряде других – воронежском, беломорских, пинежском, верхнетоемском), казалось бы, слабо связан с последующим текстом. Лишь в нижнепечорской коляде, сохранившей полную цепь образов, данный мотив устойчиво и логично соединяется с мотивом смотрения на небо («очи на небо взирали»), с которого сходит Христос, Богородица, ангелы, Иоанн Предтеча (в усть-цилемском варианте пресвятая мати Мария появляется безотносительно к схождению с небес), ср.:

Усть-цилемский вариант	Нижнепечорский вариант
<p><i>«Снеги на землю падали, Перепадывали, Со небес Христос»¹¹</i></p> <p>.</p> <p>.</p> <p><i>Со ангелом Гавриилом, Со Иван Причестилом. Присвята Мати Мария Во Божью церкву ходила...»</i></p> <p>(Ончуков. № 18)</p>	<p><i>«Снеги на землю падали, Очи на небо взирали, Со небес Христос Што со девою Марией С Богородицею, Што со Ангелом Гаврилом, Со Архангелом Михаилом. Присвята Мати Мария Ко Божьей церкви ходила...»</i></p> <p>(Ончуков. № 19)</p>

⁸ Розов А. Н. Русское рождественское христославение (Материалы и исследование) // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. 30. С. 52.

⁹ Усть-цилемской коляде нашлась весьма далекая (в географическом плане) параллель в одной из воронежских традиций («Коляда, Коляда, / Отворяй ворота! / Снеги на землю падали...»). См.: Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области / Сост. Т. Ф. Пухова, Г. П. Христова. Воронеж, 2005. С. 132. № 12 (Афанасьевский сборник: Материалы и исследования; Вып. 3).

¹⁰ Ср.: Розов А. Н. Песни русских зимних календарных праздников (проблемы классификации колядок): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1978. С. 8.

¹¹ Ср. также с вариантами из традиций бассейна Северной Двины: «Снежки белые падали-перепадывали, / Да с Христом перехаживали» (Фольклорный архив СГУ. АФ 2107–5: Красноборский р-н, Пермогорский с/с, д. Горка-Фоминское); «Снежки падали, падали, перепадывали, / Как Христос с ангелами перехаживали...» (Фольклорный архив СГУ. АФ 0107–21: Верхнетоемский р-н, Горковский с/с, д. Согра); «Снежки белые на землю падали, перепадывали, / Сам Иисус Христос со небес сошел...» (Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970–1972). М., 1980. С. 21. № 4).

Вообще фрагмент хождения Богородицы по церквям разработан в обоих печорских вариантах (как в усть-цилемском, так и в нижнепечорском) довольно подробно и не уступает по полноте беломорскому тексту, опубликованному в 1866 г.¹² Примечательно, что и в современных записях (часто фрагментарных) встречаются примеры, в которых сохраняются основные детали этого мотива, как, например, упоминание «Божьих даров»: «Пресвята мати Мария / По божей церкви ходила, / Божьи дары собирала, / Всем проводчикам сказала...».¹³

Сюжетная ситуация «встреча праздника» в колядках рассматриваемого типа строится на ряде повелений, адресованных хозяевам дома, встретить и проводить поздравителей. В усть-цилемских вариантах она реализуется в глагольных конструкциях с императивами *вставай* (господин), *разбужай* (госпожу), (хлебом-солью) *накорми*, ((в) путь-дорожку) *спроводи/отреди/укажи*, тогда как в нижнепечорских нет просьбы *разбудить*, но сам эпизод передается в них более обстоятельно через ритуально значимые формулы умывания и открывания окна, ср.:

Усть-цилемский вариант	Нижнепечорский вариант
<p><i>«Ты вставай, господин, Разбужай госпожу,¹⁴</i> . . . <i>Хлебом-солью накорми, Путь-дорожку укажи¹⁵»</i> (Дети и детство... № 151)</p>	<p><i>«Ты, Таисья-госпожа, Ты вставай поранее, Да ручки мой побелее, Да открывай окно, Да запускай рождество, Хлебом-солью накорми, Да путь-дорожку укажи, Со двора спроводи»</i> (Песни Печоры. № 287)</p>

Усть-цилемские тексты уступают нижнепечорским и в том, что в них нет таких подробностей, характерных для величальных песен, как имена опеваемых хозяев.

Центральная часть коляды в печорских вариантах устойчиво завершается оригинальным (на фоне иных, не печорских текстов) четырехстишием, которое мы обозначили как «праздничное веселье»: «От села до села / Голова весела. / Сердце радуется, / Перерадуется (Низко кланяется)».

Довольно своеобразен заключительный эпизод основной части усть-цилемской коляды – благопожелание в виде утверждения достатка в доме, а именно – здорового скота и разнообразной молочной пищи; в записи начала XX в. он звучит так:

*У нашей-то матки
Телятка-то гладки,
Жеребята прядки,
Скачут через грядки,
Копытцами щелкают,
Хвостём не задевают,
У нашей-то матки
Моло́ка-ти густы,
Сметаны толсты,
Масла жолты*

(Ончуков. № 18)

В более поздних усть-цилемских вариантах записи мы уже не встречаем строки «жеребята прядки» (возможно, искаженное «прытки»), но в целом такой финал (иногда с выпадением отдельных строк) сохранился во многих песнях. Н. П. Колпакова так охарактеризовала этот фрагмент: «... в противоположность земледельческим районам здесь в текст вводятся характерные образы местного хозяйства: вместо обычных восхвалений хлеба, зерна, пирогов упоминается хорошо выхоженное, резвое и здоровое поголовье скота («телятки-то гладки, скачут через грядки, копытцами щелкают»), богатые удои».¹⁶

¹² Шешенин А. Историко-этнографические очерки Сумского Посада в Кемском уезде Архангельской губернии // Архангельские губ. вед. Ч. неофиц. 1866. 10 дек. № 50. С. 469.

¹³ Фольклорный архив СГУ. АФ 03409–38; зап. в 2017 г.

¹⁴ Обращение к хозяину-господину с повелением разбудить госпожу характерно также для беломорских (кемских) и воронежских вариантов, см.: Шешенин А. Историко-этнографические очерки Сумского Посада; Дуров И. Святки в Поморье // Архангельск (газ.). 1910. 30 дек. № 293. С. 2; Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области. С. 132. № 12.

¹⁵ Во многих усть-цилемских записях встречаем глаголы в форме 1-го лица (накормлю, укажу/спровожу).

¹⁶ Песни Печоры. С. 14.

Соответствия этому фрагменту усть-цилемской коляды обнаруживаются в весьма отдаленных друг от друга традициях – Кемского у. Архангельской губ. и Эргильского р-на Воронежской обл.:

*Коровушки дойны,
Сметаны толсты,
Телята-то гладки,
Жеребята прытки,
Чрез грядки скачут,
Хвостом не заденут.*¹⁷

*Как у нашей-то матки
Телятки-то гладки,
Скачут через грядку,
Копытцами щёлкают,
Землю не хватают.
Что у нашей-то хозяйки
Устои-те (удои? – Т. К.) толсты,
Сметаны-те густы,
Масла-те желты.*¹⁸

Подобный вариант, хотя и в более краткой форме, встречаем в колядке, записанной на Пинеге («Коровы-то дойны, / Молоки-то густы, / Сметаны-то толсты»)¹⁹.

Таким образом, все составные усть-цилемской коляды имеют схождения с вариантами из разных традиций (преимущественно – севернорусских), однако полных аналогов нами пока не обнаружено. Наиболее близкое сходство объединяет ее с нижнепечорской колядой, отличающейся от усть-цилемской, главным образом, рамочными элементами (зачином и концовкой). Надеемся, что дальнейшие разыскания увеличат материал для более глубокой сравнительно-типологической характеристики этого произведения.



¹⁷ Цит. по: *Розов А. Н.* Русское рождественское христославление. С. 52.

¹⁸ Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области. С. 132. № 12.

¹⁹ Обрядовая поэзия Пинежья. С. 22. № 6.

СКАЗОЧНИКИ ВЫМИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДА КОМИ

Аннотация: В статье затронуты проблемы исполнительского мастерства сказочников Выми, раскрыты особенности их творческой лаборатории. От личного вкуса рассказчика зависел выбор сказочного репертуара, бытующего в данной традиции. В создании образа участвовали не только слово, но и жест, мимика, голос. В исследовании использованы архивные материалы, личные наблюдения автора статьи.

Ключевые слова: коми народная сказка, сказочник, народная культура, традиция, сказочник-эпик, сказочник-балагур, индивидуальный стиль.

Summary: In article issues of mastery of the Vym's storyteller are touched, features of his creative laboratory are revealed. Choice of own fabulous repertoire from traditional inventory depended on personal preferences of the narrator. Not only words, but also gestures, facial expressions and voice were involved into creation of fabulous images. In a research archival materials, personal observations of the author of article are used.

Keywords: Komi folk-tale, the story-teller, folk culture, tradition, ritual function of narration, ceremonial ("epic") story-teller, jokester-story-teller, individual style.

Сказка (мойд) занимает одно из ведущих мест в поэтическом творчестве коми народа, проживающего на Выми.¹ Материал, собранный исследователями и хранящийся в архивах Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкарского государственного университета им. П. Сорокина, Национального музея Республики Коми, убедительно свидетельствует о развитости сказочной традиции, о наличии одаренных исполнителей в народной культуре этнографической группы вымичей.

В настоящее время известны записи 133 коми вымских сказок. Записаны они от 36 сказочников: 21 из них – мужчины, 15 – женщины. Материалы о сказочниках включают биографические справки, наблюдения собирателей об их одаренности, памяти, манере исполнения, о занятиях и быте, об отношении к народным традициям; учтены опубликованные фольклористами-исследователями психологические портреты и творческие характеристики на исполнителей.

Сферы бытования сказки в крестьянской среде были чрезвычайно разнообразными. Например, про Максарова Степана Николаевича из д. Ягпом Княжпогостского р-на Г. А. Федоров пишет: «... в молодости был охотником. Раньше рассказывал сказки в лесной избушке, своим односельчанам – «пес дорын» (при заготовке дров), «турун ваялігён» (при заготовке сена). В его репертуаре более 20 сказок».²

Не менее глубокий след в народном творчестве оставил другой исполнитель сказок – Василий Степанович Лебедев (1909 г. р.) из д. Половники Княжпогостского р-на. Он считал себя коми, однако родословную вел, по его словам, от русского первопоселенца, будто бы беглого казака по фамилии Лебедев.³ В. С. Лебедев прекрасно владел местным репертуаром сказочной и несказочной прозы, легко рассказывал один и тот же сюжет на коми и на русском языках. Он любил рассказывать «длинные, хорошие сказки»: «Забавные [сказки], по словам исполнителя, только для смеха, что толку-то с них».⁴ Подчиняясь традиции, соблюдая сказочную обрядность, В. С. Лебедев активно влиял на сказку. Раскрывая особенности своей творческой лаборатории, сказочник отмечал: «Вот одну начнешь, а потом добавляешь, это одна сказка. Вот я рассказал [про героя], который со змеем дрался, а этот змей совсем из другой сказки. А тут я уже прибавил, все изменил, вы и не заметили, это я так соединил, вклинился и все – другая сказка».⁵

Вместе с тем есть и другой тип вымских сказочников, которые те же волшебные сюжеты расскажут лаконично, динамично, строя все повествование на диалогах героев и «играя» словом и рифмой. Ярким представителем этой группы сказочников, «великолепным мастером импровизации» являлась Домна Ефимовна Сокерина (1895 г. р.) из д. Кони Княжпогостского р-на. Не зря ее называли местным скоморохом («теш карысь»)⁶.

© Н. С. Коровина, 2019

¹ Этнографическая группа вымичей («емватас») – коренное население бассейна р. Вымь, проживающее в Княжпогостском и Усть-Вымском районах Республики Коми.

² Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН (г. Сыктывкар), ф. 1, оп. 11, д. 94, т. 1, л. 16. Далее – НА КНЦ.

³ Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина, ВФ 1418. № 17. Далее – ФА СыктГУ.

⁴ ФА СыктГУ, ВФ 1418. № 27.

⁵ Там же.

⁶ Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Коми народные песни. 2-е изд. Сыктывкар, 1995. Т. 3. С. 15.

О сказительнице Д. Е. Сокериной известно: росла бедно, в нужде, муж тиран и пьяница, характер живой и бойкий. Известна в деревне своим умением рассказывать сказки, главным образом, бытовые и новеллистические.⁷

Любой исполнитель рождается, растет, учится своему искусству, создает свой собственный репертуар, формируется как мастер в конечном счете ради выступлений перед публикой. К сожалению, подробных описаний актов исполнения не так много, собиратели чаще всего ограничивались общими характеристиками и отдельными подробностями.

Все же некоторые уникальные материалы сохранились в Научном архиве Коми НЦ УрО РАН. Вот как, например, описал свою встречу с Д. Е. Сокериной, с «живым» исполнением сказки, А. К. Микушев: «Д. Е. Сокерина легко устанавливает контакт с аудиторией, захватывает ее внимание полностью, сама увлекается, зажигается, забывая вроде бы обо всем на свете (только не забывая однако следить за реакцией аудитории). Вот девочка устроилась прямо на холодном полу и, не сводя глаз со сказочницы, слушает-слушает ее, боясь не только проронить слово, но даже громче рассмеяться. Бывалый рабочий совхоза сидит тут же, дымя папиросой, смотрит на сказительницу с такой улыбкой, с таким лукавым, недоверчивым и вместе с тем одобрительным выражением лица, и будто про себя говорит: „Ну и шельма же ты Сокерина! Ну и мастерица же ты складно сочинять!“ Не успевает Сокерина закончить одну сказку или байку, а уже со всех сторон требуют снова: „Вай ещё мойд!“ (Давай еще одну сказку!)».⁸

Однако репертуар сказочницы не исчерпывается исключительно сказками. Так, Д. Е. Сокерина «складно и к месту сочинит анекдот, шутку-импровизацию, шуточные песни-дразнилки»: «Успехом среди слушателей пользуются артистически исполняемые ею собственные сочинения-речетативы: „Оліс-выліс дед да баб“ (Жили-были дед да баба), „Куштысь колхоз“ (Колхоз в Куштысевке). Юмор, любовь к шутке, к красному словечку отличает эту старушку. Это полная, с плутоватыми глазами старушка сразу выделяется в толпе. Она не лезет в карман за словом, тут же ввернет в разговоре крепкое, порой соленое, но всегда цензурное словечко. И ревниво смотрит при этом, какое впечатление производит на слушателей ее сказки, байки».⁹

Описывая творческий путь еще одной талантливой вымской исполнительницы, Ирины Федоровны Быковой (1884 г. р.) из д. Ибы Усть-Вымского р-на, А. К. Микушев писал: «Трудную жизнь прожила она. До сих пор льет она слезы, читая письмо друзей погибшего на фронте сына. Всю жизнь безвыездно провела она в родной деревушке Ибы на самом берегу реки Выми. Она большой знаток старинных эпических песен, которые восприняла частью от матери, частью от странников, паломничавших в Ульяновский монастырь и частенько останавливавшихся в доме Быковых. В ее репертуаре есть особые произведения, которые на Выми называют „нюркйодлёмон мойдьяс“ (сказки, рассказываемые нараспев). Таковы „Кирьян-Варьян багатыр“ (Богатырь Кирьян-Варьян), „Дас кык ая-пия“ (Отец и одиннадцать сыновей). Свои песни, былины, эпические сказания она исполняла с душой, хранила их от забвения. Все ее произведения отличаются цельностью, композиционной стройностью».¹⁰

Коллективно выработанная фольклорная традиция Выми послужила почвой, на которой выросла и творческая индивидуальность сказительницы Евдокии Павловны Щербаковой (1895 г. р.) из с. Турья Княжпогостского р-на. Описывая ее творчество, А. К. Микушев отмечал: «Репертуар Щербаковой чрезвычайно разнообразен. Нет такого вида устной поэзии, который не был бы ей знаком. Евдокия Щербакова не только сказочница. Она была в молодости вопленицей. Многие турьянские свадьбы были украшены ее прекрасными импровизациями. Ее голос звучал скорбно в годы Великой Отечественной войны во время проводов сыновей на фронт. Ее любимый сын погиб в боях за Родину. Все свое горе, всю свою ненависть к тем, кто разжигает новую войну, вложила она в „Слово о погибшем сыне“. Это произведение стало хрестоматийным, его заучивал наизусть не один коми учащийся».¹¹ Приведенные примеры свидетельствуют, что коми сказитель – это мастер, знаток устного слова, исполнитель, ценимый и уважаемый своей общиной.

Богатство и разнообразие коми сказок, записанных на протяжении большого промежутка времени на Выми, значительное количество выявленных сказочников, наблюдения собирателей, касающиеся особенностей манеры исполнения сказок, позволяют сделать некоторые выводы относительно роли сказочников в современной культуре Выми:

1. Каждый из вымских сказочников – это яркая индивидуальность. Индивидуальность и в человеческом, личностном плане, и в творческом. Разными жизненными путями шли они к овладению богатствами народной поэзии. Одни из них знали одну-две, несколько сказок, другие обладали значительным репертуаром,

⁷ НА КНЦ, ф. 1, оп. 11, д. 94, т. 1, л. 16.

⁸ Там же. Д. 233а, л. 72, 77.

⁹ Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Коми народные песни. Т. 3. С. 15–16.

¹⁰ Там же. С. 14.

¹¹ Там же.

включающим в себя порой по несколько десятков текстов. Одни – сказочники случайные, другие – прирожденные мастера. От личного вкуса рассказчика зависел выбор из сказочного репертуара, бытующего в данной традиции; каждый из них несмотря на широкий диапазон сюжетов, известных исполнителям, предпочитал исполнять сказки определенной жанровой разновидности.

2. Имеются различия и в манере исполнения – от эпически спокойной до артистической, подвижной. В создании образа участвовали не только слово, но и жест, мимика, голос. Вымская сказочная традиция знает исполнителей эпиков, реалистов, балагуров, шутников.

3. В настоящее время происходит сужение непосредственной фольклорной традиции. Практически исчез тот общекультурный пласт, в рамках которого могут функционировать и быть востребованными сказки. Ныне устное бытование традиционных сказок ограничивается преимущественно семейным кругом, рассказывают их чаще всего пожилые люди детям. Оставшись без своей «питательной среды», они забываются.

4. Приведенные примеры закономерных изменений, происходящих в коми народном сказкотворчестве, отнюдь не говорят о разрушении его глубинной традиционной основы. Несмотря на то, что круг слушателей и ценителей сказок значительно сузился, ушли из жизни мастера сказочного эпоса, сказочная традиция еще жива, она сконцентрирована в архивах, фонотеках и не утрачивает высокой ценности как культурное наследие.



О ПЛАЧЕВОЙ КУЛЬТУРЕ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ (на материале похоронно-поминальных причитаний)¹

Аннотация: В публикациях XIX – начала XXI в. специфика бытования пермских похоронно-поминальных причитаний отражена сравнительно лаконично: указывается ситуация исполнения, упоминаются отдельные жесты плакальщиц, зафиксирована народная обрядовая лексика. Дополнить представление о плачевой культуре Прикамья позволяют полевые материалы 2018 г. из Сивинского р-на, в которых содержатся рассказы о местных причитальщицах («ученых») и коллективном исполнении причети.

Ключевые слова: похоронно-поминальный обряд, плач, причитание, ритуальный специалист, старообрядцы, Верхокамье.

Summary: Special features of Russian funeral and commemorative laments that functioned in Perm Region are reflected in the publications of the 19th – early 21st centuries quite succinctly. Usually, authors point to the situation of ritual singing, mention the gestures of women – lament-singers, describe some local ritual terms. The data of field research carried out in 2018 on the territory of Sivinsky district, which is a part of so-called Verhokamyie, contain new information about traditional "culture of crying", in particular, about the collective performance of laments.

Keywords: funeral and commemorative rites, laments, "ritual specialist", Old Believers, Verhokamyie.

В работах, посвященных похоронно-поминальной причети, нередко используется выражение «плачевая культура», которое ввела Т. А. Бернштам. К элементам «плачевой системы» она отнесла позы и жесты, народную терминологию, особенности ритмо-мелодической основы плачей, место, время и манеру исполнения, наличие или отсутствие обычая приглашать «профессиональных» причитальщиц, форму оплаты их участия в ритуале, а также соотношение данных правил для свадебной, похоронной и поминальной обрядности в конкретных локальных традициях.²

В нашей работе будут охарактеризованы некоторые особенности плачевой культуры Пермского края, какими они предстают по публикациям похоронно-поминальных причитаний XIX – нач. XXI в. и новейшим полевым материалам. Современные данные об исполнении плачей собраны автором совместно с М. А. Брюхановой на территории Сивинского р-на в 2018 г.

Записи прикамских похоронно-поминальных причитаний известны с середины XIX в. Одно из самых ранних упоминаний относится к г. Чердыни: «При похоронах все ближние родственники умершего непременно должны громко выть и плакать с причетами, хотя бы умерший был старик или старуха <...>; эти рыдания далеко бывают слышны, когда несут усопшего».³ Комментарий к записям из южного Кунгурского у. показывает, что местная манера причитаний «по покойнику» была во многом похожей: плачи «воются, голосятся, с рыданием, воплями и всеми признаками убивающей скорби, лицами по преимуществу женского пола, при погребении или поминках какого-нибудь близкого родственника». Ценная деталь – описание жестов кунгурских причитальщиц: женщина «упадает на гроб или могилу <...>, ударяет руками в „мать-землю“ или безответную крышку гроба и нараспев причитает одну из <...> плачей».⁴

На рубеже XIX–XX вв. причитания на русском языке записываются от коми-пермяков (у которых параллельно бытует причитывание на родном языке).⁵ Сведения относятся к современным Юсьвинскому и Кудымкарскому районам Коми-Пермяцкого округа – так называемому Иньвенскому краю. Сообщается, что здесь гроб с умершим застилают куском нового холста, после чего он в любое время года ставится на старые дровни, близкие родственники садятся на крышку гроба и покойного везут отпевать в село. По пути «бабы

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 18-412-590002р_а «Похоронно-поминальная обрядность в русской традиции Северного и Южного Прикамья (по данным народной речи и обрядового фольклора)».

² Бернштам Т. А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX – начало XX в.) // Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 82–87, 89–91, 93–98.

³ Корнаухов Н. Этнографические черты города Чердыни, Пермской губернии // Отечественные записки. 1848. Т. 57, Отд. VIII. С. 57.

⁴ Бурдин Е. Причитанья «по покойнику» (В Кунгурском уезде) // Пермский сборник. М., 1860. Кн. 2. С. 128.

⁵ В силу заимствованного характера многих поверий и обрядов сведения, относящиеся к коми-пермяцкой традиции, нередко привлекаются специалистами при изучении русского фольклора.

во всю дорогу навзрыд плачут и причитают по умершему»,⁶ а если родные хотят проводить его лучше, приглашается специальная вытчица.

Подробно описаны причитания у русских старообрядцев Среднего Прикамья. Составителем сборника выступил краевед и фольклорист В. Н. Серебренников, тексты записаны в знакомом ему Оханском у. (на территории современного Краснокамского р-на). Здесь в день похорон в дом умершего собирали ученых – «грамотных лиц из народа, приглашаемых на молебен для пения и чтения». После молебна прощаются с покойным, дарят в память о нем вещи и садятся обедать, затем ученым раздают плату – и только после этого родственники «плачут по умершему с причитаниями». В ритуале могли участвовать приглашенные женщины, поскольку упоминается, что, когда гроб опускают в могилу, копальщикам и плакальщицам платят деньги и дарят что-нибудь из одежды умершего.⁷ В Троицкую субботу на кладбище исполняется поминальная причеть: родственники приносят блины, рыбные пироги и другую еду, которую едят сами и раздают нищим, тогда же причитают на могилах или нанимают для этого специальных плакальщиц поплакать тут с причитаниями.⁸

Ценные детали содержат публикации конца XX – нач. XXI в. В сборник о народной культуре Красновишерского р-на включен рассказ матери, передающей плач на смерть сына и описывающей роль причитальщицы в крестьянской общине: «Причеты кто знает, его зовут ко всем. Меня вот позовут, я приду, причитать-то начну, дак все равно как про свое и причитаю. <...> Поревешь, выревешься, дак легче».⁹ Пересказ плача приводится и в описании обрядности Кунгурского р-на, при этом составители сборника упоминают, что причетная традиция тут почти утрачена, в прошлом же причеты по умершему назывались плачевные песни.¹⁰ В количественном отношении лучше всего представлены причитания Карагайского р-на (21 текст); в комментариях указано, что во время прощания привывание по покойнику считалось обязательным и что вытниц специально приглашали повить причёты за плату на поминках. Часть причитаний была исполнена не сольно, а группой женщин.¹¹

Подробнее описано бытование причети Чердынского р-на, зафиксированной у старообрядцев. Похоронные плачи здесь носят более эмоциональный и импровизированный характер, содержат биографические подробности. Поминальные причитания включают больше клишированных формул, на поминках они нередко заменяются духовными стихами, которые считаются более полезными для усопшего. Фрагменты интервью содержат местную обрядовую лексику: «Умер, дак плачут. Шибко баско приплакивают, ревут. Милые бы мои дочери, подойдите ко кормилечу-батюшку, вы-де не в первые, вы-де не в последние».¹²

Обзор этих и других публикаций показывает, что наиболее широко в них представлена причеть Северного Прикамья – тексты из Коми-Пермяцкого округа, Чердынского, Красновишерского и Усольского районов. Записи из средней части Пермского Прикамья происходят из Нытвенского, Добрянского, Краснокамского и Карагайского районов, южная часть края ограничена Кунгурской землей. Лишь единичные прикамские причитания опубликованы с нотацией.

В целом бытование пермской причети описано довольно лаконично. Чаще всего указывается ситуация исполнения, упоминаются отдельные жесты плакальщиц. Имеются свидетельства о приглашенных причитальщицах, которых звали на похороны и чей ритуальный труд вознаграждался деньгами. Зафиксирована местная лексика, называющая исполнительниц: вытчица, вытница, плакальщица; приведены наименования плачей: причитание, причёт, плача, плачевные песни, привывание; обозначен процесс исполнения: причитывать, плакать, приплакивать, реветь. Некоторые из этих лексем находят подтверждение в «Словаре русских народных говоров» (с пометой «перм.») и региональных словарях. Диалектологами зафиксированы и другие «плачевые» термины: вытчица (охан.),¹³ плакунья: «Писельница ни свадьбе, плакунья на похоронах»;¹⁴ выть: «Выла-де над покойником» (черд.), «А бабы, как по покойнику, воют» (соликам.),¹⁵ голосить¹⁶, голосовать: «По некруту не ревут, нельзя. Мама мне сказала: „Ты его любишь, но плачным голосом не реви, не реви, нельзя, –

⁶ Янович В. М. Пермьяки // Живая старина. 1903. Вып. 1/2. С. 93–94.

⁷ Серебренников В. Н. Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стряпунинской волости, Оханского уезда, Пермской губернии. Пермь, 1918. С. 3.

⁸ Там же. С. 4.

⁹ Вишерская старина: Сб. фольклорно-этнографических материалов по обрядовой традиции Красновишерского р-на Пермской обл. / Сост. Н. В. Жданова, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. Пермь, 2002. С. 52.

¹⁰ Подюков И. А., Поздеева С. М., Хоробрых С. В., Черных А. В. «В каждой деревне чё-то да разно»: Из кунгурской семейной традиции (XX в.). Пермь, 2007. С. 210.

¹¹ Подюков И. А. Карагайская сторона: Народная традиция в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004. С. 187–196, 312–313.

¹² Подюков И. А., Хоробрых С. В. Голуби на часовенке: Сказки и песни деревни Усть-Уролка. Пермь, 2009. С. 59–62.

¹³ Словарь русских народных говоров. Л., 1970. Вып. 6. С. 46. Далее – СРНГ.

¹⁴ СРНГ. СПб., 1992. Вып. 27. С. 78.

¹⁵ Словарь русских говоров севера Пермского края / Гл. ред. И. И. Русинова. Пермь, 2011. Вып. 1. С. 350.

¹⁶ СРНГ. Л., 1970. Вып. 6. С. 327.

говорит, – о мёртвых только голосуют“ (суксун.),¹⁷ реветь мёртвым голосом: „Кто умрет, дак ревут другим голосом, не человеческим, а мертвым, страшным“ (соликама.),¹⁸ реветь плачным голосом.

В известных нам публикациях отсутствуют сведения о коллективном исполнении похоронно-поминальных причитаний. Чтобы выяснить подробности, в 2018 г. автором статьи было проведено полевое исследование на территории Сивинского р-на Пермского края. Территория выбрана не случайно. В историко-культурном отношении Сивинский р-н является частью т. н. Верхокамья, где с конца XVII – нач. XVIII в. компактно проживают старoverы-беспоповцы поморского согласия.¹⁹ Сивинские похоронно-поминальные причитания, кажется, не введены в научный оборот. Между тем об интенсивности их бытования свидетельствует архив фольклорной практики филологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета, где обнаружено 18 причетных текстов, записанных в 1973 и 1990 г. Примечательно, что 14 из них – похоронные причитания и, судя по примечаниям собирателей, как минимум три были исполнены коллективно.

В интервью 2018 г. встречается упоминание, что когда-то причитания исполнялись как представителями ортодоксального православия, так и старoverами: «Раньше покойника на вынос – плачут там, падут на гроб



Рис. 1. Евдокия Александровна Чадова, с. Большое Самылово. Фото М. Брюхановой, 2017

родственницы. <...> Ну поют, видно, да, которые знают. Запоют. <...> Это один, кто-нибудь главный. <...> Ну, вот эта старушка... она даже замуж не ходила, она всё знает. Ну, она училась или как ли, но молится с малости лет она» (зап. от М. С. Гилёвой, 1939 г. р., пос. Северный Коммунар). Рассказчица упоминает духовницу «дёминского» собора Е. А. Чадову, 1932 г. р., чье знание традиционных книг и богослужения отмечают не только местные жители, но и исследователи-археографы.²⁰ Годом ранее от Евдокии Александровны действительно был записан фрагмент причитания: «Тут такие причёты раньше были опять, на кладбище принесли, да дома... Маленько токо слова скажу: „Ой, ты да прости-ко, прости, ой да милая мамонька, <нрзб> простите, милые детоньки, простите, сусидушки, пошла уж в путь-дорогу, дорогу незнакомую, неродимую, не в знакомую сторонущку“» (зап. Е. М. Четина и М. А. Брюханова, с. Б. Самылово, 2017 г.).

Повторно записать сивинские причитания не удалось. Однако жительницы с. Усть-Буб и соседней д. Летягино (где нет старообрядческих общин) подробно рассказали об исполнении плачей. Причеты здесь пела учёная, которая по благословию священника «читала по покойнику»: «Причитали, если мать умирала, причитали вот, что остались мы одни. Если сестра, то вот простите меня, вот моя милая сестра умерла. <...> Вот если бы моя мать умерла, мне причитали бы –я [бы] плакала... Это которые учёные были, которые прощались вот, по покойнику читали» (зап. от Т. Д. Перминовой (далее – ТДП), 1946 г. р., д. Летягино).

В день похорон причитания исполняли на могиле: «И вот когда на кладбище уже захоронят, закроют могилу, вот тогда и причитали. (Не дома?) Нет. Вот на кладбище они начинали. Вот зароят, помянут вроде как» (ТДП). По просьбе родственников плакали после поминальных обедов – например, на 9-й день: «На 9 дней вот соберутся это всё, отмолятся утром, поедят... потом бабушки просят попричитать, причитают. (А кто просил?) Ну вот родственники просят, чтоб попричитали, а они поревели» (зап. от Л. И. Пермязковой (далее – ЛИП), 1946 г. р., с. Усть-Буб).

Учёная исполняла причитание одна или с помощницей, ей могли подпевать другие женщины: «(А хором могли петь?) Нет, причитания – это только вот учёная. <...> Пела вот эта учёная-то, пела. Кто знал, чё петь, дак подпевал» (ЛИП); «Ну, если несколько человек друг друга знают, они собираются и причитают. Двое, трое могут»; «(Они хором причитали?) Да, хором. За душу берёт, когда причитали. Я как сейчас помню, <...> у нас

¹⁷ Словарь русских говоров Южного Прикамья / Ред. И. А. Подюков. Пермь, 2010. Вып. 1. С. 190.

¹⁸ Словарь пермских говоров. Пермь, 2001. Вып. 2. С. 175, 284.

¹⁹ Подробнее об этом регионе и современном состоянии народной культуры см.: Поздеева И. В. Ради богатства отечественной Клио (Предисловие редактора) // Традиционная культура Пермской земли. Ярославль, 2005. С. 3–16 (Мир старообрядчества; Вып. 6); Смелянская Е. Б. Книжная премудрость и избрание пути спасения старообрядцами Верхокамья на рубеже XX–XXI вв. // Вестник Томского гос. ун-та. История. 2013. № 1. С. 36–43.

²⁰ См. о ней: Литвина Н. В. Визуально-антропологические исследования старообрядчества // Вестник Томского гос. ун-та. 2008. № 307. С. 68.

Аграфена была, старушка Стёпа Даниловна, они вот вдвоём ходили, ну там ещё такие вот пожилые подпевали им. Наревёшься досыта» (ТДП). Местная манера исполнения предполагала спокойное пение, которое, однако, вызывало у присутствовавших слёзы: «Они, наоборот, так спокойно, не надрывно – за душу брало... Вот таким голосом. Прямо за душу берёт. Оборвёт всё» (ТДП); «Конечно, вот если муж умер – жена плачет, мать умерла – женщины плачут, мужчины не плакали, они не помогали это петь. Но чтоб такого вот убийственного воя – никогда не видела. Спокойно. Так они и называли, что плач. <...> Но сильно – я не видела и не слыхала» (зап. от Ю. В. Свиерской, 1939 г. р., д. Летягино).



Рис. 2. Домашняя кадильница и мешочек с ладаном, пос. Северный Коммунар. Фото С. Королёвой, 2018



Рис. 3. Дернёная могила, кладбище, пос. Северный Коммунар. Фото С. Королёвой, 2018

Исполнялись причитания и в календарные поминальные дни на кладбище; важной считалась Троицкая суббота. Родственники устраивали на могиле ритуальную трапезу, а потом приглашали учёную: «Поминок брали из пшеницы, так на могилку положат. <...> У кого кутья, а у нас поминок называли. <...> Потом уже кто рыбку возьмёт, кто блин. А потом уже когда немножко-то уберут... и говорят: „Давай, Стёпа, попричитай нам, надо хоть немного повыть, помянуть, вспомнить... Повыть хоть надо немножко надо“» (ТДП); «Так и говорили: „Повыли. Приходила эта, эта, – вот мы повыли“» (ЛИП). Плакальщицы обычно стояли, а родные опускались к могиле: «Кто позовёт, кому это требовалось – вылить своё горе. Да, выплакаться, вот это. <...> (Они стояли?) Стояли, они не сидели. <...> А родственники упадут [на могилу] – и плакали» (ТДП). За исполнение причитания расплачивались едой: «Бабушка сходит, её позовёт: „Стёпа, подойди, попричитай нам“, – она придёт, Аграфену позовёт или ишо каких-то своих... Попричитают. (Им что-то давали?) А чё давать? Стряпню» (ТДП).

По-видимому, в Сивинском р-не причеть окончательно ушла из бытования, но рассказы местных жителей еще позволяют восстановить подробности ее функционирования. Представленные материалы интересны тем, что в них описано исполнение коллективных похоронных и поминальных причитаний – в том виде, в каком наши собеседницы наблюдали их на излете традиции.



И. В. КОРОЛЬКОВА

Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова

ГРУППОВЫЕ ПРИЧИТАНИЯ В ВОСТОЧНО-НОВГОРОДСКОЙ ТРАДИЦИИ: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

Аннотация: В статье представлена совокупность фактов, свидетельствующих о некогда устойчивом бытовании групповых причитаний в различных районах восточной и центральной Новгородчины. Эти факты были выявлены участниками экспедиций Санкт-Петербургской консерватории, проходивших в 1988–1989 гг. В ходе исследования был выявлен синкретический характер местного плачевого комплекса, в котором различия групповой и сольной форм плача минимальны. Синкретизм проявляется в вариативности исполнительских составов, форме изложения поэтических текстов, сходстве напевов. Автором высказывается предположение о том, что на восточно-новгородских территориях зафиксированы процессы формирования стабильных напевов плача и выделения групповых оплакиваний в самостоятельную разновидность.

Ключевые слова: причитания, плачевая культура, свадебный обряд, новгородский фольклор.

Summary: The article presents a number of facts that make it possible to present the existence of wedding group lamentations in various regions of the Eastern and Central Novgorod region. These facts were discovered in the folklore expeditions of the St. Petersburg Conservatory in 1988–1989. The study revealed the syncretic nature of the local tradition of crying. Group and individual forms of crying have minimal differences on the performing, poetic, musical levels. The author suggests that East Novgorod is a special area where the process of creating ways of mourning was carried out.

Keywords: lamentations, the culture of crying, wedding ceremony, Novgorod folklore.

Сохранность групповых причитаний на территории Новгородской обл. в целом имеет точечный характер. Несмотря на сложность фиксации жанра и разрозненность имеющихся сведений, обобщение всех источников является очень важным, поскольку дает возможность представить как сами новгородские традиции, так и выявить их роль в формировании плачевой культуры Русского Севера.

Как показали наблюдения, групповые причитания оказываются в ряду признаков, подтверждающих возможность условного разделения территории Новгородской обл. на две историко-культурных зоны, соответствующих западной и восточной ее частям (условными границами являются озеро Ильмень, течение рек Волхова и Ловати). Наиболее устойчивые очаги сохранности групповой причеты были выявлены в западной части Новгородской обл. (пограничной с Псковской, Тверской и Ленинградской обл.).¹ Что касается восточной и центральной частей области, то здесь ситуация выглядит более сложной. Как с сожалением констатировали различные собиратели, форм групповой причеты в этой зоне не было выявлено. В ходе экспедиций Ленинградской (Петербургской) консерватории конца 1980 – начала 1990-х гг., проходивших под руководством А. М. Мехнецова, перед собирателями ставилась задача уточнения структуры местной причеты и изучения форм ее бытования. В ходе этих экспедиций, проходивших уже на излете традиции, были зафиксированы уникальные образцы ауканий, жанры календарного фольклора, связанные с плачевой культурой, лирические песни-жалобы, шедевры народной инструментальной музыки. Эти материалы сейчас хорошо известны этномузыкологам, они исследуются, приводятся в различных изданиях, исполняются. Однако огромная работа по выяснению особенностей местной свадебной причеты, проведенная собирателями в те годы и, казалось бы, не принесшая какого-либо значимого результата, до сих пор остается в тени. В ходе подробного изучения новгородских коллекций консерватории удалось выявить совокупность фактов, свидетельствующих о некогда устойчивом бытовании групповых причитаний в различных районах восточной и центральной Новгородчины. Они заслуживают пристального внимания и обобщения, и в какой-то части помогут прояснить особенности распространения жанра на данной территории и определить его локальную специфику. В экспедиционных материалах содержатся: 1) сведения о ходе свадебного обряда; 2) поэтические тексты, реализующие функцию группового оплакивания; 3) напевы, характеризуемые исполнителями как формы группового плача.

Чтобы оценить имеющиеся сведения и сформировать представление об изучаемом жанре, необходимо получить ответы на следующие вопросы: *кто* причитает? *когда* и *где* это происходит? *что* исполняется и *как* именно это осуществляется?

© И. В. Королькова, 2019

¹ Васильева Е. Е. Песни Городенского хора. Новгород, 1990; Королькова И. В. Свадебные групповые причитания в локальных традициях западных районов Новгородской области // Вопросы этномузыкознания. М., 2013. Вып. 4 (3). С. 59–67; Музыкально-песенный фольклор Ленинградской области: В записях 1970–1980 гг. / Сост. и ред. В. А. Лапин. Л., 1987. Вып. 1.

В рассказах о свадебном обряде обозначаются роли участников ритуала и характеризуются функции девушек и невесты. Согласно некоторым комментариям, девушки исполняли причет группой: *С этой песней и идут за невестой. Не одна, а три, аль там...* (Боровичский р-н, д. Выглядово – ФЭЦ СПбГК. ОАФ, № 2898-35).²

Большая часть сведений, полученных в экспедициях, позволяет говорить о том, что основной формой исполнения групповых причитаний был дуэт, в составе которого могли быть: две подруги-«подоплечницы»; подруга с одной из старших женщин – «знающих старушек» (Пестовский р-н, д. Новое Сихино, 2907-43); невеста с одной подругой. См.: *Вот мы истопим баню, вот две ухвátимси и плачем* (Пестовский р-н, д. Щукина Гора, 2854-23); *Обе голосят одно – невеста и подруга. Ткнутся друг в дружку, наклонятся, под руку возьмутся* (Чагодощенский р-н, д. Олисово, 2828-14). Некоторые женщины вспоминали о том, что на их памяти причет подруг исполняла одна из них. *Одна плачет – кто зовет в байну, а две идут так* (Мошенской р-н, д. Петрово, 2904-31).

Вариативность возможного состава участников отражается и в характере изложения поэтических текстов – как от лица подруг (Пример 1), так и от имени одной из них. В некоторых текстах фразы, построенные в единственном и множественном числе, могут чередоваться (Пример 3).

Время исполнения групповых причитаний было ограничено кануном свадебного дня и охватывало такие этапы ритуала, как баня и следующая за ней вечерина, где происходило прощание невесты с «красотой». Последовательность происходящих событий отражают основные поэтические мотивы, составляющие тексты групповых причитаний.³ Первый причет исполнялся на улице, около дома невесты и сопровождал вход подруг в сени. В нем комментировался сам приход подруг, описывался процесс приготовления бани, раскрывался образ «красной красоты» (Пример 1).

Следующий причет фиксировал момент «вторжения» подруг на территорию невесты (вход в горницу). Этот текст представлен максимальным количеством записей и имеет одну зачинную формулу (Пример 3).

Самостоятельные причеты сопровождают ряд следующих ситуаций: приглашение невесты в баню; обращение к матери с просьбой о благословении перед баней; шествие невесты с подругами в баню.

Следующий этап, включающий исполнение групповых причитаний, связан с эпизодом прощания невесты с красотой. Этот обряд был зафиксирован в разных версиях и мог включать хождение невесты по избе, передачу невестинного головного убора («венка») сестре или подруге, дарение девушкам лент.

Кульминация свадебной вечерины – благословение невесты родителями. Тексты групповых причитаний, записанные в Пестовском и Чагодощенском районах, характеризуют свадьбу невесты-сироты и содержат мотивы поиска умершего родителя. Согласно комментариям жительницы д. Олисово Чагодощенского р-на, умершего отца невеста призывала вдвоем с подругой. Они выходили на крыльцо, голосили там и затем возвращались в избу. По сведениям из некоторых деревень Пестовского р-на, причитали только подруги невесты. Основная проблема оценки напевов, скоординированных с текстами групповых причитаний, заключается в том, что сами исполнители не всегда четко обозначают их функциональную дифференциацию. Среди них представлены две разновидности, связанные с преобладанием песенного или декламационного принципов интонированная. В местных традициях можно выделить напевы, в которых доминируют те или иные признаки, однако при характеристике многих образцов следует говорить о взаимодействии декламационного и песенного начал в одном музыкально-поэтическом тексте.

В контексте восточно-новгородской плачевой культуры наиболее остро встает проблема соотношения классификационных пар «групповые / сольные» и «песенные / декламационные» причитания. Напевы песенного типа были зафиксированы как с текстами групповых причитаний, так и с текстами причетов невесты, подруги или матери. Аналогичная ситуация возникла и с напевами декламационного типа, поскольку на них интонировались не только тексты сольных свадебных и похоронных причитаний, но и тексты, исполняемые подругами невесты. В некоторых локальных традициях напевы группового и сольного причитаний имели сходные структурные параметры и отличались лишь составом исполнителей.

Наиболее обширную группу коллективных причитаний составляют одностиховые нецезурированные напевы с 9-сложным составом стиховой строки. Основная часть записей – образцы, опирающиеся на парную пульсацию и равномерный ритм произнесения слогов. Наиболее убедительный образец группового причитания был записан в д. Порог Любытинского р-на в коллективном исполнении (Пример 1). Оценка этого примера как группового причитания возможна в результате его сопоставления с декламационным сольным плачем невесты, показанным одной из участниц ансамбля (Пример 2). Исполнители подчеркивают разницу звучания причета невесты и девушек и предлагают, соответственно, две различные формы – скорую цезурированную и протяжную без цезуры. Такой тип соотношения свадебных напевов может быть сопоставлен с крутой и пологой версиями напевов свадебной причети, распространенными в ряде вологодских традиций. Примечательно, что напев невесты и причитание девушек различаются не только на композиционном и темпо-ритмическом уровнях, но и в попевочном строении.

² Здесь и далее ссылки на архив Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, Основной аудиофонд. Далее – ФЭЦ СПбГК. ОАФ.

³ Тексты и напевы групповых причитаний приведены в публикации: Королькова И. В. Новгородские причитания: учебное пособие. СПб., 2017.

Групповое причитание

$\text{♩} = 88$

Да ни пу - гай - тесь - кё, се - ни но - вы - и,
 Да се - ни но - вы - и, кли - но - вы - и,
 Да пи - ри - кла - дё - н(ы) - ки да ду - бо - вы - и.

Да ни пугайтесь-кё, сени нóвыи,
 Да сени нóвыи, клинóвыи,
 Да тирикладён (ы) ки да дубовыи,
 Да ни корáб-то идё, ни бáрочка,
 Да идё бáён (ы) на топлéльщица,
 Да ключевой-то воды носéльщица.
 Да мы носили да ключеву воду
 Да с трех со рáзных со рéчинёк.
 Да мы пришли-то на пёрву рéчинькю,
 Да налетели да гуси сéрыи,
 Да посмутíли да воду светлую.
 Да уж мы той-то воды не черпали,
 Да мы пошли-то на другú рéчинькю.
 Да мы пришли-то на другú рéчинькю,
 Да там стоит-то да чужсой чужанин.
 Да уж мы той-то воды не черпали,
 Да мы пошли-то на третью рéчинькю,
 Да мы пришли-то на третью рéчинькю,
 Да там стоит-то да крáсна крáсота,
 Да умывáёт-то лицо бéлоё,
 Да с лица бéлова слизíночку,
 Да с ретивá-то сёрца кручíнушку.
 Да уж мы той-то воды начёрпали.
 Понесли мы в пáрну бáёнку.
 Мы топили да пáрну бáёнку
 Трём-то рáзным полéшичкам,
 Ицё пёрвым – берёзовым,
 Вторым – вересовым,
 Ицё третьим да кленóвым.
 Мы топили да пáрну бáёнку
 Ицё пáрную, неугáрную.

Любытинский р-н, Дрегольский с/с, д. Порог. Исп: Иванова В. Ф., 1908 г. р., Иванова С. М., 1907 г. р. Зап.: Третьякова (Филатова) А. А., 15.01.1989. Архив ФЭЦ СПбГК. ОАФ. № 2704-11.

Сольное причитание

$\text{♩} = 85$

О как ся-ду-ту я... о как, си-ро-ти-но-чка,
Што под ко-си-сто-ё да я о-ко-ше-чко,
Да под хру-ста-льно-ё да я сте-ко-лы-шка,
Да у-тво-рю-ту я да всё ни-мно-жи-чко,
Да(й) про-кри-чу-ту я да ро-нну ма-му-шку.

*О как сяду-ту я... о как, сиротиночка,
Што под косистоё да я окошечко,
Да под хрустальноё да я стеклышка,
Да утворю-ту я да всё нимножичко,
Да (й) прокричу-ту я да ронну мамушку.*

Любытинский р-н, Дрегольский с/с, д. Порог. Исп.: Иванова В. Ф., 1908 г. р. Зап.: Третьякова А. А., 15.01.1989. Архив ФЭЦ СПбГК. ОАФ. № 2704-06.

Наиболее дискуссионный характер имеет ансамблевое воспроизведение текста причета подруг на напев, типичный для местных сольных причитаний (Пример 3). По мнению певиц, двух сестер из д. Гусево Пестовского р-на, напевы сольных и групповых плачей не различались – важным был сам текст причета, поясняющий конкретную обрядовую ситуацию и соответствующее ей количество исполнителей. Факт взаимосвязи сольного и группового плачей в этой традиции подтверждается и комментариями некоторых других причитальщиц, однако эта версия является единственным примером коллективного исполнения цезурированного напева с 9-сложной стиховой строкой.

Приведенные в данной статье фольклорно-этнографические материалы свидетельствуют о том, что групповая причеть была важной составляющей обрядового комплекса восточно-новгородской свадьбы. Однако, в отличие от западно-новгородских традиций, на востоке области оппозиция сольной и групповой форм плачей минимальна. Местный плачевый обрядовый комплекс синкретичен, и в нем лишь только намечается выделение групповой причеты в самостоятельную форму. Этот синкретизм прослеживается на всех уровнях – исполнительском, поэтическом, музыкальном. Как показали экспедиционные материалы, для местной причеты характерна вариативность исполнительских составов в условиях сходных обрядовых ситуаций – от сольного плача до небольшой группы девушек. Эти возможности отражены и в строении поэтических текстов, форма изложения которых напрямую не свидетельствует о том, кто именно должен их исполнять.

В восточно-новгородских традициях отчетливо виден процесс выделения функции главной подруги невесты и формирование особых поэтических текстов, озвучиваемых ею в определенных ситуациях. В ходе дальнейшего развития функции девушек и невесты разграничивались, уточнялось вербальное и музыкальное содержание плачей, таким образом, групповой причет подруг выделился в самостоятельную жанровую разновидность плача.

Несмотря на то, что комплекс напевов восточно-новгородской причеты позволяет выделить две структурные формы – песенную и декламационную, водораздел между ними выражен не настолько существенно, как

во многих других традициях бытования свадебных причитаний. Более того, в отдельных очагах фиксации он вовсе не проявлен. Таким образом, песенная или декламационная форма причитания не выступает показателем жанровой разновидности, а оказывается локальным свойством причетной культуры и служит способом реализации как сольных, так и групповых оплакиваний.

Как показало изучение местной причеты в целом, на восточно-новгородских землях было зафиксировано большое разнообразие типологически самостоятельных напевов. Эту территорию можно назвать своеобразной творческой лабораторией, где устанавливались принципы и приемы интонирования причетных текстов, закреплялись стабильные формы оплакивания, многие из которых обнаруживаются в различных северорусских традициях.

Пример 3

Групповое причитание

$\text{♩} = 68$



Па - ла - жу я и да ру - ку на ско-бу,
И (да) а - тва - рю я и да две - ри на пе - ту.
Ты ни у - бой - си, ма - я па - дру - же - нька,
Мы ни во - ры, ни ра - збой - нич - ки,
Да мы та - пле - лыщи - чки... и да па - рной ба - ен - ки.

*Палажу́ я и да руку на́ скобу,
И (да) атварю́ я и да двери на́ пету.
Ты ни убóйси, мая падрúженька,
Мы ни воры, ни разбойнички,
Да мы таплéльщички и да парной ба́енки.
Да мы насíли и да воду чéрпали
Да што са трéх-та ключёв кипучих.*

Пестовский р-н, Барсанихинский с/с, д. Гусево. Исп.: Гусева Анна Михайловна, 1909 г. р., Гусева А. М., 1912 г. р. Зап.: Шишкова (Смирнова) О. В., Грибинчик М. В., Голубева И. В., 25.07.1989. Архив ФЭЦ СПбГК. ОАФ. № 2854-47.



УКАЗЫ И РОСПИСИ ПРИДАНОГО В РУССКОМ СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ (к вопросу об инвентаризации материалов)¹

Аннотация: Представлены наблюдения над указами и росписями приданого – жанровой разновидностью свадебных приговоров, которые произносились девушками накануне венчания; демонстрируются архивные и опубликованные записи; проанализированы некоторые художественные особенности текстов, текстологические схождения с фольклорными жанрами и народным лубком.

Ключевые слова: русский свадебный обряд, свадебные приговоры, инвентаризация материалов.

Summary: Observations on kind of wedding speeches – decrees and descriptions of a dowry which were recorded in the last third of XIX – first third of XX centuries are presented. The author represented the archival and published texts, also discussed particularities of activity of these texts in a few local traditions, and standpoints on the sources of this group of texts (folklore genres, cheap popular prints).

Keywords: Russian wedding ritual, wedding speeches, inventorying of materials.

Настоящее сообщение посвящено свадебным указам и росписям приданого – разновидности свадебных приговоров, зафиксированных преимущественно в последней трети XIX – первой трети XX в. в нескольких локальных традициях России. Обращение к этой группе текстов после работ Е. А. Бломквист,² В. А. Поздеева,³ З. И. Власовой⁴ обусловлено необходимостью систематизации и введения в научный оборот новых архивных материалов.

Прежде всего отметим, что несколько текстов указов, записанных в с. Осоево Петровской вол.⁵ и д. Щениково Карашской вол. Ростовского у. Ярославской губ. до 1927 г., были введены в научный оборот Е. Э. Бломквист,⁶ ею также опубликован текст «Росписи приданого» из Карашской вол., хранящийся в собрании А. А. Титова в Ростовском государственном музее.⁷ Е. Э. Бломквист сопроводила публикацию текстов своими наблюдениями над некоторыми текстологическими и структурными особенностями текстов, заключая, что на образование ростовских свадебных указов оказали влияние шуточные росписи приданого, тиражированные в лубочных картинках, в частности, «Роспись приданому тебе молодцу удалому»,⁸ которые, как доказал Д. А. Ровинский, в свою очередь, пародировали подробные росписи приданого, включавшиеся в рядные записи городских сословий XVII–XVIII вв.⁹ В результате сопоставительного анализа лубочного и фольклорных текстов Е. Э. Бломквист приходит к выводу, что в большинстве деталей указы отличаются от лубка: в фольклорных текстах от первоначального лубочного текста осталась тема, структура («основное построение „росписи“»¹⁰) и отдельные «выражения, близкие и понятные крестьянину».¹¹ Отметим также известные нам публикации текстов из рукописи С. Е. Елховского 1920-х гг., хранящейся в Переславском музее-заповеднике,¹² и запись А. А. Фомина 1899 г. из с. Пречистое Ростовского у. Ярославской губ.¹³

© Ю. А. Крашенинникова, 2019

¹ Работа написана в рамках проекта РФФИ (№ 18-012-00202а).

² Бломквист Е. Э. Свадебные указы Ростовского уезда (К вопросу об отражении сюжетов лубочных картинок в современном крестьянском быту) // Художественный фольклор. М., 1927. Вып. 2/3. С. 103–111.

³ Поздеев В. А. Реально-исторические корни «свадебных указов» // Малые жанры в русской и современной литературе; Межвуз. сб. науч. тр. Киров, 1986. С. 15–24.

⁴ Власова З. И. Скоморохи и фольклор. СПб., 2001.

⁵ Так значится у Е. Э. Бломквист. По А. А. Титову, казенное село Осоево входило в Перовскую волость Ростовского у. <http://forum.yag-genealogy.ru/index.php?showtopic=11009> – дата обращения: 14.02.2019.

⁶ Бломквист Е. Э. Свадебные указы Ростовского уезда. С. 108–111.

⁷ Там же. С. 104–105. Предполагаем, что копия этого текста хранится в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в собрании А. А. Титова (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, ф. 775, № 2050, л. 159об. – 160. Далее – ОР РНБ).

⁸ Опубликована Д. А. Ровинским, см.: Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский: В 3 т. Атлас. Т. 1–3. СПб., 1881. Т. 1, кн. 2. № 143.

⁹ Бломквист Е. Э. Свадебные указы Ростовского уезда. С. 105; Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский: В 2 т. / Вступ. ст. и коммент. А. Ф. Некрыловой. СПб., 2002. С. 69.

¹⁰ Бломквист Е. Э. Свадебные указы Ростовского уезда. С. 106.

¹¹ Там же.

¹² Переславское Залесье. Фольклорно-этнографическое собрание С. Е. Елховского. М., 2012. Вып. 2. С. 117–118, 131, 134, 136.

¹³ Архив Российского этнографического музея (далее архив РЭМ), ф. 7, оп. 2, д. 2324. л. 21–23. Далее – РЭМ (в ссылках после указания архива даем только номер листа из рукописи). Опул.: Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб., 2006. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. С. 355.

Наши архивные разыскания позволили дополнить список опубликованных записей; к имеющимся в научном обороте текстам укажем записи из Ростовского у. Ярославской губ.,¹⁴ Переславль-Залесского у. Владимирской губ.;¹⁵ отдельно отметим фрагментарную запись из Прилузского р-на Республики Коми, сделанную в русском анклав республике в 2002 г.¹⁶

В публикациях и архивных документах эти тексты номинируются преимущественно указами, в числе единичных, встречаются названия-приказ, наказ, роспись приданого, песня.¹⁷ Собиратели в комментариях подчеркивают особенности манеры, техники исполнения и артикуляции: девушка читает указ «громко, смело», «начинается чтение», «готовится прочесть приказ», «девушка громко читает так называемый указ».

Незначительные расхождения фиксируются в материалах в связи с конкретизацией места этих текстов в поэтическом тексте ритуала: на девичнике по приезду жениха;¹⁸ на сговорах – «последнем и решительном договоре» сторон жениха и невесты;¹⁹ «втором» или «большом сидении»;²⁰ «когда жених приезжает к невесте с гостинцами».²¹ Однако корреспонденты и собиратели единодушны в том, что указ читался до венца (вар.: накануне свадьбы) и основным адресатом этого текста-обращения был жених.

Указ читался девушкой, переодетой в мужскую одежду;²² «девушка бойкая с указом, ей в пару выбирают другую, которая рядится парнем»;²³ зафиксировано и указание, что указ могла читать сватья: «если сваха не знает наказа, то кто-нибудь из девушек» читает жениху указ.²⁴ Посредством этого указа девушки требуют выкупа от жениха (жених выкупает место рядом с невестой за столом – называется «выкуп стола»,²⁵ «красоту» невесты²⁶). Особняком стоят два варианта, записанные в 1924 г. участниками экспедиции в Переславль-Залесском у. Владимирской губ.: как следует из комментариев собирателей, чтение текстов сопровождалось выносом глиняного пирога с двумя глиняными фигурками жениха и невесты. По вербальной манифестации они близки другим записям из переславль-залесской коллекции. Однако в комментариях один из текстов идентифицируется как песня, которая «поется с большей или меньшей точностью на каждой свадьбе» дружкой, другой номинирован как указ (помета в машинописном варианте сделана от руки) и отмечено, что он состоит из «обязательной установившейся части», которую повторяет каждый дружка и которая в зависимости от квалификации дружки может быть продолжена,²⁷ но финальными словами являются «Ты пирог возьми, а блюдечко позолоти», при этом жених берет пирог и кладет на блюдо монеты.²⁸

В комментирующих сведениях фиксируются характеристики текстов: «шутка довольно остроумная и красивая», «набор всевозможных острот по адресу» присутствующих жениха и невесты, «местами тут находятся довольно грубые остроты».²⁹ Е. Э. Бломквист говорит о существовании в традиции Ростовского у. Ярославской губ. «странных» и «смешных» указов.³⁰ Отмечена и форма бытования в традиции (устная и письменная):

¹⁴ Архив Санкт-Петербургского филиала Российской академии наук (далее: СПб-РАН), ф. 104, оп. 1, д. 548, л. 16–19 об. (с. Матвеевское, 1878 г.) (Далее – СПФ АРАН); ОР РНБ, ф. 775, № 2050, л. 159 об.– 160 (предположительно Щениковская вол., до 1883 г.) (ниже в ссылках после указания архивов даем только номер листа из рукописи).

¹⁵ Архив Государственного музея истории российской литературы имени В. И. Даля (ранее: Государственный литературный музей) (далее ГЛИМ), ф. 30, д. 16, л. 21–25 (с. Болшево, 1924 г.) (Далее – ГЛИМ); ф. 30, д. 19, л. 8–10 (с. Красное, 1924 г.); ф. 30, д. 8, л. 14–15; ф. 30, д. 18, л. 43 (Рыбачья слобода, 1924 г.).

¹⁶ Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета, 13147–36а. Зап. 07.2002 г. Насоновой А. В. от Л. С. Иевлевой, 1922 г. р., д. Ивановская Лоемского с/с Прилузского р-на Республики Коми, уроженки той же деревни.

¹⁷ Нюансы народной терминологии, фиксирующей некоторые особенности поэтики, тончайшие оттенки манеры исполнения и восприятия текстов народной средой, отдельная тема, здесь оставляем ее без внимания.

¹⁸ РЭМ. Л. 21.

¹⁹ СПФ АРАН. Л. 16.

²⁰ ГЛИМ, ф. 30, д. 16, л. 2. Речь идет о «большом сиденье» – ритуальном акте, который имеет место после окончательного договора. См. небольшой комментарий: «... большое сиденье <...> бывает, когда сговорится вся родня. Девки в этот день перед тем, как в избу заходить, ходят по всей деревне с кросотой (елочка, украшенная разной обливной бумагой и лентами, на каждой-то веточке, на кончике было по свечичке. – Прим. собирателей), поют песню «Как на синем на море, / Что на белом камушке...». <...> Потом-то и входят в избу...» (ГЛИМ, ф. 30, д. 19, л. 7, 8. Зап. З. Г. Вебер, Л. П. Кисляковой 15–17.06.1924 г. в с. Красное Переславль-Залесской вол. и уезда Владимирской губ.). «Большое сиденье ... бывает накануне свадьбы» (ГЛИМ, ф. 30, д. 17, л. 4. Зап. М. И. Костровой 15–17.06.1924 г. в с. Б. Брембола Переславль-Залесской вол. и уезда Владимирской губ.).

²¹ РО РНБ. Л. 160.

²² РЭМ. Л. 21.

²³ ГЛИМ, ф. 30, д. 16, л. 2.

²⁴ ГЛИМ, ф. 30, д. 19, л. 8.

²⁵ РЭМ. Л. 23.

²⁶ ГЛИМ, ф. 30, д. 16, л. 2.

²⁷ Обязательную установившуюся часть «повторяет каждый дружка, но дальше каждому предоставлено творить. Дружка, не расположенный продолжать, может на этом закончить; дружка-краснобай может дать полный простор остроумию» (ГЛИМ, ф. 30, д. 8, л. 15).

²⁸ ГЛИМ, ф. 30, д. 8, л. 15; ф. 30, д. 18, л. 43.

²⁹ СПФ АРАН. Л. 16, об. 17.

³⁰ Бломквист Е. Э. Свадебные указы Ростовского уезда. С. 104.

читающие старались выучить его «чуть не наизусть, чтобы не сбиться»; подчеркивается его эстетическая функция: во время чтения указа «все присутствующие гости хлопают в ладоши и смеются».³¹

Зафиксированы указания, что чтение указа сопровождалось разыгрыванием сценок. Так, учитель Щениковской вол. Ростовского у. отмечал в записи, сделанной до 1883 г., что во время приезда жениха с гостинцами «девицы наряжаются в мужской костюм, садятся за стол, шьют невесте наряды, кто кроит, кто шьет обыкновенно в уменьшительном виде и при том поют песни. Когда жених войдет в избу, то одна девица посмелее встает и читает эту роспись, после чтения которой следует выкуп невесты лентами...».³² Еще одно описание, отсылающее к святочному или свадебному ряженью второго дня, отмечено в записи 1878 г.: перед приездом жениха девушки «переряжаются молодцами и избирают каждая себе какое-либо мужское ремесло, запасаются инструментами этого ремесла. Портной – ножницами и аршином, плотник – топором, пильщик – пилой и проч.»; «одна из девушек побойчее выбирается писарем, урядником или старейшиной – вообще каким-нибудь чиновником <...> с какой-либо газетой в руках».³³

Структурно тексты представляют монолог или диалог, в котором чередуются пространные описательные реплики персонажа, читающего / произносящего указ, заканчивающиеся вопросом-обращением к напарнику/-ам, и утвердительный ответ последнего/-их в виде лаконичной реплики или припевки, «повторяющейся после каждой строфы приказа».³⁴

Основными темами этих текстов являются описание достоинств, качеств невесты, ее приданого (размеры приданого, характеристика невесты как работницы, описание дома невесты), оценка достатка жениха (описание дома, наличие скота и собственности). Довольно часто фиксируется тема женитьбы (персонаж, читающий указ, рассказывает о своих многочисленных, оказавшихся не совсем удачными, браках) и озвучивается просьба выкупа. Присутствуют в текстах и факультативные описания (например, изображение свата и сватьи, зачинные формулы).

Продолжая мысль Е. Э. Бломквист о том, что содержание фольклорных текстов указов шире лубочного, мы предполагаем сделать сравнительный анализ указов с другими фольклорными (не только свадебного обряда) текстами, чтобы показать источники, за счет которых свадебные указы могли увеличить свою текстовую фактуру. Второй задачей является сопоставление указов с лубочными вариантами «Росписи приданого», опубликованными после выхода работы Е. Э. Бломквист.³⁵ Обращение к лубочной и фольклорной традиции обусловлено разными точками зрения исследователей на генезис этой группы текстов.³⁶



³¹ РЭМ. Л. 21.

³² ОР РНБ. Л. 160.

³³ СПФ АРАН. Л. 16–16 об., 17.

³⁴ СПФ АРАН. Л. 17 об. Ср.: «Чтение указа является своего рода действием, как бы монологом актера в сопровождении хора» (Бломквист Е. Э. Свадебные указы Ростовского уезда. С. 103).

³⁵ В частности, мы имеем в виду работу: Русская демократическая сатира XVII века. 2-е изд. / Подгот. текстов, статья и коммент. В. П. Адриановой-Перетц. М., 1977. С. 97–103.

³⁶ Так, Е. Э. Бломквист, характеризуя свадебные указы, говорит, что они «представляют любопытную комбинацию приговоров дружек и шуточных росписей приданого <...> в основе своей восходящую к русскому народному лубку» (Бломквист Е. Э. Свадебные указы Ростовского уезда. С. 108). З. И. Власова, напротив, предполагает, что «в лубке использовались элементы „указов“. Составители лубочных сюжетов опирались, видимо, на устные их тексты» (Власова З. И. Скоморохи и фольклор. С. 98). В. А. Поздеев говорит об указах как «сложной комбинации пародийной стилизации настоящих деловых документов древней и средневековой Руси» и пародировании наиболее близких слушателю фольклорных жанров (Поздеев В. А. Реально-исторические корни «свадебных указов». С. 23).

В. П. КУЗНЕЦОВА

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, г. Петрозаводск

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ К. В. ЧИСТОВА И ЕГО КОЛЛЕГ ПО СЕКТОРУ ЛИТЕРАТУРЫ ИЯЛ КАРЕЛО-ФИНСКОЙ БАЗЫ АН СССР В ПОСЛЕВОЕННЫЙ ПЕРИОД¹

Аннотация: В статье рассматривается научная биография К. В. Чистова в контексте работы сектора литературы Института истории, языка и литературы в сложный период становления гуманитарной науки в Республике Карелия. К исследованию привлечены документы, хранящиеся в Научном архиве КарНЦ РАН за 1947–1952 гг.

Ключевые слова: К. В. Чистов, Институт истории, языка и литературы Карельского научного центра, фольклористика.

Summary: The article is about the scientific biography of K. V. Chistov in the context of work of the Sector of literature of the Institute of History, Language and Literature during the difficult period of establishment of the humanitarian science in the Republic of Karelia. The research includes documents stored in the Scientific Archives of the Karelia's centre of Russian Academy in 1947–1952.

Keywords: Kirill Chistov, Institute of History, Language and Literature, folklore studies.

Кирилл Васильевич Чистов приехал в Петрозаводск для работы в Институте истории, языка и литературы Карело-Финской базы АН СССР (в настоящее время Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН) в 1947 г. по совету своего учителя М. К. Азадовского. Начинающему исследователю было тогда 28 лет, он учился в аспирантуре и занимался изучением творчества И. А. Федосовой. В его портфолио к тому времени была результативная экспедиция в Пудожский р-н, где он записал былины от известного сказителя И. Т. Фофанова, и записи эти были уже опубликованы в сборнике «Былины Пудожского края»,² несколько изданных и готовых к печати статей.³

Приказом исполняющего обязанности директора Д. В. Бубриха молодой ученый был назначен на должность младшего научного сотрудника сектора литературы с 18 сентября 1947 г. Заведующим сектором был Е. М. Мелетинский, совмещавший эту работу с преподавательской деятельностью в Петрозаводском университете. С 1 января 1948 г. его как совместителя уволили, к тому же ему было предъявлено необоснованное обвинение в финско-еврейском заговоре, и Елеазар Моисеевич был посажен в тюрьму.⁴ К. В. Чистов был назначен исполняющим обязанности заведующего сектором. Правда, период работы в этой должности оказался непродолжительным, так как уже в конце этого же года произошла очередная смена руководителя сектора литературы, и заведующим был назначен В. Г. Базанов. К. В. Чистов был снова переведен на должность младшего научного сотрудника.⁵ Если со времени основания Карельского научно-исследовательского института в 1931 г. и до начала Великой Отечественной войны собирательская и исследовательская деятельность петрозаводских фольклористов осуществлялась в основном под руководством и при участии ленинградских специалистов, среди которых было много учеников М. К. Азадовского, а также такие ученые как В. Я. Пропп и А. М. Астахова,⁶ то в послевоенный период перед Институтом встала задача формирования собственных кадров, в том числе владеющих карельским и финским языками. Кроме К. В. Чистова в секторе литературы работали В. Я. Евсеев, Э. С. Гуттари (Тимонен), А. В. Белованова, Х. И. Лехмус, У. С. Конкка, К. Ф. Прохорова. Это были молодые начинающие исследователи.

© В. П. Кузнецова, 2019

¹ Статья подготовлена в рамках плановой темы № АААА-А18-118030190094-6.

² Былины Пудожского края / Подгот. текстов, статья и прим. Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова; предисл. и ред. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1941.

³ Кирилл Васильевич Чистов: Материалы к биобиблиографии ученых / Сост. Л. А. Калашникова, М. Я. Мельц. М., 1995. С. 21–22 (Серия истории; Вып. 20).

⁴ Чистов К. В. Забывать и стыдиться нечего... СПб., 2006. С. 142.

⁵ Научный архив КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 4, ед. хр. 37, л. 164 (Приказ по Институту ИЯЛ К.-Ф. Базы АН СССР от 18 сентября 1947 г. № 118); л. 199 (Приказ по Институту ИЯЛ К.-Ф. Базы АН СССР от 13 декабря 1947 г. № 142); ф. 1, оп. 6, ед. хр. 71, л. 149 (Приказ по институту от 14 декабря 1948 г. № 93).

⁶ Иванова Т. Г. Роль ленинградских ученых в становлении фольклористики в Карельском научно-исследовательском институте // Труды Карельского научного центра РАН. 2010. № 4. С. 115–122; Комелина Н. Г. Советская фольклористика в отдельно взятой республике. Отдел фольклора в Карельском научно-исследовательском институте культуры в 1939–1941 гг. (по материалам архива А. Д. Соймонова) // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: Материалы Междунар. науч. конф., посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010. С. 540–554.

В секторе литературы обсуждались подготовленные к печати работы, как например, сборник «Карельский фольклор в новой записи» В. Я. Евсеева, сборник карельских сказок в литературной обработке на русском языке, обсуждались доклады, рецензии, литературные произведения, главы диссертаций, планы, отчеты и т. д., т. е., это была обычная работа сектора подобного профиля. Особенным оказался 1948 г., когда К. В. Чистов руководил сектором. В это время активно обсуждались две важные темы: подготовка Всекарельского совещания сказителей и 100-летие полного (второго) издания эпоса «Калевала». Кроме того, произошли события, потребовавшие перестройки работы сектора. Об этом уже приходилось говорить на «Чистовских чтениях», проходивших в Санкт-Петербурге в 2009 и 2018 гг.⁷ Имеются документы, проливающие свет на события 1948 г. Как уже упоминалось в предыдущих публикациях, в этот год в стране началась политическая кампания по борьбе с космополитизмом, направленная против советских граждан, ожидавших после победы в Великой Отечественной войне смягчения режима, выражавших скептические и прозападные идеи. В значительной степени эта кампания носила антисемитский характер. Были уволены со своих постов многие руководители, производились аресты. Борьба с космополитизмом коснулась и науки. В Институте состоялось открытое партийное собрание, вынесшее постановление о недостатках в работе сектора литературы. В постановлении отмечался антимарксистский подход к традиционному фольклору, «отмирающему» в новых условиях, но служащему предметом научных исследований. Рекомендовалось изучение советского фольклора. Говорилось и о том, что необходимо вести борьбу против формалистического подхода в фольклористике и прекратить изучение «застывших форм» устного народного творчества. К. В. Чистову было указано на то, что он как руководитель должен был перестроить работу сектора, преодолеть недостатки в работе, мобилизовать сотрудников на выполнение плана. Вместо этого он пытался комплектовать коллектив «неподходящими» по национальному признаку работниками.⁸ Кирилл Васильевич вспоминал, что он хотел уйти из Института, но его отговорили от этого. Для участия в открытом партийном собрании был приглашен В. Я. Пропп. Он специально приехал из Ленинграда, чтобы защитить К. В. Чистова,⁹ и Владимиру Яковлевичу это удалось.

Сменивший Кирилла Васильевича на посту заведующего В. Г. Базанов на заседании сектора в апреле 1949 г. поставил следующие задачи: коренным образом перестроить всю работу, в летних экспедициях отправиться в районы, располагающиеся вблизи промышленных городов. Необходимо знакомиться с людьми разных профессий, работающими в разных отраслях промышленности и сельского хозяйства, уделять внимание творчеству молодых начинающих поэтов, знакомиться с новыми традициями устного народного творчества. Каждому сотруднику было дано конкретное задание по плановой теме, К. В. Чистову было рекомендовано переключиться на советский фольклор.¹⁰ Принимавший участие в работе сектора В. Я. Пропп отметил, что тема советского фольклора является трудной для выполнения, поэтому К. В. Чистову необходимо написать методическое пособие для молодых собирателей, как записывать фольклор. В 1949 г. брошюра была подготовлена и опубликована.¹¹ В этот год перед всеми сотрудниками сектора литературы была впервые поставлена задача фиксации советского фольклора в свете постановления ЦК компартии Карело-Финской ССР. Таким образом, в то самое время, когда можно было собрать богатейший материал по русскому и карельскому эпосу, а также по всем другим жанрам во всей их полноте, был совершен поворот в сторону от такой задачи фольклористов, как фиксация традиционного устного народного творчества.

Так называемая «перестройка» работы сектора сказалась на результатах экспедиций. В 1949–1950 гг. К. В. Чистов предпринял поездку в г. Сегежу, где производил записи от рабочих бумагоделательного комбината, самодеятельного хора и учащихся ремесленного училища; в Петрозаводске он фиксировал материал у девушек-учащихся ремесленного училища № 3; в селах Шелтозеро и Пряжа Карелии ученый собрал много рассказов о героях Советского Союза Марии Мелентьевой и Анне Лисицыной.¹² А. В. Белованова, В. Я. Евсеев, Э. С. Тимонен и другие сотрудники сектора литературы также занимались собиранием советского фольклора в Медвежьегорском, Ведлозерском и Калевальском районах.¹³ По результатам экспедиций К. В. Чистов подготовил материалы и исследования, опубликованные в 1950–1952 гг.¹⁴ Тема войны занимала доминирующее

⁷ Лойтер С. М., Кузнецова В. П. «Карелия стала моей второй родиной»: К. В. Чистов и Карелия // Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К. В. Чистова. СПб., 2011. С. 15–21; Кузнецова В. П. 1) Материалы К. В. Чистова в фольклорном собрании Института ЯЛИ КарНЦ РАН // Русский Север: утопии и мобильности. Четвертые научные чтения памяти К. В. Чистова. Тез. докл.. Санкт-Петербург, 30 октября – 1 ноября 2017 г. СПб., 2017. С. 4–6; 2) Экспедиции К. В. Чистова в Карелии // Кунсткамера. СПб., 2019. № 1. (В печати).

⁸ Научный архив КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 7, д. 122, л. 7–9.

⁹ Чистов К. В. Забывать и стыдиться нечего... С. 141–142.

¹⁰ Научный архив КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 4, д. 140, л. 22.

¹¹ Чистов К. В. О собирании народного творчества (памятка). Петрозаводск, 1949.

¹² Научный архив КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. № 64, 106, 112, 117.

¹³ Научный архив КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 4, д. 156 (Отчеты экспедиции за 1949 год. Сектор литературы ИИЯЛ).

¹⁴ Чистов К. В. 1) Литературно-художественная культура социалистической Сегежи // Известия Карело-Финского филиала Академии наук СССР. 1950. № 2. С. 53–80; 2) Устные рассказы о героях Советского Союза М. В. Мелентьевой и А. М. Лисицыной // Известия Карело-Финского филиала Академии наук СССР. 1951. № 2. С. 41–66; Мы по-новому живем, песни новые поем: Сборник частушек, записанных в Карело-Финской ССР / Сост. К. В. Чистов. Петрозаводск, 1952.

положение в устном народном творчестве того времени, она отразилась в устных рассказах, самодеятельных песнях и стихах, песнях-переделках военно-патриотического содержания, частушках и т. д.

20 июня 1950 г. в газете «Правда» была опубликована основная часть работы И. В. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания», впоследствии изданная отдельной брошюрой. В секторе литературы было решено посвятить заседание вопросам фольклористики и языкознания в связи с трудами вождя. Кроме того, с 1951 г. помимо научных планов принимаются индивидуальные сообязательства, развивается соцсоревнование по усилению пропаганды научных знаний в печати, на радио, в лекциях.

Повышению идейно-политического уровня сотрудников в Институте всегда уделялось большое внимание. Действовал вечерний университет марксизма-ленинизма, в котором занимались некоторые сотрудники,¹⁵ вплоть до 1970-х гг. регулярно проводились политинформации для всего коллектива Института.

В начале 1950-х гг. обсуждался перевод на финский язык «Слова о полку Игореве» Я. В. Ругоева, готовился 150-летний юбилей первого печатного издания этого памятника древнерусской литературы. Сотрудниками ставился вопрос об изучении устного наследия финнов-ингерманландцев, которых расселили в селах и городах Карелии в послевоенные годы, но никаких решений по этому вопросу в документах, отражающих работу сектора литературы в то время, еще не отмечается. Готовились статьи и доклады о творчестве финноязычных и русскоязычных писателей и поэтов, например, Тобиаса Гуттари, Майю Лассила, И. Г. Кутасова и др. Сотрудница отдела А. В. Виротайнен исследовала творчество Тертту Викстрем, Адольфа Тайми, Вейкко Эрвасти. К. В. Чистов вместе с подготовкой статей и рецензий продолжал работу над диссертацией о творчестве И. А. Федосовой. В 1950 г. автореферат «Народная поэтесса И. А. Федосова» был опубликован,¹⁶ в 1951 г. состоялась защита диссертации.

В 1951 г. А. П. Разумова защищает кандидатскую диссертацию, с 1952 г. она выполняет обязанности заведующей сектором литературы. Она возглавляла сектор до 1956 г., вплоть до ее назначения заведующей отделом науки и культуры ЦК Коммунистической партии Карело-Финской ССР.¹⁷ К. В. Чистов вновь становится руководителем сектора.

В апреле 1951 г., когда К. В. Чистов уже имел кандидатскую степень, было принято постановление сектора о выдвижении его на должность старшего научного сотрудника и о ходатайстве перед Ученым советом Института о присвоении ему звания старшего научного сотрудника. Он продолжал заниматься темой советского фольклора, считая необходимым в летних экспедициях изучать репертуары народных хоров, не только записывать тексты, но и собирать материалы о самодеятельных коллективах – их историю, возрастной, социальный состав участников, исследовать местные песенные традиции, процесс создания самодеятельных песен.¹⁸

К. В. Чистов уделял большое внимание популяризации карельского эпоса, выступая со статьями в республиканской печати. Он подготовил немало исследований и по литературе. В Институте в это время уделялось большое внимание изучению творчества писателей, в секторе готовился сборник очерков по истории литературы Карело-Финской ССР. Эта работа охватывала период, начиная с 1934 г., т. е. от Первого Всесоюзного съезда писателей, по 1952 г. В это время ставился вопрос, сколько уделяется внимания, как тогда говорили, «национальной» литературе и сколько русскоязычной, не перевешивает ли она «национальную»?¹⁹ Сухие строки архивных документов не раскрывают нам всего драматизма событий тех лет. В воспоминаниях К. В. Чистова читаем, что над историей карельской литературы он работал вместе с Лаурой Александровной Виротайнен, она была из ингерманландских финнов. «Я очень неохотно взялся за эту работу, – пишет К. В. Чистов. – Дело в том, что почти вся национальная финская секция местного Отделения Союза писателей в это время была арестована. Ни одного имени в печати упоминать было практически нельзя».²⁰ Отказаться от этой работы было невозможно, книга вышла в 1954 г.,²¹ но радости и удовлетворения она Кириллу Васильевичу не принесла.

На заседании сектора в июне 1952 г. помимо целей экспедиций, в которые входила запись народных хоров, обсуждался вопрос оснащения полевых отрядов звукозаписывающей техникой. При наличии магнитофона магнитной ленты имелось всего 1 тысяча метров, этого хватало на запись 7–10 песен. Имелся также фонограф, но не было валиков.²² Дефицит и техники, и материалов существовал в Институте очень долго, из-за этого не удалось зафиксировать очень важный и интересный фольклорный материал. История экспедиционных

¹⁵ Научный архив КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 4, д. 189, л. 6, 9 об.

¹⁶ Чистов К. В. Народная поэтесса И. А. Федосова: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 1950.

¹⁷ У истоков карельской фольклористики. К 100-летию А. П. Разумовой. Петрозаводск, 2011. Вып. 3.

¹⁸ Научный архив КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 4, д. 209, л. 55–56 (Протокол заседания отдела литературы ИИЯЛ от 5.06.1951 г.).

¹⁹ Термин «национальный» часто употреблялся тогда в отношении литературы и фольклора, под ним подразумевались финноязычная литература и карельский фольклор.

²⁰ Чистов К. В. Забывать и стыдиться нечего... С. 146.

²¹ Виротайнен Л. А., Чистов К. В. Очерки литературы Карело-Финской ССР. Петрозаводск, 1954.

²² Научный архив КарНЦ, ф. 1, оп. 4, д. 239, л. 140 (Протокол № 13 заседания сектора литературы ИИЯЛ от 26.06.1952).

исследований сотрудников Института представляет собой отдельную страницу, которая пока что еще не написана во всей ее полноте.

Уже в начале 1950-х гг. в секторе литературы ставился вопрос о создании кабинета звукозаписи с целью систематического изучения словесного и музыкального фольклора. В качестве штатного сотрудника предлагался композитор Ю. М. Зарицкий, участвовавший в экспедиции по записи современного народного творчества.²³

В секторе проводилась работа по составлению библиографии русского фольклора Карелии (советский период), этой темой занималась А. В. Щемелева (Белованова). Проводилась научная систематизация карельского и русского фольклора, составлялась картотека по материалам архивных коллекций.

Послевоенный период, когда К. В. Чистов работал в Институте истории, языка и литературы Карело-Финской Базы АН СССР, был временем становления гуманитарной науки в республике. Фольклористы, работавшие в секторе литературы, учились собирать и изучать устное народное творчество. Руководство Карело-Финской Базы АН СССР и Института стремилось привлекать талантливых и подготовленных исследователей, каким был К. В. Чистов. Вместе с тем, этот период был для него самого очень важным, он не только стал большим самостоятельным ученым – ему пришлось пройти испытания, которые научили его держать удары, что было весьма непросто под постоянным идеологическим давлением, которому подвергалась гуманитарная наука еще долгие годы.



²³ Научный архив КарНИЦ, ф. 1, оп. 4, д. 239, л. 145 (Протокол № 14 заседания сектора литературы ИИЯЛ).

С. М. ЛОЙТЕР
г. Петрозаводск

И СНОВА: ИГРА В СТРАНУ-МЕЧТУ ИЛИ ДЕТСКИЕ УТОПИИ И ИХ СЕВЕРНЫЕ АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ИСТОКИ

Аннотация: Игры в страну-мечту, детские утопии – особый тип импровизационной символической игры. Рассматриваемая разновидность игр опровергает привычное убеждение в том, что фольклорная традиция – это только трансмиссия текстов. У этих игр иной «механизм» возникновения и функционирования, никак не связанный с передачей от одного исполнителя другому. Теперь, когда благодаря нетрадиционным и традиционным источникам в нашем распоряжении оказался обширный и разнообразный материал о детских играх в страну, они обратили на себя внимание научного сообщества и вошли в научный обиход. Публикация имеет целью акцентировать внимание на особенностях этой разновидности игр и утвердить их место в фольклористике и этнографии детства.

Ключевые слова: игра в страну, детские утопии, архетип, воображение, остров.

Summary: "Dream country" games, children's utopias are a special type of improvisational symbolic game. The considered game variation disputes the common belief that the folklore tradition is a pure text transmission. The "dream country" games provide a different "mechanism" of emergence and functioning, not bound to the transfer from one performer to another. Now due to unconventional and conventional sources, a considerable diverse amount of data on children's "dream country" games is available. These materials not only drew the attention of the academic community, they also entered a scholarly usage, became established and took their place in folkloristics and ethnography of childhood. The following publication is intended to focus on the specific features of this type of games and their archetypal origins.

Keywords: country game, children's utopias, archetype, imagination, island.

«Игры в страну-мечту», «детские игровые утопии», «вымышленные страны». К этой теме я возвращалась неоднократно на протяжении многих лет жизни, посвятив ей целый ряд работ¹. И то, что теперь детские игровые утопии как особый тип импровизационной символической игры, существенно отличающейся от традиционных, уходящих в обрядовую жизнь детских игр, обратили на себя внимание научного сообщества, утвердились в науке, говорят работы новых исследователей. Игры в страну стали предметом изучения и заняли своё место в фольклористике и этнографии детства. Им посвящен доклад Николая Гладких на московской научной конференции «Ситуация постфольклора. Городские тексты и практики» (3–4 апреля 2014 г.) и последовавшая его же одноименная статья-мемуар о длящейся десять лет игре четырех мальчиков из новосибирского Академгородка². Другая участница упомянутой конференции, соискательница Елена Малая, работающая над диссертацией под руководством С. Ю. Неклюдова, обнаруживает новые аспекты исследования игр в вымышленные страны³. Заслуживает внимания мнение одного из патриархов отечественной фольклористики, автора фундаментальной монографии о крестьянских социально-утопических легендах К. В. Чистова «Русская народная утопия». Говоря о значении расширения знаний об утопиях, он называет «подлинным открытием» появление в исследовательском поле детских утопий. «Это ново и своеобразно и вполне согласуется с современным расширительным пониманием фольклора»⁴. Известный петербургский историк, культуролог, литературовед Б. Ф. Егоров ввел детские страны-мечты в исторический путеводитель «Российские утопии»⁵.

Игр в страну-мечту нет ни в одном фольклорном сборнике. Сама природа сделала их «нефиксированными видами культуры» (термин В. Е. Гусева). Эти игры не могли быть записаны в момент разыгрывания, исполнения. У них иной «механизм» возникновения и функционирования, никак не связанный с передачей

© С. М. Лойтер, 2019

¹ Лойтер С. М. 1) Юмор «Кондуита и Швамбрании» Л. Кассиля и детский фольклор // Жизнь и творчество Л. Кассиля. М., 1979. С. 189–202; 2) Игра в страну-мечту как явление детского фольклора // Школьный быт и фольклор: В 2-х ч. Таллинн, 1992. Ч. 1. С. 65–75; 3) Детские утопии, или игра в страну-мечту как явление детского фольклора // Русский школьный фольклор. М., 1998. С. 605–617; 4) Феномен детской субкультуры. Петрозаводск, 1999; 5) Русский детский фольклор и детская мифология. Петрозаводск, 2001. С. 134–173; 6) Еще раз о детской игре в страну // Фольклор, постфольклор, быт, литература: сб. ст. к 60-летию А. Ф. Белоусова. СПб., 2006. С. 59–64; 7) Древнегреческие истоки русских детских игровых утопий первой трети XX века // Россия и Греция: диалог культур. Петрозаводск, 2007. С. 338–343; 8) В пространстве В. Я. Проппа (возвращаясь к детским Швамбраниям как явлениям фольклора) // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. 2015. № 5 (150). Август. С. 82–86.

² Гладких Н. Маленькие боги (Во что играли советские дети в 1970-е годы) // Ситуация постфольклора: Городские тексты и практики. М., 2015. С. 181–200.

³ Елена Малая. Письма С. М. Лойтер. Март 2017.

⁴ Чистов К. В. Русская народная утопия (Генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003. С. 487–488.

⁵ Егоров Б. Ф. Российские утопии: Исторический путеводитель. СПб., 2007. С. 121, 270–271.

от одного исполнителя к другому. Рассматриваемая разновидность игр опровергает «привычное рассмотрение вариативности только как естественное порождение <...> трансмиссии»⁶. Такие игры известны только самим участникам, для которых это импровизированный «театр для себя», тайная жизнь «как будто» без свидетелей, без зрителей, без внешнего перевоплощения (костюм, декорации).

Основанные на деятельности воображения, перенесении в игру вычитанного и виденного, книжных и жизненных впечатлений, соединения бывальщины и небывальщины, «комбинировании их и построении на их основе новой действительности»⁷, существующие прежде всего как способ духовной консолидации узкого круга участников, такие игры содержат в себе то, что фольклористы называют «стереотипизированной формой человеческой деятельности, т. е. поведенческим стереотипом». «А проблема стереотипа, – по словам К. В. Чистова, – в любой сфере культуры помимо всего прочего, также и проблема его многократной повторной применимости, способности к модификациям, к вариативности»⁸. Известный исследователь игр Л. М. Ивлева эту доминирующую константу игры называет «поведенческим комплексом, включающим в себя повторяющееся игровое поведение и этикет исполнения»⁹. Фольклорное знание в нашем случае включает в себя не столько тексты, сколько широкий спектр воспроизведений и исполнений. И это игра в чистом виде, полная абсурдов, потому что в ней парадоксально сопрягается эстетика равенства, справедливости с поэтикой небылицы. Как правило, она воспроизводится ретроспективно самими участниками, чаще ставшими взрослыми, и воссоздается в «зеркале автобиографии» как область детского художественного творчества.

Как уже ранее отмечалось, материалом изучения детских игр в страну поначалу оказались преимущественно нетрадиционные для фольклористики источники: 1) автобиографические повести о детстве (и прежде всего Швамбрения из повести Льва Кассиля «Кондуит и Швамбрения» как одно из самых ярких и художественно развернутых воссозданий); 2) воспоминания, дневники, эссе и т. д.; 3) собственно детская литература.

Совершенно особый слой текстов появился с использованием в фольклористике в 1990-е гг. таких методов собирания, как анкетирование, опросы, домашние задания для студентов. Это тексты «письменного фольклора» (термин введен В. С. Бахтиным и Е. А. Костюхиным) нескольких видов: тетради, блокноты, описания, краткие ответы с названием вымышленной страны. В итоге в нашем распоряжении оказался обширный и разнообразный материал о детских утопических играх, явленных то как развернутый художественный сюжет, то как подробное описание, то всего лишь как упоминание или высказывание. Напомню с дополнениями лишь некоторые игры, в которых художественно воссозданный или описанный образ страны-мечты имеет имянаречение: Мэрце М. Шагинян, Швамбрения, Синегория, Джунгахора Л. Кассиля, Гегемония Ю. Козлова, Амония, Парамония, Рондалия Н. П. Анциферова, Росамунтия И. Коневского, Рукомара Ю. Казакова, Жабиания Л. Кузьмина, Лукоморье К. Паустовского, Страна Нигде Н. Тэффи, Улигания Г. Белых и Л. Пантелеева, Страна Золотого Василька Р. Фраермана, Лилипутия В. Сухомлинского, Ахагия И. Дьяконова, Арлезиания, Страна Золоторогого Оленя, Лимония, Фанфаронова гора, Республика Чока, Республика Александрия, Горизонтские острова, Припевайск, Хряпск, Ихтиандровый лес и т. д.

Однако когда заходит речь о детских играх в страну, все эти придуманные изошренные лексемы-топонимы заменяет одна метафора, одно обобщенное нарицательное имя – феномен «Швамбрения», – как уже говорилось, наиболее поэтичное и развернутое художественное воспроизведение детской страны-мечты. Мне не раз доводилось, когда речь заходила о детских мечтаниях, слышать: «наши детские Швамбрании», «сочиняли свои Швамбрании», «швамбранская карта».¹⁰

Главный повторяющийся стереотип и «стабилизатор» игры, ее сигнал, ее маркер – страна как символ воплощенной мечты: «волшебная страна», «иное царство», «страна обилия», «солнечное царство» – вторая «автономная реальность», которая противопоставляется реальности существующей. Это мифологизированное место действия, этот мифологизированный локус определяют свои архетипы коллективного и бессознательного – остров. Именно модель острова неосознанно для создателей, «авторов» игры оказывается «мифической первоосновой сознания». «Островной» (и об этом я уже писала) как «форму локализации иного царства», которая в фольклоре многих народов генетически восходит к представлениям об ином «небывалом» мире», называет В. Я. Пропп¹¹. Изучая игры в страну, мы высвечиваем тот основополагающий архетипический слой, который определяет детское мифомышление. И одними из наиболее его известных архетипов могут быть либо отголоски об Атлантиде, «острове блаженных» Аваллоне из артуровских легенд (назовем его южным вариантом), либо, и это чаще

⁶ Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoiam. СПб., 2003. С. 203.

⁷ Выготский Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте. М., 1967. С. 7.

⁸ Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки истории. Л., 1986. С. 111–112.

⁹ Ивлева Лариса. Дотеатрально-игровой язык русского фольклора / Сост., подгот. текстов В. Д. Кен. СПб., 1998. С. 49.

¹⁰ Гаспаров М. Л. Записи и выписки // Новое литературное обозрение: НЛО. 1998. № 31 (3). С. 436. См. также: Москвина М. Как стать детским писателем // Вопросы литературы. 2001. Ноябрь-декабрь. С. 252; Роднянская И. Пророки конца Эона // Вопросы литературы. 2010. Январь-февраль. С. 42.

¹¹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 290.

(назовем его северным) – о. Буян, мифический райский остров, хорошо известный по русским народным сказкам и Пушкинской сказке о царе Салтане. Можно предположить, что о. Буян – земной рай сказок, преданий, верований – непосредственный архетипический исток большинства стран-островов. Швамбрия среди них – самая блестящая, самая фантастическая морская держава. Другая очень яркая островная страна, придуманная реальным мальчиком Федей Fortunатовым (другие две страны Ахагия и Рондалия придумали его братья), впоследствии директором Петрозаводской губернской гимназии Федором Никитичем Fortunатовым – Парамония¹².

Большое количество примеров островного положения находим в текстах северных заговоров и преданий: «На море, на океане, на острове Буяне стоит серый камень...»; «На иоре, на Кияне, на острови на Буяни стоит ракиновый куст...»; «На мори, на Кияне, на острови на Буяни стоит частый ракиновый куст»¹³.

Подытоживая, назовем основные черты игры в страну-мечту – особого типа импровизационной символической игры.

Игра в страну-мечту – игра в утопию. А в основе утопии, утверждающей равенство, справедливость и являющейся одним из двигателей человеческой истории, как известно, всегда лежит способ сопоставления существа с идеалом, в детском варианте в том числе. Утопизм не всегда заключает в себе только положительное начало. Отличительной чертой утопических легенд в их взрослом варианте, как доказывает К. В. Чистов, является социальная и политическая функция, сопряженная с выработкой революционных представлений и преобразований, нередко с прямой политической борьбой. Как убеждает нас исторический опыт и события 1917 г., в частности, «это не только не снимает, но, наоборот, обостряет вопрос о крайней опасности срочной, насильственной бескомпромиссной реализации утопических идей, каковы бы они ни были изначально»¹⁴.

Обладающий совсем иной природой детский утопизм лишен прямо выраженной прагматической нагрузки. Как я уже говорила, это игра в чистом виде – упоение как эстетическое, интеллектуальное, нравственное переживание и саморазвитие, конституирующие будущую личность. И не только. Приведу мнение философа и поэта Ю. В. Линника в статье-рецензии на нашу работу: «... уникальная черта детской утопии, выявленная автором: рациональное контаминирует с иррациональным, и оба момента как бы нейтрализуют друг друга. Поэтому детская утопия в отличие от своих взрослых аналогов – является социально безобидной. <...> Наблюдения С. М. Лойтер, <...> по сути, перерастают в открытие: выявлена важнейшая закономерность, определяющая суть и характер детского социального проектирования»¹⁵.

Игра в страну-мечту – игра не коллективная, а камерная, можно сказать, очень личная, нередко даже индивидуальная. В ней от одного до трех играющих, среди которых преобладают дети в возрасте 7–11 лет.

Игра в страну-мечту – игра тайная, известная только самим играющим, засекреченная, закодированная, тщательно скрываема от взрослых и нередко возникшая из оппозиции к ним и желания жить тайно от них.

Как правило, это игра длительная, протяженная во времени, длящаяся недели, месяцы, а иногда и годы. Она не исполняется, а проживается, сопровождаясь созданием большего или меньшего количества атрибутов (карты, схемы, рисунки, тексты) – своеобразной эмблематики, вещественного приложения, которое делает игру синтезом устных и письменных форм.

Создателями, «авторами» игры в страну, как правило, являются дети, обладающие богатым воображением и непременно – большим или меньшим книжным опытом; игры в страну – это игры по преимуществу тех, кто во взрослой жизни реализовал себя в творческом труде (писательстве, искусстве, науке).

Одна из особенностей детских игровых утопий, детских игр в страну – их общечеловеческий, а не национальный характер. Именно это имел в виду английский психолог Джеймс Селли, когда еще в начале XIX в. писал о пристрастии детей всего мира создавать силой своего воображения удивительные мифы и предлагал составить «сравнительную мифологию хотя бы для того, чтобы посмотреть, в какие места на земле и во вселенной детский ум способен помещать сказочные существа»¹⁶.

Расширяя спектр утопических воплощений, игры в страну-мечту утверждают бесценность вечнодетского.



¹² См.: *Анциферов Н. И.* Из дум о былом. Воспоминания. М., 1992. С. 46–85. Федя – отец Филиппа Федоровича Fortunатова, выдающегося лингвиста, благодаря отцу, нашедшему свой райский уголок со своим островом Буяном в карельской деревне Косалма, где он много жил и где похоронен. См.: *Керт Г. М.* Ф. Ф. Fortunатов в Карелии // На рубеже. 1964. № 6. С. 85–87; *Лупанова И. П.* Минувшее проходит предо мною... Петрозаводск, 2007. С. 40–77.

¹³ Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000. № 253, 256, 267. См. также: *Криничная Н. А.* Мифология воды и водоемов. Петрозаводск, 2014. № 36, 40, 41, 54, 85, 93, 116, 159, 167, 169.

¹⁴ *Чистов К. В.* Русская народная утопия... С. 474.

¹⁵ *Линник Ю. В.* Детство как память культуры [Рец. на кн.: Лойтер С. М. Русский детский фольклор и детская мифология] // Юрий Линник. Кариатида. Книга стихов. Приложение. Петрозаводск, 2002. С. 38–39.

¹⁶ *Селли Джеймс.* Очерки по психологии детства. М., 1901. С. 66.

З. Ф. МАЛИКОВА
Государственный музей-заповедник «Кижи»,
г. Петрозаводск

ОБРАЗЫ-СИМВОЛЫ В ПОЭТИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ «ДОЛГИХ» ЧАСТУШЕК БРЕДНИХ ВЕПСОВ

Аннотация: В статье дается анализ поэтических текстов «долгих» частушек оятских и белозерских вепсов. Рассматривается ряд образов-символов, среди которых выделяется образ кукушки – как воплощение души умершего человека, а ее кукование как слезы и плач. Выдвигается предположение, что функция исполнения частушек на «долгий» напев, исполняемых в лесу и на жатве, по аналогии с причитаниями, заключалась в общении с миром предков.

Ключевые слова: вепсы, «долгие» частушки, образы-символы, кукушка.

Summary: This article presents a literary analysis of "long-time" chants of Vepsians living by the Oyat River and Lake Belozero. It examines a number of symbolic images and especially that of a cuckoo personifying a soul of a dead man, the voice of a cuckoo signifying tears and weeping. The suggestion is made that "long-time" chants sung mostly in the woods and during harvesting were a form of communication with the world of ancestors likewise ritual lamentations.

Keywords: vepsians, "long-time" chants, symbolic images, a cuckoo.

Бытует мнение, что частушка возникла как результат влияния городской культуры на крестьянскую. Фольклористы отмечали, что у частушек отсутствует свойственная обрядовому фольклору утилитарная направленность, они являются чисто лирическим жанром. Однако в последней трети XX в. и первом десятилетии XXI в. появляются новые работы, в которых исследователи выделяют группы частушек, исполняемых в лесу, на жатве, на покосах, на качелях, указывая при этом на их генетическую связь с более ранними жанрами фольклора, а также на их обрядовую функцию.

Подобные частушки, исполняемые преимущественно в лесу и на жатве, автор работы записал в вепских селах, расположенных по р. Ояти (Ленинградская обл.), а также на Вологодчине – в вепских поселениях вблизи Белого озера. Основой данной статьи и послужили полевые записи, сделанные автором в экспедициях 2005–2006 гг., а также материалы фольклорного архива Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова (экспедиции 1981–1982 гг. в Ленинградскую обл.).

По звучанию такие частушки существенно отличаются от бесёдных и вечерочных. Это своего рода медленные лирические медитации, исполняемые на «долгие» напевы, никогда не сопровождавшиеся игрой на музыкальных инструментах. Сами информаторы говорят о них так: «Когда плясать, дак плясовые, когда петь – дак медленно, с вытяжкой». Или: «голосом протягивали, голос расходится – только лес звонит», или: «как в лесу, так и в жатве пели – с перерывом, протяжно, долгим голосом» (из материалов экспедиций автора статьи). Информаторы называют частушки как русским словом "částuska" так и вепским "lühüd rajo" (что в переводе означает «короткая песня»), не делая при этом различия в употреблении термина.

Говоря о поэтических текстах вепских «долгих» частушек, необходимо отметить двуязычное бытование традиции (практически всех ее жанров), что обусловлено сложной этнической историей вепсов, их многовековыми контактами с соседним русским населением. Так, и на Ояти, и в Белозерье «долгие» частушки исполняются на двух языках – на вепском и русском.

По отношению к плясовой «частой» частушке, в которой тематический диапазон безграничен, все сюжеты, лежащие в основе «долгих» напевов, лиричны по своей природе. Основные их темы: тяжелая женская работа, раннее замужество, чужая сторонущка, любовь (тоска, измена), война. Их тематика во многом сходна с тематикой жнивных частушек Вологодской обл., «коротких полевых припевок» Псковской обл., а также голошений «на кукушку», бытующих в Псковской и Смоленской областях. Сюжетов юмористического характера не встречалось. Информаторы говорят о таких напевах так: «Эти частушки ведь не просто так пели, в них женщины горюшко свое спевали, высказывали от сердца всю боль» (д. Пондала, 2005. Баранова А. М., 1934 г. р., д. Слобода).

С горечью поется в «долгих» lühüd rajo о жизни на «чужой сторонущке», например:

*Kodiš ecin koruden da mecha mänin, pajatan.
Verhiš-ni jo čajun juin da kaikuižuu pejou voikan*

Перевод:

*Корочку искала дома, в лес пошла, пою.
На чужбине чай пью, каждый день плачу*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н, д. Ладва, 2006).

В послевоенный период возникают новые «военные» сюжеты, например:

*Ягодиночка убит, его сердечко не болит,
У меня у бедной девушки болит не говорит*
(Вологодская обл., Бабаевский р-н, д. Пондала, 2005).

Значительное место в «долгих» lühüd ražo занимает любовная тематика (измена, разлука):

*Сине море, сине море, сине море пенаё,
Три недели сердце ныло все перед изменаё*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н, с. Винницы, 1981).

Порой любовная тематика перекликается с темой жатвы:

*Жито жала не вязала, резала по колосу,
Весь денечек песни пела, не узнал по голосу*
(Вологодская обл., Бабаевский р-н, д. Пондала, 2005).

Основной формой построения сюжета в «долгих» lühüd ražo (как и в плясовых частушках) является монолог.¹ Особое значение при этом имеет прием обращения, например, к родителям:

*Paštāb, paštāb peivoihudem, boksiināle iknaha.
– Tule, tamoī, kasuhtamha, mitte verhiš elāda*

Перевод:

*Светит, светит солнышко, в окно боковой стены.
– Иди, мама, посмотри, как у чужих жить*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н, д. Шондовичи, 1981).

к любимому:

*Я сегодня у забора жала путаную рожь.
– Ты зачем же, ягодиночка, чужим умом живешь*
(Вологодская обл., Бабаевский р-н, д. Пондала, Слобода, 2006).

к подруге:

*– Ты попой, попой, подруженька, любимая, попой,
Я теперь не девка, баба, у меня голос не такой*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н, д. Озера, 1981).

Обращения конкретизируют выражаемое содержание, точно называют тех, кому адресованы мысли и чувства исполнителя. В приведенных выше примерах обращение не подразумевает никакого ответа (в отличие от плясовых частушек, где ответ-реакция предполагается практически всегда), это «размышления вслух».²

Как и плясовые частушки, «долгие» lühüd ražo по композиции разделяются на одночастные и двухчастные. Одночастными называют частушки, все стихи которых объединены в единое целое: «Первый и второй стих таких частушек не имеют не только смысловой самостоятельности, но даже и синтаксической законченности, объединяясь в одно предложение».³ Например:

*Поневолили родители икону целовать,
Ой, я заплакала, сказала: «Дайте лето догулять»*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н, д. Норгино, 1981).

В двухчастных «долгих» lühüd ražo **каждый стих имеет синтаксическую законченность и смысловую самостоятельность**. Например:

¹ Лазутин С. Г. Поэтика русского фольклора: [Учеб. пособие для вузов по спец. «Рус. яз. и лит.». 2-е изд., испр. и доп. М., 1989. С. 73

² Там же.

³ Там же. С. 79.

*У мя голос не бежит, на силу запеваю,
Да сколько хошь на силу пой, да не услышит милый мой*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н., д. Ярославичи, 1981).

*Püštín siibhän, püštín kaks' da keskele-se dorogad.
Ajaškandeb drug vencale, hebui jougan katkeidab*

Перевод:

*Воткнула кол, воткнула второй, на середину дороги.
Поедет друг на венчание, лошадь ломает ноги*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н., д. Ладва, 2006).

Необходимо отметить, что лишь небольшая часть частушек строится по принципу художественного параллелизма. Крайне редко встречается параллелизм психологический:

*Сине море, сине море, сине море пенаё,
Три недели сердце ныло, все перед изменаё*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н., д. Озера, 1981).

Несколько чаще – синтаксический параллелизм:

*Не кукушетца кукует – полевая птичунька,
Да не чужая отбивает – родная сестричунька*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н., д. Ярославичи, 1981).

Встречаются и поэтические тексты, в которых первая и вторая части полностью самостоятельны – формальный параллелизмом:

*Голубые шарики, да по полу катилися,
Подруга, пой не унывай, не унывать родилися*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н., д. Шондовичи, 1981).

Своеобразие поэтических текстов «долгих» частушек складывается из ряда черт: во-первых, в лиричности сюжетов, а во-вторых, в отсутствии приема психологического параллелизма – как в русскоязычных, так и в вепскоязычных текстах. Вероятно, это связано с творческим переосмыслением вепсами заимствованной, «чужой» этнической традиции, с «переинтонированием» ее на свой лад.

Несмотря на то, что поэтические тексты «долгих» lühüd ražo, на первый взгляд, кажутся обыденными, не имеющими особого подтекста, можно выделить в них ряд образов, являющихся, как отмечают исследователи вепской культуры, символическими для их традиции и традиций многих славянских и финно-угорских народов.

В текстах lühüd ražo нередко встречаются образы березы и осины. Для вепсов, проживающих в окружении леса, характерны достаточно яркие представления, связанные с определенными видами деревьев и кустарников. Народные взгляды на то или иное дерево сформировались под влиянием мифологических и религиозных традиций, а также реальных знаний об особенностях породы (хвойное или лиственное дерево, цвет коры и других его частей).

Как и у многих финно-угорских народов, в верованиях вепсов выделялись береза, ольха, ель, рябина.⁴ При этом культовым деревом была береза, она наделялась жизненной силой и лечебными свойствами. Так, в памяти шимозерских вепсов сохранился обряд, свидетельствующий о ее былом почитании: в лесу подходили к любой березе, перевязывали ее липовыми прутьями и обращались к дереву с просьбой послать здоровье.⁵

Образ березы был связан и с культом предков – березовым веничком «опахивали могилки», именно на березу прилетает кукушка и души умерших родителей.⁶ Напротив, нечистым – деревом лешего – вепсы считали осину. Они верили, что хозяин леса может поменять некрещеного ребенка на осиновое полено. Под осинкой нельзя было прятаться во время грозы. С осинкой у вепсов, как и у русских, было связано предание о том, что на ней повесился Иуда.⁵ В связи с этим, образы осины и березы, встречающиеся в поэтических текстах «долгих» частушек, во многом «расшифровывают» семантику исполняемых текстов:

*Не кукуй, кукушка, в поле, на осине проклятой,
Садись на белую березку, закукуй как сиротой*
(Ярославичи, 1982).

⁴ Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

⁵ Винокурова И. Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006.

⁶ Лобкова Г. В. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная. Система. СПб., 2000.

Можно выделить небольшую группу «долгих» напевов, в текстах которых присутствует образ кукушки. Исполнение этих частушек, по-видимому, связано с реальной ситуацией кукования кукушки в лесу – исполнительница слышит пение кукушки и словно бы отвечает ей своим пением:

*Не кукушется кукует, полевая птичунька,
Да не чужая отбивает, дорога сестричунька*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н, д. Норгино, 1981).

*Ни кукушется кукует, ни соловьюшка ль поет,
Ни родна маминька заплачет, дочка по людям живёт*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н, д. Пелдуши, 1981).

*Не кукуй, кукушка, здесь, да у меня досада есть,
Без твоего голоска, пала на сердце тоска*
(Вологодская обл., Бабаевский р-н., д. Пондала, 2005).

*Ни кукуй, кукушка, эта, ни кукуй, кукушка, та,
Раньше я была батрачка, а теперь богатая*
(Вологодская обл., Бабаевский р-н., д. Пондала, 2005).

Монотонное кукование кукушки у вепсов, как и у славянских народов, ассоциировалось с плачем. Например, в одном из вепсских свадебных причитаний, описывающих подготовку невестинной бани, кукование кукушки и пролитие слез представлены как тождественные явления:

<i>Minä veden labitades kogozin</i>	<i>Я воды теплой собрала.</i>
<i>Sukuized vastad katkoin,</i>	<i>Шелковых веников наломала,</i>
<i>Kus kägi ei kukkund</i>	<i>Где кукушка не куковала</i>
<i>I kundlid i pastand.</i>	<i>И слез не проливала.</i>

В вепском фольклоре образ кукующей кукушки символизирует и несчастную любовь, и безрадостный брак. В причитании жалобы горюющей в браке замужней женщины, адресованные матери, уподобляются кукованию кукушки: "Minä emboi tuda? kukkuskandob kated k'agoihudem, pandzurdab libed linduizem, kut mina kalhile kand'aizile, itsein rod'itelian da kand'g'an poles kukkun". – «Я не могу прийти, начнет куковать красная кукушечка, щебетать милая пташечка, как я дорогой, выносившей меня, своей родительнице, да выносившей, кукую».

В верованиях и фольклоре славянских народов, карелов и финнов кукушка считалась воплощением души умершего. Подобные представления у вепсов отразились в свадебных и похоронных плачах. Образ кукушки в них отражает душу замужней женщины и умершего человека, прежде всего, матери:

*Дорога моя родителёк,
Придёт вёснушка то красная,
Прилети-ко моя родителёк,
Сядь ко на белую березыньку,
Прокукуй-ко ты кукушечкой,
Ты пропой хоть нам хоть пташечкой,
На ретивое-то сердечунько.*
(Ленинградская обл., Подпорожский р-н., д. Ярославичи, 1982).

Выбор именно этой птицы для роли умершей матери, оставившей детей сиротами, в какой-то мере обусловлен биологической природой кукушки – птицы, бросающей своих птенцов. Мотив покойника в облике кукушки, слетающего на землю и беседующего со своими родными, был характерен также для славянских причитаний:

*Ты моя-то государынька,
Прилети да птичкой-пташечкой,
Что серой-то кукушечкой...*

Однако спецификой мотива вепсских плачей был особый – красный – цвет кукушки. Одно из универсальных значений красного цвета – огонь, тепло. «Как писал В. П. Клиггер, в человеческом воображении „немируемо должна была возникнуть мысль о таящемся внутри тела огоньке, который обуславливает его теплоту

и жизнь и который, следовательно, и есть душа... Представления о душе-огне нередко сливалось с представлениями о душе-животном, порождая интересные мифологические образы⁷. Эти рассуждения В. П. Клингера об одном из путей развития мифологических представлений можно применить и к вепским материалам о красном цвете – душе-огне – кукушке. С кругом подобных представлений было связано и поверье о кукушке – символе пожара.

В зоне русско-белорусского пограничья (юг Псковской обл., северо-западные р-ны Витебской, Торопецкий р-н Тверской и Велижский р-н Смоленской обл.) были распространены женские необрядовые голошения о своем горе, в которых кукушка выступала как посредник или заместитель умершего. Женщины, преимущественно среднего и старшего возраста уходили в лес и там, услышав кукушку, обращались к ней и выплакивали свою боль.

Нечто похожее имело место и у южных вепсов. Об этом свидетельствует текст "Kägele voikan" («Кукушке я плачу»), записанный как образец южновепского диалекта Л. Куттуненом и П. Сиро, а судя по названию, плач был адресован кукушке. В комментариях к нему финские исследователи указывают, что его исполняла пожилая женщина 67 лет, она плакала о своем сыне, «что вырастила его без отца, пошел он в колхоз, да у него (тяжелая) работа, да у неё тяжелая работа»: "Leñd' iške i lendasta tšoma libed jo linduine, käbet kukku kägo. I lendasta minulost lähemba i ište alemba, tšoma viherha jo koivūžhe i me sindāžmu basihtamha i papatahtamā, mesto setjād mamkōt' surīd'eņ gorāžīd'em pouhe i surīd'en abidāžīd'em pouhe i mit' i libut'in itšēnlibed īd' lindui žīd' šušunūžīl vanhīl kāduižīl..." – «Прилети-ка и отдохни, красивая милая пташечка, красная кукующая кукушка. И отдохни около меня поближе и сядь ниже на красивую зеленую да березоньку, и мы с тобой поговорим и побеседуем, вместо дорогой матушки о большом горюшке и о большой обидушке, и как вырастила я и подняла своих милых пташечек усталыми старыми малыыми рученьками...»⁸.

Таким образом, встречающийся в поэтических текстах «долгих» частушек мотив обращения к кукушке, также не случаен. Вероятно, как и в плачах, в них осуществлялась коммуникация между человеком и кукушкой, которая в народной традиции олицетворяет связь мира людей и мира умерших родителей.

Подытожив все вышесказанное, можно предположить, что функция «долгих» напевов, по аналогии с причитаниями, заключается в общении с миром предков. Привязанность исполнения «долгих» lühüd rajod к сакральным территориям леса и поля не случайна, ибо там, по представлениям вепсов, наряду с лесными, полевыми «духами-хозяевами», обитают и души умерших родственников.



⁷ Лобкова Г. В. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная Система. СПб., 2000. С. 90–98.

⁸ Там же.

Е. В. МАРКОВСКАЯ
Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, г. Петрозаводск

ФОЛЬКЛОР КАРЕЛИИ ПЕРИОДА ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (по материалам Научного архива Карельского научного центра РАН)¹

Аннотация: Во время войны продолжилось пополнение фольклорного архива Карельского научно-исследовательского института культуры (в настоящее время ИЯЛИ КарНЦ РАН), так как сказители продолжали присылать в Институт фольклорные материалы, а уже с 1942 г. начала восстанавливаться работа и экспедиционная деятельность Института. Статья посвящена исследованию фольклорных материалов периода Великой Отечественной войны, которые хранятся в Научном архиве КарНЦ РАН.

Ключевые слова: фольклористика, Великая Отечественная война, сказители, фольклорный архив, новины.

Summary: During the war, the replenishment of the folklore archive of the Karelian Research Institute of Culture (at present, the Institute of History, Language and Literature of Russian Academy) continued, since the storytellers continued to send folklore materials to the Institute, and from 1942 work and expeditionary activities of the Institute began to be restored. The research includes documents stored from the years 1941–1945.

Keywords: folklore, World War II, storytellers, Folklore archive, novenas.

В Научном архиве Карельского научного центра РАН (НА КарНЦ; г. Петрозаводск) фольклорные тексты, в датировках которых присутствуют 1941, 1942, 1943, 1944, 1945 гг., содержатся в 18 коллекциях русского фольклора и 15 коллекциях финно-угорского; большая часть из них сделана в предвоенные месяцы и послевоенное время. Определенную сложность исследованию добавляет отсутствие четкой датировки части текстов. Тем не менее по предварительным данным, в НА КарНЦ хранится более 2000 произведений на русском языке и более 1000 произведений на карельском, записанных во время войны. Записи на карельском языке представляют собой копии фольклорных и этнографических текстов (подлинники хранятся в архиве Финского литературного общества), записанных Вяйне Кауконен на территории оккупированной Карелии в 1942–1944 гг.² Это собрание произведений классических жанров фольклора и этнографии: эпические и лирические песни, заговоры, детский фольклор, частушки, сказки, этнографические рассказы, сведенья о рунопевцах и др. В данном исследовании мы подробнее остановимся на русских коллекциях.

В 1941 г. до начала войны научная жизнь Карельского научно-исследовательского института культуры (в настоящее время Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН) шла полным ходом: сотрудники выезжали в экспедиции в Пудожский и Лоухский районы Карелии в январе, апреле и марте, записывали исполнителей в Петрозаводске, принимали материалы самозаписи сказителей. Экспедиционные материалы того времени представляют в основном традиционный фольклор (свадебные, похоронные и бытовые причитания, былины, песни, сказки, частушки), а также вкрапления новин (советских былин) и советских сказок.³ В качестве примеров можно привести новину об исследователях Арктики «О папанинцах и седовцах», советские сказки «О Ленине и чудо-печке» и «О счастливой Советской жизни» и новину о Гражданской войне, записанные от известной сказительницы А. М. Пашковой. Материалы самозаписи сказителей предвоенных месяцев рассредоточены по нескольким коллекциям и в основном представляют собой плачи по близким, погибшим во время Гражданской и Советско-финской войн, и новины, посвященные советским героям и событиям Гражданской войны. Например, от А. Т. Конашковой 27 января поступила «Былина про богатыря Ворошилова»,⁴ от Кигачева Никифора Васильевича – новина «О разгроме линии Маннергейма»⁵ и «Песня о северном фронте»⁶ (где осмеивается видный деятель белого движения времен Гражданской войны в России, командующий Северным фронтом Евгений Карлович Миллер).

© Е. В. Марковская, 2019

¹ Статья подготовлена в рамках плановой темы № АААА-А18–118030190094–6.

² НА КарНЦ, ф. 1, оп. 2, кол. 5.

³ Об этих и других жанрах советского фольклора см.: *Иванова Т. Г.* История русской фольклористики XX века: 1900 – первая половина 1941 гг. СПб., 2009. С. 669–678; *Козлова И. В.* Лиро-эпические новообразования в творчестве севернорусских сказителей 1930–1950-х годов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2012. С. 9–10.

⁴ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 11, ед. хр. 28.

⁵ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 10, ед. хр. 17.

⁶ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 10, ед. хр. 18.

Тематически выделяется на этом фоне «Песня о детской елке», написанная сказительницей Е. С. Журавлевой и датированная 1 января 1941 г. В тексте ёлка представлена, как аллегория счастливой и полной жизни: «Она в шелках и бриллиантах / Как мать детям стоит». Портрет Сталина на ее вершине («На вершине этой ёлки / Портрет Сталина висит») не просто атрибут новогодней елки того времени, но и символ влияния государственной власти в лице ее руководителя И. В. Сталина на жизнь людей во всех ее проявлениях, в том числе и в семье: «Она выросла в лесу, / Сталин дал её красу», ведь «именно к нему дети должны были испытывать чувство благодарности за елку, за наступление Нового года (который вне всяких сомнений будет ещё счастливее, чем ушедший старый), и вообще – за счастье жить в Советской стране».⁷ В последнем четверостишии звучит напутственное обращение к детям: «Наши дети веселитесь, / По-стахановски учитесь / И читать и выписать, / Соколами в воздухе летать».⁸

Последняя строка в этом жизнеутверждающем и патриотически выдержанном стихотворении оказалась пророческой. 22 июня 1941 г. войска фашистской Германии вторглись на территорию Советского Союза, а 30 июня финские войска перешли на ряде участков государственную границу СССР. В начале июля в Карелии началась эвакуация населения и предприятий: «В августе 1941 г., с приближением фронта к Петрозаводску, сотрудники Института эвакуировались в г. Сыктывкар, а архив был отправлен в Вологодскую область <...>. Работа в первый год эвакуации фактически прекратилась, лишь в декабре 1942 г. она возобновилась в г. Беломорске».⁹

Архивные поступления с 1942 по 1943 гг. являются большей частью материалами самозаписи сказителей, присланными в Институт по почте. Это советские былины (новины) и советские сказки, прославляющие счастливую жизнь советских людей, сказы (по определению А. М. Астаховой: «песенно-поэтические бесфабульные произведения описательного характера, не изображающие события, а рассказывающие о разных явлениях настоящей и прошлой жизни путем их перечисления»¹⁰) патриотического содержания и частушки сказителей: П. И. Рябинина-Андреева (с фронта), А. Т. Конашковой (она осталась проживать в Пудожском р-не), А. М. Пашковой (в 1941 г. была эвакуирована в Вологодскую обл., а потом до 1946 г. жила в Мончегорске) и др.

В начале войны А. М. Пашкова написала сказ «О Родине»; в архиве сохранилась также газетная вырезка с произведением Пашковой «Про силушку народную», опубликованная в газете «Северный металлург» в 1942 г.¹¹ Этим же годом датируется самозапись стихотворения «Вставай, поднимайся все как один!»¹² Пятнадцать произведений датируются 1943 г., место записи указано – г. Беломорск, собиратель – А. Н. Антипова. Но нет данных, что А. М. Пашкова приезжала в Беломорск в 1943 г. Очевидно, что часть этих текстов действительно относится к военным годам, но часть была сочинена раньше. Возможно, они предназначались для исследования или публикации и были переписаны в 1943 г. Это в основном песни и сказы, поднимающие патриотический дух и прославляющие подвиги советских людей («Краснофлотец», «Партизанская смекалка», «О папанинцах», «О яслях колхозных», «Ты ли не богатая Советская страна», «Боец-командир», «О выборах 9 июля 1943» и др.). В НА КарНЦ сохранилось благодарственное письмо в Мончегорский горком ВКП (б) от бойцов и офицеров, находившихся в госпитале, с благодарностью А. М. Пашковой за её выступление перед ними 6 июля 1945 г.¹³

В 1943 г. в июне в Институт поступила по почте новина А. Т. Конашковой «Отечественная война» (адресована директору Института – Х. Г. Дорошину), в котором сказительница сообщает, что она с этой былью выступала перед бойцами в день 25-й годовщины Красной Армии: «Дорогие товарищи, это быль, а не пропаганда, / Расскажет вам Конашкова Александра, / Как на нашу страну на великую, / На тую ли страну знаменитую, / Дорогую нашу родину страну Советскую, / Налетело чудовище страшное, / Змеище двенадцатиглавое <...> / Вот я быль кончаю, врагов я проклиная, / Победы над врагом с надеждой ожидаю».¹⁴

В декабре 1943 г. А. Т. Конашкова (невестка Ф. А. Конашкова) выступала в клубе Пудожского р-на со стихотворением, в котором поздравляла с Новым годом (1944) бойцов и весь «карельский наш народ» и желала «Чтоб с Карелии богатой / Финнов, немцев прочь угнать, / Всю Карелию очистить от грязного сапога, / Чтоб от фрицев и убийцев не осталось и следа».¹⁵ В письме Конашкова отмечала, что «бойцы благодарили её и обещали выполнить просьбу и выполнили – освободили Карельскую столицу в 1944 году». 25 июля 1944 г. Конашкова

⁷ Душечкина Е. Легенда о человеке, подарившем ёлку Советским детям // Отечественные записки. 2003. № 1. [Интернет-ресурсы] URL: http://www.zh-zal.ru/oz/2003/1/2003_01_28.html – дата обращения: 12.01.2019.

⁸ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 9, ед. хр. 25.

⁹ Годы свершений / АН СССР. Карел. фил. Петрозаводск, 1986. С. 77.

¹⁰ Доклад фольклориста А. М. Астаховой «Пути развития русского советского эпоса» на совещании, посвященном советской быльине, во Всесоюзном доме народного творчества. 26 апреля 1941 г. // Фольклор России в документах советского периода 1933–1941 гг.: Сборник документов. С. 205.

¹¹ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 12а, ед. хр. 55.

¹² НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 63, ед. хр. 68.

¹³ Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2003. С. 212.

¹⁴ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 63, ед. хр. 67.

¹⁵ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 63, ед. хр. 84.

посвящает новину «Взошло над Карелией красное солнышко»¹⁶ освободителям Петрозаводска; сочиняет «Плач о погибшем сыне во время Отечественной войны».¹⁷ В этой же коллекции сохранилась запись, сделанная самой А. Т. Конашковой: «Плач-сказ матери по убитым сыновьям во время войны с белофиннами», с припиской о том, что плач ею записан от «сумасшедшей матери» в Заонежском (Медвежьегорском) р-не.

Сохранилась часть переписки П. И. Рябинына-Андреева, находившегося в действующей армии, с сотрудниками Института в 1943 г., где А. Н. Антипова благодарит сказителя за присланные новины (Былина о Красной Армии, былина и сказка о героях Великой Отечественной войны П. С. ГабLINE и В. П. Бушуеве) и просит: «Сами вы, Петр Иванович, слагайте былины, продолжайте дело ваших предков Рябиныных <...> Желаем Вам, Петр Иванович, и всем вашим друзьям и товарищам по оружию боевых успехов». 1943 г. датированы сказы Рябинына-Андреева «Вперед за Родину» и «За Сталинград».

28 июня 1944 г. в результате проведения Свирско-Петрозаводской наступательной операции Петрозаводск был освобожден. Вскоре после этого Институт возвратился в город; возобновилась экспедиционная деятельность. Так, уже в 1944 и 1945 гг. В. Г. Базанов и А. П. Разумова в Заонежском (ныне Медвежьегорском) и Пудожском районах записали 364 текста причитаний от разных информантов, в том числе 63 рекрутских причитания и 68 похоронных,¹⁸ часть из них была издана.¹⁹ Интерес представляют и неопубликованные материалы этой коллекции, свидетельствующие не только о профессионализме собирателей, но и глубоком подтексте околофольклорных текстов. Обычные мирные люди оказались внезапно совсем в иной, военной, реальности и им было необходимо осознать свое место в ней. Письма и стихи являлись в определенном смысле этим недостающим связующим звеном. В качестве иллюстрации можно привести стихотворение, записанное В. Г. Базановым от Миши Кережина – сына А. Г. Кережиной (исполнительницы рекрутского причитания). В. Г. Базанов отмечает, что Миша окончил на отлично 9 классов средней школы в Шале, ушел на фронт. Мать на комодке нашла это письмо, написанное перед самым его отъездом. В стихотворении сын, понимая, что его отъезд является тягостным событием для любимой матери, описывает благоприятную перспективу жизни в соответствии с новыми военными реалиями: «Не скучай, дорогая мамаша, / И с соседкой не плач по утрам. <...> / Не грусти! Материнские слезы / Ты не лей на сыновье письмо». Он верит, что война скоро закончится: «Ведь минуют военные грозы – / Будем знать только счастье одно <...> / Не тоскуй по любимому сыну, / Он вернется с победой к тебе, / Он пройдет все пути и невзгоды / Он придет и обнимет тебя».²⁰

От Н. Т. Фофановой (жены известного сказителя И. Т. Фофанова) В. Г. Базановым было записано бытовое причитание о том, как тяжело ждать матери сына. И в этой же единице хранения письмо, переписанное рукой собирателя и адресованное И. Т. Фофанову от 15 января 1944 г. Из письма следует, что его сыну, старшему лейтенанту Фофанову Алексею Ивановичу, присвоено высокое правительственное звание – Героя Советского Союза. Командование бригады выражает Ивану Тереньевичу благодарность за воспитание сына. Далее следуют подписи командира Якубовского и начальника политотдела Болахнина.²¹

Отдельную коллекцию, датированную 1944 г., составили лагерные песни, записанные сотрудниками Карельского научно-исследовательского института культуры от лиц, бывших в оккупации у финнов и заключенных в концлагеря в период 1941–1944 гг.²² Коллекция содержит 442 ед. хр. Материал в основном состоит из девичьих альбомов-песенников. В коллекции, кроме значительного количества лагерных песен и частушек, представлено множество романсов, песен из кинофильмов, любовных и тюремных песен, почти все популярные песни о Степане Разине, о стране, о Красной Армии.

В архиве сохранилась еще одна коллекция, которая датирована 1945 г.²³ Она представляет собой выборки из фронтовых газет, набранные на машинке. Тексты подбирались для сборника «Фольклор Советской Карелии»; составители А. В. Белованова и А. П. Разумова. В коллекции содержится 32 военные и солдатские песни, более 400 фронтовых частушек, 4 сказки-новины, более 400 пословиц и поговорок, 8 загадок, 30 коротких военных юмористических рассказов и анекдотов.

Находятся в архиве и 2 записи, сделанные в 1945 г. от поморской сказительницы Феклы Ивановны Быковой. Это стихотворение «Завел Гитлер войну на свою большую беду» и «Плач матери».²⁴ Этим же

¹⁶ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 11, ед. хр. 37.

¹⁷ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 63, ед. хр. 88.

¹⁸ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 16 и 75.

¹⁹ Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962.

²⁰ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 16, ед. хр. 5.

²¹ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 16, ед. хр. 57.

²² НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 120. Подробнее об этой коллекции см.: Базанов В. Г. За колючей проволокой: из дневника собирателя народной словесности. Петрозаводск, 1945; Марковская Е. В. Лагерный фольклор периода финской оккупации Карелии (1941–1944) // Традиционная культура. М., 2015. № 2 (58). С. 19–27.

²³ НА КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 119.

²⁴ НА КарНЦ, ф. 1, оп. кол. 31, ед. хр. 249 и ед. хр. 232.

победным 1945 г. датирован ряд произведений, записанных от А. М. Пашковой: «Боец – командир», стихотворение «Санаторий Маткачи», «Стихотворение о Белозерске», «Сказ о Заполярье», «Плач о Кутасове» и «Плач по сыновьям», а также волшебная сказка, любовная песня и свадебная песня, среди которых есть и повторные записи. Как видно из перечисленных названий, начинают появляться записи и традиционных «мирных» жанров – песен и сказок.

Советский, во многом искусственный, фольклор в годы Великой Отечественной войны сыграл важную роль в жизни людей. Сказители, оплакивая умерших и описывая боль выживших, вдохновляя на новые подвиги и воспевая военные победы, были искренни, и их произведения находили отклики у всех людей. И пусть этот фольклор не был жизнеспособным на перспективу, но в те военные годы он пережил свой «рассвет» и послужил облегчению жизни людей.



Ю. И. МАРЧЕНКО

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург

ФЛАВИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ СОКОЛОВ – СОБИРАТЕЛЬ НАПЕВОВ ПЕЧОРСКОГО БЫЛИННОГО ЭПОСА

Аннотация: Вклад музыковеда Ф. В. Соколова как собирателя напевов печорских былин не получил отражения на страницах некоторых изданий. Следует указать, что из 84 напевов, помещенных в академическом собрании «Былины Печоры» серии «Былины» Свода русского фольклора, 42 были записаны на магнитофон Ф. В. Соколовым совместно с филологом Н. П. Колпаковой.

Ключевые слова: Ф. В. Соколов, Печора, былина, напев.

Summary: The contribution of musicologist F. V. Sokolov as a collector of Pechora epics was not reflected in the pages of some publications. It should be pointed out that 42 of the 84 tunes placed in the academic collection "Bylinas of Pechora" of the series "Bylinas" of the Code of Russian Folklore were recorded on a tape recorder by F. V. Sokolov together with the philologist N. P. Kolpakova.

Keywords: F. V. Sokolov, Pechora, epic (bylina), tune.

Флавий Васильевич Соколов (1920–2003) – музыкант с широким диапазоном профессиональной деятельности. Пианист-виртуоз, музыковед-фольклорист (1953–1957 гг. – заведующий Фонограммархивом Пушкинского Дома), профессор, заведующий кафедрой педагогики и методики Ленинградской государственной консерватории (с 1965 по 1971 гг. – проректор по научной работе, первый заместитель ректора).¹ Его имя встречаем в ряду составителей крупных фольклорных собраний,² известен Ф. В. Соколов как автор двух работ, посвященных народной инструментальной музыке,³ как редактор сборника, посвященного песенному фольклору Ленинградской области.⁴ Тем не менее некоторые достижения Ф. В. Соколова как собирателя фольклора еще не получили должной оценки.

При изучении севернорусских эпических традиций наиболее трудоемкая работа выполнялась филологами. Музыковедам отводилась роль иллюстраторов, о чем свидетельствуют собрания А. Д. Григорьева⁵ и А. М. Астаховой.⁶

Фольклорные издания Пушкинского Дома, начиная со второй половины прошлого столетия, свидетельствуют о возрастании интереса к изучению поющих форм устного народного творчества, о большем внимании к музыковедческой проблематике. Показательна книга «Былины Печоры и Зимнего берега», в которой музыковед Ф. В. Соколов указан как титульный составитель, как автор статьи «О напевах печорских былин», как специалист, сформировавший «Нотные приложения»,⁷ как собиратель, с именем которого связано понятие «напевы» (т. е. не какие-либо отдельно взятые произведения, а все 26 мелодий, представленные в корпусе). Вместе с ним представлен и другой музыковед, В. В. Коргузалов, который также оказывается собирателем напевов.⁸ Но в комментариях к текстам имя Ф. В. Соколова как автора записей отсутствует, а В. В. Коргузалову принадлежит запись одной баллады, опубликованной без напева.⁹

© Ю. И. Марченко, 2019

¹ Подробнее см.: *Соколов Ф. В.* Воспоминания / Публ. и коммент. А. А. Горелова // Из истории русской фольклористики. СПб., 2007. Вып. 7. С. 108–126.

² Русские народные песни Поволжья. Вып. 1: Песни, записанные в Куйбышевской области / Сост.: Б. М. Добровольский, Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Г. Г. Шаповалова. М.; Л., 1959; Былины Печоры и Зимнего берега (Новые записи) / Изд. подгот. А. М. Астахова, Э. Г. Бородин-Морозова, Н. П. Колпакова, Н. К. Митропольская, Ф. В. Соколов. М.; Л., 1961; Песни Печоры / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1963.

³ *Соколов Ф. В.* 1) Гусли звончатые: Сборник народных гусельных наигрышей / Под общ. ред. С. В. Аксюка. М., 1959; 2) Русская народная балалайка: Сборник народных балалаечных наигрышей / Под общ. ред. С. В. Аксюка. М., 1962.

⁴ Сто русских народных песен: Материалы студенческих фольклорных экспедиций / Под общ. ред. Ф. В. Соколова. Л., 1970 (укажем, что материалы подобраны и обработаны В. А. Лапиным и М. А. Лобановым).

⁵ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. С напевами, записанными посредством фонографа. Т. 1. Ч. 1: Поморье. Ч. 2: Пинега. СПб., 1904; Т. 2. Кулой. Со списком собственных имен в 1, 2 и 3 томах. Прага, 1939; Т. 3: Мезень. С картой распространения старин на Крайнем Севере Европейской России. СПб., 1910.

⁶ Былины Севера. Т. 1: Мезень и Печора / Зап. вступит. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938; Т. 2: Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текста, коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951.

⁷ Былины Печоры и Зимнего берега... М.; Л., 1961. С. 497–524.

⁸ Там же. С. 585.

⁹ Там же. С. 553 (коммент. № 88).

Работа Ф. В. Соколова по собиранию напевно-декламационных форм печорского повествовательного фольклора отражена в книге «Исторические песни XIII–XVI веков». Указаны восемь произведений, записанных на магнитофон Ф. В. Соколовым совместно с Н. П. Колпаковой.¹⁰ Еще восемь произведений включены в музыкально-поэтическую антологию «Былины».¹¹

Сложнее с материалами, вошедшими в академическое собрание «Былины Печоры» серии «Былины» Свода русского фольклора.¹² Ф. В. Соколов указан как расшифровщик 34 мелодий (совместно с В. В. Коргузаловым),¹³ однако среди собирателей его имя опять не упоминается.¹⁴ Такой метод паспортизации произведений восходит к публикациям эпохи ранних звукозаписей, когда тексты и мелодии по техническим причинам фиксировались отдельно друг от друга, а затем обрабатывались профильными специалистами.

Для филологов-фольклористов решающее значение имеет поэтический текст, для музыковедов – поющая форма. В Пушкинском Доме профессиональные интересы сотрудников повлияли на формирование состава архивных фондов. Рукописные материалы экспедиций находятся в фольклорном хранилище Рукописного отдела, звукозаписи – в Фонограммархиве. Тексты, записанные Н. П. Колпаковой, содержатся в ее именных коллекциях. Звукозаписи, судя по инвентарным книгам, выполнены Ф. В. Соколовым как совместно с Н. П. Колпаковой, так и единолично.

Специалисты, заинтересованные в изучении печорского былинного эпоса, должны учитывать, что из 84 произведений, представленных с напевами в собрании «Былины Печоры», 42 записаны Ф. В. Соколовым совместно с Н. П. Колпаковой. Это результат коллективной работы, который следует отражать при научном использовании музыкально-поэтических образцов. Приводим полный перечень записей по районам с указанием сказителей, населенных пунктов (в скобках), порядковых номеров произведений в собрании, первых строк поэтических текстов, сюжетов (в скобках), инвентарных номеров звукозаписей по фондовым книгам Фонограммархива.

Усть-Цилемский р-н

Антонов Сидор Нилович, Антонова Агафья Григорьевна (д. Скитская):

№ 224. «Как про старого сказать, да про удалого» (Бутман). МФ 215.01.¹⁵

Бобрецов Демид Фатеевич (д. Степановская):

№ 225. «Он не рюмками пил да не стаканами» (Бутман). МФ 217.10.

Вокуев Гаврила Васильевич (с. Усть-Цильма):

Коммент. № 50. «От того было от города от Мурова» (Исцеление Ильи Муромца). МФ 202.02.

Дуркин Тимофей Семенович (с. Усть-Цильма):

№ 12. «Значит, прежде Казань дак слободой стоял» (Добрыня Никитич и Змей). МФ 213.02.

№ 13. «Как прежде Казань дак слободой стоял» (Добрыня Никитич и Змей). МФ 213.04.

№ 51. «Из того ишче из города нынь из Мурова» (Исцеление Ильи Муромца). МФ 213.01.

Коммент. № 51. «Из того ешче из города ныне из Мурова» (Исцеление Ильи Муромца). МФ 213.05.

Коммент. № 79. «Недалёко от города от Киёва» (Илья Муромец и Сокольник). МФ 213.03 (212.04 – окончание).

Ермолин Никита Федорович (д. Трусовская):

№ 14. «Ах как прежде Рязань да слободой слыла» (Добрыня Никитич и Змей). МФ 210.04.

№ 62. «Собиралсэ старой да в путь-дорожочку». МФ 209.02.

№ 161. «Выпадала пороха да снегу белого» (Чурила Пленкович и Катерина). МФ 207.07.

№ 169. «Долга дорожечка сибирская» (Соловей Будимирович). МФ 208.02.

Носов Лазарь Михайлович (д. Кривомежная):

№ 137. «Уж как ездил Добрыня да по чисту полю» (Бой Добрыни с Дунаем). МФ 212.02.

№ 189. «Как мы сидели на пиру, дак две честны вдовы» (Хотен Блудович). МФ 212.01.

Осташова Федосья Федотовна (д. Скитская):

¹⁰ Исторические песни XIII–XVI веков / Изд. подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. С. 630, 640, 646–647, 649. Коммент. № 29, 102, 103, 105, 115, 117, 147, 148.

¹¹ Былины: Русский музыкальный эпос / Сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. М., 1981. С. 545–550. Коммент. № 54, 54а, 55 (в дополнение к записи Д. М. Балашова), 59, 60, 61, 63, 64.

¹² Былины Печоры / Корпус текстов подгот. В. И. Еремина, В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, А. Ф. Некрылова; отв. ред. А. А. Горелов. СПб.; М., 2001 (Свод русского фольклора: Былины: В 25 т.; Т. 1–2). Далее – Свод русского фольклора.

¹³ Свод русского фольклора. Т. 1. С. 19.

¹⁴ Свод русского фольклора. Т. 2. С. 774.

¹⁵ Индекс и номер фонограммы означают следующее: буквенное обозначение (МФ) – магнитофонный фонд, трехзначная цифра – номер носителя, двузначная цифра (после точки) – порядковый номер записи на носителе.

№ 223. «Как про старого сказать, да про удалого» (Бутман). МФ 214.04.

Чупров Еремей Прович (д. Абрамовская):

№ 81. «Ай да во стольнѣм во городе во Киѣве» (Илья Муромец и Сокольник). МФ 218.06.

№ 222. «Как про белого сказать царя, про бедного» (Бутман). МФ 218.05.

Чупров Леонтий Тимофеевич (д. Боровская):

№ 221. «Про белого сказать царя, про вернаго» (Бутман). МФ 219.12.

Чупров Леонтий Тимофеевич, Чупров Маркел Маркелович, Чупрова Анна Лукична (д. Боровская):

№ 82. «Ой недалёко от города от Киева» (Илья Муромец и Сокольник). МФ 219.11.

Чупров Малафей Иванович (д. Абрамовская):

№ 226. «Как про белого сказать царя, про бедного» (Бутман). МФ 219.16.

Чупрова Павла Маркеловна (д. Скитская):

Приложение 1, № 18. «Уж как не видели: старой наш на коня скочил» (Илья Муромец и Сокольник. МФ 216.04.

Нарьян-Марский р-н

Ижемцев Тимофей Семенович (д. Лабожское):

№ 210. «Уж вы где же, туры, да нонче спобыли?» (Василий Игнатъевич и Батыга). МФ 323.07.

Кузьмин Тимофей Степанович (д. Тельвиска):

№ 7. «Выезжал ведь Святогор на сине полошко» (Святогор и Илья Муромец). МФ 332.03.

№ 22. «Как во той ли-то Земли во Турецкой» (Идолище сватает племянницу князя Владимира). МФ 328.02.

№ 33. «Во стольном-то городе во Киеве» (Добрыня и Настасья). МФ 333.03.

№ 53. «Во славном-то городе во Муроме» (Исцеление Ильи Муромца). МФ 329.03.

№ 148. «Еще хто бы нам, братцы, старину сказал» (Дюк Степанович и Чурила Пленкович). МФ 327.08.

№ 195. «Как во стольнѣм-то городе во Киеве» (Сухман). МФ 329.04.

№ 240. «Во славном-то было Нове-городе» (Василий Буслаев и новгородцы). МФ 331.09.

№ 258. «Был во том ли во Нове да нонь во городе» (Садко). МФ 331.10.

Пономарев Андрей Федорович (д. Калюши):

№ 8. «Святогор-то ездил по святым горам» (Святогор и Илья Муромец). МФ 335.02.

№ 15. «Да бывало Казань слободой была» (Добрыня Никитич и Змей). МФ 335.01.

№ 19. «Заводилосе пированьѣ-столованьѣ» (Добрыня Никитич и Василий Казимирович). МФ 334.01.

№ 84. «У того же было у моря, моря синяго» (Илья Муромец и Сокольник). МФ 336.01.

№ 183. «Ох заводилосе пированьѣ-столованьѣ» (Иван Годинович). МФ 337.02.

№ 281. «Уж ли было у детины да у возлюблена» (Лука, Змей и Настасья). МФ 337.01.

Суслов Аристарх Иванович (д. Андег):

№ 20. «Как во стольном было городе во Киеве» (Добрыня Никитич и Василий Казимирович). МФ 332.04.

Суслов Никандр Иванович (д. Лабожское):

№ 37. «Как случилосе Добрыни в полѣ ехати» (Добрыня и Алеша). МФ 325.03.

Коммент. № 67. «Как де жили на заставы богатыри» (Илья Муромец и Сокольник). МФ 324.01.

№ 130. «Как во славном во городе во Киѣве» (Дунай Иванович-сват). МФ 325.02.

Тайбарейский Никандр Васильевич (д. Лабожское):

№ 86. «Как во стольнѣм во городе во Киѣве» (Илья Муромец и Сокольник). МФ 324.04.

Хабарова Анастасия Петровна (д. Андег):

Приложение 1, № 35. «Уж ты ой еси, Добрынюшка, добрай молодец» (Пир у Владимира). МФ 322.03.



А. А. МЕХНЕЦОВ
д. Никульцево Вологодской обл.

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ НАСТРОЙКИ ГАРМОНИКИ В ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛ.

Аннотация: В статье рассматривается круг вопросов, касающихся настройки язычковых инструментов, изготовленных как на гармонных фабриках, так и частными мастерами Вологодской обл. Затрагиваются следующие аспекты: применение различных систем настройки («чистый» и равномерно-темперированный строй); особенности кустарной и фабричной настройки; виды настройки («в чистую», «в розлив»); использование камертона и других контрольных приборов; выбор тональности; народная терминология и др.

Ключевые слова: настройка гармони, кирилловская гармонь-хромка, Вологодская обл., Кирилловский р-н.

Summary: The article is devoted to tuning of musical instruments made both in factories and by private masters of the Vologda region. The author considers various aspects, such as: the use of various tuning systems; features of private and factory tuning; use of a tonometer and other control devices; selection of tonality; folk terminology, etc.

Keywords: tuning of accordion, Vologda region, Kirillovsky district.

На территории Вологодской обл. были распространены гармоники «черепанка», «тальянка» (одно- и двухрядная), «волянка», «вятка», «минорка» («винорка»), «петроградка», «венка», кирилловская хромка 21 × 12, хромка 25 × 25 и др. На сегодняшний день в восточных районах доминирующее положение занимает однорядная девятиклавишная тальянка, на западе и в центральных районах – кирилловская хромка.

В области работали 3 гармонных фабрики (с. Благовещенье Кирилловского р-на, г. Вологда, г. Великий Устюг), десятки артелей и сотни кустарей-«гармонщиков» (мастеров по изготовлению инструмента) практически во всех районах. В Кирилловском р-не было организовано обучение гармонному делу. В 1911–1917 гг. при Волокославинском ремесленном училище работал гармонный класс, в 1933–1962 гг. в с. Никольский Торжок функционировала профтехшкола, подготовившая немало замечательных мастеров. За двухгодичный курс обучения молодые люди могли освоить специальности голосовика, настройщика, корпусника, меховщика, отделочника, сборщика и др. Специальными дисциплинами являлись спецтехнология (технология производства; преподавалась для разных групп по-разному, в зависимости от выбранной специальности), материаловедение (знания о свойствах и приемах обработки материалов), оборудование (знание инструментов и станков), черчение. Для голосовиков и настройщиков обязательными предметами были музыкальная грамота и музыкальная акустика. Преподаватели профтехшколы добивались высокого уровня подготовки специалистов, что в конечном итоге сказалось на качестве изготавливаемой продукции.

Одной из важнейших операций в производстве гармоник является настройка язычков («голосов»). Кратко опишем сам технологический процесс. Из медного или латунного листа выпиливается голосовая планка, размечаются и пробиваются проемы для язычков, сверлятся отверстия для клепок, наклепываются («насаживаются», «вводятся») язычки. Длина и ширина каждого проема рассчитывается по определенной формуле под нужную высоту звука. При правильном подборе толщины язычка (для каждой октавы своя) высота его звучания уже предопределена размерами проема. После того, как все язычки приклепаны к планкам, происходит их настройка («опиливание»). Планки помещаются в специальный настроенный станок («дувачок»), поток воздуха направляется на нужные язычки для проверки их звучания. Для повышения звучания уменьшают, а для понижения увеличивают амплитуду свободного хода язычка – спиливают слои металла соответственно от кончика язычка или от его основания.

В целом можно сказать, что старинные кустарные инструменты настраивали в так называемом «чистом строе», когда от основного тона строятся две натуральные квинты вверх и одна вниз, затем от каждого из этих звуков строятся натуральные большие терции вверх. При таком способе настройки далеко не все интервалы и аккорды звучат чисто. Однако для однорядных гармоник этот способ настройки является вполне приемлемым и сохранился до сих пор, поскольку при исполнении традиционного репертуара музыкант пользуется достаточным ограниченным набором аккордов и интервалов.

Сложнее дело обстоит с настройкой хромки. Хромка – это инструмент, позволяющий музыканту использовать две мажорные и одну минорную тональность. Именно наличие трех «игровых» тональностей, большие музыкальные возможности по сравнению с однорядными гармониками, заставили мастеров искать другие способы настройки.

В фабричных условиях, в связи с переходом на изготовление «кусовых» планок в 1930-е гг. рассматривался вопрос об унификации производства таких планок для всех язычковых инструментов. А. А. Новосельский писал: «Уже в текущем (1936. – А. М.) году предприятия начинают получать с одного из заводов Наркомтяжпрома готовые кусковые планки из алюминия и дюралюминия, не требующие дальнейшей их обработки вручную. <...> Стахановцы фабрики „Красный Партизан“ внесли изменение и в окончательную настройку гармоник, путем настройки планок <...> на настроечных станках специальной конструкции. <...> В случае разрешения этой задачи промышленность полностью перестанет испытывать нужду в рабочих специфической и остродефицитной профессии настройщиков».¹ Однако такие планы не имели воплощения; гармонные фабрики решали проблему настройки с помощью своих местных мастеров и выработали различные способы настройки.

Рассмотрев детально большое количество кирилловских хромок, используя при этом современные технические средства фиксации абсолютной высоты звука, можно сделать следующий вывод. Вологодские мастера при настройке инструментов (как фабричных, так и кустарных) пришли к следующей схеме: I, IV и V ступени основной мажорной тональности настраиваются «в ноль» (т. е., в равномерной темперации); III, VI и VII ступени (верхние звуки больших терций) с понижением на 8–10 центов (в «чистом» строе понижение составляет 13,7 цента). Варианты настройки II ступени различны: она может быть настроена «в ноль», а может с незначительным понижением на 4–5 центов. В том и в другом случае возникают «ошибки» в настройке, которые легко заметить профессиональному музыканту, чей слух «заточен» на темперацию. Между тем, высококлассные настройщики умели найти такие соотношения между звуками, чтобы придать инструменту неповторимый колорит звучания, не перейдя при этом границу, за которой начинается фальшь. Все вышесказанное относится к настройке правой (мелодической) части инструмента. Басы («октавы») и готовые аккорды к ним («басы») настраивались строго по равномерно-темперированной шкале, поскольку только таким образом можно обеспечить правильное сочетание всех звуков между собой.

Немаловажным нюансом настройки является также и абсолютная высота звучания инструмента. Кустарные инструменты (независимо от года их изготовления) отличаются полным отсутствием стандартов; разница $\pm 1/4$ тона по отношению к эталону ($A1 = 440$ Гц) – обычное явление. Вспоминает гармонный мастер А. С. Золотов²: «Раньше не поддерживались камертона. Вот насадит он ноту первую, вот эту „до“³ – ну просто, как планка позволяет.⁴ В какой она тональности – он не смотрит, а потом дальше от неё и идёт танцевать. Она не будет совпадать ни с какими [звуками]. А сейчас требуют, чтобы сыграть с каким-то инструментом».

На фабричных инструментах, выпущенных во второй половине XX в., наблюдается унификация высоты звучания. Незначительные погрешности (± 2 Гц) в основном связаны с несовершенством контрольно-измерительных приборов. Кроме обычного камертона на фабриках применялись генераторы музыкальных звуков. Кустари же в своей практике использовали специальную контрольную планку («баянный бас»), на которой располагались 12 язычков в кварто-квинтовой последовательности:



Практика показывает, что такая контрольная планка, находясь постоянно в работе, быстро теряет заданные параметры.⁵ При настройке гармоник данная планка служила скорее ориентиром, по которому могла быть определена тональность будущего или уже созданного инструмента. Заказывая мастеру инструмент, гармоники обычно оперировали относительными понятиями: «погрубее», «понежнее», «пониже», «повыше» и т. п. «Они [мастера] там скажут: „Какой тебе строй надо?“ Ну, скажешь: „Погрубее надо“ или, там, „понежнее“. Они-то по-своему называют, а это уж мы так говрим. А у них там свой язык – у их, у мастеров».⁶

До недавнего времени (10–15 лет назад) в деревнях Кирилловского р-на этот «язык» был известен многим, и к мастерам обращались более конкретно: «„Вот мне насадите с первого голоса!“ Первый голос вот у нас

¹ Новосельский А. А. Книга о гармонике. М.: Л., 1936. С. 87.

² Золотов Анатолий Степанович (1930–2008), гармонный мастер, настройщик; проживал в г. Кириллово Вологодской обл.

³ Несмотря на то, что мастера-настройщики владеют в некотором объеме музыкальной грамотой, практически все они считают, что звукоряд любой тональности начинается с ноты «до».

⁴ Как позволяет проем для язычка в планке. Высота звука напрямую зависит от ширины, длины и толщины язычка.

⁵ На имеющейся в нашем распоряжении контрольной планке ни один из 12 язычков не воспроизводит эталонное звучание; погрешности составляют от –20 до +10 центов.

⁶ Записано от Алексея Кирилловича Глыбина (р. 1933), гармониста из д. Зорино Антушевского с/с Белозерского р-на.

нота „си“. Со второго голоса – это нота „ми“ и так далее». ⁷ В Белозерском р-не (Георгиевский и Виземский с/с) бытовал также термин «пóглас». «Какой пóглас – то есть высокой тональности, низкой тональности, средней тональности. Какой тональности». ⁸ В Череповецком р-не и в г. Череповце употребляли термин «тон» (например, «гармонь в тоне до»). Заметим, что в наши дни чаще всего встречается термин «тональность».

При выборе тональности руководствуются следующими принципами: тональность «повыше» – для игры под пляску; тональность «пониже» – под пение. Среди инструментов, которые используются в наши дни (инструменты 1950–2000 гг.), преобладают инструменты в тональностях Cis, D, E и G. Их абсолютное большинство. Реже встречаются инструменты в тональностях F, A, B, H и C. Остальные три тональности – Dis, Fis и Gis – большая редкость. Сейчас принято считать, что наиболее подходящая тональность под пляску – Cis, под пение – A. Если обратиться к более старым инструментам (1890–1940 гг.), то становится очевидным, что предпочтение отдавалось совсем другим тональностям – это тональности E, F, A, B.

Настройка во всех 12-ти тональностях, по-видимому, возникла достаточно поздно. Необходимо учитывать, что для каждой тональности гармонный мастер должен был иметь комплект точно выверенных чертежей (шаблонов), с помощью которых размечались проемы для язычков в планках. Комплект на одну кирилловскую хромку составляет от 8 до 16 планок; на одной планке может быть от 12 до 22 проемов; на 12 тональностей потребуется от 96 до 192 шаблонов планок. Изготовить самостоятельно такие чертежи и в таком количестве мог себе позволить далеко не каждый мастер, особенно это касалось кустарей-одиночек, проживавших в местностях, удаленных от центров гармонного промысла. Учитывая отклонения от эталона, о которых было сказано выше, можно предположить, что в распоряжении старых мастеров было всего два шаблона для настройки: один «повыше» с примерной высотой от E до F, другой – «пониже», с примерной высотой от A до B.

Для различных сфер применения создавались инструменты, обладающие различными свойствами. Для игры на уличных гуляньях требовались легкие и звонкие («визговатые») гармонии; уменьшение веса хромки достигалось за счет малых размеров корпуса и использования минимального количества планок. Обычно это были «двухголосые» (или «четырёхпланочные») инструменты. При игре в помещениях обычно использовали «трёхголосые» («шестипланки») и даже «четырёхголосые» («восьмипланки»). На однорядных тальянках встречается 4–5 планок.

Соотношение планок обычно было таким: две «тоновые» планки строились в унисон; третья («подголосок») – на октаву выше; четвертая («свисток») – на две октавы выше по отношению к основной планке. «Свисток» мог быть настроен в терцию (характерно для тальянок из Никольского р-на) или квинту (кирилловские хромки), что способствовало обогащению звучания.

Деревенские музыканты очень любили инструменты, по тембру напоминающие аккордеон. В местной традиции про подобную гармонию говорили, что она играет «с розливом». Настройка такого инструмента делалась так же, как и настройка аккордеона: одна из планок настраивалась с небольшим повышением – «на носок» (около 15 центов).

Настройка язычковых инструментов – сложный процесс как с технологической, так и с творческой стороны. В данной статье были отмечены лишь некоторые особенности местной школы, которые придают вологодским гармоникам уникальный колорит звучания. В других известных нам традициях (шуйской, тульской, нижегородской, Кировской и др.) мы также находим свои особенности и пути решения проблемы настройки инструмента.



⁷ Записано от гармонного мастера А. С. Золотова.

⁸ Записано от Петра Иосифовича Поводова (р. 1933), гармониста из с. Климшин Бор Визьменского с/с Белозерского р-на.

Г. Н. МЕХНЕЦОВА
д. Никульцево Вологодской обл.

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ В ФОНДЕ ПЕРМСКОГО НАУЧНО-ПРОМЫШЛЕННОГО МУЗЕЯ

Аннотация: Статья посвящена малоизвестным страницам истории отечественной фольклористики, связанной с деятельностью Пермского научно-промышленного музея в дореволюционный период. Несмотря на то, что фольклор и этнография долгое время находились на периферии научных интересов учреждения, к 1910-м гг. Музей стал одним из организационных центров местного краеведения. В «Материалах по изучению Пермского края», выпускаемых Музеем, публиковались работы В. Н. Серебренникова, И. И. Ульянова, П. С. Богословского, А. Н. Гладких. Основное внимание в статье уделено характеристике фольклорно-этнографических материалов.

Ключевые слова: Пермский научно-промышленный музей, фольклорно-этнографические материалы, история фольклористики, Прикамье.

Summary: The article is devoted to little-known pages of the history of national folkloristics, associated with the activity of the Perm Scientific and Industrial Museum in the pre-revolutionary period. Despite the fact that folklore and ethnography were for a long time on the periphery of the scientific interests of the institution, in the 1910s the museum had become one of the organizational centers of local studies. The works by V. N. Serebrennikov, I. I. Ul'yanov, P. S. Bogoslovsky, A. N. Gladkikh were published in the "Materials for the Study of the Perm Region", produced by the museum. The main attention in the article is devoted to the characteristics of folklore and ethnographic materials.

Keywords: Perm Scientific and Industrial Museum, folk-ethnographic materials, history of folkloristics, Kama region.

История возникновения Пермского научно-промышленного музея (далее – ПНПМ) восходит к осени 1890 г., когда члены Уральского общества любителей естествознания (далее – УОЛЕ) Н. Н. Новокрещенных и С. И. Сергеев изъявили желание образовать в Перми комиссию для более детального естественно-исторического исследования западного склона Урала.¹ 15 ноября 1890 г. состоялось первое заседание Пермской комиссии УОЛЕ (далее – ПК УОЛЕ), а в марте 1892 г. силами ее сотрудников открыт в Перми общественный музей. В 1901 г., после долгих лет работы «без строго легальных оснований»,² ПК УОЛЕ была преобразована в Пермский научно-промышленный музей: 27 марта 1901 г. был утвержден устав ПНПМ, 26 октября 1901 г. состоялась передача имущества ПК УОЛЕ ее преемнику. В Уставе ПНПМ обозначались две цели: 1) «собирать предметы и коллекции как материал для всестороннего изучения природы, истории и жизни преимущественно Пермского края» (собирательское направление, охватывающее области археологии, истории, этнографии, географии, естествознания, сельского и лесного хозяйства, горнозаводской, фабричной и кустарной промышленности); 2) «знакомить публику как с работами по изучению этих коллекций, так и с выводами соответствующих им наук вообще» (просветительское направление и подспудно – научно-исследовательский аспект работы).³

Совет ПНПМ в первые годы его работы возглавлял П. Н. Серебренников⁴ – пермский врач-гигиенист, краевед, общественный деятель. Его руководство музеем привело к оживлению деятельности, расширению коллекций, превращению музея в крупный научно-просветительский центр Прикамья. Стоит отметить, что в состав Совета ПНПМ в разные годы входили лица, внесшие определенный вклад в фольклористику и этнографию. Так, И. Г. Остроумов в 1899–1906 гг. был хранителем музея, П. А. Вологдин в 1896 г., а Н. П. Белдыцкий с 1907 г. исполняли должность секретаря, Л. Е. Воеводин в 1899–1900 гг. заведовал библиотекой. В число членов музея в разные годы входили Д. Н. Анучин, Ф. А. Теплоухов (почетные члены) И. М. Воропай, И. Я. Неклепаев, П. А. Некрасов, Н. Л. Скалозубов, И. В. Шестаков и др.

© Г. Н. Мехнецова, 2019

¹ Записки Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1891–1892. Т. 13, вып. 1. С. 84, 93–94.

² Отчет Пермского научно-промышленного музея за 1901 год в связи с кратким очерком одиннадцатилетней (1890–1900 гг.) деятельности Пермской комиссии Уральского общества любителей естествознания. Пермь, 1902. С. 2.

³ Устав Пермского научно-промышленного музея естественно-исторического, сельскохозяйственного и прикладных знаний. Пермь, 1910. С. 1.

⁴ В 1899 г. он сменил Н. Н. Новокрещенных на посту председателя Совета ПК УОЛЕ.

ПНПМ регулярно проводил публичные заседания, где заслушивались доклады по различным отраслям знаний. В количественном отношении преобладали сообщения, посвященные медицине, анатомии, физиологии и гигиене (ок. 24%); этнографическая тематика в докладах занимала не более 0,3% от общего числа. Внимание основной части выступавших было направлено на описание быта инородцев, проживающих на Урале и в Сибири: коми-пермяков (П. А. Вологдин, 1891, 1892, 1901; П. Н. Серебренников, 1904), вогул (И. Н. Глушков, 1898, И. Г. Остроумов, 1903), башкир (С. И. Руденко, 1905), хоринских бурят (И. Д. Руденко, 1903), нижеобских остяков и самоедов (И. М. Воропай, 1899). Н. П. Белдыцкий делился впечатлениями о поездках в северные территории – на Печору, Вишеру, в Чердынский край (1907, 1908).⁵ За годы работы музея в нем сформировалась обширная библиотека, значительную часть которой составляли книги о Пермском крае, в том числе фольклорно-этнографические публикации.⁶

Начиная с 1904 г., ПНПМ начал издавать «Материалы по изучению Пермского края» (всего вышло 5 вып. в 1904–1906, 1911 и 1915 гг.). В вып. 4 «Материалов» была опубликована первая крупная работа оханского учителя В. Н. Серебренникова⁷ – неумолимого собирателя уральского фольклора. Данная публикация, состоящая из подробного описания ритуала, солидного числа поэтических текстов и образцов напевов свадебных песен и причитаний, до настоящего времени сохранила значение уникального историко-этнографического документа, являющегося, по своей сути, комплексным представлением свадебной обрядовой традиции в отдельно взятой местности Прикамья. Постановлением общего собрания членов ПНПМ от 20 ноября 1911 г. В. Н. Серебренникову была присуждена премия за данный труд.

В вып. 5 были напечатаны три фольклорно-этнографические статьи. Две из них принадлежали И. И. Ульянову, исследовавшему свадебный обряд и поэтику причитаний с. Шмаковского Ирбитского у. Пермской губ. Следует отметить, что данные публикации состоялись как итог доклада И. И. Ульянова на заседании ПНПМ 29 августа 1912 г.; собиратель продемонстрировал голосом напевы некоторых свадебных песен. В том же выпуске «Материалов» А. Н. Гладких опубликовал тексты двух «присушных» заговоров, записанных в 1906 г. от пожилой крестьянки в с. Торговижском Красноуфимского у.

В ПНПМ существовал Этнографический отдел, в разные периоды им заведовали Я. С. Давыдов, Д. А. Удинцев, А. П. Кадлубовский. К сожалению, сведения о работе Этнографического отдела, отраженные в печатных отчетах ПНПМ, крайне скудны и зачастую ограничиваются лишь указанием на число поступивших в музей предметов. И хотя интерес к материальным артефактам у сотрудников музея явно преобладал, в то же время не оставалась без внимания и духовная культура населения края. В фонде ПНПМ в Государственном архиве Пермского края (далее – ГАПК) сохранилось свыше 20 рукописей фольклорно-этнографического содержания. Каждая из них представляет ценный источник как для изучения народных традиций уральского региона, так и для формирования новых знаний о путях развития пермской фольклористики. К сожалению, большинство рукописей плохо атрибутированы (зачастую отсутствуют сведения о собирателе, месте и времени осуществления записей) и требуют серьезного исследования.

Ниже представлена краткая характеристика нескольких рукописей, поступивших в ПНПМ в 1900–1910-е гг. и имеющих относительно полную паспортизацию.

Ф. 680, оп. 1, № 206. (Оригинальное авторское наименование: «Материалы для этнографии Пермской губернии. Духовные стихи великорусского населения»). В рукописи сосредоточены тексты духовных стихов преимущественно позднего происхождения («Царство ты, царство, духовное царство, / Долго ли тебе царство от нас здесь скрываться?», «С другом я вчера сидел / Ныне смерти зрю предел...» и т. п.), собранные в Мотовилихе⁸ в 1906 г. Леонидом Ивановичем Коноваловым. Некоторые детали его биографии раскрываются благодаря обращению к документам из пермских архивов. Л. И. Коновалов родился 8 августа 1874 г. в семье Коновалова Ивана Леонтьевича, уроженца с. Слудского Пермского у., и Коноваловой (Никитиной) Агрипины Петровны, уроженки Мотовилихинского зав. Пермского у.⁹ Получил среднее образование. Руководил Паевым столом УРС Завода им. Молотова. В 1923 г. был осужден и приговорен к 3 месяцам ИТР. 29 сентября 1935 г. был арестован Пермским сектором НКВД, обвинен в антисоветской агитации и контрреволюционной деятельности и 31 марта 1936 г. приговорен к 6 годам лишения свободы (17 апреля 1992 г. реабилитирован посмертно Прокуратурой Пермской области).¹⁰ Интерес Л. И. Коновалова к духовным стихам объяснялся,

⁵ См. отчеты ПНПМ за разные годы.

⁶ Библиотека Пермского научно-промышленного музея. Пермь, 1907. Вып. 1: Каталог книг о Пермском крае.

⁷ *Серебренников В. Н.* Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости Оханского уезда Пермской губернии // *Материалы по изучению Пермского края*. Пермь, 1911. Вып. 4. С. I–VIII; 1–68; 1–8 (ноты).

⁸ Мотовилиха – бывший заводской поселок, ныне – Мотовилихинский район г. Перми.

⁹ ГАПК, ф. 37, оп. 1, д. 561, л. 102 об. – 103 (Метрическая книга Свято-Троицкой церкви, Пермский уезд, Мотовилихинский завод, 1874 г.).

¹⁰ База данных «Жертвы политических репрессий. Территория Пермского края 1918–1980-х гг. [Интернет-ресурсы] <https://www.permgaspi.ru/repres/index.php?id=21460> – дата обращения: 12.12.2018. Пермский государственный архив новейшей (социально-политической) истории, ф. 643/2, оп. 1, д. 8911.

по-видимому, тем, что он сам был «активным верующим» (в материалах дела, приведшего в 1935 г. к аресту Л. И. Коновалова, этот факт его жизни был внесен в графу «компрометирующие сведения»). Тексты духовных стихов, собранные Л. И. Коноваловым, вероятно, имели распространение (устное либо письменное) среди прихожан Свято-Троицкой церкви г. Перми.

Ф. 680, оп. 1, № 197, № 208. (Единое оригинальное авторское наименование отсутствует). В рукописях содержатся фольклорные материалы (пословицы, поговорки, шутки, загадки, частушки, песни разных жанров), записанные Василием Тимофеевичем Араповым в Усть-Бубинской вол. Оханского у. Пермской губ. в 1913–1916 гг. В сопроводительных письмах, адресованных ПНПМ, В. Т. Арапов сообщает о сложностях собирательской работы, открыто ставя вопрос о возмещении его денежных расходов: «Нужно заметить, что все написанное я собирал почти два года. За все написанное заплатил около 2-х рублей. А что касается пословиц и поговорок, то еще труднее. Нужно прислушиваться к разговорам населения, где среди (?) и подставляются они. И рад бы тогда скорее списать, да ничего не поделаешь. Иной раз и ничего, говорит, не надо, да некогда. Дорожат все временем. За загадки много потребовалось денег да за шутки. В общем, все стоит для меня дорого. Если я услышу пословицу или что другое во время своего обеда, то бросаю все и бегу за тетрадкой в другую избу и записываю». В том же письме В. Т. Арапов просит прислать ему «небольшое вознаграждение за вышеуказанный сбор» и добавляет: «На полученное я могу снова записывать» (л. 35–35 об.; л. 1–1 об.).¹¹

Первоначальные сведения о самом собирателе мы также узнаем из рукописей: в 1913 г. В. Т. Арапов – ученик V отделения двухклассного училища в с. Вознесенском Оханского у.,¹² в 1916 г. – письмоводитель в конторе Максимовского лесопромышленного и торгового акционерного общества (в с. Екатерининском). Более полная информация о нем содержится в недавно вышедшей книге А. И. Груздевой «Свет памяти», где приводятся воспоминания племянницы В. Т. Арапова Ю. К. Васькиной (урожд. Тиуновой). Из них мы узнаем, что В. Т. Арапов родился в 1899 г. в д. Малый Кокуй Усть-Бубинской вол. в крестьянской семье, еще до образования колхозов вместе с братом уехал в Пермь, знал три иностранных языка (немецкий, французский и испанский), во время Великой Отечественной войны был переводчиком на фронте, после войны занимался преподавательской деятельностью. Ю. К. Васькина вспоминает, что дядя Василий часто приезжал в деревню, пока были живы его родители, и обязательно привозил деревенским детям подарки – линейки, тетради, ручки, карандаши, конфеты.¹³

Ф. 680, оп. 1, № 207. (Оригинальное авторское наименование: «Деревенские частушки»). В рукописи представлен фольклорный материал, собранный Анной Ивановной Комаровой (псевд. – А. Закамская) в Осинском у. Пермской губ. в 1916 г. Тексты частушек (около 100) и песен (исполняемых на вечеринках, а также «заводских») чередуются с рассуждениями собирательницы относительно их поэтического содержания, формообразования, наблюдениями над особенностями бытования и др. Так, например, А. И. Комарова фиксирует совершенно особое отношение крестьян к исполнению частушек в условиях военного времени. «В конце сентября сего года, – сообщает она, – у одного крестьянина была вечеринка. Я была очень удивлена, что на этой вечеринке, как мне пер<е>давали, не была спета ни одна частушка, все пели одни только песни. <...> Меня заинтересовало, почему не пелись частушки, без которых в былое время не состоялась ни одна вечеринка. Оказывается, что крестьяне в настоящее тяжелое время, когда несносной войне не предвидится и конца и когда их дети „страдают“ в окопах, считают петь эти насазульки¹⁴ грешным делом» (л. 15 об.).

Первоначально эта рукопись предназначалась для отправки в Осинский земский музей (о чем свидетельствует надпись на титульном листе), однако каким-то образом оказалась в Перми. Интересная приписка содержится на последней странице рукописи. Она принадлежит В. Н. Серебренникову (на тот момент – смотрителю ПНПМ) и адресована, по всей видимости, В. А. Малаховскому, одному из членов Совета музея: «Всеволод Антонович! Прилагаю рукопись А. И. Закамской. Мне думается, нужно всю „оправу“ сделать новую, воспользовавшись сырым материалом. Вал<ентин> Серебр<енников>». Вероятнее всего, он обратил внимание на недостаточную структурированность работы, не позволяющую публиковать ее в исходном виде.

О самой А. И. Комаровой известно пока очень немного. Она служила учительницей в д. Зелени Ершовской вол. Осинского у.,¹⁵ состояла членом-соревнователем в Обществе изучения Прикамского края

¹¹ Известно, что 23.02.1916 г. В. Т. Арапов получил от музея перевод в размере 1 руб., о чем сообщается в другом его письме (ф. 680, оп. 1, № 197, л. 1).

¹² Об этом он сообщает в записке (ф. 680, оп. 1, № 197, л. 9. об.), адресованной Валентину Николаевичу (очевидно – Серебренникову), которому, вероятно, принадлежит роль наставника в собирательской деятельности В. Т. Арапова.

¹³ Груздева А. И. Свет памяти. Семибратовский сельский совет в годы Великой Отечественной войны. Верещагино, 2018. С. 114–115.

¹⁴ Насазульки – частушки (местное название).

¹⁵ Ныне д. Зелени относится к Камбарскому р-ну Удмуртской Республики.

(г. Сарапул),¹⁶ в «Известиях» этого Общества опубликовала две работы: «Сказание об императоре Николае I» и «Народные суеверия в Осинском уезде».¹⁷ А. И. Комарова является также автором очерка «Прошлое деревни Зелени», переданного ею в Осинский музей.¹⁸

Обзор рукописей, представленный в статье, поиск биографических сведений о собирателях являются лишь первым подступом к обозначенной теме. Работа с материалами из фонда ПНПМ, несомненно, должна быть продолжена. Вкупе с архивными документами из других фондов они содержат в себе большой потенциал для формирования целостного представления о фольклористике Прикамья в XIX–XX вв.



¹⁶ Отчет Правления Общества изучения Прикамского края за 1915 год // Известия Общества изучения Прикамского края. Сарапул, 1917. Вып. 1. С. 105.

¹⁷ Комарова А. И.: 1) Сказание об императоре Николае I // Известия Общества изучения Прикамского края. Сарапул, 1917. Вып. 1. С. 29–30; 2) Народные суеверия в Осинском уезде // Там же. С. 31–34.

¹⁸ См. об этом: Сапожникова Т. В. Этнографические изыскания в Осинском крае местными краеведами в конце XIX – начале XX века // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2011. № 1 (216). История. Вып. 43. С. 153.

ТРАДИЦИОННЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ КАРЕЛИИ КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЙ УЧЕНЫХ ФИНЛЯНДИИ

Аннотация: В статье раскрывается место традиционной инструментальной культуры Карелии в формировании финской национальной идентичности, представлены основные этапы собирательской и исследовательской деятельности инструменталоведов Финляндии, дана характеристика ключевых работ, посвященных изучению традиционных инструментов и инструментальной музыки Карелии.

Ключевые слова: музыкальные инструменты, инструментоведение, кантеле, карельская музыка.

Summary: The article discusses the place of traditional instrumental culture of Karelia in the development of the Finnish national identity, the main stages of collecting and research activities of instrumentalists of Finland are presented, there is a description of the key works devoted to the study of traditional instruments and instrumental music of Karelia.

Keywords: musical instruments, instrumental studies, kantele, Karelian music.

Интерес финляндских исследователей к карельской культуре возник в XIX в. – в эпоху исторического самопознания и национально-культурного самоутверждения финнов. Родственные народы, проживающие в непосредственной близости и теснейшем контакте, считались единым племенем, что послужило основанием рассматривать культуру карелов как неотъемлемую часть финской культуры. Вхождение Финляндии в состав Российской империи дало возможность финнам изучать так называемых «русских» карелов, проживающих на территориях Олонецкой, Архангельской и других губерний, где и был записан большой объем эпических песен, положенных в основу созданной Э. Лённротом «Калевалы», сразу ставшей национальным символом молодого автономного государства. Чрезвычайная популярность эпической поэмы способствовала большому интересу исследователей и путешественников к быту, обычаям и культуре карелов. Включенные в «Калевалу» песни о создании демиургом Вяйнямёйненом струнного инструмента кантеле стали стимулом к поиску и изучению его в живом бытовании.

Одним из первых финляндских исследователей, зафиксировавших кантеле на территории, находящейся в границах современной Карелии, является именно Элиас Лённрот. Во время экспедиции в Беломорскую Карелию (Кемский у. Архангельской губ.) в 1833 г. в д. Войница (Vuoppinen) он записывал Онтрея Малинена (Ontrei Malinen), одного из самых прославленных карельских рунопевцев. В своих путевых заметках Э. Лённрот упоминает, что в доме Малинена было кантеле с пятью медными струнами, на котором Онтрей и оба его сына очень искусно играли.¹ Позднее, в 1877 г., собиратель народной поэзии А. А. Борениус (Ляхтенкорваа) привез из своего путешествия по Карелии 17 инструментов, в том числе и кантеле О. Малинена. Исследователем были также записаны наигрыши от сына рунопевца – Юрки (Jurki) и Луккани Хуотари (Lukkani Huotari) из Понкалаксы (Ponkalaksi, Vuokkiniemi).²

Крупнейшим собирателем коллекции карельских музыкальных инструментов стал Оскар Хайнари. Во время поездки по Олонецкой губ. и Беломорской Карелии в 1882 г. им было приобретено большое количество предметов быта карелов, в том числе и 20 кантеле для музея в г. Сердоболь (ныне Сортавала).³ Во время Второй мировой войны инструменты были вывезены в Финляндию и в настоящее время находятся в Музее Северной Карелии в Йознсуу.

Увлечение финляндской интеллигенции историческим прошлым, Карелией и «Калевалой» переросло в романтическое течение, получившее название «карелианизм». К концу XIX в. оно достигло своего расцвета. Карелия представлялась образованным людям того времени поэтической сокровищницей, идиллическим музеем древности. Широкое распространение получила практика приглашения кантелистов и рунопевцев с концертами в Финляндию. Среди них особую известность получили музыканты из Суйстамо (ныне Суоярвский р-н): Т. Липица (Timo Lipitsa), И. Шемейкка (Iivana Šemeikka), И. Лёсонен (Iivana Lösonen), И. Мишукка (Iivana Mišukka) и др. Карельские кантелисты и рунопевцы принимали участие в больших песенных праздниках, проводимых в Хельсинки (1900), Тампере (1907), Сердоболе (1896, 1906, 1926), в исполнительском конкурсе у себя

© Н. С. Михайлова, 2019

¹ Путешествия Элиаса Лённрота: Путевые заметки, дневники, письма 1828–1842. Петрозаводск, 1985. С. 105.

² Kantele- ja jouhikkosävelmiä / Toimittanut A. O. Väisänen. Helsinki, 1928. S. XLVII.

³ Kastinen A., Nieminen R., Tenhunen A. L. Kizavirzi: karjalaisesta kanteleperinteestä 1900-luvun alussa. Pöytyä, 2013. S. 250.

на родине в Суйстамо (1911) и др. Кроме того, они продавали свои и собранные ими на родине музыкальные инструменты и предметы быта в музеи и частные коллекции Финляндии.⁴

Несмотря на активную концертную деятельность карельских музыкантов, запись инструментальной музыки велась эпизодически. А. О. Вайсянен обратил внимание на небольшое количество наигрышей в архиве Финского литературного общества (SKS) и предпринял попытку изменить ситуацию. В 1916 г., получив стипендию SKS, он отправился в Северное Приладожье (приходы Impilahti, Suistamo, Korpiselkä), где записал около 250 мелодий, из них 84 были исполнены на кантеле, 31 – на йоухикко, 28 – на пастушьих инструментах.⁵ Столь хороших результатов, по мнению самого А. О. Вайсянена, он добился благодаря тому, что носил с собой кантеле, на котором играли музыканты, уже не имевшие своего инструмента.⁶ Это послужило поводом для последователей А. О. Вайсянена говорить о том, что традиция игры на кантеле уже в тот период находилась в стадии угасания.⁷ Исследователь совершил еще несколько поездок по Северному Приладожью, в места проживания карелов на территории России, а также записывал традиционных исполнителей в Финляндии. Результатом его кропотливой работы стал сборник «Мелодии кантеле и йоухикко»,⁸ в который включены более двухсот наигрышей на кантеле и около сорока на струнном смычковом инструменте йоухикко. А. О. Вайсянен систематизировал материал по жанровому признаку. Каждый образец сопровождал информацией о месте записи, исполнителе и собирателе (исследователь привлек материалы, записанные предшественниками), месте хранения оригинала. Следует отметить, что нотация записей выполнена таким образом, что позволяет сразу видеть структуру наигрыша; здесь выписаны варианты оборотов, проставлена аппликатура. Во вступительной статье, написанной на двух языках (финском и немецком), содержится информация об изготовлении и конструкции инструментов, их настройке, приемах игры, а также некоторые биографические данные об исполнителях (возраст, место проживания, род занятий, номера выполненных от них записей и др.). Сборник А. О. Вайсянена по сей день является основным источником репертуара исполнителей на малострунном кантеле и йоухикко как в Финляндии, так и в России. Коллекция фонографических, этнографических записей, нотировок и заметок исследователя стала базовым материалом большинства этноинструментоведческих работ финских ученых. Кроме того, собирателем были приобретены около двух десятков инструментов, пополнивших музейные собрания Финляндии.

Разразившиеся в 1930–1940-х гг. военные действия, казалось бы, должны были приостановить исследовательскую работу за пределами страны, но мысли о «Великой Финляндии» и племенной общности финноязычных народов стимулировали работу ученых по сбору этнографических материалов на оккупированных территориях. В январе 1942 г. Министерство образования Финляндии предоставило программу по изучению Карелии. Целью исследования и фиксации сведений о народной культуре было доказать принадлежность исследуемых земель к финно-угорскому культурному ареалу. В этот период был собран большой объем лингвистических, этнографических материалов, предметов быта. Сведений о записи инструментальной музыки в настоящее время удалось найти немного. Композитором А. Соннином в 1943 г. велась активная собирательская работа в Петрозаводске и Прионежье. Им записано множество песен, а также инструментальные наигрыши, впоследствии опубликованные в сборнике «Народные мелодии Восточной Карелии».⁹ В том же году сотрудник Национального музея Финляндии, краевед Х. Хельминен встретилась в Колатсельге (ныне Пряжинский р-н) с исполнителем на йоухикко Семёном Тупицыным, ранее игравшим для основателя ансамбля «Кантеле» В. П. Гудкова. Она сфотографировала его, но сделать записи наигрышей от музыканта ей не удалось¹⁰.

Новая волна интереса к народной музыке и традиционной инструментальной культуре поднялась в 1960–1970-х гг. Она ознаменовалась возникновением многочисленных музыкальных коллективов и фестивалей нового формата, открытием в учебных заведениях среднего и высшего звена отделений, готовящих специалистов в области народной музыки, формированием музыкальных общественных объединений. Шли активные процессы развития финской национальной музыкальной культуры, которые потребовали обращения к богатейшему наследию (в том числе и карельскому), накопленному предшествующими поколениями собирателей и исследователей.

На первом этапе была сделана попытка составить полноценную картину народной музыкальной культуры. В коллективную монографию «Народная музыка»¹¹ вошли два раздела о музыкальных инструментах. Очерк «Старинные инструменты» (*Vanhimmat soitimet*), подготовленный Т. Лейсио, посвящен пастушьим духовым и ударным инструментам, а также пятиструнному кантеле. Сведения о йоухикко, многострунных

⁴ *Kastinen A., Nieminen R., Tenhunen A. L. Kizavirzi: karjalaisesta kanteleperinteestä 1900-luvun alussa. Pöytyä, 2013. S. 250.*

⁵ Там же. S. 252.

⁶ *Kantele- ja jouhikkosävelmiä / Toimittanut A. O. Väisänen. Helsinki, 1928. S. XIV*

⁷ *Kastinen A., Nieminen R., Tenhunen A. L. Kizavirzi: karjalaisesta kanteleperinteestä 1900-luvun alussa. S. 244.*

⁸ *Kantele- ja jouhikkosävelmiä / Toimittanut A. O. Väisänen. Helsinki, 1928 (2 painos 2002).*

⁹ *Itä-Karjalaisia kansansävelmiä. Ahti Sonninen kokoelmista / Toimittanut S. Härkönen. Joensuu, 1987.*

¹⁰ *Nieminen R. Jouhikko. Kaustinen, 1984. S. 19.*

¹¹ *Kansanmisiikki / Toimittaneet A. Asplund, M. Hako. Vaasa, 1981.*

приладожских кантеле и исполнителях на них, включены в раздел А. Асплунд «Фольклор и новые инструменты» (Pelimannimusiikki ja uudet soittoimet). Обращает на себя внимание небольшой объем информации о традиционных инструментах, что, несомненно, отражает начальный этап разработки этой тематики новой плеядой ученых-инструментоведов, чего не скажешь об одноименном издании, выпущенном двадцатью пятью годами позже.¹² В нем раздел о музыкальных инструментах значительно расширен и включает сведения о широком спектре инструментов, используемых народными музыкантами. Ранее принятое деление на «старые» (архаичные) и «новые» инструменты уже не используется.

В 1983 г. Т. Лейсио защитил диссертацию по теме «Финские и карельские старинные народные трубы и флейты»,¹³ в которой собран и классифицирован колоссальный объем материала по традиционным духовым инструментам. Работа содержит чертежи, фотографии, сведения о размерах, материалах, технологии изготовления, карты мест бытования инструментов. При разработке темы автор использовал архивные материалы, работал с музейными коллекциями Финляндии и СССР.

В 1980-х гг. Институт народной музыки (Каустинен) выпускает журнал «Kansanmisiikki», в котором публикуются научно-исследовательские статьи, библиографические сведения о выдающихся исследователях, исполнителях, репортажные материалы, рассказывающие о прошедших мероприятиях и отражающие современное состояние дел в области сохранения и популяризации народной музыки как в Финляндии, так и в пограничной Карелии и Прибалтике, репертуарные странички, а также сведения о предстоящих курсах, мероприятиях и т. п.

В 1984 г. выходит брошюра Р. Ниеминена «Йоухикко», в которой содержатся некоторые исторические сведения о бытовании карельского инструмента и его шведского и эстонского аналогов, конструкции, исполнителях и их репертуаре. В дальнейшем Р. Ниеминен продолжил разработку этой темы, опубликовав результаты в монографиях «Йоухикко» и «Изучение музыкальных инструментов путем изготовления. На примере йоухикко».¹⁴ Последняя работа раскрывает многолетний опыт исследователя по изготовлению копий музыкальных инструментов на основе подробнейшего эмпирического исследования объекта, сопоставления данных аналогичных инструментов из собраний музеев Финляндии, Швеции, СССР.

Значимым событием стало издание в 2010 г. коллективной монографии «Кантеле».¹⁵ В ней обобщены результаты многолетней работы по изучению этого инструмента: история собирания, этапы и направления его исследования, этнографические сведения, представлены фотографии музейных предметов, раскрыта история развития и популяризации исполнительства на инструменте, его современное состояние.

На основе материалов А. О. Вайсянена было подготовлено новое издание – «Kizavirzi»,¹⁶ посвященное карельскому кантеле. Оно состоит из трех разделов. В первом (А. Л. Тенхунен) собран материал об исполнителях. Очерки содержат биографические сведения о музыкантах, почерпнутые из архивных источников и периодической печати, а также фотографии. Второй раздел (А. Каустинен) посвящен анализу музыки, записанной от кантелистов, третий (Р. Ниеминен) – конструкции и технологии изготовления карельских долбленых кантеле (на примере 23 образцов). Такой подход отражает стремление исследователей максимально полно представить традицию, раскрывая различные ее аспекты.

Очевидно, что финляндскими учеными проделана большая работа по сбору и изучению карельских музыкальных инструментов, что лишь подчеркивает необходимость перевода этих исследований на русский язык и введения в научный оборот российскими исследователями при изучении инструментальной традиции Карелии.



¹² Kansanmisiikki. Helsinki, 2006.

¹³ Диссертационный материал был опубликован в монографии: *Leisiö T. Suomen ja Karjalan vanhakantaiset torvi- ja pillisoittimet*. Kaustinen, 1983.

¹⁴ *Nieminen R.* 1) *Jouhikko – The bowed lyre*. Kaustinen, 2007; 2) *Soitinten tutkiminen rakentamalla. Esimerkkinä jouhikko*. 2008.

¹⁵ *Kantele / Toimittanut R. Blomster*. Hämeenlinna, 2010.

¹⁶ *Kastinen A., Nieminen R., Tenhunen A. L. Kizavirzi: karjalaisesta kanteleperinteestä 1900-luvun alussa*. Pöytyä, 2013.

И. И. НАБОКОВА

Государственный музей-заповедник «Кижис», г. Петрозаводск

БИОГРАФИЯ И ПОЭТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПУДОЖГОРСКОГО СКАЗИТЕЛЯ А. Е. ЧУКОВА

Аннотация: Статья посвящена пудожгорскому сказителю А. Е. Чукову, одному из лучших исполнителей былин Олонецкой губ., в совершенстве владевшему искусством эпического повествования. Проведенное исследование позволило проследить историю семьи сказителя начиная с 1780-х гг., уточнить биографические данные членов его семьи, установить родственные связи, связывавшие Чукова с Заонежьем.

Ключевые слова: Повенецкий у., Онежское озеро, Заонежье, сказитель, былины, родословная.

Summary: The article is devoted to the Pudozhgorsk narrator A. Chukov, one of the best performers of the epic songs in the Olonets province, a perfect master of the narrative art. The conducted research made it possible to trace the history of the narrator's family since the 1780s, to clarify the biographical data of his family members, to find out the family ties that connected Abram Chukov with Zaonezhie region.

Keywords: Povenets county, Lake Onega, narrator, epic songs, genealogy.

Абрам Евтифеевич Чуков (Чуккоев) по прозвищу Бутылка (октябрь 1816 – 11 (24) ноября 1891), крестьянин д. Горка Пудожгорской вол. Повенецкого у., был одним из первых сказителей Олонецкой губернии, кто обратил на себя внимание исследователей эпической поэзии края. На протяжении 1850–1870 гг. от А. Е. Чукова было записано 28 текстов былин, баллад и исторических песен. В 1863 г. П. Н. Рыбников,¹ а ранее по его просьбе другие лица записали 20 старин (4 имеют повторные записи); в 1871 г. А. Ф. Гильфердинг – 8 эпических текстов.²

По мнению исследователей, А. Е. Чуков был выдающимся исполнителем эпоса, принадлежавшим к категории сказителей, стремящихся с возможной точностью передать усвоенный текст (А. М. Астахова, Ю. А. Новиков). В то же время, обладая несомненным поэтическим даром, сказитель не имел раз и навсегда заученного текста, «он знал и „помнил“ былинку по-другому: ориентируясь на жесткий план, на запас необходимых для данного сюжета описаний, изображений, характеристик, на традиционный арсенал необходимых формул он относительно свободно этим материалом распоряжался, всякий раз пропевая былинку словно бы заново».³ По мнению Б. Н. Путилова, сказитель Чуков представлял особый, более совершенный тип севернорусского сказителя.

Есть основания предполагать, что первые записи былин от Чукова были сделаны еще в 1850 г. Принадлежали они А. П. Баласогло, чиновнику Олонецкого губернского правления.⁴ В 1850 г. он привез из поездки по губернии обширный фольклорный, этнографический и статистический материал.⁵ А. П. Баласогло посетил в том числе и д. Горка, где в то время проживала семья А. Е. Чукова. Видимо, его записи, сохранившиеся в архиве ведомства, и привлекли внимание П. Н. Рыбникова, пришедшего на ту же должность спустя девять лет, в 1859 г.: «В том же году мне самому довелось прочесть в рукописи несколько старин, записанных... со слов крестьянского портного Бутылки».⁶ Рыбников отмечал, что былины Чукова отличаются «интересом содержания и художественного склада и выражения», по поэтическому языку он «составляет как бы переход от заонежских сказителей к пудожским».⁷ Чувствуя замечательный потенциал исполнителя, Рыбников в течение трех лет искал встречи с А. Е. Чуковым. Лишь в 1863 г. он лично смог познакомиться со сказителем и записать от него былины.

А. Ф. Гильфердинг встретился с А. Е. Чуковым в первые дни приезда в г. Петрозаводск в июне 1871 г. Сказитель охотно согласился сопровождать фольклориста в путешествии от Заонежья и до самого Каргополя и был ему «весьма полезен». Благодаря обширным знакомствам сказителя А. Ф. Гильфердингу удалось записать более 70 исполнителей. Во время общения собиратель обратил внимание на расхождение текстов былин, услышанных в живом исполнении, и текстов, напечатанных в сборнике Рыбникова, и пришел к мысли о необходимости и важности повторных записей.

© И. И. Набокова, 2019

¹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б. Н. Путилова. Петрозаводск, 1989. Т. 1. С. 193–291.

² Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 г. СПб., 1873. С. 744–794.

³ Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М., 1997. С. 217.

⁴ Паиков А. М. Фольклорная и этнографическая деятельность петрашевца А. П. Баласогло в петрозаводской ссылке // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. Сер. «Общественные и гуманитарные науки». 2010. № 5. С. 11.

⁵ Базанов В. Г. Поэзия русского Севера. Петрозаводск, 1981. С. 36.

⁶ Рыбников П. Н. Заметка собирателя // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. С. 48.

⁷ Рыбников П. Н. Письмо к И. И. Срезневскому от 5 окт. 1862 г. // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: в 3 т. Петрозаводск, 1989. Т. 3. С. 259.

А. Ф. Гильфердингу принадлежит наиболее полная биографическая справка о сказителе: «Чуков Абрам Евтихийев, по прозванию Бутылка, крестьянин дер. Горка, Пудожгорской волости, Повенецкого уезда, 59 лет [на 1871 г.]. Заимствовал былины от отца, который был мастер петь и знал очень много „старин“. Отец родился и провел молодость на Космозере, в Кижском крае; оттого, по свидетельству самого Абрама, он поет былины так, как кижане, а не так, как их поют другие сказители на Пудожской Горе. Впоследствии отец переселился в Кузаранду, а оттуда уже, лет сорок тому, на Пудожскую Горку. Абрам Евтихийев в молодости выучился портняжному мастерству и до сих пор ежегодно проводит осень и зиму, странствуя по деревням, чтобы шить крестьянам платье; преимущественно бывает в Кижском Заонежье; за работой он обыкновенно распевает свои старины. Он, впрочем, ведет и крестьянское хозяйство, довольно порядочное, служил обществу в качестве сборщика податей».⁸

Местечко Пудожская Гора располагалось в Повенецком у. в двух верстах от восточного берега Онежского озера, напротив заонежской д. Кузаранда. Крестьяне д. Горка были приписаны к экономическому ведомству, причислялись к монастырским крестьянам Муромского монастыря. В конце XIX в. это селение входило в состав Римской волости, насчитывавшей 12 деревень. По свидетельству путешественников, пудожгорцы жили «если и не в большом достатке, зато и бедности большой у них нет».⁹ Крестьянские наделы составляли по 15 десятин на душу, но почвы быстро истощались, и хлеба своего не хватало. Выручали жителей Пудожской Горы отхожие промыслы. Среди промысловых занятий крестьяне чаще всего выбирали портновское дело. «Главными пунктами для заработка пудожгорских портных служат уезды – Повенецкий, Петрозаводский (Заонежье) и Пудожский; но многие уходят также и в Архангельскую губернию и даже в Поморье. Сколько-нибудь порядочный портной до Рождества успевае заработать от 30 до 40 руб., а хорошие мастера и больше».¹⁰

Архивные изыскания показали, что предки А. Е. Чукова жили в Повенецком у. на восточном побережье Онежского озера еще в 1780-е гг. Дед Абрама Евтифеева Чукова Ефим Иванов (ок. 1717–1789) проживал в д. Горки Пудожгорской вол. вместе с супругой Параскевой Емельяновой (ок. 1715–1787) (Национальный архив Республики Карелия (НА РК), ф. 4, оп. 18, д. 22/217, л. 73 об.). Здесь же вели хозяйство его братьевья (двоюродные братья): Ипат, Аким, Григорей, Иван и Семен Антоновы.

С Заонежским берегом Чуковых связывали многочисленные родственные связи: мать сказителя была родом из Карасозера Космозерского прихода (Там же, л. 73 об.). Две тетки отца А. Чукова были взяты замуж из Толвуйской и Кузарандской волостей (Там же, л. 72–73 об.). В начале 1790-х гг. в Кузарандскую волость в д. Шиловскую был переписан семилетний двоюродный брат Евтифея Ефимова Павел (Там же, л. 72).

Отца знаменитого сказителя звали Евтифеем Ефимовым (ок. 1768–1836). После смерти родителей в конце XVIII в. он перешел на жительство в семейство дяди Ивана Антонова (НА РК, ф. 25, оп. 19, д. 26/406, л. 572), но к 1811 г. уже обзавелся собственным хозяйством (НА РК, ф. 4, оп. 18, д. 28/263, л. 17). Свою супругу, мать Абрама Чукова, Евтифеем Ефимов привез из заонежского селения: «жена его Катерина Петрова взята Фоймогубской волости деревни Карасозера у государственного крестьянина Петра Прохорова» (НА РК, ф. 4, оп. 18, д. 22/217, л. 73 об.).

В семье родителей А. Е. Чукова по документам рождено было шесть детей: пять мальчиков и одна девочка (НА РК, ф. 25, оп. 19, д. 26/406, л. 572; ф. 4, оп. 18, д. 28/263, л. 17; д. 47/445, л. 12 об.; оп. 46, д. 4/48, л. 48 об. – 49). Семья на протяжении первой половины XIX в. жила большим нераздельным хозяйством.

До 1836 г. семья возглавлялась отцом семейства, Евтифеем Ефимовым, после его кончины большаком семьи стал старший из детей Федор Евтифеев. Наследовали фамилию Чуковы все сыновья Евтифея Ефимова, но документально фиксируется она лишь у его внуков.¹¹ Абрам (вар. Аврам) Евтифеев был младшим в семье. Родился он в октябре 1816 г.¹² Дата его рождения установлена по данным ревизской сказки за 1834 г., где было указано, что ребенок новорожденный. Его имя не было внесено в документы предыдущей ревизии 1816 г. (НА РК, ф. 4, оп. 18, д. 47/445, л. 12 об.). На момент проведения переписи 1834 г. Абраму было полных 17 лет (НА РК, ф. 4, оп. 46, д. 4/48, л. 48 об.). Подтверждает эту дату запись в Исповедальных ведомостях по д. Горки за 1822 г., где впервые упоминается имя Абрама, которому на тот момент было 6 лет от роду (НА РК, ф. 25, оп. 19, д. 5/41, л. 290). К сожалению, не удалось уточнить дату рождения сказителя по записям о крещении. Метрики Пудожгорской вол. за 1816 г. в Национальном архиве Республики Карелия отсутствуют. Возможно, это связано с пожаром, уничтожившим местный храм в 1819 г. (НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 1/1, л. 64).

В 1850 г. в доме Чуковых в д. Горки проживали семьи трех братьев: Федора, Петра и Абрама, и их возрастная незамужняя сестра Настасья, всего 17 человек (НА РК, ф. 4, оп. 19, д. 21/176, л. 62 об. – 63).

⁸ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. 4-е изд. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 461.

⁹ *N.* Этнографические заметки. Пудожская Гора, в Повенецком уезде // Олонецкие губ. ведомости 1888. № 47. С. 436.

¹⁰ Там же. С. 444–445.

¹¹ НА РК, ф. 25, оп. 22, д. 299 – запись от 05.02.1875; НА РК, ф. 25, оп. 27, д. 635 – запись от 28.07.1891; НА РК, ф. 25, оп. 22, д. 548 – запись от 26.04.1909.

¹² Православные именины Авраама: 9 (22) октября – день памяти праведного Авраама праотца и племянника его Лота.

Исследователи поэтического слова сказителя отмечали пристрастие А. Е. Чукова среди женских персонажей второго плана к имени Настасья.¹³ Эта деталь дает нам повод предположить особо уважительное отношение брата к старшей сестре Настасье. Вместе с тем, подчиненное положение младшего брата в многочисленном семействе вынуждало Чукова овладеть портняжным ремеслом и ходить в отход по заонежским деревням.

Сложно установить определенно отношение к старообрядческому вероучению семьи А. Е. Чукова, поскольку в XVIII – нач. XIX в. учет старообрядцев в приходах был крайне несовершенным. Стоит отметить, что Пудожгорский приход издавна слыл старообрядческим. Еще в начале XVII столетия в «лесожительном сельце, называемом Пудожская Гора» скрывался от смуты и умер в монашестве князь Борис Александрович Мышецкий – предок Андрея Денисова, основателя Выговского старообрядческого общежития. В начале XVIII в. в северной части Пудожской Горы располагался старообрядческий скит, к концу века разоренный войсками. В XIX в., после закрытия выгорецких скитов, в пудожгорских деревнях появились странники-бегуны. В начале XX в. на Пудожской Горе проживала группа скрытников-безденежников.

На протяжении всего XIX в. церковное начальство при поддержке светской власти предпринимало немало усилий против раскола. Несмотря на давление и репрессивные меры, по данным исповедальных ведомостей в 1850-е гг. члены семей старших братьев Чукова не причащались либо «вследствие отлучки», либо «по нерачию». В то же время отец сказителя и сам Абрам Евтифеев с супругой и детьми бывали у исповеди и святого причастия регулярно (НА РК, ф. 25, оп. 19, д. 26/406, л. 572.; ф. 25, оп. 21, д. 64/144, л. 106 об. – 107; ф. 25, оп. 19, д. 5/41, л. 290).

Абрам Чуков был женат на Василисте (вар. Вассе) Лукиной. В браке было рождено шесть детей: Федор, Кирилл, Константин, Агафья, Егор и Аксения. Средний сын Константин (1844 г. р.) в 1875 г. в звании отставного рядового 105-го Оренбургского полка женился и перебрался в Петрозаводск (НА РК, ф. 25, оп. 22, д. 299 – Метрическая книга, запись от 05.02.1875).

Старший сын, Кирилл Абрамович Чуков (1839–1889) выучился грамоте у местного дьячка, в 10 лет был взят в канцелярию Повенецкого окружного начальства. Женился на Анне Ивановне (в дев. Барышевой), уроженке д. Песчаное, и, переписавшись в мещанство, вслед за братом уехал из деревни. Запись об этом была сделана в Ревизской сказке за 1858 г., там же впервые была упомянута фамилия Чуков (НА РК, ф. 4, оп. 18, д. 78/767, л. 88 об.).

В Петрозаводске он содержал гостиницу. Его сын, Николай Кириллович Чуков¹⁴ (1870–1955), получив духовное образование, служил ректором Олонецкой духовной семинарии, много сил отдал организации школ в Олонецкой губ. После революции переехал в Петроград, где стал настоятелем Казанского собора. В годы войны, после гибели всей семьи, он принял монашество под именем Григория. Был назначен митрополитом Ленинградским и Новгородским. В воспоминаниях владыки Григория (Чукова) есть упоминание о знаменитом деде: «Я много раз слышал пение былин от своего деда. Обыкновенно он, как и другие родственники по отцу и по матери, ежегодно приезжал к нам в гости на „Петров день“ (29 июня), когда город справлял престольный праздник своего собора, и окрестное население съезжалось на ярмарку». В воспоминаниях же сообщается о том, что сказитель скончался в 1891 г.¹⁵ Метрическая книга Троицкой церкви г. Пудож подтверждает это: 11 ноября 1891 г. Абрам Евстафиев Чуков, находившийся на излечении в Пудожской земской больнице, скончался от гриппа и был погребен на городском кладбище (НА РК, ф. 25, оп. 27, д. 404, л. 116).

По обычаю, младший сын сказителя А. Е. Чукова, Егор Абрамович, остался жить в родительском доме в д. Горской. Его сыновья Егор и Осип унаследовали фамилию Чуковы. По воспоминаниям родных, Егор Абрамович Чуков славился по всей пудожской округе как лучший охотник-медвежатник. «Полесниками» были и его сыновья. По деревне семья Чуковых выделялась карими глазами и черными волосами. Односельчане их звали «черноголовики». Вторая деревенская прозвища была «Чуковский копыл»,¹⁶ данная Чуковым за независимый и твердый характер.

После А. Е. Чукова из членов семьи былины никто не сказывал, но песни любили, многие из старших родственников были участниками фольклорной группы с. Римское. Несмотря на то, что исполнительское мастерство не было наследовано в роду Чуковых, до сих пор в семье сохраняется уважительное отношение к прославленному предку.



¹³ Новиков Ю. А. Сказитель и эпический текст (из текстологических наблюдений над былинами из Сборника Кириши Данилова). [Интернет-ресурсы]. URL: <http://www.pseudology.org/chtivo/SkazitelDanilov.htm>. – дата обращения: 11.02.2019.

¹⁴ Сорокин В., протоиерей. Митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) и его церковно-просветительская деятельность // Богословские труды. Сб.: 175-летие Ленинградской духовной академии. М., 1989. С. 97–98.

¹⁵ Там же. С. 98.

¹⁶ На наш взгляд, фамилия Чуков в наиболее раннем зафиксированном звучании Чукоев (по Рыбникову) имеет связь с вепским антропонимом čokoi (от сущ. čok (k) – «задиристый, придиричивый»), что соотносимо с русским прозвищем Чуковых – Чуковский копыл. В севернорусских говорах «копылом» называли деревянный стояк, держащий санный полоз, откуда и пошло выражение «копылом торчать», т. е. быть на виду, стоять поперек. Прозвищу «Копыл» получал обладатель своенравного, несговорчивого, упрямого характера. См.: Соболев А. И. О прибалтийско-финском компоненте в формировании населения Андомского погоста и о некоторых вопросах его освоения // Вытегра: Краеведческий альманах. Вологда, 2010. Вып. 4. С. 219.

Н. Ю. ОЛЬШАКОВ

Медвежьегорский городской центр культуры и досуга, г. Медвежьегорск (Республика Карелия)

ТРАДИЦИОННОЕ ОБУЧЕНИЕ ИГРЕ НА ГАРМОНИ-ХРОМКЕ В КАЛЕВАЛЬСКОМ Р-НЕ КАРЕЛИИ

Аннотация: Статья посвящена традиционному обучению игре на гармонии-хромке в Калевальском р-не Карелии. Автор дает обобщенную характеристику традиционной системы обучения. Особое внимание уделено особенностям обучения, мотивации, выбора репертуара, трансляции наигрышей. На основании анализа высказываний исполнителей делается попытка систематизации процесса традиционного обучения.

Ключевые слова: Северная Карелия, гармоника, хромка, традиционное обучение, инструментальная культура.

Summary: The article is devoted to the traditional teaching on the accordion in Kalevala region of Karelia. The author gives a generalized description of the traditional system of education. Special attention is paid to the peculiarities of training, motivation, choice of repertoire, broadcasting of games. On the basis of the analysis of the statements of the performers, an attempt is made to systematize the process of traditional learning.

Keywords: North Karelia, accordion, khromka (kind of accordion), traditional training, instrumental culture.

Систематическим сбором и изучением песенного фольклора северных карелов Калевальского р-на занимались известные исследователи У. Конкка, А. Степанова, Т. Краснопольская, Р. Зелинский. Вместе с тем фиксация традиционной инструментальной музыки на данной территории почти не осуществлялась. Первое упоминание о гармонии в Северной Карелии принадлежит А. О. Вайсянену. Во время экспедиции 1915 г. в Беломорскую Карелию исследователю удалось зафиксировать два музыкальных инструмента в традиции северных карелов – гармонь и *raimentorvi* (пастушья труба). Отдельные сведения о бытовании и функционировании гармонии мы находим в печатных изданиях: в «Олонецких губернских ведомостях», «Известиях Архангельского Общества изучения Русского Севера» и других источниках.¹ Таким образом, можно констатировать, что инструментальная культура Северной Карелии – явление малоизученное, и традиция исполнительства на гармонике как часть этой культуры не стала предметом отдельного исследования.

Основу данной статьи составляют собственные экспедиционные материалы, записанные в п. Калевала в период с 2007 по 2010 гг., материалы экспедиций в Калевальский р-н в 2005 г. этномузыковеда В. А. Швецово́й – старшего преподавателя кафедры музыки финно-угорских народов Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова, а также аудиозаписи Фонограммархива Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН. Данные материалы представляют инструментальную традицию второй половины XX в. Отметим, что записи гармонистов, осуществленные в экспедициях, были произведены крайне своевременно, так как в настоящее время необходимо констатировать факт угасания традиции, сохранившейся преимущественно среди людей пожилого возраста.

Исполнительство на гармонии занимало одно из доминирующих положений в инструментальном творчестве Северной Карелии, поскольку без гармонии не обходились ни свадьбы, ни юбилеи, ни гулянья. Многие музыканты-гармонисты района не являются коренными жителями и в свое время приехали сюда из других областей России, Украины, Белоруссии и принесли с собой собственный опыт исполнительского искусства.

Ведущую роль в процессе обучения игре на традиционных музыкальных инструментах и, в частности, на гармонии-хромке, играл слуховой опыт, который с рождения и на протяжении всей жизни приобретался во время деревенских праздников, уличных гуляний, зимних посиделок, позже танцев в домах культуры, свадеб, юбилеев.

В крестьянской среде дети учились играть на гармониях, начиная, в среднем, с 7–13-летнего возраста. Имеются сведения также и о более раннем начале процесса обучения – с 5–6 лет, и о среднем 16–20 лет.

В п. Калевала гармошки продавались в магазинах райпо очень редко и стоили дорого, поэтому купить их могли только достаточно обеспеченные люди. Чаще продавали балалайки, мандолины, стоимость которых была ниже, поэтому гармошка имела не в каждой семье. Отсутствие своего инструмента и большое желание научиться играть на гармонии заставило калевальского паренька специально бегать в клуб и выпрашивать

© Н. Ю. Ольшаков, 2019

¹ Капица Л. В. В новой Ухте (Из экспедиционных впечатлений) // Карело-Мурманский край. 1927. № 12. С. 25–27; Золотарев Д. А. В северо-западной Карелии // Западнофинский сборник. Л., 1930. С. 1–21; Поздняк Н. Панозерский праздник // Панозеро: сердце Беломорской Карелии / И. Гришина, Л. Капустя, А. Конкка и др. Петрозаводск, 2003. С. 122–129.

у уборщицы гармонь, пока та убиралась. А. П. Степанова вспоминает про своего мужа: «Якко играл, а как она уходила, то закрывала гармонь. Он так хотел научиться играть на гармошке, и пользовался каждым случаем, чтобы поиграть» (из разговора автора статьи с А. П. Степановой 7 ноября 2009 г.).

Некоторые исполнители нередко старались воспользоваться отсутствием взрослых, чтобы завладеть любимым инструментом и попробовать себя в роли музыкантов. Так, П. А. Концевой рассказывал, что ему пришлось пользоваться отсутствием своего дяди и брать гармонь без спросу и пробовать играть.

Имеются сведения о том, что калевальские подростки прежде чем освоить гармонь начинали обучение на другом инструменте, на котором когда-то играли его родители, или инструмент был приобретен в магазине ранее. По свидетельствам А. П. Степановой, ее муж Якко Петрович пока не было своей гармошки, играл на мандолине. А свою гармонь купил уже, когда ездил в командировку на учебу (из разговора автора статьи с А. П. Степановой 7 ноября 2009 г.).

Бывало и наоборот, когда гармонь была уже освоена, некоторые гармонисты начинали осваивать другой инструмент. Так, Г. П. Яковлев, глядя на своего отца, овладел вначале игрой на гармонии, а чуть позже – мандолине. Как правило, при переходе с одного инструмента на другой сельские музыканты в первую очередь пытаются подобрать на новом инструменте то, что они до этого играли на старом. Первые опыты игры фиксируются в сознании носителей традиции как начальный этап освоения нового инструмента.

Мотивация к освоению музыкального инструмента была очень проста: «Все играют – надо тоже научиться играть». Тойво Карлович Вельц, видя, как его друзья играют на гармонии, тоже захотел научиться. Исполнительство на гармонии для молодых парней позволяло легче понравиться девушкам.

Практически все нами зафиксированные исполнители на гармонии обучались игре на гармонии самостоятельно, слушая и копируя игру других гармонистов, в том числе и родственников, например, отца. Освоение мелодий происходило в рамках бесписьменной традиции, «на слух». Для гармонистов пос. Калевалы самообучение было нормой, но в качестве преподавателя мог выступать отец, братья или друзья. Однако самого обучения как такового могло не быть вообще: здесь речь идет о том, что обучаемый и учитель не обязательно контактируют продолжительное время.

Традиционная система обучения на гармонии у калевальских гармонистов не знала абстрактных упражнений, учились сразу же на наигрышах, которые когда-то слышали, запоминая те обороты, которые им легче удалось «схватить».² Так, в Калевале у большинства исполнителей особенностью обучения является подбор мелодии в правой руке, а только затем освоение баса в левой. Только единственный исполнитель В. Н. Ермаков рассказывает о том, что начинал осваивать какой-либо наигрыш с сопровождения в левой руке, а только потом подбирал мелодию в правой.

Начальным этапом обучения игре на гармонии следует рассматривать «подражание». Следующим этапом является «наблюдение» за игрой других гармонистов. Третьим этапом является подбор мелодии в правой руке, а только затем освоение баса в левой. Четвертый этап – это соединение игры двумя руками. Вариантом обучения следует также рассматривать практический опыт тех гармонистов, которые запоминали наигрыши посредством «пропевания» их про себя, а также зрительно запоминая игровые движения пальцев, т. е. «с рук».

Пользуясь от случая к случаю чужими инструментами, они, несмотря ни на что, к моменту приобретения собственного инструмента уже умели достаточно хорошо играть. В данном случае важным компонентом обучения выступала игра «под язык» (игра «на губах»), с помощью которой «перенимались» и запоминались инструментальные наигрыши. Например, В. Н. Попов, чтобы не забыть, как звучит «Финская полька», напевал мелодию вслух на удобные ему слоги, как будто «языком проигрывал».

Пример 1

Игра «под язык» в исполнительской версии В. Н. Попова

Транскрипция сделана Н. Ю. Ольшаковым



При этом запоминалась не только звуковысотная организация наигрыша, но и ритмическая его сторона. Таким образом, игру «под язык» в данном случае следует рассматривать как один из важных этапов обучения игре на инструменте, как мыслительный процесс, формирующий сознание музыканта.

² Термин традиционного музыканта из п. Калевала В. Н. Попова.

Еще один немаловажный аспект, на который хотелось бы обратить внимание – это знание некоторыми гармонистами музыкальной грамоты. Эти знания в основном приобретались в музыкальной школе. Так, Ю. В. Вассенин рассказывал, что в 6–7 классе поступил в детскую музыкальную школу по классу баяна к В. Ф. Пяллинену, а приемные экзамены сдавал на гармони.³ Но, как правило, традиционные исполнители не могут применить нотную грамоту в своей игре и в любом случае пользуются слухо-двигательными представлениями. Некоторые гармонисты после того как поступали в музыкальную школу быстро расставались с ней, так как сам процесс обучения им казался сложным, долгим и не интересным.

Традиционной школой получения исполнительского опыта для деревенского гармониста было участие в гуляниях, беседах, свадьбах, позднее танцы в клубе, где происходило общение и обмен опытом с другими музыкантами.

Выбор репертуара для обучения игре на гармони тесно связан со звуковым фондом каждого зафиксированного нами исполнителя, а также его круга общения, возраста и времени. Есть гармонисты, которые начинали осваивать инструмент с местных карельских танцевальных наигрышей. А у некоторых исполнителей основа репертуара для обучения связана с общерусскими песенными и танцевальными наигрышами. Более молодые исполнители рассказывают о том, что начинали осваивать игру на гармони с музыки более позднего историко-стилевого пласта.

Многие гармонисты уже не помнят, с чего начинали учиться, но имеются сведения о том, что первое, что получалось освоить – это наигрыш под танцы «Sottissi» и песенный наигрыш «Златые горы». Калевальские гармонисты перенимали наигрыши посредством контактной коммуникации, «с другого инструмента», например, В. Н. Попов финскую песню перенял от пожилого карела Антипина, который играл ее на скрипке. Многие исполнители учились играть «по памяти» на мелодиях, которые когда-то играли или пели их родственники. В данном случае память исполнителя выступала в роли некоего проводника в традиции, которая могла зафиксировать место, время исполнения наигрыша, его функциональность, звуковой код данной культуры. Трансляция наигрышей также влияла на репертуар. Традиционные мелодии в основном перенимались «на слух», от игры родственников, других гармонистов п. Калевала, а современные мелодии перенимали, слушая проигрыватель, радио, магнитофон и другие аудионосители. Некоторые исполнители на гармони, приехавшие в свое время с других регионов страны, осваивали карельский репертуар «с голоса». Так, юшкозерскому гармонисту Л. Д. Сорокину, работавшему на лесопункте Рокосальмы Ухтинского леспромхоза, карельские танцевальные мелодии напевала Александра Лесонен. Практически все зафиксированные нами исполнители интересовались своим «ремеслом», постоянно смотрели телепередачу «Играй, гармонь».

Опираясь на имеющиеся этнографические данные, а также на собственный практический опыт, можно сказать, что у гармонистов усвоение и переработка музыкального материала происходит на протяжении всей жизни в процессе игры «для себя», что влияет на возникновение новых приемов и вариантов исполнения, которые совершенствуются и развиваются.

Таким образом, обучение на гармони-хромке у калевальских исполнителей имело ряд аспектов, связанных непосредственно с приемами передачи традиции исполнительства, мотивации, выбора репертуара, способами трансляции наигрышей. Особенностью обучения является подбор мелодии в правой руке, а затем освоение баса в левой. Следует отметить, что специфика традиционного обучения заключается в неспешном ее освоении, для которого требуется определенное время, а переработка музыкального материала происходит на протяжении всей жизни. Поэтапность в обучении следует рассматривать как мыслительный процесс, формирующий сознание музыканта.



³ Каталог коллекций основного аудиофонда фольклорного архива Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова, кол. № 113, ОКАФ, № 124 (из беседы В. А. Швецово́й с Ю. В. Вассениным 17 июня 2005 г.).

Л. И. ПЕТРОВА

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург

ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ КНИИ И ИПИИ АН СССР 1932 г. В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СОБИРАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ В РАЙОНАХ ЗАПАДНОГО ПОМОРЬЯ

Аннотация: В статье освещается работа совместной фольклорной экспедиции Карельского научно-исследовательского института и Института по изучению народов СССР (Ленинград), состоявшейся летом 1932 г. в Беломорье. Акцент делается на влиянии идеологических установок этого периода на собирательскую деятельность фольклористов. Используются, в частности, материалы дневниковых записей участников экспедиции.

Ключевые слова: фольклор, Карельское Поморье, экспедиция, идеологический диктат.

Summary: The article highlights the work of the joint folklore expedition of the Karelian Research Institute and the Institute for the Study of the Peoples of the USSR (Leningrad), which took place in the White Sea in the summer of 1932. The emphasis is on the influence of the ideological dictate of this period on the collecting activity of folklorists. In particular, materials from the diaries of the expedition participants are used.

Keywords: folklore, Karelian Pomorje, expedition, ideological dictate.

Летом 1932 г. состоялась совместная фольклорная экспедиция Карельского научно-исследовательского института (КНИИ) и Института по изучению народов СССР (ИПИИ) на Русский Север. В Рукописном Отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (ИРЛИ РАН) хранится отчет о работе экспедиции,¹ составленный А. М. Астаховой 2 сентября 1932 г., и дневник,² который поочередно вели собиратели, но большинство записей принадлежало А. М. Астаховой. Эти материалы и легли в основу статьи.

Первоначально предполагалось 4 недели работать на Беломорском побережье и 4 – в районах Повенецкого тракта, попадавших в зону затопления при строительстве Беломорско-Балтийского канала. По ходу собирательской работы планы пришлось скорректировать и основную часть времени провести в Кемском и Сорокском районах Карельского Поморья. В экспедиции должны были принять участие 8 человек: 4 фольклориста из Ленинграда и 4 практиканта от КНИИ. Но в результате в состав Беломорского отряда вошли трое: А. М. Астахова (в качестве руководителя), И. В. Карнаухова и А. Н. Нечаев. Сроки их пребывания «в поле» были различными,³ а количество обследуемых населенных пунктов непомерно велико: г. Кемь, Поньгома, Сорока, Выгостров, Шижня, Сумпосад (Сумской Посад), Колежма, Нюхча, Пертозеро, Вирьма, Лапино, Воренжа, Койкинцы, Медвежья Гора, Повенец. Больше всего времени (18 дней) – в Сумпосаде, по 7 в Кемь и Сороке, 5 дней в Нюхче, в остальных – от 1 до 3 дней. Не удалось собирателям попасть в Шуерецкое, где впоследствии (в 1957 г. Д. М. Балашовым, а в 1968 г. студентами Московского государственного университета (МГУ)) были записаны образцы традиционного фольклора, в том числе эпоса. Не удалось собрать материал в ряде деревень: в окрестностях Кемь, «т. к. главная масса певцов – старoverы» (Дневник, л. 4–5); в Поньгоме, потому что «все трудоспособное население находится на тоне» (Дневник, л. 3); в Койницах «ввиду того, что колхозники лихорадочно работают на уборке урожая на затопляемых местах» (Дневник, л. 18). Но основным препятствием для полноценного обследования фольклорной традиции края было другое.

Собиратели конца XIX – нач. XX в., работавшие в ряде тех же населенных пунктов,⁴ руководствовались лишь необходимостью «сохранить для искусства и науки, уцелевшие еще среди Русского народа остатки быстро исчезающих памятников русской народной поэзии».⁵ Участники экспедиции 1932 г. вынуждены были проводить работу согласно сформулированным Фольклорной секцией ИПИИ «основным целевым установкам»:

© Л. И. Петрова, 2019

¹ РО ИРЛИ, р. V, кол. 28, п. 13, № 1. Далее в тексте статьи – Отчет.

² РО ИРЛИ, р. V, кол. 28, п. 13, № 4. Далее в тексте статьи – Дневник.

³ 15 июня в Кемь прибыли И. В. Карнаухова и А. Н. Нечаев. 26 июня в д. Сорока к ним присоединилась А. М. Астахова. И. В. Карнаухова завершила работу 18 июля, А. Н. Нечаев 9 августа, А. М. Астахова – 21 августа.

⁴ В Кемь и Сумском Посаде – Ф. М. Истомин и Г. О. Дютш (Песни русского народа: Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году / Записали: слова – Ф. М. Истомин, напевы – Г. О. Дютш. СПб., 1894); в Нюхче и Колежме – А. Д. Григорьев (Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. М., 1904. Т. 1); в Кемь, Сороке, Шижне, Сумском Посаде, Пертозере, Вирьме – А. В. Марков (Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А. В. Маркова / Изд. подгот. С. Н. Азбелев, Ю. И. Марченко. СПб., 2002).

⁵ Песни русского народа... С. VII.

«1) изучение на материале фольклора идеологических сдвигов беломорского населения в процессе коллективизации и культурной революции; 2) изучение роли фольклора в деле этой идеологической перестройки; 3) изучение событий гражд^{анской} войны в творческом преломлении различными социальными слоями населения» (Отчет, л. 1).⁶

Надо отдать должное руководству КНИИ (прежде всего в лице зам. директора С. А. Макарьева), где на совещании 13 июня с участием А. Н. Нечаева и И. В. Карнауховой были скорректированы задачи экспедиции: собрание фольклора гражданской войны отнесли к «теме побочной», а к основной – «собрание всего фольклора Беломорского района» (Дневник, л. 2). Приехавшей 25 июня в Петрозаводск А. М. Астаховой было к тому же дано указание, «что не следует увлекаться обществ^{енной} раб^{отой}» (Дневник, л. 6). Но это было не увлечение, а обязательства, требовавшие отчета. «Написала ряд положений о состоянии культработы в Сорокском р-не для представления т. Макарьевым в Наркомпрос», – отмечала А. М. Астахова по окончании экспедиции (Дневник, л. 22). В обязанность собирателей входило детальное обследование местных библиотек, изб-читален, клубов, консультирование, чтение лекций, проведение вечеров художественного чтения среди школьников и прочее. От фольклористов, работавших в местах, являвшихся в прошлом вотчиной Соловецкого монастыря, требовалось участие в антирелигиозной пропаганде, в создании «ячеек безбожников». Впрочем, за всю экспедицию это было исполнено скорее для отчетности, лишь единожды: на праздновании Ильина дня в Воренже, куда собралось много народу даже из дальних деревень, они «приняли участие в антипраздничном собрании на мосту во время гулянки... Высказывали свои мнения о вреде подобных праздников в самый разгар сеноубор^{очной} кампании» (Дневник, л. 17 об.).

К чести собирателей, они далеко не во всем следовали «партийным установкам». В частности, не стремились воздействовать на репертуар сказителей, лишь формально включали в «изучаемые объекты» «продвижение массовой революционной и пролетарской песни» (Отчет, л. 3 об.). Среди записанных А. М. Астаховой песен большинство традиционных, «досюльных». И всё-таки фольклористы вынуждены были подчиняться принципу избирательности и в собирании материала, и в его оценке. Показателен, к примеру, такой факт. 4 июля участники экспедиции познакомились с известным краеведом И. М. Дуровым, который передал им опись собранного фольклорного материала за несколько лет, скопированную А. М. Астаховой.⁷ Характеризуя впоследствии этот материал как «большую ценность для исследования фольклорного наследия Беломорья»,⁸ в официальном отчете 1932 г. собирательница писала: «Большое фольклорное собрание краеведа Сумского Посада И. М. Дурова представляют исключительно записи старых песен и частушек, поэтому в настоящее время может быть использовано преимущественно как сравнительный материал» (Отчет, л. 4–4 об.).

Идеологическая несвобода проявлялась даже в «партийной» лексике, используемой собирателями в дневниковых записях. Вместо инициалов фольклористов непременно ставилось «т.», «тов.» («товарищ»). Говорилось о создании местных краеведческих не просто «кружков», но именно «ячеек» и выборах при их организации «бюро». Даже название доклада, проводимого А. Н. Нечаевым едва ли не в каждом населенном пункте, включало слова «борьба» и «советский»: «В борьбе за советское краеведение». Тратилась на организацию «краеведческих ячеек» масса времени: «... работы свернули, торопились к назначенному организ^{ационному} собранию», где А. Н. Нечаев должен был сделать доклад и «провести организацию ячейки. Ни то, ни др^{угое} не состоялось. На собрание ... явилось всего 2 челов^{ека}... Т. о. вечер прошел впустую» (Дневник, л. 7).

Можно с уверенностью утверждать, что иницируемое «сверху» развертывание краеведческой работы на местах имело целью не собирание образцов традиционной культуры Русского Севера, как это было в дореволюционной России. Цель преследовалась совершенно иная: фольклор

«должен быть изъят из власти стихии».⁹

Несмотря на все негативные факторы, результаты экспедиции были весьма впечатляющими. По сведениям, содержащимся в Отчете, но несколько отличающимся от опубликованных впоследствии,¹⁰ всего было записано: «песен (текстов) разных – 396, частушек – 1879, былин и стихов – 11, вариантов беломорск^{ого} свад^{ебного} обряда – 10, свад^{ебных} голошений – 12, похоронных причитаний – 3, сказок,¹¹ бывальщин, легенд и анекдотов – 55, заговоров – 41, загадок – 101, байканий – 12, считалок, детск^{их} игр и других видов

⁶ О фактах идеологического давления на собирателей см.: *Иванова Т. Г.* История русской фольклористики XX века: 1900 – первая половина 1941 г. СПб., 2009. Раздел III (Гл. 4 и 7); *Петрова Л. И.* Из истории собирательской и издательской работы ленинградских фольклористов (по материалам протоколов, отчетов, писем 30-х годов XX в.) // Из истории русской фольклористики. СПб., 2006. Вып. 6. С. 248–262.

⁷ РО ИРЛИ, р. V, кол. 28, п. 13, № 7.

⁸ *Астахова А. М.* Карельские фольклорные экспедиции (1931–1933) // Советская этнография. 1934. № 1/2. С. 217.

⁹ Из обращения Ю. М. Соколова от 2 мая 1931 г. с предложением устроить диспут по фольклору (Отдел фольклора ИРЛИ РАН, индекс дел № 221, л. 8–9.). Разрядка автора письма.

¹⁰ *Астахова А. М.* Карельские... С. 216–217.

¹¹ Среди них первые записи от сказочника Ф. Н. Свинына.

детского фольклора – 48, примет, пословиц, поговорок, гаданий и других мелочей – 72, биографий и автобиографий – 13, рассказов о гражд<анской> войне – 46 от 24 лиц, альбомов обследовано 8, кроме того, 5 альбомов привезено еще с собой, альбомных стихков записано 30, фонозаписей сделано –103, фотоснимков – около 100 (Отчет, л. 3 об.– 4).

Но, думается, состав и количество записанных в экспедиции материалов могли быть несколько иными.

В дореволюционный период особое внимание уделялось эпосу. Необходимость срочной фиксации прежде всего образцов такого «угасающего», но все еще активно бытующего жанра, как былины, не вызывала сомнений. Даже в 1920-х гг. состоялось несколько экспедиций на Русский Север, ставивших основной целью собирание именно этого материала. Но изучение современного состояния эпической традиции как бы и вовсе исключалось из задач летней экспедиции 1932 г., разве что «скрывалось» за словами: «и др.», «и проч.». В то же время в разделе «Главнейшие методы изучения» отдельной строкой выделялось «обследование альбомов песен и романсов» (Отчет, л. 3).

Конечно, А. М. Астахова не могла не продолжать и в 1932 г. работу по выявлению былинного репертуара. Но эта работа не была приоритетной, почти не отражалась в официальных планах и отчетах и очень скупо освещалась в дневниковых записях. В результате собирательницей было записано всего 4 былины, одна – с напевом.

Между тем эпическая традиция сохранялась и спустя десятилетия после экспедиции 1932 г. В местах проведения экспедиции записывали былины, не говоря уже о балладах и духовных стихах, и в 1963 (Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН – в Поньгоме), и в 1966, и в 1968 гг. (МГУ – в Нюхче, Колежме, Поньгоме, Сумпосаде).

Что касается материалов экспедиции 1932 г., то они в основном не опубликованы и «разбросаны» по разным коллекциям архивов ИРЛИ РАН и КарНЦ.



С. В. ПОДРЕЗОВА

*Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН,
Фольклорно-этнографический центр им. А. М. Мехнецова
Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова*

ФОЛЬКЛОР ОБОНЕЖЬЯ В ЗВУКОЗАПИСЯХ С. И. БЕРНШТЕЙНА В СОБРАНИИ ФОНОГРАММАРХИВА ПУШКИНСКОГО ДОМА

Аннотация: Формирование фольклорной коллекции основателя звукоархивистики С. И. Бернштейна связано с историей двух петроградских институтов – Института живого слова (1918–1923) и Государственного института истории искусств (1923–1930). Основу его обонежской коллекции, которая хранится в Фонограммархиве Пушкинского Дома, составляют нарративные формы: былины, духовные стихи, исторические песни, баллады, причитания и сказки. В стенах двух институтов и в Заонежской экспедиции 1926 г. С. И. Бернштейн записал голоса выдающихся сказителей, сказочников и певцов: И. Г. и П. И. Рябининых-Андреевых, А. Б. Сурикова, А. К. Лучиной, Н. С. Богдановой, П. Н. Коренной и др.

Ключевые слова: С. И. Бернштейн, Институт живого слова, Государственный институт истории искусств, Фонограммархив, фольклор Обонежья, эпические жанры.

Summary: Formation of the folklore collection of founder of sound archivism S. I. Bernstein was associated with two Petrograd institutions – the Institute of the Living Word (1918–1923) and the State Institute of Art History (1923–1930). The basis of his Onwega's collection, which is stored in the Phonogramarchive of the Pushkin House, are narrative forms: epics, spiritual verses, historical songs, ballads, lamentations and fairy tales. In his phonographic laboratory and in the Zaonezhsk expedition to Onega Lake in 1926 S. I. Bernstein made record the voices of eminent narrators, storytellers and singers: I.G. and P. I. Ryabinin-Andreev, A. B. Surikov, A. K. Luchina, N. S. Bogdanova, P. N. Korennaya and other.

Keywords: S. I. Bernstein, Institute of the Living Word, State Institute of Art History, phonogrammarchiv, folklore of Onega region, epic genres.

В Фонограммархиве Пушкинского Дома хранятся ранние фонозаписи обонежского фольклора, принадлежащие Сергею Игнатьевичу (Исааковичу) Бернштейну (1892–1970) – видному лингвисту, автору экспериментальных исследований по фонологии и фонетике языка, одному из основателей ОПОЯЗа, родоначальнику аудиоархивистики, организатору и первому заведующему Фонограммархива Государственного института истории искусств (ГИИИ). Фольклорный фонд С. И. Бернштейна имеет большое историческое значение. Именно ему, ученому-лингвисту, удалось впервые записать голоса целого ряда талантливых сказителей и певцов: представителей известной рябининской династии – И. Г. и П. И. Рябининых-Андреевых, а также А. Б. Сурикова, А. К. Лучиной, П. Н. Коренной, Н. С. Богдановой и др. Отдельные образцы, записанные С. И. Бернштейна, вошли в крупные собрания,¹ позднее были изданы на грампластинках.² Однако фольклорная коллекция ученого никогда не становилась предметом самостоятельного изучения. Не всегда упоминается имя собирателя как автора записей.³

Фольклорные коллекции С. И. Бернштейна являются не только важнейшими (а большинство из них – первыми и уникальными) фоносвидетельствами фольклорной традиции Обонежья 1920-х гг.), но и документами, отражающими научные задачи ученого. История их появления связана с деятельностью Института живого слова (ИЖС), созданного по инициативе театроведа В. Н. Всеволодского-Гернгросса в 1918 г., в эпоху широкого интереса «к стиху, материально звучащему».⁴ ИЖС ставил перед собой научные, практические (подготовку мастеров живого слова, в том числе – сказителей) и популяризаторские задачи, и использовал новаторский подход к проблеме языка, где «живое слово» изучалось в междисциплинарном аспекте. Своеобразным прорывом в научной деятельности Института стало открытие по инициативе (и под руководством) логопеда Д. В. Фельдберга

© С. В. Подрезова, 2019

¹ Назовем самые известные: «Сказки и предания Северного края» (1934), «Русские плачи (причитания)» (1937), «Былины П. И. Рябинина-Андреева» (1939), «Былины Ивана Герасимовича Рябинина-Андреева» (1948), «Былины Севера» (1951. Т. 2), «Исторические песни XVII века» (1966).

² См. пластинки: «Былины Русского Севера. Сказители Рябинины. Исторические записи 1894, 1921, 1926 гг.» (1985), «Эпические стихи и песни Русского Севера» (1994).

³ Например, долгое время в инвентарных книгах Фонограммархива автором этих записей значился Е. В. Гиппиус.

⁴ См. об этом периоде: *Бернштейн С. И.* Звучащая художественная речь и ее изучение // Поэтика. Л., 1926. Т. 1. С. 41–42.

отофонетической лаборатории при созданной в апреле 1919 г. Комиссии по мелодии речи.⁵ К участию в ней был приглашен и С. И. Бернштейн. В феврале 1920 г. он приступил к «эмпирическому изучению звучащего стиха» на основе записи авторского чтения стихов поэтов.⁶ Фонографическая коллекция постоянно пополнялась образцами ораторской речи, декламации поэтов, прозаиков и актеров, «былинной рецитации», «сказывания сказок» и составила основу фоноархива Лаборатории С. И. Бернштейна.

За время своего существования (до 1930 г.) фонографическая лаборатория несколько раз меняла свою институциональную прописку: с начала 1922 г. – при Комиссии по теории декламации, весной 1923 г. переместилась в ГИИИ, где осенью 1925 г. по инициативе и под руководством С. И. Бернштейна была организована Комиссия по изучению звучащей художественной речи (КИХР) и одноименный кабинет, в которой разрабатывались вопросы звучащей художественной речи во всех ее проявлениях,⁷ в том числе – в фольклорных формах и народных говорах. Наконец, 21 октября 1927 г. по инициативе С. И. Бернштейна при словесном отделе ГИИИ был образован Центральный Фонограммархив ГИИИ (рук. С. И. Бернштейн),⁸ в который в 1928 г. вошла и Фольклорная музыкальная фонотека МУЗО.⁹ После увольнения С. И. Бернштейна из ГИИИ Фонограммархив вошел в Фольклорную секцию ГИИИ. В процессе реорганизации самого Института и его слияния в 1931 г. с Ленинградским отделением Государственной академии искусствознания (ЛЮ ГАИС) фольклорная часть фоноархива С. И. Бернштейна вошла в коллекцию Фонограммархива, где и находится до сего времени – уже в структуре Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

Собрание С. И. Бернштейна обонежского фольклора в Фонограммархиве Пушкинского Дома включает 87 фоноваликов (137 единиц записи) и представляет собой 4 коллекции. Вложенные в фоновалики формуляры имеют маркировку «Г.И.И.И.», информация на них внесена рукой С. Д. Магид. Все коллекции представлены в инвентарных книгах как поступившие из ГАИС. Подавляющее большинство записей представляет собой нарративные формы: напевные поэтические – былины (26), духовные стихи (11), исторические песни (7), баллады (5), причитания (9), и прозаические жанры – сказки (18), мемораты. К этим формам примыкают фольклорные паремии – пословицы, присказки и образцы народного говора. В коллекцию входят также 2 свадебные песни, несколько лирических песен и плясовых.

Коллекция 11S (Фонд валиков (ФВ) 703–711) содержит 27 записей на восковые цилиндры, сделанные С. И. Бернштейном в феврале-марте 1921 г. в лаборатории ИЖС от Ивана Герасимовича Рябинина-Андреева (1874–1926). Как известно, все время пребывания в Петрограде – около месяца – И. Г. Рябинин проживал в доме В. Н. Всеволодского-Гернгросса, который записал от него несколько текстов былин, а также сделал набросок былинного напева (Рукописный отдел Института русской литературы (РО ИРЛИ), р. V, кол. 2, п. 1, ед. хр. 13, л. 1). Судя по дошедшим 9 черновым рукописям (РО ИРЛИ, р. V, кол. 11, п. 1, ед. хр. 1–9), И. Г. Рябинин-Андреев исполнял былины для записи Всеволодским-Гернгроссом ежедневно с 3 по 7 марта 1921 г. С. И. Бернштейн сделал большую часть фонографических записей раньше – 23 февраля: духовный стих «Вознесенье» (ФВ 703.04, 709.03); баллада «Добрый молодец и худая жена» (ФВ 705.03, 710.03); фрагменты 11 былин: «Вольга и Микула» (ФВ 703.01, 704.01–03, 709.01); «Илья Муромец и Соловей-разбойник» (ФВ 703.02); «Илья Муромец в споре с Владимиром» [«Илья Муромец и Калин-царь»] (ФВ 704.05, 705.01); «Илья Муромец и дочь» (ФВ 705.02); «Первый бой Добрыни со Змеем» (ФВ 705.05); «Второй бой Добрыни со Змеем» (ФВ 706.01); «Добрыня в отъезде» (ФВ 711, 704.04, 710.01); «Добрыня и Марына» (ФВ 705.04, 710.04); «Женитьба князя Владимира» (ФВ 706.02); «Королевичи из Крякова» (ФВ 703.03, 709.02); «Боярин Дюк Степанович» (ФВ 705.06, 710.02). 5 марта на фоновалики был занесен фрагмент былины «Василий Окулович» (ФВ 707–708), исполняемой на самостоятельный (третий) напев.¹⁰ В. Н. Всеволодский-Гернгросс в тот же день записал другую былинку – «Боярин Дюк Степанович».¹¹ Таким образом, дошедшие до нас фонографические и рукописные записи велись автономно друг от друга, однако ученые, безусловно, свою работу координировали.¹²

⁵ Подробнее о деятельности ИЖС см.: *Вассена Р.* К реконструкции истории деятельности Института живого слова (1918–1924) // Новое литературное обозрение. 2007. № 86 [Интернет-ресурсы]. URL: <http://www.zh-zal.ru/nlo/2007/86/va5.html> – дата обращения: 10.02.2019.

⁶ *Бернштейн С. И.* Звучащая художественная речь... С. 49.

⁷ *Бернштейн С. И.* Звучащая художественная речь... С. 47–49. Подробнее о деятельности КИХРа см.: *Золотухин В., Шмидт В.* «Хрипели в КИХРе голоса...»: Опыт реконструкции исследований звучащей художественной речи в Государственном институте истории искусств (1920–1930) // Новое литературное обозрение. 2014. № 5 (19). [Интернет-ресурсы] URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2014/129/16z.html> – дата обращения: 10.01.2019.

⁸ См.: Отчет о научной деятельности Отдела словесных искусств ГИИИ с 1/1 1926 по 1/1 1928 г. // Поэтика. Л., 1928. Вып. 4. С. 150.

⁹ *Азадовский М. К., Гунпиус Е. В.* Архивохранилище Фольклорной секции Института антропологии и этнографии (ИАЭ) // Архив Академии наук СССР. Обзор архивных материалов / Под ред. Г. А. Князева. Л., 1933. С. 195 (Труды Архива; Т. 1, вып. 1).

¹⁰ В. Н. Всеволодский-Гернгросс записал эту былинку накануне – 4 марта; см. черновик текста: РО ИРЛИ, р. V, кол. 11, п. 1, ед. хр. 1. 8 л.

¹¹ Там же. Ед. хр. 5. 13 л.

¹² См. письма В. Н. Всеволодского-Гернгросса С. И. Бернштейну, упоминаемые в работе: *Золотухин В., Шмидт В.* «Хрипели в КИХРе голоса...».

Коллекция 12F (ФВ 712–773) содержит 85 фонографических записей, выполненных С. И. Бернштейном и Т. В. Поповой, сотрудницей КИХРа,¹³ во время поездки в Обонежье летом 1926 г. в рамках комплексной экспедиции ГИИИ. Как известно, С. И. Бернштейн активно участвовал в подготовке экспедиции, обучал сотрудников Отдела истории и теории словесных искусств (ЛИТО) работе с фонографом,¹⁴ затем на пароходе «Урицкий» проводил занятие «по практике и технике фонографических записей» с сотрудниками МУЗО.¹⁵

С. И. Бернштейн и его «заместительница» Т. В. Попова¹⁶ вошли в состав экспедиции от ЛИТО,¹⁷ однако вскоре по прибытию в Заонежье (15 июня) они последовали собственным путем и в поисках обонежских сказителей и рассказчиков изучили куст деревень Сенной Губы, которые не входили в маршрут основного состава экспедиции (см. табл.).

Маршрут С. И. Бернштейна ¹⁸		Маршрут экспедиции ГИИИ ¹⁹	
Сенногубская вол.			
16 июня	Обольщина	14–19 июня	Великая Губа
17 июня	Сенная Губа		
	Конда		
20 июня	Гарницы	19–21 июня	Яндомозеро
23–24 июня	Конда	21–23 июня	Великая Губа
24, 26 июня	Сенная Губа	24 июня – 1 июля	Космозеро
26 июня	Мичуры		
27 июня	Сенная Губа		
Космозерская вол.			
30 июня	Космозеро		
Шуныгская вол.			
4 июля	Шуныгский погост	1–2 июля	Великая Нива
6, 8 июля	Кулгосово	3–8 июля	Шуныга

Вопреки утвердившемуся мнению,²⁰ работа С. И. Бернштейна и его помощницы не всегда была оторвана от работы других участников. Во-первых, примерно в середине экспедиции маршруты и тех, и других соединились. Во-вторых, Т. В. Попова вела рукописные записи самостоятельно и в паре с А. М. Астаховой (см. их тетради, отложившиеся в РО ИРЛИ, р. V, кол. 2, п. 12, ед. хр. 1, 16, 17²¹). В-третьих, С. И. Бернштейн делал фонографические записи от исполнителей, с которыми прежде работали другие сотрудники ЛИТО и МУЗО. Всего в этой поездке С. И. Бернштейном и Т. В. Поповой было записано 60 восковых цилиндров.

Сенногубская вол.

17 июня, д. Сенная Губа. *Анна Егоровна Потапова* (36 лет). Лирические песни: «Калинушка да с малинушкой» (ФВ 749, 750.01), «Уж ты зимка-зима» (ФВ 750.02).

20 июня, д. Гарницы. *П. И. Рябинин-Андреев*. Былины: «Королевичи из Крякова» (ФВ 712.01, 717.01), «Вольга Святославович и Микула Селянинович» (ФВ 713), «Первый бой Добрыни со Змеем» (ФВ 714), «Илья Муромец и Соловей разбойник» (ФВ 716.01), свадебная песня «У стола, стола дубового» (ФВ 716.02) и баллада «Худая жена, жена добрая» (ФВ 715).

23 и 24 июня, д. Конда. *А. Б. Суриков* (68 лет). Былины: «Илья Муромец и Соловей-разбойник» (начало) (ФВ 745), «Дунай Иванович» (ФВ 732–735), «Добрыня Микитич и Алеша Попович» (ФВ 737), «Вольга

¹³ См.: Отчет о научной деятельности... С. 150, 152.

¹⁴ См.: *Иванова Т. Г.* Ирина Валериановна Карнаухова – фольклорист и писатель // Сказки и предания Северного Края в записях И. В. Карнауховой. М., 2008. С. 16.

¹⁵ РО ИРЛИ, р. V, кол. 2, п. 11, ед. хр. 3, л. 3 (Дневник Заонежской экспедиции Г.И.И.И. 1926).

¹⁶ В таком статусе Т. В. Попова упоминается в дневнике экспедиции: РО ИРЛИ, р. V, кол. 2, п. 11, ед. хр. 3, л. 7.

¹⁷ Предисловие // Искусство Севера: Заонежье. Л., 1927. С. 7, сн. 1 (Крестьянское искусство СССР; [Вып.] 1).

¹⁸ Составлено на основе сохранившихся фонозаписей. Т. В. Попова в некоторые дни работала отдельно, ее самостоятельный маршрут в таблице не учитывается.

¹⁹ Ср.: *Иванова Т. Г.* Ирина Валериановна Карнаухова... С. 16.

²⁰ Например, об автономной работе Бернштейна и Поповой в Заонежской экспедиции говорил А. Ю. Кастров: Эпические баллады и духовные стихи Обонежья в записях 1926–1934 годов / Публ. А. Ю. Кастрова // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. Вып. 4/5. С. 403.

²¹ Некоторые стихи, записанные Т. В. Поповой, были опубликованы: Духовные стихи Обонежья (по материалам экспедиций 1926–1932 гг.) / Публ. Л. И. Петровой // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. Вып. 4/5. С. 485, 486, 489. № 6, 8, 18.

Святославович» (ФВ 741), «Царь Соломон» (ФВ 740), «Василий Буслаевич» (ФВ 727.02–731), «Ставер Годинович» (ФВ 743).

Исторические песни: «Кострюк» (ФВ 726.02–727.01), «Гришка-расстрижка» (ФВ 725–726.01), «Иван Грозный и сын» (ФВ 738), «Как во городе было во Казани» (ФВ 742.01), «Песня о Платове» (ФВ 742.02).

Духовные стихи: «О сотворении мира» (ФВ 736), «Голубиная книга» (ФВ 744), «Алексей, человек Божий» (ФВ 739), «Егорий и Змей» (ФВ 746–747).

24 июня, д. Сенная Губа. *А. Е. Потапова* (см. выше). Лирические: «Что же ты, Катенька-радость, приуныла» (ФВ 748), «Распроходя-то все наши весёлые да важные деньки» (ФВ 751.01, 751.02), «Кари глазки» (не окончена) (ФВ 752), «С-по Дону гуляе казак молодой» (ФВ 753); сказка «Про водяного царя» (ФВ 754)

26 июня, д. Мичуры. *Татьяна Павловна Рагозина* (40 лет). Духовный стих «Мучения Егория» (ФВ 766–767.01); баллада «Насильственный постриг» (ФВ 767.02); плясовые на напев «Камаринского» (ФВ 765.01–765.04); сказки: «Сказка про золотую рыбку» (ФВ 763), «Глиняный парень» (ФВ 764.01), «Как старик со старухой разодрались» (ФВ 764.02), «Репка» (ФВ 764.03).

26 и 27 июня, д. Сенная Губа. *Анна Константиновна Лучина* (1858–?, родом из д. Кургеницы). Историческая песня «Гришка-расстрижка» (ФВ 755), баллада «Василий и Софья» (ФВ 757.03–758.01), духовные стихи «Милослива жена милосердна» (ФВ 756.02–757.01), «Алексей Божий человек» (ФВ 757.02), фрагмент стиха «Два брата Лазаря» (ФВ 758.02), «Сон Пресвятой Богородицы» (ФВ 756.01).

Космозерская вол.

30 июня, д. Космозеро. *Пелагея Никифоровна Коренная* (1866–1939, уроженка д. Фоймогуба). Сказки: «Про петуха, курочку и лисицу» (ФВ 768), «Колобок» (ФВ 769.01) и «Про девку Пашку» (ФВ 769.02).

Шуныгская вол.

8 июля, д. Кулгосово. *Авдотья Михайловна Кириллова* (73 года): «Сказка про царевича и трех купецких дочерей» (ФВ 759–761.01), «Сказка про кума и бабу» (ФВ 761.02–762.01) и «Сказка про кума и куму» (ФВ 762.02). *Александра Федоровна Иванова* (60 лет): «Про попа» (ФВ 770), «Оксёнка» (ФВ 771–772.01), «Про мужика и попа» (ФВ 772.02) и «Про кума да про куму» (ФВ 773.01). *Клавдия Васильевна Кириллова* (16 лет, племянница А. Ф. Ивановой и внучка А. М. Кирилловой): «Про плешивых, вшивых и сопливых» (ФВ 773.02) и «Про работника» (ФВ 773.03).

Коллекция включает также несколько студийных записей, сделанных С. И. Бернштейном в Ленинграде 6 декабря 1927 г. от *П. И. Рябилина-Андреева*: «Присказка» (ФВ 721–722.01) и фрагменты двух былин: «Чурило Щеплёнкович» (ФВ 718–720) и «Королевичи из Крякова» (ФВ 722.02–724).

Коллекция 12S (ФВ 793–796). 11 записей.

Студийные записи, сделанные С. И. Бернштейном и Т. В. Поповой в экспедиции 1926 г.

Сенногубская вол.

16 июня, д. Обольшина. *Мария Петровна Лапина* (77 лет). Свадебная песня «С терема на терем» (ФВ 795.02), пять свадебных причетов (ФВ 795.01, 795.03–06).

23–24 июня, д. Конда. *Анна Тихоновна Никонова* (59 лет) и две ее дочери: *Мария Николаевна Никонова* (19 лет), *Евдокия Николаевна Лысигина* (35 лет). Пословицы, присказки, заговор, образцы народного говора (ФВ 793.01–03).

26 июня, д. Сенная Губа. *Авдотья Степановна Дьякова* (55 лет). «Сказка о том, как старик и старуха не хотели чашки мыть» (ФВ 794).

Шуныгская вол.

4 июля, д. Шуныгский погост. *Иван Михайлович Васильев* (52 года). Мемораты (ФВ 796).

Коллекция 15S (ФВ 783–792а). 14 записей.

Стационарная запись 20 сентября 1927 г. в Ленинграде (ГИИИ) от *Н. С. Богдановой* (1861–1937), уроженки д. Зиновьево Сенногубской вол., которая была приглашена Крестьянской секцией Соцкома для участия в фольклорном концерте 23 сентября 1927 г.²² С. И. Бернштейну принадлежат записи былины «Добрыня Никитич» (ФВ 789.02–790.01), баллады («У вдовки было у Распашеньки», ФВ 787), исторической песни «Кострюк» (ФВ 786), духовного стиха «О Страшном суде» (ФВ 791), 3 свадебных причитаний (ФВ 788.01, 792.01) и одного похоронного (ФВ 788.02). Е. В. Гиппиус, судя по формулярам, записал пространственный фрагмент былины «Чурило Пленкович» (ФВ 783–786, 789.01).



²² *Иванова Т. Г.* История русской фольклористики XX века: 1900 – первая половина 1941 г. СПб., 2009. С. 301.

С. В. ПОДРЕЗОВА

*Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова*

Т. В. ШВЕЦ

Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова

ДУХОВНЫЕ СТИХИ И ПЕСНОПЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ БЕЛОГО МОРЯ (по материалам экспедиции ИРЛИ 1975 г. в с. Койда)¹

Аннотация: В 1975 г. состоялась экспедиция Пушкинского Дома в д. Койда Мезенского р-на Архангельской обл., в ходе которой были записаны разнообразные в стилевом и историческом отношении духовные стихи, а также богослужебные песнопения. В настоящей статье представлена реконструкция условий звукозаписи, атрибуция текстов и предварительная характеристика распевов песнопений и духовных стихов.

Ключевые слова: духовные стихи, богослужебные песнопения, знаменный распев, певческая традиция старообрядцев, с. Койда.

Summary: In 1975, an expedition of Institute of Russian Literature (the Pushkin House) took place in the village Koyda, Mezen District of the Arkhangelsk Region, during which were recorded various in a stylistic and historical sense spiritual verses as well as liturgical chants. This article presents the reconstruction of the audio recording conditions, the attribution of texts and the preliminary description of the liturgical chants melodies and the spiritual verses.

Keywords: spiritual verses, liturgical chants, Old Believers' liturgical singing tradition, znamenny chant, village Koyda.

В июле 1975 г. состоялась фольклорная экспедиция Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН в р-н нижнего течения р. Мезень, на р. Кулой и Зимний берег Белого моря. В состав экспедиции по традиции вошли музыковеды, фольклористы-филологи и инженеры звукозаписи. Помимо разнообразного фольклорного материала участникам экспедиции удалось сделать уникальные аудиозаписи богослужебного пения и духовных стихов старообрядцев с. Койда Мезенского р-на Архангельской обл.

Вместе с тем, в Фонограммархиве и Рукописном отделе Пушкинского Дома не сохранились экспедиционные дневники участников² экспедиции, а дошедшие до нас записи и рукописные документы не только не дают полноценной картины бытования и способах трансмиссии песнопений и стихов в старообрядческой общине с. Койда, но и не всегда позволяют понять, в каких условиях велась аудиозапись. Например, открытым остается вопрос: как исполнялись богослужебные песнопения и духовные стихи – по письменному (а может быть и нотированному) тексту или по памяти? Таким образом, основными задачами для нас стали: реконструкция условий звукозаписи распевов и стихов, атрибуция гимнографических текстов (инципит, жанр, литургическая функция), предварительная характеристика распевов песнопений и духовных стихов.

Село Койда и его окрестности известны как один из крупных центров старообрядческой книжности на Белом море.³ В 1710-е гг. недалеко от села был основан Ануфриевский скит,⁴ или «койденские кельи», который несмотря на довольно скорое разорение (1770-е гг.), продолжал свое существование в виде сельбищ по берегам Койд-озера и р. Койда до начала XX в.⁵ Все это время «койденские кельи» духовно окормляли села в низовьях Мезени и побережья Белого моря и служили для них «проводниками грамотности».⁶ К какому сословию принадлежали старообрядцы из с. Койда, точно неизвестно. Насельники Ануфриевского скита были,

© С. В. Подрезова, Т. В. Швеца, 2019

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 17-78-20194 «Фольклор Белого моря в современных записях: исследования и тексты».

² Записи были сделаны группой: М. А. Лобанов, Г. И. Мальцева и Л. Ф. Морохова (13 июля), либо группой в составе: Г. И. Мальцев, Л. Ф. Морохов, В. П. Шифф (14 июля), к которой присоединялась А. Н. Мартынова (14 июля, Н. И. Малыгин).

³ Бильдюг А. Б., Комелина Н. Г. Рукописная книжность Зимнего берега Белого моря // Былины Зимнего берега. СПб.; М., 2018. С. 149–157. (Свод русского фольклора; Т. 8).

⁴ По имеющимся сведениям, скит был основан старообрядцами, бежавшими после разгрома нижегородских керженских скитов на Север во главе со старцем Ануфрием. См.: Хрушкая Л. Н. История старообрядческих скитов на Зимнем берегу Белого моря в XVII–XVIII в. // Русский Север и архиепископ Афанасий. Архангельск, 2003. С. 104–115.

⁵ Бильдюг А. Б., Комелина Н. Г. Рукописная книжность Зимнего берега.

⁶ Марков А. В. Былинная традиция на Зимнем берегу Белого моря // Беломорские былины, записанные А. В. Марковым. М., 1901. С. 10.

вероятно, поповцами, поскольку известно, что они поддерживали тесные связи со старообрядцами Керженца и Стародубья.⁷

Коллекция записанных в Койде богослужбных песнопений включает 23 образца, часть из которых воспроизведены полностью, а часть – во фрагментах. Большинство песнопений были записаны от наставницы старообрядческой общины с. Койда – Надежды Ивановны Малыгиной, 76 лет (13 номеров). В семи номерах ей подпевала Калиста Ивановна Малыгина, 64 лет. Женщины пели преимущественно в унисон, фрагментарно – особенно в предкадансовых зонах – расходились на два голоса.

Несколько образцов (3) исполнил Никандр Иванович Малыгин, 78 лет, однофамильцем Н. И. и К. И. Малыгиных.⁸ Из биографии Н. И. Малыгина известно, что он еще мальчиком учился в Москве в старообрядческой школе, которую финансировал брат известного купца-промышленника и мецената С. Т. Морозова. Благодаря прекрасным музыкальным способностям Никандр Иванович хорошо знал службу и пел по крюкам.⁹

Коллекция записей разнообразна в музыкальном отношении. Здесь представлено пение по «напевке», на глас (по образцу самогласна), гласовый и внегласовый знаменный, демественный распевы письменной традиции, памятогласие, а также более поздний «обиходный» (греческий) распев, который используется в Русской Православной Церкви в настоящее время. Все исполнители поют «на речь», т. е. без использования хомонии, редакция богослужбных текстов – дониконовская.

Фрагменты пасхальной службы представлены двумя объемными композициями – канон «Воскресения день» (Фонограммархив ИРЛИ, МФ 1021.10)¹⁰ и циклом стихир «Да воскреснет Бог» (1024.10–11). В записях слышен шорох от переворота страниц, из чего можно сделать вывод, что при пении пользовались книгой. Однако есть основания предполагать, что отдельные песнопения исполнялись наизусть. В частности, на это указывают краткие разговорные реплики, вошедшие в запись.

Традиционно в старообрядческих общинах достаточно большой репертуар песнопений исполнялся «напевкой», т. е. по сложившейся в общине устной версии песнопений письменной традиции.¹¹ По наблюдению исследователей, «напевка» может как сокращать распев невматического типа до силлабического, так и наоборот – обогащать его за счет включения мелизматике.¹² В рассматриваемой коллекции записей присутствуют образцы, раскрывающие оба направления.

Более «краткая» версия распева употребляется старообрядцами Койды для пения ирмосов, пасхального канона и стихир Пасхи. От Н. И. Малыгиной записаны несколько ирмосов воскресных канонов 5-го и 8-го гласов (1021.07, 09), а также первые четыре песни канона Пасхи. Следование письменной версии распева наиболее заметно лишь в одном примере – ирмосе 9-й песни воскресного канона 5-го гласа «Исаия ликуй» (1021.08).

Цикл стихир Пасхи, состоящий из пяти песнопений со стихами, записан от Н. И. Малыгина. Особенностью его исполнения является отсутствие в распеве фитных розводов. Отметим, что в первом старообрядческом издании А. И. Морозова фиты были сокращены.¹³ Можно предположить, что такой распев стихир Пасхи был заучен Н. И. Малыгиным еще в детстве, во время обучения в московской школе Морозовых.

В коллекцию записей вошли фрагменты неизменяемых песнопений Всенощного бдения в исполнении Н. И. и К. И. Малыгиных: «Благослови, душе моя, Господа» (1022.03–04), «Блажен муж» (1022.06) и «Хвалите имя Господне» (1022.07). Устные версии «напевки» демонстрируют, с одной стороны, следование письменной традиции, с другой – увеличение количества мелизматике, а также включение элементов двухголосия.

Помимо «напевки» в богослужбной практике старообрядцев широко используется пение на глас, т. е. по образцу самогласна или подобна малого знаменного распева. В каждой общине гласовые модели имеют свою устную форму. В Койде были записаны несколько песнопений, распетых на 7-й и 2-й гласы, фрагмент подобна 8-го гласа и памятогласие «Идет чернец из монастыря» (1022.09) – упражнение из восьми строк для запоминания гласовых моделей припевных псалмов (пример 1).

⁷ Об этом см.: Хруцкая Л. Н. История старообрядческих скитов ... С. 112–113.

⁸ Малыгины – богатый старообрядческий род с. Койда, собиратели и переписчики книг; известны с конца XIX – начала XX века. См.: Савельев А. А., Шухтина Н. В. Экспедиция на Мезень 1989 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 46. С. 493.

⁹ Биография со слов Н. И. Малыгина записана участницей экспедиции А. Н. Мартыновой 11.07.1975 г. (РО ИРЛИ, р. V, кол. 266, п. 1, ед. хр. № 65).

¹⁰ Далее в статье будут указаны только номера записей.

¹¹ Владышевская Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси. М., 2006. С. 267; Денисов Н. Г. Старообрядческая богослужбнопевческая культура: Вопросы типологии. М., 2015. С. 322.

¹² Полозова И. В. Традиции литургического пения старообрядцев поморского согласия Западной Сибири: Автореф. ... канд. иск. Новосибирск, 2000. С. 19.

¹³ Круг церковного древнего знаменного пения в шести частях. Ч. II: Обиход всенощного бдения, Триоди Постной и Цветной. СПб., 1884.

Модель распева 1-го гласа с подтекстовкой «Грядет чернец из монастыря» и псалма 141, 7
(Издание А. И. Морозова. Круг церковного древнего знаменного пения в шести частях. Ч. I: Окайт)



Один из псалмов – 136-й «На реце вавилонстей», который особо торжественно поется на подготовительных к Великому Посту неделях, исполняется Н. И. Малыгиной согласно древней традиции демественным распевом (1022.16). Наставница почти точно воспроизводит письменную версию монодии, фиксация которой известна в рукописях с XVI в. Следование письменному «крюковому» тексту также отмечается в записи задостойника на молебне «Владычице, прими» 8-го гласа знаменного распева в исполнении Н. И. и К. И. Малыгиных (1022.15). В интерпретации монодии можно отметить лишь единичные отступления от унисона. В качестве примера приведем сравнение двух письменных версий розвода попевки «кулизма» и расшифровку записи из Койды.¹⁴

Попевка «кулизма»

	<p>знаменный распев древнерусской традиции</p>
	<p>«извод» знаменного распева Киевской митрополии</p>
	<p>расшифровка записи села Койда</p>

Духовные стихи (7 образцов) раскрывают еще одну грань книжной певческой традиции старообрядцев Койды. Здесь были записаны старообрядческие (преимущественно «младшие») тексты с актуальными для ревнителей старой веры сюжетами и темами:

Агиографические: об Алексее человеке Божьем («Я родился в граде Риме» [1], 1021.02), Об Антонии, или «Райская птичка» («Жил юный отшельник» [2], 1021.01);

Библейский («Потоп Ноев умножался» [3], 1021.03) и евангельский («Спит Сион и дремлет злоба» [4], 1024.07) сюжеты;

Эсхатологические стихи: «Уже пророчество нас совершилось» ([5], 1021.04); «О коль наше на сем свете житие плачевно» ([6], 1024.08);

Назидательный стих «Умоляла мать родима» ([7], 1021.06).

Все стихи широко известны среди старообрядцев разных толков и представлены многочисленными списками в севернорусских и прибалтийских рукописных сборниках XVIII–XX вв.¹⁵ Кроме того, они проникли в традиции старообрядцев Вятки, Урала и Сибири.¹⁶

¹⁴ Автор расшифровки Т. В. Швец.

¹⁵ См. инципитарий: *Казанцева М. Г., Филоосова Т. В.* Музыкально-поэтическое наследие поморского Севера в Вятской старообрядческой традиции // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 81–111.

¹⁶ См.: *Воронцова Е. В.* Современное бытование духовных стихов в среде старообрядцев (по материалам полевых исследований на Вятке): Дис. ... канд. филос. наук. М., 2015 (Рукопись); *Казанцева М. Г., Филоосова Т. В.* Музыкально-поэтическое наследие поморского Севера... С. 90–111; *Мурашова Н. С.* Духовные стихи Русского Севера в репертуаре сибирских старообрядцев // Рябининские чтения – 2011. Петрозаводск, 2011. С. 343–346.

Пять стихов [1–3, 5, 7] были записаны от Н. И. Малыгиной и два [4, 6] – от Н. И. Малыгина. Большая часть образцов опирается на силлабо-тонический принцип стихосложения и исполняется на напевы, вобравшие в себя стилистику городской песни (романса) и канта. Письменный вариант удалось найти лишь для одного напева [2],¹⁷ остальные представляют собой либо сильно видоизмененные варианты мелодий, вошедших в старообрядческие сборники XIX–XX вв., либо самостоятельные мелодии. С одним из таких напевов в Койде исполнялись три текста, причем за каждым сюжетом был закреплен свой вариант мелодии и особый характер исполнения. Нарративные тексты [1, 4] звучали в скорой, декламационной манере, нравоучительный стих [7] Н. И. Малыгина исполнила медленно и более распевно.

Особняком стоят стихи эсхатологической тематики. Один из них, фрагмент которого был записан от Н. И. Малыгина [6], имеет силлабическое стихосложение. Этот текст широко представлен в старообрядческих сборниках.¹⁸ Однако напев, с которым его исполняет Н. И. Малыгин, не имеет ничего общего с кантовой мелодией, многократно зафиксированной в рукописях знаменной нотацией в одноголосной версии¹⁹, в виде трехголосной нотолинейной партитуры,²⁰ и резко отличается от всех других койденских стихов.

Пример 3

Архангельская обл. Мезенский р-н, с. Койда. Н. И. Малыгин, 78 лет (1024–08)²¹

$\text{♩} = 162$

О, коль на - ше на сем све - те жи - ти - е пла - че - вно,
 Коль ско - ро и коль крат - ко а - ки о - дно - дне - вно.
 Ро - дим - ся мы на свет на - ги, о - бли - ты сле - за - ми.
 Что бу - дет, ку - да по - й - дём, не зна - ем то - го са - ми,
 Ра - стём в бо - ле - знях, в скор - бех, слу - чи - ях пе - чаль - ных,
 Мя - теж сёрд - це на - ше страх, ког - да ждём дней даль - них.

¹⁷ Стихи: Сборник стихов духовного содержания для старообрядческой семьи и школы. С 31 распевом «по знамени» и 4 рисунками в тексте / Собрал В. З. Яксанов. Изд. 3-е. Саратов, 1914. Ч. 1. С. 41 (РО ИРЛИ, р. IV, Латгальское собрание № 23).

¹⁸ На Русском Севере стих входил в цикл песен рождественско-святочных обходов и включался в светские песенники XVIII–XIX вв. См.: Латин В. А. Великий Устюг: Рождественско-святочная традиция XVIII–XIX веков: Опыт реконструкции // Русская народная песня. Неизвестные страницы музыкальной истории. СПб., 2009. Вып. 2. С. 14–15, 29.

¹⁹ Например, РО ИРЛИ, р. IV, Латгальское собрание № 22, 23, 261.

²⁰ См., например: РГБ, ф. 304, II, № 213.

²¹ Авт. записи: А. Н. Мартынова, В. П. Шифф, Л. Ф. Морохова, Г. И. Мальцев. Расшифровка и нотация С. В. Подrezовой.

Образец имеет признаки литургического жанра самогласной стихирь. Подобно другим стихам этого типа,²² напев имеет двустиховую форму с мелострокой мобильной величины (23–27 мерных единиц). Мелостроки находятся в контрастном соотношении, каждая из них состоит из речитативной зоны и типизированного кантуса-остановки. В основе ритмической организации напева лежит квантитативный принцип, свойственный гласовому пению: ударные слоги наделяются долготой в строгой пропорции 2 : 1, при этом подвижность ударений определяет неповторимый облик ритмического рисунка каждой стиховой строки. Появление этого напева в репертуаре Никандра Ивановича, вероятно, связано с его богатой певческой практикой, полученной прежде всего в детстве. Остается пожалеть о том, что записи тех лет не позволяют нам представить прагматику духовных стихов и способ их усвоения.²³

Нет сомнения, что записи богослужебных песнопений и духовных стихов, описанные в статье, стали результатом целенаправленной работы группы исследователей и являются важным материалом для изучения истории и локальной специфики духовного старообрядческого пения на Русском Севере.



²² Жанровые признаки подобных стихов описаны в работе: *Макаровская М. В.* Духовные стихи Верхокамья // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института: Материалы: 2003 г. М., 2003. С. 495–498 (№ 1–4).

²³ В 2016 г. участникам экспедиции ИРЛИ были переданы две тетради Н. И. Малыгиной, датированные 1960-ми гг., которые содержат тексты всех исполненных ею стихов (РО ИРЛИ, р. IV, Мезенское собрание № 186 и 187). Судя по пометам, стихи были переписаны в старообрядческой общине г. Орехово-Зуево. Тексты двух стихов [1, 3], записанные Г. И. Мальцевым, опубликованы в издании: *Духовные стихи Зимнего берега Белого моря в записях советского времени (по материалам фольклорного собрания ИРЛИ)* / Публ. Н. Г. Комелиной // *Русская литература*. 2018. № 4. С. 233–237.

А. Н. РАССЫХАЕВ

Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар

УСТНЫЕ РАССКАЗЫ О ГИПНОТИЗЕРЕ БИСИН МИШ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ ВИШЕРСКИХ КОМИ

Аннотация: В работе рассматриваются устные повествования о гипнотизере Михаиле Савине (по прозвищу Бисин Миш), распространенные в Корткеросском р-не Республики Коми. Рассказы о реально существовавшем человеке, обладающем редкими человеческими способностями, образуют цикл фольклоризовавшихся нарративов. Устные рассказы о нем актуализировались после транслирования по федеральным телеканалам в нач. XXI в. передач о всемирно известном экстрасенсе Вольфе Мессинге.

Ключевые слова: фольклор коми, локальная фольклорная традиция, устные рассказы, фольклоризация.

Summary: In work the oral narrations about the hypnotist Mikhail Savin (known as Bisin Mish) extended in the Kortkerosky region of the Komi Republic are considered. Stories about really existing person who possesses rare human abilities, form a narrativ's cycle. Oral stories about it is mute were staticized after on federal TV channels at the beginning of the XXI century transmissions about the world famous psychic Wolf Messing were broadcast.

Keywords: Komi folklore, local folklore tradition, oral stories, folklorization.

Полевые исследования фольклорных традиций в начале XXI в., проведенные Институтом языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, позволяют убедиться в том, что тематика устной несказочной прозы постоянно расширяется. В поле зрения фольклористов постоянно попадают новые, не известные по предыдущим публикациям циклы фольклоризовавшихся рассказов о реально существовавших людях, обладающих редкими человеческими способностями или отличающимися от остальных неординарными поступками. К этим выводам подводят и сборники, к примеру, по устной прозе коми, изданные на основе материалов XX в.¹ В указанных антологиях, часто цитируемых в научных трудах и ставших популярными благодаря образовательным программам и ученическим исследовательским работам, нет устных рассказов об ижемской целительнице Тандзе Марья, юродивом с Нижней Вычегды Тихоне (Йёй Тикён), верхневычегодском юмористе-обманщике Егоре Максимовиче (Макся Ёгор), вишерском коммунисте Иване Феокистовиче (Тист Иван), нившерском силаче Степане Пахомовиче (Паком Степан) и т. д. Все эти герои известны в строго определенных локальных традициях, как и их растиражированные предшественники – герои коми преданий (Йиркап, Тунныръяк, Кёрт Айка, и другие), о которых в настоящее время редко кто уже рассказывает в народной традиции. К числу «современных» рассказов относятся также повествования о гипнотизере Михаиле Савине (по прозвищу Бисин Миш) – уроженце с. Нёбдино Корткеросского р-на Республики Коми. Преимущественно, устные рассказы о нем распространены в Корткеросском р-не – на средней Вычегде (села Нёбдино, Сторожевск) и бассейне Вишеры (села Большелуг, Богородск и Нившера).

О Михаиле Савине, как исторической личности, и связанных с ним воспоминаниях, относящихся к 1930–1950-м гг., одним из первых написал краевед-историк, бывший директор Корткеросского районного историко-краеведческого музея А. А. Панюков.² В рассказах старожилов-земляков Бисин Миш предстает мужчиной с черными волосами и огненным взором, гипнотизером, наводящим ужас на людей. Из-за необдуманной демонстрации своих способностей перед местными жителями он снискал славу мошенника, которым заинтересовалась милиция. Краевед предположил, что причиной двадцатилетнего отсутствия иллюзиониста в своем родном селе является побег в другой район Коми края, чтобы избежать ареста по обвинению в мошенничестве. Один из наших информантов в детстве имел возможность встретиться со знаменитым земляком. В. А. Панюков (1929 г. р.) впервые с ним столкнулся в детстве во время рыбалки:

«Бисин Миш из нашего Нёбдино. Я с ним вместе рыбу ловил. (Соб.: Кто он такой?) Он сам из Ягсикта,³ родина его – село Нёбдино. Его за что-то осудили, но до суда дело не дошло, и убежал. Был в бегах. Никто не смог его поймать – гипнозом или чем занимался, бродил.

© А. Н. Рассыхаев, 2019

¹ Коми предания и легенды / Сост., вступит. ст., примеч. и перевод Ю. Г. Рочева. Сыктывкар, 1984; Му пуксьём – Сотворение мира / Сост., предисл., примеч. и перевод П. Ф. Лимерова. Сыктывкар, 2005; Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М. А. Анкудиновой, В. В. Филипповой. Сыктывкар, 2005.

² Панюков А. Нёбдинский «исчезающий мужик» был еще и легендарным грабителем? // Трибуна. 2015. 25 июня.

³ Ягсикт (букв.: Деревня на бору) – ныне часть с. Нёбдино.

Однажды вечером я у Вычегды рыбу ловил на удочку. Он вдоль берега шел. Мы были вдвоем. Он шел с маленькой полулитровой баночкой – вот такого подъязка он поймал, поместил туда. Вот, мол, я из Кушгюра⁴ поймал. Потом стал спрашивать: „Бисин Мишу еще не отпустили?“ У нас спрашивает. А я младше [товарища] и не понял. А товарищ, с которым я ловил рыбу, постарше меня, он очень быстро поднялся [на обрыв]. Это Бисин Миш спрашивает обо всем. На следующий день на мосту через речку Нёбью⁵ он бумагу оставил, там прикрепил, написав: мол, вместе с детьми рыбу ловил. После этого я стал бояться. Говорю же, маленький был, не понимал. А старший [товарищ] понял сразу и бегом убежал, как только Бисин Миш стал спрашивать. Он в бегах был. Всю жизнь его не могли поймать. Если поймают, сразу же убежал».⁶

К началу ХХI в. мы располагаем устными рассказами о Бисин Мише и практически полным отсутствием достоверных исторических источников о нем. Наши информанты отмечают, что в 1930-е гг. он был взрослым мужчиной, жил в д. Ягсикт (ныне часть с. Нёбдино), имел семью, а также двух детей вне брака. Остерегаясь ареста и скитаясь по ближайшим лесам, он часто находил общий язык с беглецами из ближайших лагерных пунктов, открытых в 1930-е гг. недалеко от Нёбдино.

В устных же рассказах Бисин Миш предстает как человек, владеющий искусством природного гипноза – довольно редкая способность, которым наделяется фольклорный герой в устной прозе коми. Он внезапно появляется и исчезает из виду, создавая иллюзию присутствия, а люди слышат только его грозный голос. Герой оставляет после себя записки, оболванивает милиционеров и убегает от правосудия (милиционерам внушает, что в руках они держат вместо винтовки палки); внушает крестьянину, попытавшемуся разоблачить его гипноз, что загорелся воз с соломой:

«Бисин Мишом звали его. Он собрания проводил на лугах. Придет как-то из райисполкома агитатор. Собрание проведет и пропадает человек (Бисин Миш. – *А. Р.*). Бумажку оставит: „Это был, мол, Бисин Миш“. <...>

Потом его поймали и стали везти в Сторожевск в милицию. Машина с кузовом, на машине везли его, милиционеры с винтовками. [Бисин Миш говорит]: „Что же такое? Ваши винтовки вон где лежат. У вас в руках, мол, палки ведь“. Они выбросили „палки“. Машину остановили, за винтовками прыгнули. Бисин Миш тоже прыгнул – убежал, и как будто на ель залез. Придут [милиционеры], смотрят – с ели только птица отлетает. Бисин Миш пропал! Он часто убежал.

Брат и сын (Бисин Миша. – *А. Р.*) жили в двухэтажном доме. Наш третий корпус [детдома] тоже двухэтажный, деревянный был. Это бывший поповский дом, там мы жили. А рядом – у Бисин Миша. В дверь [Бисин Миш] постучался, но никак войти не смог [в свой дом]. Потом через печную трубу пробрался домой. И его жена с ребенком выпрыгнула в окно и ногу сломала. Она подумала, что кто-то пробирается [из грабителей]. Его жена сильно испугалась.

(Соб.: Был такой человек, да?) Он был, вправду. ... О нем рассказывали. (Соб.: Он знающий?) Не знающий, а это гипноз. (Соб.: Гипнозом владел?) Он гипнозом действовал. В Нёбдино есть ручей. Сейчас там, через Нёбдино, уже не ездят [машины]. К мосту через этот ручей привезли столбы для телефонной линии. Бисин Миш скажет: „Вот я войду через этот конец столба, а через другой выйду“. А подъезжает телега с соломой. Солому везет. „Зачем, мол, смотрите?“ Да вот, мол, в столб залез и внутри столба ползет. Не внутри столба, а вдоль столба, мол, ползет. „А-а! Ты, мол, видишь?! Посмотри же – горит твоя телега с соломой“. [Мужчина] достал топор и разрубил гужи. Лошадку распряг. Вот тебе, мол – раз видишь. Потом готовь себе гужи. Он гипнозом владел».⁷

В ряде текстов Бисин Миш наделяется колдовскими способностями (мотив состязания с другим знающим; прохождение через бревно; взгляд, убивающий ворона). Состязание с другим колдуном роднит его со многими персонажами коми фольклора (прежде всего, с Тювэ – колдуном, предания о котором распространены в той же фольклорной традиции).⁸ В устных рассказах гипнотизер беспрепятственно проникает в закрытые помещения (в свой дом, магазин, банк), однако ничего не трогает:

⁴ Кушгюр (букв.: Лысая голова) – небольшая речка между селами Нёбдино и Сторожевск, правый приток р. Вычегды.

⁵ Нёбью – небольшая речка, правый приток р. Вычегды.

⁶ Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории (далее – ФФ ИЯЛИ) Коми НЦ: А11255. Зап. А. Н. Рассыхаев 05.10.2016 г. в с. Сторожевск, Корткеросский р-н Республики Коми. Информант: Панюков Василий Алексеевич, 1929 г. р., уроженец д. Паркерос, Нёбдинский с/с, Корткеросский р-н. С 1952 г. живет в Сторожевске, являвшемся райцентром в 1929–1963 гг. Здесь и далее даны устные рассказы в переводе автора с коми языка на русский.

⁷ ФФ ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН: А11146–31, 32, 33. Зап. А. Н. Рассыхаев, Л. С. Лобанова. 07.06.2013 г. в д. Ивановка, Нившерский с/с, Корткеросский р-н, Республика Коми. Информант: Иванов Семён Елизарович, 1929 г., уроженец д. Ивановка Нившерского с/с, Корткеросский р-н.

⁸ Рочев Ю. Тювэ – Висер вожса предание // Войвыв кодзув. 1994. № 7. С. 70–74.

«Бисин Миш жил в Зулэбе.⁹ Он – вор, обманщик, колдун („тöдысь“). В магазин заходил через печную трубу. Открывает засов на дверях магазина и выходит обратно. Ничего не трогает».¹⁰

Кроме того, один из сюжетов о Бисин Мише в пересказе краеведа А. А. Панюкова напрямую связан с другим фольклорным героем вишерских рассказов – Тист Иваном (Иваном Феоктистовичем). Так, после исчезновения из родного села гипнотизер появляется в ижемской деревне Злоба. Ему приписывают ограбление магазина в соседнем районе. Он совершает ночью грабительскую вылазку в Усть-Цильму, опустошает там магазин и возвращается за считанные часы домой, преодолевая на лошади, напоенной водкой, сотню километров. Между тем, фольклорные материалы Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН показывают, что устные рассказы, в которых герой поит коня водкой для преодоления большого расстояния, уверенно связаны с именем Тист Ивана. Прототипом для этого персонажа тоже послужил реальный человек – крестьянин, начальник почтовой станции из д. Ивановская Большелугского с/с, убежденный коммунист волости, первым организовавший в 1922 г. в селе октябрины вместо крещения сына в церкви. В устных рассказах Тист Иван за ночь успевает тайком на своем коне Воронко добраться до отдаленного села Нившера (вариант – до д. Ивановка того же сельсовета), крадет хлеб из амбара и обратно возвращается домой.

«[Тист Иван] воровством промышлял, мол, воровал. Ночью коня вином поит, до Нившеры добирается, амбар обворует, и обратно возвращается. Вот такие дела рассказывают. Амбар чей-то отгрузит и обратно возвращается. До Нившеры пятьдесят [километров]. Сто километров туда и обратно. (Соб.: А почему вином коня поит?) Чтобы стал выносливее, чтобы быстро скакал».¹¹

Устные рассказы о Бисин Миш актуализировались после транслирования по федеральным телеканалам в начале XXI в. фильмов о всемирно известном экстрасенсе Вольфе Мессинге (1899–1974), приехавшем в том числе на гастроли и в Коми АССР в 1960-х гг. Наши информанты подчеркивают схожесть способностей двух гипнотизеров. Стоит отметить, что и информанты краеведа А. А. Панюкова пересказывают сюжеты, известные по кинофильмам, посвященным Вольфу Мессингу (например, по просьбе Берия или Сталина предъявляет кремлевской охране кусок бумаги вместо пропуска; незаметно из банка выносит баснословные деньги), однако приписывают их уже своему земляку.

Своеобразный образ жизни нёбдинского гипнотизера оставил след в вишерской народной традиции. Его имя непременно ассоциируется с обманом, лукавством. Сформировались устойчивые выражения, связанные с его именем – так принято называть обманщиков: «Пöрйöдчысьясöс шуöны Бисин Мишöн» (Обманщиков называют Бисин Миш);¹² «Если дети хитрят – он как будто Бисин Миш. „Он, мол, как Бисин Миш“. Сравнивали с Бисин Мишом лукавцев-детей, которые проказничали».¹³

В данной публикации представлен только обзор некоторых сюжетов устных рассказов о нёбдинской гипнотизере. Работа по выявлению источников и сбору нарративов о Бисин Мише продолжается.



⁹ Зулэб (название на коми – Зулöб) – деревня в составе Большелугского сельского поселения (до 1950 г. – в составе Богородского сельсовета, Корткеросский р-н).

¹⁰ Личный архив автора. Зап. Рассыхаев А. Н. 15.12.2017 г. в Сыктывкаре. Информант: Рочева (урожд. Попова) Евдокия Александровна, 1950 г. р., уроженка д. Ивановская, Большелугский с/с, Корткеросский р-н.

¹¹ ФФ ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН: А11206–14. Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 16.06.2015 г. в с. Большелуг, Корткеросский р-н, РК. Информант: Панюков Михаил Фомич, 1938 г. р., уроженец с. Большелуг.

¹² Личный архив автора. Зап. Рассыхаев А. Н. 15.12.2017 г. в Сыктывкаре. Информант: Рочева (урожд. Попова) Евдокия Александровна, 1950 г. р., уроженка д. Ивановская, Большелугский с/с, Корткеросский р-н.

¹³ ФФ ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН: А11245. Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 04.10.2016 г. в с. Сторожевск, Корткеросский р-н РК. Информант: Макарова (урожд. Осипова) Тамара Анисимовна, 1930 г. р., уроженка с. Сторожевск, Корткеросский р-н.

О РИТМИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ БЕЛОМОРСКИХ ПРИЧИТАНИЙ С ПЕРЕМЕННЫМ ЧИСЛОМ ФРАЗОВЫХ УДАРЕНИЙ В СТИХЕ

Аннотация: Тонический стих, образованный чередованием ритмических рядов с двумя и тремя фразовыми ударениями, является ведущим в причитаниях Беломорья. В данной статье уточнен ареал стиха этого вида в рамках плачевой традиции региона, описаны его разновидности и их локализация, представлены некоторые особенности координации поэтических текстов и напевов.

Ключевые слова: Поморье, причитания, ритмическая организация.

Summary: The tonic verse, formed by the alternation of rhythmic rows with two and three phrasal accents, is leading in the laments of the White Sea region. This article clarifies the range of the verse of this species within the framework of the region's crying tradition, describes its varieties and their localization, presents some features of the coordination of poetic texts and melodies.

Keywords: Pomorie, laments, rhythmic organization.

Тонический стих протяженностью от 8 до 19 (20) слогов, с переменным числом фразовых ударений (двух-трехударный) и преобладанием дактилических клаузул – ведущий в поэтических текстах беломорских плачей. Он объединяет причеть всех видов¹ абсолютного большинства поселений Поморья. Как показало картографирование, причитания со стихом этой структуры образуют единый ареал, охватывающий берега Белого моря от Летнего до Кандалакшского.² Эта единая многокилометровая линия прерывается ненадолго лишь на границе Поморского и Карельского берегов.³

Строго говоря, стих описываемого вида следовало бы назвать трех-двухударным, поскольку во всех местных плачевых текстах главенствуют развернутые трехударные ряды с дактилическими клаузулами:

*Не убóйсе, цяста ступёцята ліственка
Не по-прэжнему иду глупа сіза голубушка
Из пярной-то мьльней баенки*
(с. Малошуйка, Поморский берег).⁴

Так, по нашим подсчетам, в плачевых текстах Поморского берега доля трехударных стихов с дактилическими окончаниями составляет 70–75 %, в некоторых образцах их число увеличивается до 90 %.⁵

Немаловажную роль в организации поэтических текстов местной причети играют и стихи с двумя фразовыми ударениями. Об этом свидетельствуют не только статистические данные, но и высокая степень формульности двухударных фрагментов. Отметим особую значимость двухударных рядов с хореическими клаузулами:⁶ они часто маркируют границы разделов. Их появление типично для начальных стихов: «Пора встáти ды пробудíться», «Не челóм тебе не спáсибо». Сдвоенными двухударными рядами с хореическими клаузулами нередко завершаются развернутые смысловые периоды. Формульный характер этих оборотов подчеркивается использованием синтаксического и тематического параллелизма, тавтологии:

*Уж во первóй-от кон да во остáтний,
Во остáтненькой да во послéдний*
(п. Луда, Летний берег).

© Е. Б. Резниченко, 2019

¹ Похоронно-поминальные, свадебные (сольные и групповые), окказиональные и рекрутские голошения.

² Таким образом, этот ареал включает поселения Летнего, Онежского, Поморского, Карельского и Кандалакшского берегов. Причитания Терского и Зимнего берегов образуют второй (дополнительный) ареал, их поэтические тексты опираются на тонический двухударный стих.

³ Речь идет о небольшой группе поселений на юго-востоке Карельского берега, где в плачевых текстах главенствуют двухударные ряды. Местные плачи отличаются от других причитаний западного Поморья по целому ряду базовых характеристик. Причины чужеродности этой локальной традиции, как бы клином вторгающейся между двумя близкородственными плачевыми традициями Карельского Поморья, коренятся в истории заселения Карельского берега.

⁴ Все цитируемые в статье фрагменты плачевых текстов, не имеющие отсылки к публикациям, взяты из материалов, записанных автором в Поморье в 1978–1984 гг. и хранящихся в архиве Музыкально-этнографического центра им. Е. В. Гиппиуса Российской академии музыки им. Гнесиных.

⁵ Трехударные стихи с хореическими клаузулами встречаются крайне редко; видимо, их следует считать ненормативными.

⁶ В двухударных рядах нормативным является как дактилическое, так и хореическое окончание.

Тонический стих с переменным числом фразовых ударений представлен в плачах Беломорья разными под-видами, имеющими достаточно ясную локализацию. Они различаются и по статистическому соотношению рядов трехударного и двухударного строения, и по степени устойчивости (или мобильности) трехударных рядов. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют говорить об определенной динамике территориального развертывания. Максимальная вариативность, подвижность характерна для текстов «срединных» берегов ареала. Например, протяженность ритмических рядов в плачах Поморского берега колеблется от восьми, в единичных случаях даже семи («Пора ста́ть да убуди́ться», «Чтой за чу́дное чу́до», с. Нюхча, Поморский берег)⁷ до 19–20 слогов (« Не доходит она до моёй-то до мягкой перины пуховые», «Дай сё́годня ды по сё́годняшнему раннему утру утря́ному»)⁸. Фактически это предельно возможные для двухударного и трехударного тонического стиха цифры. Наполнение сегментов в трехударных рядах здесь таково:

1-й сегмент (анакруза)	2-й сегмент	3-й сегмент	4-й сегмент (клаузула)
2 (1–6) слога	5–7 слогов	2–5 слогов	3 слога

В то же время в плачевых текстах крайних локальных традиций ареала – на Летнем и Кандалакшском берегах – заметна тенденция к большей стабильности стиха. Здесь еще определенной становится доминирование трехударных рядов, устойчивость их структуры. Так, в причитаниях Летнего берега протяженность рядов в целом колеблется от 9 до 16 слогов. При этом главенствуют трехударные стихи двенадцати- тринадцатисложной нормы со структурой 2 (3). 3. 2. 2; их преобладание отчетливо выступает в образцах, записанных от лучших причитальщиц. Приведем фрагмент окказионального плача, записанного в 1982 г. в д. Сюзьме Летнего берега от У. С. Козьминой (1897 г. р.):

*Так не оста́вила меня́ не spokíнула,
Привспо́ила, вскорми́ла, повы́растила.
Пошла во шко́льно-то я во учи́лище,
Проучи́ла свою буйную ѓлову.⁹*

Структурной основой поэтических текстов плачей Кандалакшского берега, насколько можно предположить, опираясь на наиболее сохранные тексты, является трехударный тонический стих протяженностью от 13 до 18 слогов:¹⁰

*Погледеть-то мне-ка, цёловеку, дитю кру/цинну,
Накруг мне-ка дом топереце тёповито да гнездыш/ко,
Накруг мне-ка свётло косисьято окошко...¹¹*

Картина распространения в Беломорье стиха описываемого вида усложнена наличием в плачах некоторых поселений вторичных ритмических форм.¹² Так, в некоторых плачах Летнего берега тонический стих выступает в качестве основы вторичного цезурированного стиха с формулой 5 + 5 (6–7):¹³ (Летний берег, п. Луда).

	Исходный стих	Производный стих
Вы откуль пришли / прикатилисе,	2. 4. 2	5 + 5
Да (и) от тёплого- / то красного солнышка,	2 (3). 3. 2. 2	5 (6) + 7
От желанного / родителя батюшка. ¹⁴	2. 3. 2. 2	5 + 7

⁷ Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче) / Подгот. изд. А. П. Разумова, Т. А. Коски; общ. ред. Е. В. Гиппиуса. Петрозаводск, 1980. С. 77, 90. В аналитической статье, опубликованной в этом сборнике, содержится одно из первых описаний строения поэтических текстов местной причети.

⁸ Там же. С. 77.

⁹ Этот причет-импровизация был исполнен плачией от имени одной из участниц экспедиции в ответ на рассказ девушки. «Школьным училищем» плачя именуется РАМ им. Гнесиных.

¹⁰ «Удельный вес» двухударных ритмических рядов в голошениях Кандалакшского берега ничтожно мал; видимо, их следует считать ненормативными.

¹¹ Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова / Изд. подгот. С. Н. Азбелев, Ю. И. Марченко. СПб., 2002. С. 873.

¹² Под вторичными формами в современном этномузыкознании понимаются цезурированные композиции, в которых под воздействием мелодики происходит «переорганизация» музыкально-поэтических текстов.

¹³ Напевы этих причитаний относятся к классу цезурированных форм с вторичными мелодико-ритмическими композициями. Впервые на существование в плачах Поморья данной группы форм указала Б. Б. Ефименкова. См.: *Ефименкова Б. Б.* Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение: введение в проблематику. М., 2008. С. 53.

¹⁴ Косой чертой отмечено местоположение цезуры в напеве.

Принципиальному единству базовой структуры поэтических текстов плачей данного ареала противопоставлено многообразие видов музыкальной ритмики. Плачевые напевы, на которые распеваются тексты, относятся к разным классам музыкально-ритмических форм (неравномерно сегментированные, равномерно сегментированные, вторичные цезурированные). Каждая из них представлена группой музыкально-ритмических типов.

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о принципах координации в местных голошениях напевов с поэтическими текстами, в которых длительность ритмического ряда на протяжении одного плача может увеличиваться и уменьшаться вдвое. С этой точки зрения поморская причеть образует две группы форм. В одной из них стих описанной структуры соотносится с напевом неизменной протяженности, в другой – с мобильным по масштабно-временным показателям напевом. В обеих названных группах можно найти как формы с известными по другим традициям принципами координации напева и текста, так и образцы, в которых задействованы специфические, необычные механизмы такой координации. Последние делают облик местной плачевой культуры неповторимым.

Результаты анализа подводят нас к вопросу о структурных соответствиях и аналогиях между поморской причетью и местными эпическими жанрами. Как показали исследования, поэтические тексты беломорских старин и группы типологически родственных им духовных стихов¹⁵ опираются на тонический стих с дактилическими клаузулами, длительность которого может меняться в пределах от 7–8 до 20 слогов. В этих же пределах варьируется протяженность стиха местной причети («рабочим» в обеих жанровых группах можно считать 8–18-слоговой объем); для плачевых текстов также характерно безусловное господство ритмических рядов с дактилическими окончаниями.

Несомненны и принципиальные отличия. Как мы видели, в поэтических текстах причитаний ряда локальных традиций важную композиционную роль играют двухударные ряды; насколько известно автору, в местных эпических песнях, опирающихся на стих описанной структуры, эта закономерность не прослеживается. Другое отличие – несовпадение ареалов стиха в плачах и эпосе Беломорья. Стих интересующего нас вида объединяет причеть большей части региона, однако за пределами ареала остаются два поморских берега. В то же время эпические песни с подобным строением поэтических текстов распространены в Поморье повсеместно.

И в причитаниях, и в местном эпосе напевы координируются с поэтическими текстами двумя принципиально различными способами:¹⁶ в обеих жанровых группах мы находим как мелодии стабильной протяженности, так и напевы, предполагающие «увеличение и уменьшение музыкально-слоговых времен в соответствии со слоговым объемом стиха».¹⁷ Однако никаких совпадений эпических и плачевых напевов на уровне конкретных музыкально-ритмических типов не наблюдается.¹⁸

По-видимому, в отдельных локальных традициях Поморья наличие у причитаний родственных черт с былинами и духовными стихами осознавалось самими исполнителями; это отразилось в местной терминологии. Так, на Поморском берегу женщины-сказители все эпические произведения называли «стихами»; этим же термином обозначались на востоке данного берега и в соседних селах Онежского берега свадебные плачи.¹⁹

Возможно, дальнейшие сравнительные исследования местных голошений и эпических песен позволят выявить и другие соответствия между двумя знаковыми для культуры Беломорья жанровыми группами.



¹⁶ Типологическая систематика музыкально-ритмических форм эпических напевов Поморья произведена Ю. И. Ковыршиной. См.: Ковыршина Ю. И. Музыкально-стилевые особенности беломорских старин и духовных стихов: к вопросу о территориальном членении поморской эпической традиции: Дис. ... канд. искусствоведения. М., 2013 (Рукопись).

¹⁷ Там же. С. 104.

¹⁸ По мнению Ю. И. Ковыршиной, аналогом к одному из типов эпических напевов Поморского берега являются (наряду с лирическими песнями) местные групповые причитания (см.: Ковыршина Ю. И. Мелогеография старин и духовных стихов Поморья // Вопросы этномузыкознания. 2013. № 4 (5). С. 73). Однако речь не идет о конкретных совпадениях.

¹⁹ Ковыршина Ю. И. Музыкально-стилевые особенности беломорских старин и духовных стихов... С. 56.

М. В. РЕЙЛИ

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург

НЕКОТОРЫЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В НАРОДНОЙ ПРОЗЕ (в поисках источников)

Аннотация: Статья посвящена определению источников ряда мотивов в составе текста эсхатологического рассказа: паутина, опутавшая землю; люди, летающие по воздуху; битва красного и белого пастуха и др.

Ключевые слова: Библия, эсхатология, красный и белый пастухи.

Summary: The article is devoted to the definition of the sources of a number of motives in the text of the eschatological story: the web that entangled the earth; people, flying through the air; the battle of the red and white shepherd, etc.

Keywords: Bible, eschatology, red and white shepherds.

В Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (РО ИРЛИ) в коллекции В. А. Кравчинской 1947 г. был найден рассказ, текст которого приводится ниже.¹

[Про светопреставление].

«Старик Шаловский Кирилла (лет девять мне было) придет, бывало, на Пасху к заутрени. Между утреней и обедней народ отдыхает в ограде, а он говорит, говорит. Говорил, что *белый свет буде весь запутан паутиной, полетит народ по воздуху*, и весь белый свет смутитца. Что, не смутился? Смутился! Что, не запутано проволокой? Запутано – телефон да радио, да телеграфы. Одно государсво на другое и ну друг друга стебать. А народ над Кириллой смеялся: „Да! Как же! Полетит народ!“ А ведь полетел!

Еще говорил: „*Откроетца Фоломеевская ночь*“. А вот ведь ей еще нету. А откроетца!

И еще говорил: „*На полторы тыщи вёрс будут разговаривать*“. Что? Ведь разговаривают!

Еще говорил: „*Бревно повернетце трех сажённое в крови народа. А потом семь человек одну соломинку понесут*“. Так и вышло. Другие верили и боялись. А больше были смехи.

Вот почему Библия запрещённая была.

В конце концов *сойдёт с неба человек, в трубу затрубит, народ весь в кучу соберетца. Задерутца пастухи белый и красный. И красный поборет белова*.

Теперь пройди весь белый свет – таково не найдешь человека, как Кирилла Шаловский. Он много кой чево рассказывал. Етот Кирилла не пропустил ни одной обедни, ни одной заутрени. Ходил к нашему погосту Смёшано».²

В данном случае перед нами народный эсхатологический рассказ «о сбывшихся предсказаниях», – «наиболее фольклоризованный по структуре, сюжету, образности и тематике тип эсхатологического рассказа».³

Крестьянская эсхатология сложилась в процессе взаимодействия книжной и устной народной традиционной культуры. Образ ловушки, тенет, сети, паутины (как той же сети) архетипичен и часто встречается в Библии, будучи связан с физической и духовной опасностью.⁴ Но, если в Библии эти образы используются метафорически, то рассказчик использует образ паутины сугубо в контексте физической реальности, что говорит об утрате объемного видения Мира, концентрации его на материальных объектах.

Самым вероятным из источников мотивов о «летающих людях» и технической революции представляются Пророчества равноапостольного Космы Этолийского (1714–1779): «*Вы увидите, как люди будут летать по небу, словно коршуны, и посылать огонь на мир...*»; «*Придёт время, когда весь мир будет опоясан (связан) одной ниткой*»; «*... когда люди будут разговаривать из одной дальней местности с другой, например, из Константинополя с Россией*».⁵

Блок мотивов «Фоломеевская ночь» и «Бревно», поворачивающееся «в крови народа» связан с характерной для эсхатологических воззрений темой – избыточного пролития крови. В церковной литературе «последние

© М. В. Рейли, 2019

¹ РО ИРЛИ, р. V, кол. 118, п. 5, № 22, л. 1–2 (Марк Андреевич Андреев, 64 г. Зап. В. А. Кравчинской 7 мая 1947 г. в колхозе «Нелайский труженик» Лужского р-на Ленинградской обл.).

² О творческом портрете сказителя см.: *Рейли М. В.* Записи В. А. Кравчинской в Лужском районе Ленинградской области (Экспедиция Отдела фольклора Пушкинского Дома 1947 г.) // Из истории русской фольклористики. Вып. 8. СПб., 2013. С. 213–215.

³ *Бессонов И. А.* Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2010. С. 16.

⁴ См.: Иов. 18:8–10; 19:6; Ис. 8:14–15; Пс. 139:6; Иер. 5:26; 1Тим. 3:7; 2Тим. 2:26 и др.

⁵ *Зоитакс А.* Житие и пророчества Космы Этолийского. М., 2007. С. 158.

времена» традиционно увязывались с кровопролитием и войной. В Откровении Иоанна мотивы крови встречаются наравне с огнем и смертью (Ин. 8:7, 8; 16:3, 4 и др.).⁶

Продолжение темы кровопролития – последняя война, влекущая за собой Страшный Суд: «*В конце концов сойдёт с неба человек, в трубу затрубит, народ весь в кучу соберетца* (ср.: Ин.: 11:15; 8:7–10). *Задержатца пастухи белый и красный. И красный поборет белого*».

Мотивы смерти, войны и конца света связывает воедино битва вселенского масштаба. Если трубы и «трубный глас» с уверенностью приводят нас к Откровению Иоанна и к православной иконописной традиции, где изображение Архангела Михаила «Грозных сил Воеводы» по своей атрибутике как бы обобщает образы безымянных ангелов «Откровения» (в том числе трубы, возвещающей о наступлении судного дня),⁷ то битва двух пастухов: красного и белого выглядит загадочно. Этот мотив не встретился ни в одном из известных нам источников, поэтому мы остановимся на нем подробнее.

Существуют похожие тексты, но в них речь идет о петухах: «... *бабка по Библии читала, што красный петух белово победит: красный петух – мы, а белый – немец*»;⁸ ср.: «... *Страшный суд – победит красный петух. ... наши победят...*»;⁹ немцы спрашивают у русского предсказателя из деревни, кто победит в войне. «Он ничего не сказал и внес два петуха в комнату – белого и красного. Петухи начали драться. Он молчит и вдруг красный петух побивает белого. – Ну, вот вам, чья победа будет. Победа будет красных».¹⁰

М. А. Козлова приводит также «одну из первых известных фиксаций сюжета о петухах» конца XIX в. В нем рассказывается о церкви в одном из сёл Черниговской губ., где церковный сторож по ночам слышит, как трижды в ночь, когда на селе поют петухи, в церкви тоже «кричат» петухи. На вторую ночь сторож бежит к священнику, будит его и рассказывает о том, что в храме вторую ночь кричит какой-то петух. Священник отправляется с ним к церкви, и они оба слышат там крик петухов. Наутро священник собирает сходку, рассказывает прихожанам о странном петушином крике и спрашивает, кто из них согласится переночевать в церкви, дабы узнать, что означает этот петушиный крик. Один парень соглашается, на ночь его запирают в церкви. Он читает Евангелие (невольно вспоминается Хома Брут из «Вия» Н. В. Гоголя). В полночь запевают петухи на селе; царские врата сами собой растворяются, и выходит из них белый петух, кричит с амвона: „Ку-ка-ре-ку!“ и опять уходит в алтарь. Во второй раз выходит на амвон красный петух, пропеваает оттуда и также скрывается в алтаре. В третий раз выходит и кричит чёрный петух. «После него явился из алтаря монах в чёрной одежде и спрашивает парня: „Разумеешь ли ты, что предвещают петухи сии?“ – „Не разумею“, – отвечал парень. „Ну, так слушай: белый петух означает в скором будущем необычайно-изобильный урожай, красный – беспримерно-ужасное кровопролитие, а чёрный – смертей, гробов и могил множество, так что хлеб некому будет есть“».¹¹

Там же М. А. Козлова сообщает (без ссылки на источники) о зафиксированном в конце XIX в. сюжете, где красный петух обозначает войну с Китаем.

Фиксируется собирателями и еще один мотив: «*Бабушка умерла... .. Она говорила, что будет война. Красный конь и белый конь, вот, пойдут друг на друга. И белый конь победит...*».¹² В этом тексте очевидна связь с символикой Апокалипсиса и его четырьмя конями.

Таким образом, битва двух – красного и белого – животных демонстрирует соотносительность и взаимопроизводимость традиционных представлений, связанных с войной и с эсхатологией, а также взаимозаменяемость образов коня и петуха, а, в нашем случае, еще и пастуха, что уже более сложно для объяснения.

Не останавливаясь на образах коня и петуха, которые имеют хорошо изученную многозначную символику в традиционном быту, фольклоре и мифологии,¹³ попробуем понять, откуда взялся образ двух пастухов. Проще, а возможно, и правильнее предположить, что пастухи появились там, где изначально были петухи, просто по созвучию. Но, с той же вероятностью, дело может быть не в простом созвучии слов ‘петух-пастух’, но и в цепи самостоятельных ассоциаций, связанных с образом пастуха в библейской традиции.

⁶ См. также: Козлова М. А. Конец света и время настоящее. Эсхатология в современной деревне // Полевые исследования студентов Российского государственного гуманитарного ун-та. М., 2008. Вып. 3. С. 139.

⁷ Велижанина Н. Небесные всадники. Сибирская народная иконопись и мировые мифологические традиции // Сибирские огни. 2001. № 5: [Интернет-ресурсы]. URL: <http://сибирскиеогни.рф/content/nebesnye-vsadniki-0> – дата обращения: 30.01.2019.

⁸ Мороз А. Б. Народная агиография. Устные и книжные основы фольклорного культа святых. М., 2016. С. 52.

⁹ Козлова М. А. Конец света... С. 141.

¹⁰ Там же. С. 143.

¹¹ Козлова М. А. Конец света... С. 141–142. О символике триады белое – красное – черное см.: Белова О. В. Красный // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 647–651.

¹² Козлова М. А. Конец света... С. 143.

¹³ Об этих образах и об их функциональном сходстве в ряде случаев см.: Петрухин В. Я. Конь // Славянские древности... Т. 2. С. 590–594; Гура А. В., Узеньева Е. С. Петух // Славянские древности... М., 2009. Т. 4. С. 28–35.

Пастух (пастырь) является одним из важнейших библейских мессианских образов, тождественных царскому (образ Давида). Ангелы и пастыри отождествляются в памятнике II в. «Пастырь Гермы»¹⁴ в Заповедях: «... Все это повелел мне записать этот пастырь, ангел покаяния».¹⁵

В Апокалипсисе Петра (эфиопская версия), говорится: «И когда мы молились, явились внезапно двое мужей <...> ужаснулись мы, ибо тела их были белее всякого снега и краснее всякой розы; И красное было на них смешано с белым, и я просто не могу описать красоты их <...>; И приступил я к Господу и сказал: Кто сии? И говорит Он ко мне: Это Моисей и Илия, братья ваши праведные...» (15:6–13).¹⁶

В еврейской, христианской и мусульманской традициях два пророка являются предтечами Мессии, которые вернутся перед Концом Света, чтобы предупредить человечество о пришествии Антихриста.

Из всего вышесказанного очевидно, что если в сознании рассказчиков смысловой и образный аспекты двух противоборствующих персонажей взаимозаменяемы (петух – пастух – конь и др.), то цветовой код при этом сохраняется практически неизменным. При этом оппозиция «красный – белый» по-разному разрешается в разных источниках.

В Священном Писании уже в Книге Ветхого Завета мы находим не просто упоминание, но категорически антиподное противопоставление красного – греховного, богопротивного и белого – чистого, богоугодного цветов. Лишь в Апокалипсисе Петра эти цвета смешаны воедино и равно прекрасны (см. выше).

Говоря о цветовой гамме иконы Михаила Архангела Воеводы, Н. Велижанина пишет: «... цвет – прежде всего красный – являет собой свою самоценность, воплощает философию энергии и красоты. Символически красный цвет знаменует радость, в данном случае радость победы – ликование природы по поводу победы добра над злом, гармонии над хаосом».¹⁷

Видимо, именно эта позиция ближе всего менталитету человека традиционной культуры. Ведь в народной культуре издревле красный цвет – один из основных элементов цветовой символики. Красный – цвет жизни, солнца, плодородия, здоровья. Белый – символ чистоты, невинности, духовной и нравственной непорочности, святости (в христианской интерпретации). В то же время белый цвет в архаических представлениях связан, в первую очередь, со смертью. Возможно, именно поэтому в народных рассказах в большинстве описанных случаев, красный персонаж побеждает белого, т. е. решающим оказывается именно цветовой код. Ибо в глубоко архаическом по своей сути сознании народа это символ победы Жизни над Смертью.



¹⁴ Не был принят Церковью в канон священных книг. На рус. яз. пер. протоиер. Петр Преображенский (1862). (Новозаветные апокрифы. Русская апокрифическая студия: [Эл. ресурс]. URL: apokrif.fullweb.ru (дата обращения: 20.01.2019).

¹⁵ Преображенский П. А. Писания мужей апостольских. СПб., 2007. 473 с. (Новозаветные апокрифы. Русская апокрифическая студия: [Эл. ресурс]. URL: apokrif.fullweb.ru (дата обращения 20.01.2019).

¹⁶ Один из ранних христианских апокрифов; создан в начале II в.; признавался подлинным произведением Апостола Петра. Канон Муратори (конец II в.) признает его наравне с Откровением Иоанна, с оговоркой, что этот текст «некоторые из наших не хотят читать в церкви». В IV в. Откровение Петра уже отнесено к подложным писаниям. В нач. XX в. был найден и опубликован полный текст апокрифа. (Новозаветные апокрифы. Русская апокрифическая студия: [Эл. ресурс]. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/ap-petr2.shtml> (дата обращения: 20.01.2019).

¹⁷ Велижанина Н. Небесные всадники...// Сибирские огни. 2001. № 5: [Интернет-ресурсы]. URL: <http://сибирскиеогни.рф/content/nebesnye-vsadniki-0> – дата обращения: 30.01.2019. Речь идет о пурпурно-красном одеянии Архангела Михаила Воеводы в православной иконописи.

ПРАВОСЛАВИЕ В СЕВЕРНОРУССКИХ БЫЛИНАХ

Аннотация: В статье дан анализ научных публикаций по теме «Православие в севернорусских былинах» в отечественной фольклористике. В них рассматриваются такие важные вопросы, как личность сказителя и влияние его религиозности на творчество; взаимоотношение былин и духовных стихов; степень участия скорморохов и калик в сложении и распространении былин; воздействие на русский эпос отечественной и переводной церковной книжности и др.

Ключевые слова: былины, богатыри, сказители, православие, духовные стихи.

Summary: The article analyzes scientific publications on the theme "Orthodoxy in the Northern Russian epics" in the national folklore. They consider such important issues as the personality of the storyteller and the impact of his religiosity on creativity; the relationship of epics (bylina) and spiritual verses; the degree of participation of buffoons and pilgrims in the addition and distribution of epics; the impact on the Russian epic of Russian and translated Church books, etc.

Keyword: bylina, bogatyr, storyteller, Orthodoxy, spiritual verses.

Тема «Православие в севернорусских былинах» как самостоятельное исследование стала разрабатываться в отдельных главах монографий и в статьях Ю. А. Новикова лишь в начале XXI в.¹ Однако ни в его работах, ни в публикациях других авторов² не приводится никаких сведений о том, как данная тема раскрывалась былинноведами XIX–XX вв.

В 1850–1860-х гг. славянофилы искали в былинах христианское начало. «Первое и главное, – писал К. С. Аксаков, – что выдается из этого мира Владимировых песен, – это христианская вера; она постоянно и всюду основа жизни».³ Другие исследователи второй половины XIX – начала XX в. лишь мельком, характеризуя какой-то былинный сюжет и давая характеристику тому или иному персонажу, отмечали некоторые христианские черты, присущие богатырям. Для Л. Н. Майкова – это набожность (любое богатырское действие претворяется молитвой и осенением себя крестным знамением), обильная раздача милостыни, строительство часовен и церквей, паломничество, пострижение в монахи.⁴ Илья Муромец, по мнению Л. Н. Майкова, – человек, который «всегда подчиняет свои подвиги, свою деятельность началу нравственному и религиозному <...> В лице его народное творчество с большою полнотою воплотило лучшие нравственные понятия и стремления русского народа и потому естественно не могло не связать их с народными верованиями и религиозными убеждениями».⁵

О. Ф. Миллер, искавший в образе Ильи Муромца черты древней мифологии, вводит в науку термин «охристианствование» или «христианский оттенок», который он использует для характеристики таких былинных эпизодов, как исцеление немощного Ильи старцами или самим Иисусом Христом (христианское чудо), как наказ странников к исцеленному Илье стоять за веру православную. Тот же термин О. Ф. Миллер применяет и к характеру и поступкам богатыря: уверенность в поддержке высших небесных сил, милосердие к людям, набожность и т. д.⁶

Ф. И. Буслаев в своей работе лишь несколько раз касается данной проблемы. Рассматривая образ Ильи как любимого народного героя, академик отмечает, что «в довершение национального идеала не доставало ему

© А. Н. Розов, 2019

¹ Новиков Ю. А. Семантическая оппозиция «свой» – «чужой» в эпических жанрах // *Художественный текст: Восприятие. Анализ. Интерпретация*. Вильнюс, 2002. № 3. С. 259–270 (статья вошла в его монографию: *Динамика эпического канона. Из текстологического наблюдения над былинами*. Вильнюс, 2009. С. 25–36). В этой работе ученый развивает те положения, которые он лишь наметил в своей монографии «Сказитель и былинная традиция» (СПб., 2000. С. 31–32), а также в части вступительной статьи к серии *Свода русского фольклора: Былины на Печоре // Былины Печоры*. СПб.; М., 2001. С. 104–105. В монографии «Эпический мир и способы его художественного воплощения» (Вильнюс, 2013) Ю. А. Новиков публикует целую главу, названную им «Христианские мотивы и образы в былинах» (С. 111–150). Наконец, в 2014 г. вышла статья «Христианская вера, монастыри и храмы в былинах» (Церковь Преображения господня на острове Кижь / Сост. и подгот. И. В. Мельников. Петрозаводск, 2014. С. 311–326).

² Розов А. Н. Православные мотивы в севернорусских былинах // *Русская народная культура (Избранные труды 1974–2017 гг.)*. СПб., 2017. С. 265–285; Харьковова С. Ю. Гидроним *Иордан* в севернорусских былинах // *Современные методы и подходы в изучении традиционной народной культуры: К юбилею Юрия Александровича Новикова*. СПб., 2018. С. 154–166 (Из истории русской фольклористики; Вып. 10).

³ Аксаков К. С. Богатыри времен великого князя Владимира по русским песням // *Русская беседа*. 1856. Т. 4. С. 339.

⁴ Майков Л. Н. О былинах Владимировой цикла. Исследование. СПб., 1863. С. 90.

⁵ Там же. С. 120.

⁶ Миллер О. Ф. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом русского народного эпоса. СПб., 1869. С. 169, 170, 254, 314 и др.

только ореола святости: и русский народ признает своего богатыря в чудотворце, которого мощи почивают в киевских пещерах».⁷ Далее, говоря о «великих доблестей идеального героя», каким является Илья Муромец, Ф. И. Буслаев, как бы полемизируя с Л. Н. Майковым, пишет: «... собственно христианских, а по народному именно православных добродетелей, в этом герое эпос не воспевает» (С. 127). В ряде былин подчеркиваются «набожные побуждения» богатыря, но он способен и на святотатство, когда, рассердившись на князя Владимира, стреляет из лука по церквям, по церковным крестам.⁸ Кроме того, Илья в былине «Камское побоище», в числе других богатырей принимает участие в сражении с небесной силой, что также является страшным святотатством, особенно для человека, который, «по народным верованиям, причислен к лику святых» (С. 49).

На наш взгляд, Ф. И. Буслаев слишком категоричен в своем мнении об отсутствии в Илье Муромце православных добродетелей, ибо он сам неоднократно упоминает об обращении богатыря в трудную минуту с молитвой к Спасу и Богородице, другим своим небесным покровителям (С. 61, 130), об его обещании «служить до свету до веку за те церкви Божья, за тую веру за крещеную» (С. 61); о строительстве им часовни (С. 103); об его набожных побуждениях (С. 127) и т. д.

Уже в 1885 г. М. Г. Халанский одним из первых эпосоведов, рассматривая былины об Илье Муромце, отметил, что некоторые эпизоды (чудесное исцеление) связаны с житийными сказаниями. Довольно редкое упоминание в текстах мощей богатыря – это позднейшая вставка, по происхождению книжная. Былинный сюжет о гибели русских богатырей возник, скорее всего, также на основе «книжно-церковных мотивов» или апокрифов.⁹

В исследованиях А. Н. Веселовского и Вс. Ф. Миллера, посвященных былинным сюжетам, содержится очень много рассуждений, предположений о христианских элементах в русском эпосе, о роли скomoroxов и каллик в создании и распространении былин, о соотношении старин и духовных стихов, о влиянии на былины библейских сказаний и апокрифов, житийной литературы, о межнациональных связях в эпосе и т. д.¹⁰ Конечно, все это очень важно и все затронутые ими аспекты заслуживают отдельных исследований.

А. В. Марков в разделе статьи, посвященной религиозному быту,¹¹ отраженному в былинах, отмечал слияние в них христианских и дохристианских образов. При этом исследователь считал, что народ, принявший новую религию, неглубоко воспринял ее нравственную сторону, ему гораздо ближе была апокрифическая литература с ее тягой к чему-то чудесному, например, помощи во всех сложных моментах для героев эпоса небесных сил: Бога, Богородицы, святителей, ангелов. Большое внимание А. В. Марков уделял мотиву паломничества в былинах, отмечая важность роли каллик в русском эпосе, он высказал предположение о том, что они играли важную роль в создании и распространении былин.

Б. М. Соколов подчеркивал влияние религиозной поэзии (библейских повествований, апокрифов и житийных мотивов и т. д.) на былины. Особенно тесная взаимосвязь наблюдается между былинами и духовными стихами, называемыми ученым «религиозным эпосом». С одной стороны, духовные стихи влияют на былины, а с другой – в духовных стихах обнаруживаются былинные мотивы. По мнению Б. М. Соколова, необходимо продолжать уже начатое в отечественной науке сопоставление былинных текстов с оригинальными и переводными памятниками древнерусской книжности.¹²

Через два года в своей книге, адресованной широкому кругу читателей,¹³ ученый еще раз сформулировал основные положения о былинах (в духе исторической школы). В сложении русского эпоса, считал он, принимали участие дружинники, скomoroxи и пилигримы (калики перехожие), «люди, причастные к церкви и книжному духовному образованию». С исчезновением дружинного быта и скomoroxов, когда место пилигримов заняли нищие странники, эпос перешел в крестьянскую среду. Ученый подчеркивает большую роль личности сказителя: «Например, религиозно настроенный певец с особенной любовью будет останавливаться на крестах и поклонях былинных героев» (С. 3). На конкретных примерах былинщиков Б. М. Соколов развивал ту же мысль и в книжке, посвященной исполнителям былин.¹⁴

В советский период воинствующего атеизма былиноведы либо игнорировали все церковно-христианские мотивы в былинах, либо негативно их оценивали. Д. С. Лихачев написал две статьи по фольклору X–XI

⁷ Буслаев Ф. И. Русский богатырский эпос // Буслаев Ф. И. Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887. С. 126.

⁸ Вс. Ф. Миллер считал, что эпизод о разгульном поведении Ильи Муромца с голями в Киеве был вставлен в былинный текст довольно поздно и представляет собой «отголосок влияния Смутного времени на нравственный облик Ильи Муромца» (Миллер В. Ф. Отголоски Смутного времени в былинах // Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности. 1906. Т. 11, кн. 2. С. 215).

⁹ Халанский М. Г. Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885 (Отд. отт. из «Русского филологического вестника»).

¹⁰ Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. М., 1897–1924. Т. 1–3.

¹¹ Марков А. В. Бытовые черты русских былин // Этнографическое обозрение. 1904. Кн. 59, № 4. С. 5–26.

¹² Соколов Б. М. О житийных и апокрифических мотивах в былинных. М., 1916 (Отд. отт. из «Русского филологического вестника»).

¹³ Соколов Б. М. Былины. Исторический очерк, тексты и комментарии. М., 1918. Вып. 1–2.

¹⁴ Соколов Б. М. Сказители. М., [1924].

и XI – начала XIII вв. в коллективной фольклорной монографии.¹⁵ Ученому удалось избежать резко негативной оценки роли христианства в устном народном творчестве, но, по его мнению, лишь в XIV–XVI вв. оно стало оказывать какое-то влияние на устное творчество, которое, якобы, «тяготело к отходу от религии» (С. 150). Д. С. Лихачев считал, что желание Василия Буслаева съездить в Иерусалим покаяться – не искренно, притворно. Перед нами – скрытая пародия на паломничество.¹⁶ Святотатство Буслаева – это отражение народного презрения «к так называемой „святыне“». В былине якобы нашло отражение «народное отношение не только к религиозным предрассудкам, но и ко всему косному и застоному в жизни древнерусского общества» (С. 281).

В. Я. Пропп, комментируя некоторые былины с христианскими мотивами, например, «Илья Муромец и Идолище», считал их попыткой «использовать эпос в церковных интересах», а «это вторжение в эпос церковной стихии идет в противовес общему развитию эпоса».¹⁷ В. Я. Пропп, как и Д. С. Лихачев, не верит в искренность покаянной поездки Василия Буслаева в Иерусалим, так как он борец со старым миром, церковью, самим богом, и «в своей борьбе он прав, народ явно на его стороне» (С. 460). В своих рассуждениях В. Я. Пропп не всегда последователен. Например, двойственность поведения Ильи Муромца, который идет служить за православную веру, и он же в гневе на князя Владимира стреляет по церквям, ученый объясняет тем, что «в ту пору христианство, через голову враждующих друг с другом феодалов, в народном сознании объединяло русский народ в одно целое» (С. 311). Не случайно, что слово «христианин» со временем превратилось в слово «крестьянин».

А. М. Астахова в своей монографии об истории изучения русского эпоса¹⁸ тему «христианство в былинах» не затрагивает. В другой книге о богатырских сказках¹⁹ она отмечает, что иногда эпизод исцеления немощного Ильи Муромца приобретает легендарно-религиозный оттенок, когда целителями оказываются ангел или сам Христос, апостолы и святители. Говоря о влиянии книжных прозаических пересказов на былинную традицию, А. М. Астахова подчеркивает, что в книгах, адресованных простому читателю, отчетливо видна «религиозно-нравственная идея», которая затем звучала из уст сказителей.

В. П. Аникин²⁰ одним из первых советских фольклористов рассматривал «религиозно-христианский пласт» в былинах, который присутствует у ряда сказателей второй половины XIX в. Такое явление он объясняет как религиозностью исполнителя, так и сильным влиянием на былины духовных стихов, которые входили в репертуар определенного певца. Однако В. П. Аникин неоднократно подчеркивает, что «религиозная трактовка былинного действия» не обязательна в том или ином былинном сюжете, является явно поздней, приводящей «к нарушению идейно-образной цельности эпоса» (С. 263). Это могло произойти из-за воздействия духовных стихов, исполняемых каликами, либо из-за влияния на былины скоморохов.

В сжатых рамках статьи были рассмотрены, конечно, далеко не все работы отечественных фольклористов, которые так или иначе касались темы «православие в русских былинах». Однако и приведенные исследования указывают основные направления, по которым должно вестись будущее изучение: 1) обращение к творческому наследию выдающихся отечественных ученых (Вс. Ф. Миллер, А. Н. Веселовский, А. В. Марков, Б. М. Соколов и др.); 2) выявление степени влияния религиозности сказителя на текст исполняемых им былин; 3) взаимоотношение былин и духовных стихов; 4) отражение творчества скоморохов и калик в былинах; 5) влияние старообрядчества на былинные тексты; 6) православные мотивы в былинах вне Русского Севера; 7) создание указателя православных былинных мотивов.



¹⁵ Лихачев Д. С. Народное поэтическое творчество времени расцвета древнерусского раннефеодального государства (X–XI вв.); Народное поэтическое творчество в годы феодальной раздробленности Руси – до татаро-монгольского нашествия (XII – начало XIII в.) // Русское народное поэтическое творчество. Т. I: Очерки по истории русского народного поэтического творчества X–XVIII. М.; Л., 1953. С. 141–247.

¹⁶ Еще И. Н. Жданов в 1895 г. высказал предположение, что данная былина была создана в среде скоморохов (Жданов И. Н. Русский былевой эпос. Исследования и материалы. I–V. СПб., 1895. С. 402–403). Г. Н. Потанин утверждал, что эта былина – плод творчества калик (Потанин Г. Н. Пилигрим и былины и в сказках // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 9, № 2. С. 85).

¹⁷ Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955. С. 225.

¹⁸ Астахова А. М. Былины. Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966.

¹⁹ Астахова А. М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М.; Л., 1962.

²⁰ Аникин В. П. Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования былин. М., 1980.

Н. Г. УРВАНЦЕВА
Петрозаводский государственный университет

ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР В «СЛОВАРЕ ЖИВОГО ПОМОРСКОГО ЯЗЫКА» И. М. ДУРОВА¹

Аннотация: Статья посвящена детскому фольклору Карельского Поморья начала XX в. Целью статьи является изучение репрезентации жанров детского фольклора в «Словаре живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении» И. М. Дурова. Сделана характеристика детского фольклора в исследуемом издании. Отмечена научная ценность этнографических и фольклорных материалов по культуре детства, собранных краеведом.

Ключевые слова: детский фольклор, культура детства, Карельское Поморье, поморский фольклор, И. М. Дуров.

Annotation: The article is devoted to children's folklore of Karelian Pomerania at the beginning of the twentieth century. The aim of the article is to study the representation of the genres of children's folklore in the "Dictionary of the Living Pomeranian Language in its everyday and ethnographic application" by I. M. Durov. Characteristics of children's folklore in the study. The scientific value of ethnographic and folklore materials on the culture of childhood, collected by the local historian, is noted.

Keywords: children's folklore, childhood culture, Karelian Pomerania, Pomeranian folklore, I. M. Durov.

Начало собирательской деятельности И. М. Дурова (1894–1938) в области детского фольклора приходится на 1930-е гг. В это время он записал 93 детских игры² и 17 колыбельных песен.³ В Архиве Карельского научного центра РАН хранится коллекция «Детские игры, развлечения, записанные в Сорокско-Кемском районах Беломорья». Ее описала С. М. Лойтер в статье «Краевед И. М. Дуров и его коллекция детских поморских игр».⁴ С некоторыми текстами можно познакомиться в сборниках детского фольклора «Русский детский фольклор Карелии», «Детский поэтический фольклор Карелии»,⁵ а также в сборнике научных трудов «Проблемы детской литературы и фольклор».⁶

Много лет И. М. Дуров вел кропотливую работу по составлению «Словаря живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении». Он вышел только в 2011 г.⁷ Словарь подготовлен к печати в Институте языка, литературы и истории КарНЦ РАН. В архиве института рукопись находилась с декабря 1934 г. Словарь включает 12090 слов. Словарные статьи имеют необходимые пояснения. Примерно одна четвертая часть словаря иллюстрирована примерами из фольклора.⁸

В издании содержатся как полные тексты, так и отрывки из колыбельных песен, пригудок, закличек и приговорок, припевок, считалок и дразнилок. Для семантизации поморской лексики И. М. Дуров чаще всего использовал отрывки из фольклорных произведений, поэтому ценными являются словарные статьи, в которых полностью приводится фольклорный текст. Например, автор подробно описывает игры: «Волосьянка», «Гусями играть», «Игра стригу-стригу овечку», «Играть золотыма воротами», «Камешками играть», «Капустица», «Кислой круг», «Коробка», «Король» («Короля топтать»), «Лунками играть», «Парками ходить», «Попа гонять», «Продольня шахарда», «Царь Горох».

На страницах словаря содержатся названия некоторых игр с отсылками к соответствующим статьям: «Баскамы играть» (С. 24⁹), «В битки играть» (С. 46), «В лунки играть. См. Лунками играть» (С. 59), «Жохом

© Н. Г. Урванцева, 2019

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 18–012–00810 «Карельское Поморье: лексика и ономастика (XVI–XXI вв.)».

² Архив Карельского научного центра, ф. 1, оп. 1, кол. 34, ед. хр. 50. Далее – Архив КарНЦ.

³ Архив КарНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 27, ед. хр. 374.

⁴ Лойтер С. М. Краевед И. М. Дуров и его коллекция детских поморских игр // Живая старина. 2005. № 1. С. 33–35.

⁵ Русский детский фольклор Карелии / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. С. М. Лойтер. Петрозаводск, 1991. (Памятники фольклора Карелии); Лойтер С. М. Детский поэтический фольклор Карелии: исследование и тексты. Петрозаводск, 2013.

⁶ Лойтер С. М. Краевед И. М. Дуров – собиратель детского фольклора Карелии // Проблемы детской литературы и фольклор: сб. науч. тр. Петрозаводск, 2001. С. 202–209.

⁷ Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении / Изд. подгот. И. И. Муллонен (отв. ред.), В. П. Кузнецова, А. Е. Беликова. Петрозаводск, 2011.

⁸ Кузнецова В. П. Фольклор в «Словаре живого поморского языка» И. М. Дурова // Кижский вестник. Петрозаводск, 2007. Вып. 11. С. 107–115.

⁹ Дуров И. М. Словарь живого поморского языка ... Здесь и далее ссылки на это издание даются в тексте статьи.

играть. См. Жох» (С. 118), «Играть в лунки. См. В лунки играть» (С. 152), «Лунками играть» (С. 152), «Играть гусьями. См. Гусьями играть» (С. 152), «Играть жгутиком. См. Жгутиком играть» (С. 152), «Играть из-за стенки. См. Из-за стенки» (С. 152), «Играть имушкой. См. Имушка» (С. 152), «Играть камешками. См. Камешками играть» (С. 152), «Играть кислым кругом. См. Кислой круг» (С. 152), «Играть красками. См. Краски» (С. 152), «Играть мечком. См. Мячиком играть» (С. 152), «Играть парками. См. Парками ходить» (С. 152), «Играть рюхами. См. Рюха» (С. 152), «Играть царём горохом. См. Царь-горох» (С. 152), «Играть циркой. См. Цирка» (С. 152), «Играть щильцом. См. Щилец, Стрельцом играть» (С. 152), «Капустицу полоть. То же, что игра Капустица» (С. 162), «Короля топтать. См. Король» (С. 183), «Наклонно» (С. 64), «О классах играть. См. Об классах играть» (С. 267), «О лунках. См. Играть лункам» (С. 269), «Стрельцём играть. Детская (мальчиков) игра, состоящая в подбивании и подстрекивании лопаткообразною палочкой (клескальницы). Цирки (см.)» (С. 393), «Циркой играть. См. Стрельцём играть» (С. 435), «Шурика полстить» (С. 448), «Щильцём играть. То же, что Стрельцом играть» (С. 448).

Почти каждое описание игры имеет целевую аудиторию: «Игра девочек», «Игра мальчиков», «Детская (преимущественно мальчиков) игра», «Хороводная игра поморской молодежи», «Игра, имевшая широкое применение в прошлом среди поморской молодежи», «Детская массовая игра. В ней участвуют дети обоего пола до 10 лет (редко до 15 и лишь девочки). Мальчики отдельно от девочек в эту игру не играют». И. М. Дуров указывал, где играли дети и подростки в игры – на воздухе, во время массовых весенних гуляний на полянках и в лугах, на домашних вечеринах, на лужайке около дома.

В словарь включены поморские игры, которые на момент записи уходили из повседневного бытования и являлись редкими. Так, например, в комментарии к игре «Играть золотыма воротами» собиратель пишет: «Игра эта имела особенно широкое применение среди молодежи до 1917 года, а сейчас это исчезающий вид игры» (С. 152). Игра старинная в мяч для девочек школьного возраста и подростков «Лунками играть» была «в числе отмирающих у молодежи игр» (С. 213).

И. М. Дуров объясняет значение выражений в детских играх. Так, например, он комментирует фразу «во весь голос», т. е. «полным голосом дети во время игры в прятки выкрикивали, спрятавшись от ищущего и находящегося от них на далеком расстоянии: *«Возревимте во весь голос, / Если в лавки Каракозов; / Суды на голос!»*» (С. 60). Во время другой игры дети употребляли словосочетание «давать локти». Его семантика заключается в следующем: «одному из участников игры все присутствующие стараются ткнуть локтем руки в спину, когда он окажется спиной к дающему свой локоть» (С. 92). Одно из значений слова «парить» – это «принимать в игре самое живое участие, преодолевая все трудности искусного игрока» (С. 287).

Из словаря можно узнать о названии часто употребляющихся предметов («игромых») и действий в детских поморских играх. При описании игры в рюхи И. М. Дуров комментирует слова «зажгать» (С. 128), «зажгать город» (С. 128), «лудник» (С. 212), игры во флот – «городки» (С. 84), «госья» (С. 86), «жох» (С. 118), игры стрельцом или щильцом – «цирка» (С. 435), «шилец» (С. 449), игры в попа – «поп» (С. 324).

Автор приводит название ролей в разных играх: калика переходна – это «участник игры в рюхи, не имеющий себе партнера» (С. 159), матика – «вожатый, старший в игре, руководитель группы в игре; ответственное по назначению, по жребию или по выбору лицо в исполнениях игр» (С. 218), «матка – то же, что Матика – заправила в детской игре» (С. 218), «стояльщик» (С. 325).

Из словарных статей можно узнать, что поморские дети в играли в бобки (С. 32), в куклы (С. 197) / куколки (С. 197) и в побрякушки (С. 303).

Особое место в «Словаре живого поморского языка» И. М. Дурова отведено фольклору материнства и детства. Для иллюстрации некоторых поморских слов «байнуть, байконуть», «водитьце, водитце, водятце», «котя» и «пустодом (пустодомка)» собиратель использует отрывки из колыбельных песен: *«Байки-побайки, / Матери китайки, / Отцю – кумацю, / Брату – ластовицю»* (С. 21), *«Спи-ко, Аннушка, покрепче, / С тобой водитьце легче. Баю-баюшки-баю! Ты неумен водитьце как следует; разве так нужно водитьце с утопленником»* (С. 61), *«Приди, котя, ночевать, / Приди Маюшку качать»* (С. 187), *«Пустодомка, не лай, / Пустодомка, не кричи, / Моей дочки не буди»* (С. 349).

Наиболее частотным жанром детского фольклора в словаре являются «пригудки» (см. словарные статьи «Букарица», «Жёлна», «Косица», «Кукуша», «Матка»). Приведем примеры: «Если ребенок капризничает, то нянька-бабушка его пристращивает: „У-у, бука-то идет! И-г-г-ы-ы, букарица-то возьмет! Я букарици отдам, как кричать будешь...“, и ребенок под впечатлением страха присмирет и уснет» (С. 41); *«Чучур-пачур, / За косицу, / За волосицу...»* (С. 184); *«Шла кукуша мимо сети, завязались злые дети – кук»* (С. 198).

В статьях «Высоколнышко» и «Репной зуб» имеются тексты закличек и приговорок: *«Солнышко-высоколнышко, / Не пеки в зареку, / Пеки к нам на реку»* (С. 69), *«Кышка-мышка, на тебе репной зуб, а дай мне костяной да серебряной»* (С. 358).

При толковании слов в статьях могут использоваться также отрывки из припевок. Так, значение слова «волосица» иллюстрируется припевкой, которую исполняют во время детской игры «Наклонно»: «*Чучур-пачур / За косицу, / За волосицу...*». (С. 64).

В качестве примеров к диалектным словам «Полосатик» и «Шурика полстить» приводятся дразнилки. «*Сашенька пузастенькой, / В рубашке полосатенькой*» (С. 322); «*Шурик-Шурик на мели, На Шурике шапка...*» (С. 448).

Одним из самых распространенных жанров детского фольклора являются считалки. В словаре он представлен только один раз в статье «Королёк»: «*Там чашки, орешки, / Медок, сахарёк. / Поди вон, королёк*» (С. 183).

Идеальной по своей малой форме для иллюстрации диалектных слов является поговорка. Для семантизации слов «бедка» (С. 25) и «детки» И. И. Дуров использует одну поговорку «*Где детки, тут и бедки*» (С. 98).

Известно, что И. М. Дуров собирал заговоры. В 2000 г. вышла книга «Русские заговоры Карелии»,¹⁰ в которой опубликованы 109 текстов. В «Словаре живого поморского языка» имеются три заговора от сглаза детей и от детской болезни сухотки в статьях «Вода» (С. 60) и «Призор» (С. 337).

Собиратель записывал этнографический материал, связанный с детской культурой. С помощью словаря можно узнать именование детей в поморской семье в соответствии с порядком рождения («зыбочный», «блачей», «первенец»), количеством («двоицята», «двойка», «двойни»), возраста («полеток»), степени родства («пасынок»), усыновления / удочерения («богоданный», «найденый», «приемыш»), подменой нечистой силой («оменыш», «одменёной», «одмененыш»), физическими данными («лэжень», «паркаш», «пиккой», «тешной») и другим признакам.

В словаре содержатся интересные сведения о воспитании в семье. И. М. Дуров в двух словарных статьях описывает, как наказывали детей. За проказы и непослушание могли «дать волосянку» (оттаскать за волосы) или устроить «жоподранку» (бить розгами по задней части оголенного тела). Незрелый от побоев, ненормальный, тихий, боязливый вследствие неправильного воспитания и обращения ребенок, назывался «забитым»: «*Парнишко-то у Матвея совсем забитой ребенок*» (С. 119). Этим же словом именовали детей, измученных непосильным трудом, исхудалых от физического тяжелого труда.

«Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении» содержит ценные сведения по детскому фольклору. Через лексику И. М. Дуров представил культуру детства Карельского Поморья. Ценность и уникальность этого материала возрастает с каждым годом.



¹⁰ Русские заговоры Карелии / Сост., вступ. ст., примеч. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.

РАССКАЗЫ О СНАХ В СЕВЕРНОРУССКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация: Отталкиваясь от статьи П. Г. Богатырева «Сны в пересказе крестьян и в народной сказке» (1930 г.), автор размышляет о собственных записях последних двух десятилетий, сделанных в Пинежском р-не Архангельской обл. Прослеживается роль религиозных сюжетов в рассказах о снах (явления святых в сонных видениях), прежде всего отклик в них на сюжеты и образы православной иконописи, а также на реалии традиционных обрядовых практик – символы, благодаря которым сны осуществляют свою регламентирующую функцию.

Ключевые слова: рассказы о снах, символические образы, иконопись, обряд, обрядовый предмет.

Summary: The author reminds about the article by P. G. Bogatyriov "Dreams in Peasant Farmers' Narrations and in Fairy Tales" (1930) and its main ideas. Next, there is a presentation of the materials from Pinega district, Arkhangelsk region, which were recorded in the two last decades. The point of this research is the place of religious subjects in dream narratives (e. g. visitations of saints in sleeping visions). The author supposes the traces of Christian iconography in such stories. The usage of items connected with traditional folklore rituals is possible there as well. These symbolic images help to interpret dream narratives as predictive texts.

Keywords: dream narratives, symbolic images, iconography, ritual, ritual object.

Рассказы о снах давно привлекают внимание исследователей устной фольклорной прозы.¹ На севернорусском материале обращался к ним и П. Г. Богатырев. Его интересовали «длинные сны крестьян» – развернутые повествования, которые по форме могут быть уподоблены, хотя и весьма условно, сказочным повествованиям (во всяком случае, к такому сопоставлению прибегал сам исследователь). Этот материал П. Г. Богатыреву посчастливилось записать во время экспедиции в Шенкурский у. Архангельской губ. летом 1916 г. Спустя почти полтора десятилетия, в 1930 г., в Праге он написал специальную статью «Сны в пересказе крестьян и в народной сказке», в которой предложил систематизацию оказавшихся в его распоряжении рассказов о снах; привел короткие суждения своих собеседников о снах, их влиянии на человека и его жизнь; отметил, что, несмотря на то что сказки используют мотив вещего сна, развернутые описания сновидений в целом для них не характерны.²

Хотя П. Г. Богатырев упоминал о гипотезе, согласно которой именно из снов возникают некоторые мотивы мифов, сказок и легенд (он ссылается на труды Ф. фон дер Лайена и Л. Лайстнера), его самого больше занимала проблема соотношения сна как индивидуального впечатления и события частной жизни и *рассказа о нем* как стилистически оформленного текста, в котором присутствуют «некоторые черты народной веры» и «целые мотивы из народных рассказов».³ «Все <...> описания снов, судя по их разработанности, впервые были рассказаны не мне, – отмечал он, – и сам рассказчик не заметил того, что они подверглись влиянию <...> стилистики народных рассказов <...> Индивидуальные сны последовательно меняются под влиянием народной стилистики».⁴ Примечательна в этом плане фраза одного из собеседников П. Г. Богатырева, от которого был записан сон о загробной жизни. Чувствуя, что не все в его рассказе получается складно и понятно, он посетовал: «Давно не сказывал».⁵

Рассказ о сне – это не просто припоминание увиденного и последовательное его изложение во всех деталях и подробностях. Это еще и попытка осмысления и истолкования этих деталей и подробностей через возведение единичного, частного случая к некоему обобщенному знанию и опыту. Рассказывая свой сон,

© Л. В. Фадеева, 2019

¹ За последние четверть века интерес к этой теме заметен вырос и дал плодотворные результаты: Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон – семиотическое окно. XXVI Випперовские чтения (Москва, 1993). М., 1994. С. 89–95; Разумова И. А. Символика сновидений // Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М., 2001. С. 85–105; Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2002; Сафронов Е. В. Сновидения в традиционной культуре. Исследование и тексты. М., 2016. Отметим также диссертационные исследования на эту тему: Живица Е. Ю. Устная народная снотолковательная традиция (на материале рассказов о снах): Дис. ... канд. филол. наук. М., 2004 (Рукопись); Лазарева А. А. Символика сновидений в народной культуре: фольклорные модели и личные нарративы: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2018 (Рукопись).

² Богатырев П. Г. Сны в пересказе крестьян и в народной сказке // Богатырев П. Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы) / Сост., вступ. статья и коммент. С. П. Сорокиной. М., 2006. С. 97–107.

³ Там же. С. 105.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 100.

сновидец проецирует его на реальность и соединяет с нею. Для него важно понять, что для этой реальности значит и что в ней предвещает увиденное (проphetическая функция сна является, пожалуй, одной из наиболее значимых с точки зрения оценки народной культуры). Отсюда и потребность в пересказе сна другим как проверка своего субъективного впечатления реакциями заинтересованных слушателей, одновременно с рассказчиком, направляющими свои усилия на припоминание похожих текстов, бытующих в традиции. И в этом смысле рассказы о снах являются одним из наиболее ярких проявлений *народной герменевтики*. В них субъективный опыт пережитого проверяется и подается через опыт коллективного знания, т. е. в понятиях и категориях культурной и религиозной традиции, с которой соотносит себя рассказчик.

При этом рассказы о снах наиболее близко смыкаются с произведениями мифологической прозы, прежде всего с быличками, содержание которых строится вокруг встречи человека с потусторонними силами. Согласно народным представлениям, сон обычно воспринимается как состояние, в котором человек временно выходит за пределы реальности. Границы бытия и инобытия внутри сна делаются проницаемыми, а потому сновидец также способен пережить самые разные *встречи*. Однако какими предстанут перед ним те, кто приходит в его сон из пространства инобытия, во многом обусловлено «ожиданиями» сновидца – готовностью к встрече и узнаванию.

Среди рассказов о снах, записанных в Шенкурском у., П. Г. Богатырев особо выделял сны религиозного содержания, отмечая при этом влияние икон и на пространство сновидения, и на символику образов, его наполняющих.⁶ Так, смысловым центром сна Анны Клементьевой из д. Кузелевская (Хабарово) Ямско-Горской вол. становится фрагмент иконы Рождества Христова.

20 годов как помню. Лежала я, не вставала. Ушли она косить, а я лежу. Вдрук ко мне пришел старичок, шуба на нем крыта, казинетыва, такая зборами, кушак зеленый, а шапки нет, и плешивой. И стоит, у стола стоит, на меня глядит. «Ставай, г (оворит), жночка!» – Я г (оворю), как же я стану, у меня не рук нет, не нок нет, как же я стану.– «Ставай, г., станеш, станеш, г., ставай, ныне Иисус Христос народился, тот тебя ислечит, г.» – «Ну, а он где-ка?» – у него и спрашиваю. «А он, г., у вас на крыльче в бураке лежыт, в котором ты коровам даеш. Ну-ка, г., сходи посмотри». Вот я пришла посмотрела, как будто бабы все за бурак-от держатся, в бурак-от не глядят. Я посмотрела, он лежыт, запеленон в пеленках, а от меня отворачивается. Как же это он запеленон лежыт, а поворачивается, у нас как малые ребята, оне не ворочаются. Я как будто и пробудиласе. У меня, што думыш, руки задействовали и ноги задействовали. Я на го-голюшку (= брюхо) поворотиласе, сарафан облокла, за стол на лафку и села. Сон-от больше 20 годоф как помню. Старичок велел-от встать, я и встала.⁷

В бураке, в котором лежит запеленатый Иисус, легко узнать ясли, какими их пишут на иконе Рождества Христова. И потому совсем не случайно упоминание о том, что из этого бурака женщина обычно кормит скот, ведь ясли богомладенца были кормушкой для скота. По сути, сон указывает на то, что на крыльце дома, в котором живет семья Клементьевых, родился Христос, вследствие чего уже за пределами сна в этом доме происходит чудо – чудо исцеления от болезни. В данном случае иная трактовка увиденного Анной Клементьевой, пожалуй, и невозможна. Рассказчица запоминает сон, так как он приносит в ее жизнь долгожданную перемену.

Сон Клементьевой примечателен также фигурой старичка, который говорит обездвиженной женщине о рождестве Иисуса Христа и велит ей встать. Рассказчица подробно описывает старичка, стараясь припомнить его облик в мельчайших деталях. Она не делает предположений по поводу того, кто явился ей во сне, однако в той тщательности, с которой она словно вглядывается в старичка в своем рассказе, угадывается ее заинтересованность в ответе на этот вопрос.

Припоминание облика неизвестного путеводителя или помощника из сна, как и вообще сосредоточенность на подборе изобразительных средств для передачи важнейших составляющих его содержания типичны для такого рода повествований. Они опираются на визуальное впечатление, а потому многие рассказчики предельно тщательны в визуальной характеристике всего, что представляется им новым, неведомым и необычным. Возможность же через описание прийти к узнаванию, уподобив увиденное чему-то знакомому, – путь к раскрытию подлинного содержания сна, его связи с реальным бытием человека.

В 2000 г. мне довелось работать в с. Сура Пинежского р-на Архангельской обл., где я, по обыкновению фиксируя весь доступный материал, большую часть своего внимания направляла на христианские легенды, связанные с местными святынями. Я уже была знакома с семьей Нины Ивановны и Ивана Васильевича

⁶ Богатырев П. Г. Сны в пересказе крестьян и в народной сказке // Богатырев П. Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы) / Сост., вступ. статья и коммент. С. П. Сорокиной. М., 2006. . С. 100, 101. Ранее мне уже приходилось писать об источниках одного из таких снов, записанных П. Г. Богатыревым, см.: Фадеева Л. В. Мотив «говорящая икона» в книжной легенде и фольклоре // Функционально-структуральный метод П. Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора: Сб. статей и материалов. М., 2015. С. 240–258.

⁷ Богатырев П. Г. Сны в пересказе крестьян и в народной сказке. С. 101, 102.

Кычёвых, когда местные жители стали говорить мне, что в дом к Кычёвым приходил святой. Обстоятельств дела никто не помнил, но все, кто что-то об этом слышал, посылали меня к ним с уверенностью, что как очевидцы они смогут мне всё подробно рассказать. Я вернулась к Кычёвым с намерением узнать, что могло породить такую молву, и сначала осторожно, издали, а потом уже и напрямую стала выяснять, откуда пошли все эти слухи. Оказалось, что их причиной стал рассказ Нины Ивановны о сне, который она поведала и мне, причем рассказ ее все время осторожно комментировал Иван Васильевич, словно напоминая и рассказчице, и собирателю о необходимости не путать сон с явью.

Н. И.: *А эта Юля была у нас тогда, эта вот старша-то монахиня. Тут тоже ведь переживает. Церковь-то ведь не-е...*

И. В.: *Не строится.*

Н. И.: *Не строится. Так она тоже плачет да говорит: «Приехали!..»⁸ Детишки-ти тоже переживают. Ак тут вот это... после того вот это приснился сон, что вот пришел или Николай Чудотворец, или батюшка Иоанн Кронштадтский, я не знаю. Вот в белой рубахе. Вот рубаха вот досюда (показывает ниже колен. – Л. Ф.).*

И. В.: *Сон приснился.*

Н. И.: *Вот досюда рубаха белая льняна, как вот раньше льняны рубахи знашь... вот старинные-ти. И вот это... черный поясок какой. Седо-о-ой-седой. Пришел к нам он. Пришел к нам и вот босой. Я з(ово)рю: «Да что ты... зане тебя-я кто выгонил... экого-то босого? У кого ты живешь?» И так спрашиваю, думаю, да... Какой, говорю, это...*

И. В.: *(Смеется. – Л. Ф.) Сны-ти рассказывать-то грешно...*

Н. И.: *А я вроде не спала. Нет, я вроде не спала это... А он говорит: «Да, я замерз». Да вроде баня у нас исполнена. В бане вымыли его. Спать положили, утром встали, а его нету. А вот это вечером тут поразговариваем, говорим, вот так и так, вот это вот... расстраивается. «Не переживайте, всему свое время, все будет». Сказал только так, и все. И утром не стало ничего вроде.*

Соб.: *Но это вот сон такой был, да?*

Н. И.: *Ак не сон, я не спала вроде. Да. Да. Кто знает чего? Не знаю этого. Что эго-то было. Но я явно видела: небольшой ростиком, худенькой, беленькой-беленькой, и волосы седые, белые. Прямо белые все. И вот оно вот гла-аденько вот так, волосики-ти вот гладенько. А рубаха без штанов. Рубаха вот длинна, просто и все.*

Соб.: *Тканая такая, да?*

Н. И.: *Да-да. Рубаха льняна. Раньше... тонкий лён-от был ране ведь. Другой раз... У нас ведь раньше были бабы старинны, дак... (ткали. – Л. Ф.).*

И. В.: *Это Николай Чудотворец... если... по твоим... (словам. – Л. Ф.).*

Н. И.: *Ак я уж и не могла разобрать. Или Николай Чудотворец? Еще вроде мы ругам: «Пойдем в баню, вымоем хошь, надыть... отогрем тебе». Вроде мы в баню его повели с девкам. Вымыли его, отогрели, повалили спать, а утром не оказалось его. Да.*

И. В.: *Это сны, сны, сны...⁹*

Сон Кычёвой, в отличие от сна Клементьевой, действительно строится по модели христианской легенды о явлении странника (= святого), что отразилось на восприятии этого рассказа местными жителями. Отсюда и обязательные хлопоты, которые вызывает появление старика в доме, когда все силы женской части семьи направлены на то, чтобы приветить незнакомца, – своего рода ответ на этическую норму, согласно которой пришедшего в дом надо обязательно принять, накормить и обогреть. Отсюда и внезапное его исчезновение в самом конце (*утром встали, а его нету*) – общее место в такого рода устных легендах. Содержит сон и предсказание, в котором можно усмотреть безусловную связь с реальными обстоятельствами жизни Нины Ивановны и монахини Юлии, разговор с которой взволновал рассказчицу, – *«Не переживайте, всему свое время, все будет»*.

Но есть у рассказов Клементьевой и Кычёвой одна важная общая особенность – внимание к облику явившегося во сне неизвестного. При этом Кычёва явно стремится соотнести его вид с известными ей по иконам изображениями святых. Она постоянно возвращается к его описанию, начиная с того, как он был одет – *рубаха белая льняна, черный поясок, босой*, а затем отмечая его внешние признаки – *седой; небольшой ростиком*,

⁸ Сон относится к периоду возрождения Сурской женской общины на месте некогда основанного Иоанном Кронштадтским, уроженцем этих мест, Иоанно-Богословского женского монастыря и отзывается на трудности, которые переживали новые насельницы этой обители, в 1990-е гг. еще лишенной официального статуса и какой-либо поддержки извне.

⁹ Текст из личного архива автора. Ранее публиковался в следующих изданиях: *Фадеева Л. В.* 1) Иоанн Кронштадтский в рассказах его земляков // Живая старина. 2002. № 2 (34). С. 44; 2) Рассказчик и комментатор: позиции в устном повествовании // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. науч. тр. Сыктывкар, 2008. Вып. 4. С. 21–22; *Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. М., 2009. С. 345–346.

худенькой, беленькой-беленькой, и волосы седые, белые; волосики-ти вот гладенько. Высказав предположение, что старец этот или Николай Чудотворец, или батюшка Иоанн Кронштадтский, Нина Ивановна словно пытается окончательно выяснить для себя, кто же это был. И заметим, что именно на эту попытку рассказчицы откликается ее муж, склоняясь к тому, что во сне она видела Николая Чудотворца.

Не вызывает сомнений, что именно в иконописном образе святого мои собеседники искали соответствий описанию, которое хранила память Нины Ивановны. Это обычная стратегия «припоминания» в рассказах такого рода. Однако в данном случае кроме иконы у Кычёвых могли быть и другие смысловые ориентиры. Наше общение было по большей части связано с историей монастыря, основанного Иоанном Кронштадтским. Возрождение обители было для моих собеседников животрепещущей темой,¹⁰ а потому имя Иоанна Кронштадтского прозвучало из уст Нины Ивановны не случайно. При этом жили Кычёвы около разрушенной Никольской церкви, о восстановлении которой также приходилось думать. Отсюда и мысли Нины Ивановны и Ивана Васильевича о Николае Чудотворце.

Религиозные мотивы и образы – один из важных элементов рассказов о снах, чему в немалой степени содействует сама христианская традиция. Придавая большое значение визуальному (видению), она через иконы и другие священные изображения подсказывает готовые решения, к которым воображение рассказчика прибегает именно тогда, когда для припоминания и узнавания ему более всего нужна такого рода опора.¹¹

Однако очевидно, что не только религиозный, но и любой традиционный символ может становиться внутри сна смысловой доминантой, давая ключ к его восприятию и толкованию. Так, в 2016 г. в д. Большое Кротово Пинежского р-на Архангельской обл. от Марины Николаевны Галышевой, 1964 г. р., мною были записаны два рассказа о снах, содержание которых строилось вокруг головного платка как предмета, выполняющего важную роль в похоронно-поминальной обрядности (рассказы прозвучали в контексте разговора об организации похорон и поминания, а также о поведенческих нормах, предписанных семье, пережившей утрату).

М. Н.: *Мама прошел сороковой день, и мы с Галей пошли разобрать амбар. Ну, там разобрали... разделили на троих: Мише, мне и Васе.*¹² *Это чтобы порядок в амбаре навести. Много всяких там вещей было. Чего им лежать? Васька еще был живой. Вот и соответственно все платки разделили и всё... такое... И мне мама приснилась. Она ходит там в своих задобках, и у неё на голове полотенце. Я говорю: «Ак ты чего в полотенце ходи(шь)? У тебя што, платков нету?» Она говорит: «Нету, ни одного не могу найти». Я говорю: «Мы с Галей унесли». Она говорит: «А зря». Вот.*

Соб.: Надо же!

М. Н.: *Да. «А зря!» И потом вот через некоторо(е) время помер Васька. Приехала его бывшая жена в какой-то в шляпочке, за стол садиться – не... нету платка, нечего дать!*

Соб.: Ну, свой какой-то дали, да, ей?

М. Н.: *Всё равно какой-то дали, такой пёстренький. Не тёмный. Но какой-то вот такой, уж не по похоронам, такой какой-то.*

Соб.: Ну, ты подумай! Действительно, как (мама) тебе предсказала, в общем. Да?

М. Н.: *Да. Да. Да. «А зря!»*

Соб.: И (ты) запомнила, главное!

М. Н.: *«А зря!» Вот и что Васька умер, и вот так...*¹³

Для этого рассказа в не меньшей степени, чем для предыдущих, важна фигура подающего весть. Но внешняя его характеристика для рассказчика не существенна, поскольку речь идет о своем, родном человеке. Явление во сне умерших (особенно недавно умерших) близких, пожалуй, одна из типических черт, зафиксированных многочисленными рассказами о снах. И в этом случае изобразительность повествования, естественно, выражается в другом. Рассказчик сосредоточивает свое внимание на описании предмета-символа, обрядовые коннотации которого воспринимаются им как знак, как проекция на события реальной жизни.

... *Тётя Саня Поликарпова, помню, тоже. Она уже как бы... Она уже была усопшей. Приснилась, принесла... Я сижу как будто в том доме. Я молодожена, наверно, еще была. Живу вот в том доме, сижу на уголке вот стола. Она заходит, несет три платка. И платки-то вот такие вот тёмные. Тёмно-зелёный какой-то, тёмно-синий и коричневый. И говорит: «Возьмите, быва, пригодится». И вот кто-то помер, не помню кто, но кто-то помер вскоре. Да-да-да.*¹⁴

¹⁰ Кычёвы – потомки рода, к которому принадлежал Иван Ильич Сергиев, прославившийся во время своего служения как Иоанн Кронштадтский.

¹¹ Фадеева Л. В. Икона и книжная легенда в русском фольклоре. М., 2019. С. 16, 18, 28–36.

¹² Миша и Вася – братья, Галя – невестка рассказчицы.

¹³ Архив автора, зап. 811–0210, 11:53–13:07.

¹⁴ Архив автора, зап. 811–0210, 13:53–14:19.

Для моей собеседницы темный головной платок – примета траура. Пересказывая свои сны, она дает мне немало информации, связанной с ролью этого предмета в обряде: объясняет, сколько принято носить такие платки, в какой момент годового поминания (= поминального стола) происходит смена темного головного платка на обычный (светлый, цветной). Однако очевидно, что внутри сна эта примета обретает дополнительную смысловую нагрузку – через нее предсказываются события.

Таким образом, рассказ о сне «цепляется» за символические образы, известные в традиции.¹⁵ Это могут быть образы религиозные, подсказанные иконой, или образы, связанные с фольклорными обрядовыми практиками. В любом случае их подача в рассказе будет идти по схеме распознавания и уточнения внешних характеристик и деталей, а толкование – по пути припоминания их контекстных связей. Однако в конечном итоге, сосредоточенность на них подчеркнет изначальную визуальную основу рассказа о сне, составляющую главную особенность этой разновидности устной фольклорной прозы.



¹⁵ Я сознательно не рассматриваю здесь ситуацию, когда рассказчик ссылается на сонник, тем самым отказываясь от задачи самостоятельного толкования увиденного во сне.

ИЕРУСАЛИМ В БЫЛИНАХ

Аннотация: В статье рассматривается семантика Иерусалима в русском героическом эпосе. Анализируются былины, записанные на Русском Севере (Печора, Мезень, Кулой, Белое море, Пудога, Выгозеро, Кенозеро, Моша, Каргополье).

Ключевые слова: былины, Русский Север, Иерусалим, христианство в былинах.

Summary: In the article the semantics of the bylina's *Jerusalem* are discussed. The bylinas of the Russian North are analyzed (such regions, as Pechora River, Mezen River, Kuloy River, White Sea, Pudoga, Vygozero, Kenozero, Mosha River, Kargopol).

Keywords: bylinas, Russian North, Jerusalem, Christianity in the bylinas.

Иерусалим – город на Ближнем Востоке, первые поселения на территории которого относятся к 4 тыс. до н. э., а первое упоминание в письменных источниках датируется XX–XIX вв. до н. э. Город является священным для трех религий – иудаизма, христианства и ислама. Иерусалим «имеет особое символическое значение для христиан всех конфессий как центр Святой земли и средоточие памяти о библейских событиях, воспоминание о которых и приобщение к которым составляет главный смысл традиции паломничества христиан в Иерусалим и Святую землю».¹

Как и в действительности, в русском богатырском эпосе Иерусалим (Ерусалим, Еросолим, Русалим, Ерусалимский град) – это особый город, «святой град». Обратимся к былинам, записанным на Русском Севере, чтобы понять, в чем именно заключается своеобразие семантики этого эпического топонима.

В качестве источниковой базы исследования используем тома серии «Былины» Свода русского фольклора (Былины Печоры,² Мезени,³ Кулоя,⁴ Пинеги,⁵ Пудоги⁶), а также еще не вошедшие в Свод тексты из сборников Кирши Данилова,⁷ П. Н. Рыбникова,⁸ А. Ф. Гильфердинга,⁹ А. В. Маркова,¹⁰ А. М. Астаховой.¹¹

Анализ текстов, содержащих исследуемый топоним, дает возможность вычленить следующие характеристики, «роли», которые может «исполнять» город Иерусалим в былинах:

№ п/п	Характеристика	Кол-во текстов	Сюжет	Тексты
1.	Город, связанный с христианским культом; место паломничества	43	«Сорок калик»	Былины Печоры, 171, 174; Былины Мезени, 152, 153; Былины Кулоя, 70, 73, 74, 78; Былины Пудоги, 416; КД 24; Рыбн. 44, 53; Гильф. 96, 173; Марк. 22, 105, 160
			«Поездка Василия Буслаевича в Иерусалим»	Былины Печоры, 243, 244, 245; Былины Мезени, 186, 188, 189, 190, 191, 192; Былины Пудоги, 523, 524; КД 19; Рыбн. 66, 198; Гильф. 141; Марк. 52; Аст. 102, Пр. 14
			«Илья Муромец и Идолище»	Былины Пудоги, 216, 220, 223, 226, 227, 286
			«Алеша Попович и Тугарин»	Былины Пудоги, 302
			«Василий Игнатъевич и Батыга»	Гильф. 138

© С. Ю. Харькова, 2019

¹ Масиель Санчес Л. К. Иерусалим // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 397.

² Былины Печоры / Корпус текстов подготовили В. И. Еремина, В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, А. Ф. Некрылова. СПб.; М., 2001 (Свод русского фольклора: Былины: В 25 т.; Т. 1–2). Далее – Былины Печоры.

³ Былины Мезени / Корпус текстов и комментарии подготовили А. А. Горелов, Т. Г. Иванова, А. Н. Мартынова, Ю. И. Марченко, Ю. А. Новиков, Л. И. Петрова, А. Н. Розов, Ф. М. Селиванов. СПб.; М., 2003–2006 (Свод русского фольклора: Былины: В 25 т.; Т. 3–5). Далее – Былины Мезени.

⁴ Былины Кулоя / Издание подготовили Ю. И. Марченко, Ю. А. Новиков, Л. И. Петрова, А. Н. Розов. СПб.; М., 2011 (Свод русского фольклора: Былины: В 25 т.; Т. 6). Далее – Былины Кулоя.

⁵ Былины Пинеги / Издание подготовили Т. Г. Иванова, А. Ю. Кастров, М. В. Рейли. СПб.; М., 2012 (Свод русского фольклора: Былины: В 25 т.; Т. 7). Далее – Былины Пинеги.

⁶ Былины Пудоги / Издание подготовили М. Н. Власова, В. И. Еремина, В. И. Жекулина, А. Ю. Кастров, Ю. А. Новиков, Т. А. Новичкова, Е. И. Якубовская. СПб.; М., 2013–2016 (Свод русского фольклора: Былины: В 25 т.; Т. 16–18 (2)). Далее Былины Пудоги.

⁷ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1977. Далее – КД.

⁸ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. / Изд. подготовили А. П. Разумова, И. А. Разумова, Т. С. Курец. Петрозаводск, 1989–1990. Т. 1–2. Далее – Рыбн.

⁹ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1949–1951. Т. 1–3. Далее – Гильф.

¹⁰ Беломорские былины, записанные А. Марковым / Предисл. В. Ф. Миллера. М., 1901. Далее – Марк.

¹¹ Былины Севера / Подгот. текстов и коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951. Т. 2. Далее – Аст.

№ п/п	Характеристика	Кол-во текстов	Сюжет	Тексты
2.	Место происхождения наигрышей на гусях, требующих особого мастерства от исполнителя	27	«Добрыня и Алеша»	Былины Мезени, 38; Былины Пудогы, 59, 80, 86, 87, 89; Рыбн. 8, 42, 178; Гильф. 100, 118, 145, 222, 290, 292, 306
			«Соловей Будимирович»	Былины Пудогы, 399, 401, 403, 405
			«Ставр Гоудинович»	Былины Пудогы, 421, 428, 431, 441; КД 15; Гильф. 169
			«Добрыня Никитич и Василий Казимирович»	Гильф. 80
			«Соломан и Василий Окулович»	Рыбн. 183
3.	Столица государства царя Соломана	7	«Соломан и Василий Окулович»	Былины Мезени, 209, 210; Былины Пудогы, 560; Рыбн. 35, 183; Марк. 23, 83
4.	Один из городов, куда могут отправляться по долгу службы русские богатыри	3	«Добрыня и Алеша»	Былины Пудогы, 86
			«Добрыня Никитич и Василий Казимирович»	Былины Пудогы, 59; Рыбн. 8
5.	Один из городов Русской земли	3	«Соловей Будимирович»	Былины Пудогы, 410, 414
			«Илья Муромец и Калинцарь»	Гильф. 138
6.	Место происхождения особого узора дорогой ткани (камки)	2	«Соловей Будимирович»	КД 1; Былины Пудогы, 413
7.	Столица государства царя Василия «Суровлевича да Боголюблевича», в которой «засело» Идолище	1	«Илья Муромец и Идолище»	Былины Пудогы, 222
8.	Столица государства князя Владимира	1	«Сорок калик»	Былины Кулоя, 79
9.	Место, где можно найти «живую» воду	1	«Михайло Потык»	Былины Пудогы, 317

Как видим, былинный Иерусалим в значительной степени соответствует Иерусалиму историческому: в большей части текстов это место паломничества, а также город, где правит царь Соломан – герой, образ которого восходит к образу библейского царя Соломона, правителя Израильского царства со столицей в Иерусалиме.

И, тем не менее, Иерусалим не остался в былинах исключительно культовым центром в отличие от тесно связанной с ним р. Иордан. Для сравнения: Иерусалим упоминается в 61 тексте, из них он описывается как культовый центр, город, связанный с библейскими событиями, в 50 (см. строки № 1, 2 таблицы); Иордан же присутствует в 44 текстах и в 41 из них выступает в качестве места паломничества.¹² Этот факт говорит о том, что г. Иерусалим в большей степени, чем р. Иордан, был освоен носителями былинной традиции в качестве эпического локуса, он оказался более соответствующим духу русского героического эпоса.

Сакральность былинного Иерусалима проявляется в том, что именно туда едут, чтобы покаяться в грехах (каяться едет не только Василий Буслаевич, новгородский бунтарь, но и калики в некоторых текстах, когда они описываются как «бывшие» богатыри, например, в тексте № 416 «Былин Пудогы»). Отправляясь в этот город, паломники кладут особую, строгую заповедь («Сорок калик»).

Для характеристики былинного Иерусалима (как и многих других объектов былинной географии) важным оказывается ряд смежных с ним географических объектов, в который он оказывается включен. Иерусалим входит в два таких ряда.

¹² Харьковская С. Ю. Гидроним Иордан в севернорусских былинах // Современные методы и подходы в изучении народной культуры: К юбилею Юрия Александровича Новикова. СПб., 2018. С. 157 (Из истории русской фольклористики; Вып. 10).

Во-первых, он может упоминаться в перечислении / противопоставлении городов. Мотив игры на гусях, повествования о местах службы богатырей, о разъезде богатырей, описание узорочий камки, запов о широкой реке и запов «панорама Русской Земли» ставят Иерусалим в ряд других былинных городов и тем самым дают ему «координаты» относительно этих «точек» эпического мира. Наиболее частотно Иерусалим выступает в связке «Царьград – Иерусалим», реже – «Киев – Иерусалим – Царьград»:

*Начал он (Добрыня Никитич. – С. Х.) играть в гусельшка яровчатый:
Игры играет от Царяграда,
Выпевает он да от Еросолима,
А напевочки поет все к Настасье Микуличной*

(Гильф. 145, ст. 121–124).

Иногда сама сюжетная коллизия «сводит» Иерусалим и Царьград вместе: в сюжете «Соломан и Василий Окулович» Соломан живет в Иерусалиме, а Василий Окулович может жить в Царьграде (Рыбн. 183, ст. 1–3, 42–43; Марк. 23, ст. 1–3, 20–22; Марк. 83, ст. 1–2); в одном пудожском тексте «царьградской версии» былины «Илья Муромец и Идолище» Идолище «закладывает» «Царьград Ерусалим» (два названия сакральных городов объединяются в сознании певца в единый топоним) (Былины Пудог, 222, ст. 9–10, 13–14, 15–16, 62–63); в сцене разъезда богатырей одного из текстов былины «Добрыня Никитич и Василий Казимирович» (по поручению князя Владимира Василий Казимирович поехал в Иерусалим, Иван Дубровин – в Царьград, а Добрыня Никитич – «за данью-выплатой») (Былины Пудог, 59, ст. 203–206).

Основанием для подобных сопоставлений, несомненно, является важная роль этих городов в истории становления христианства на Руси и более широко – в становлении Руси как государства. От Византии, от Константинополя-Царьграда, Русь приняла новую веру, а Иерусалим является важнейшим городом всего христианского мира. Характерно, что в одном из былинных текстов оба города имеют эпитет «начальный» (Рыбн. 183, ст. 2, 42) – тем самым подчеркивается их глубинное основополагающее значение для русского народа. На этой «изначальности» основано и частое сопоставление Иерусалима и Царьграда с Киевом, тоже «начальным» городом, «матерью городов русских».

В единичных случаях Иерусалим оказывается среди *русских* городов, что говорит, с одной стороны, об искажении былинной традиции и, с другой, о восприятии певцами Иерусалима как «своего» города:

*Реки-то озера ко Новугороду,
Мхи-то болота ко Белозеры,
Широки роздолья ко Опскому,
Темныя леса ко Смоленскому,
Чисты поля к Еросололиму.
Матушка Казань подошла под Острохань:
Устьем выпала во Черно море,
В тое ли во морюшко во Черное*

(Гильф. 138, ст. 1–8).

Второй перечень, в который попадает «Еросолим», непосредственно связан с мотивом паломничества и паломническими объектами. Для сюжетов «Сорок калик» и «Поездка Василия Буслаевича в Иерусалим» мотив паломничества в Иерусалим является сюжетообразующим, а факультативно этот мотив появляется в некоторых текстах былин «Илья Муромец и Идолище» и «Алеша Попович и Тугарин». Герои собираются посетить Святую Землю, и сказителям оказывается важным описать, что именно можно увидеть в тех краях. В некоторых текстах присутствуют сразу и Иерусалим и Иордан, в других же – или тот или другой объект.

В описании Святой Земли исторические достопримечательности (Гроб Господень, храм Преображения, гора Фавор) соседствуют с мифологическими объектами народного христианства (плакун-трава, кипарис, Леванидов крест). Таким образом, описание Иерусалима в былинах оказывается в большой степени проникнуто мифологическим сознанием.

Примечательно, что в сознании былинщиков Иерусалим был связан с чем-то «сорочинским» (землями, горами – они описываются как расположенные недалеко от Иерусалима). Это прилагательное связано с реальной историей Иерусалима – с понятием «сарацин», актуальным для эпохи крестовых походов (XI–XIII вв.).

Еще одной соответствующей действительности характеристикой былинного Иерусалима можно назвать осознание былинщиками его как далекого города, расположенного за морем (Василий Буслаевич отправляется туда на корабле):

*Ерусалим-град – дороженька не ближное:
Кривой ездой ехать ровно три годы,
Прямой ездой ехать нын три месяца*
(Былины Печоры, 244, ст. 18–20).

Море в былинах – это, как правило, опасный локус,¹³ и «заморский» Иерусалим тоже рассматривается как опасное место – матушка предупреждает Василия Буслаевича:

*Из здешного Нова-города
Много богатырей хаживало,
А назад они не прихаживали,
А тебе ведь, Василий, не притти будёт!..*
(Былины Мезени, 188, ст. 399–402).

Опасения матери оправдываются: сын погибает на Святой земле. В связи с этим обратим внимание на то, что для Василия Буслаевича смерть на Святой земле – это *наказание* за грехи и нераскаяние в них. В некоторых же текстах былины о сорока каликах, преставление калик в Иерусалиме трактуется как *вознаграждение* за искреннее покаяние (см. Былины Мезени, 152, ст. 278; Былины Куля, 70, ст. 447). На этом примере видна противоречивость христианского пласта в былинах.

Реальное наслаивается на мифологическое, а иногда – даже сказочное. Иерусалим может изображаться в «сказочном» смысле «заморским» городом – богатым и культурным (и самые замысловатые узоры на тканях происходят отсюда, и самые искусные наигрыши гуслей), местом чудес (именно оттуда Змея приносит «живую» воду для оживления Марьи Лебеди Белой, жены Михайлы Потыка (Былины Пудоги, 317, ст. 476–481)).

Подведем итоги. Анализ былин показывает, что Иерусалим стал былинным топонимом в те времена, когда русский героический эпос еще только складывался. В пользу этого свидетельствуют два фактора: 1) Иерусалим имеет свое основное семантическое значение в былинах (место паломничества («чужой», опасный город), место библейских событий), и при этом он показал свою продуктивность в создании иных, неустоявшихся, смысловых «ролей» (один из городов былинного мира, один из русских городов («свой» город), волшебный локус); 2) важную роль в семантике былинного Иерусалима играют мифологические черты (при присутствии и реально-исторических и реально-географических характеристик).

Таким образом, Иерусалим как былинный христианский топоним свидетельствует в пользу вхождения христианских реалий в художественную ткань русского героического эпоса на раннем этапе существования русского эпоса. Иными словами, христианство является исконным, а не поздним привнесением в русский эпос. Соответственно, русские былины как целостная художественная система возникли в те времена, когда носители эпической традиции были уже христианизированы. Этот тезис, конечно же, нуждается в уточнении, необходимо более детально рассмотреть христианскую составляющую былин.

Возвращаясь к результатам исследования былинного Иерусалима, нужно отметить, что оно показало противоречивость христианских реалий в былинах (смерть на Святой земле – награда или наказание?), а также подчеркнуло значимость в выявлении семантики отдельных «точек» былинной географии такого приема, как перечисление сопряженных объектов.



¹³ О Черном / Турецком и о Каспийском / Хвалынском морях в былинах см.: Харьковская С. Ю. Гидронимы в севернорусских былинах // Русский фольклор. СПб., 2018. Т. 37. С. 441–444, 458–461.

О. И. ЧАРИНА

*Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера
СО РАН, г. Якутск*

ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СВЯЗЕЙ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА: РУССКИЙ СЕВЕР – СЕВЕРО-ВОСТОК ЯКУТИИ

Аннотация: Рассматривается характер записи фольклорных произведений в 1940-е гг. на реках Колыма и Индигирка. Уточняются особенности исторического взаимодействия связей русского фольклора в последовательном продвижении его из мест первичного бытования – Русский Север через Урал на Северо-Восток Якутии (села Русское Устье, Походск). В сборнике Кирши Данилова сразу заметна связь текстов некоторых произведений с народной поэзией Сибири. Так, упоминаются Якутск, Иркутск, Енисейск.

Ключевые слова: собиратель, методика записи, полевые записи, былины, исторические песни, сказки, взаимодействие.

Summary: Nature of record of folklore works in the 40th of the XX century on Kolyma and Indigirka rivers is considered. Features of historical interaction of communications of the Russian folklore in its consecutive advance from places of primary existing – the Russian North through the Ural on the Northeast of Yakutia are considered (villages the Russkoje Ustie, Pokhodsk). In the Kirscha Danilov's collection communication of texts of some works with national poetry of Siberia is noticeable at once. So, Yakutsk, Irkutsk, Yeniseisk are mentioned.

Keywords: collector, record technique, field records, bylinas, historical songs, fairy tales, interaction.

В рамках изучения материалов экспедиций 1930–1940-х гг. в Якутии представляется важным рассмотреть особенности собирания русского фольклора в низовьях р. Индигирки (1940–1946 гг.), которые производили ученые Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН (в середине XX в. – Институт языка и культуры при Совете народных комиссаров Якутской АССР).

Ряд важных задач и замечаний по работе с исполнителями высказал А. А. Саввин при подготовке фольклорно-диалектологической экспедиции в Вилюйские районы 1938–1939 гг. Он писал: «Целью моей поездки были: сбор материалов устного народного творчества, материалов по верованию и говору отдельных местностей, организация учета по охране памятников старины, учета сказителей и их песенно-былинного репертуара. Главными из этих задач были сбор материалов по верованию, запись богатырских былин „олонхо“, народных песен. Организация корреспондентской сети для постоянного сбора на местах фольклорного материала диктовалась, с одной стороны, тем положением, что для изучения устного народного творчества ВЯ (вилюйских якутов. – О. Ч.), во всех его разнообразных видах и явлениях, были, безусловно, необходимы обширные материалы, сбор которых [вели] два сотрудника, в сравнительно короткое время, благодаря громадности территории этих районов и трудности передвижения, не были бы в состоянии обеспечить, а с другой стороны тем, что фольклор, как и сама жизнь и идеология народа, постоянно видоизменяясь, как по своей форме, так и по содержанию, требует систематического и постоянного сбора».¹

В этой связи важными являются основные результаты собирания русского фольклора в рамках Северной экспедиции 1939–1941 гг., организованной А. А. Саввиным и С. И. Боло, а также – этнографическо-лингвистической экспедиции по изучению русского старожилородного населения в низовьях р. Индигирки 1946 г. под руководством Т. А. Шуба. Основой для изучения стали материалы по русскому фольклору, хранящиеся в Рукописном фонде Якутского научного центра СО РАН. Произведения фольклора, зафиксированные в период 1940-х гг., представлены в сборниках: «Фольклор Русского Устья»;² «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока».³

Важна история заселения края русскими людьми. Русские начали приходить в Якутию с XVII в., когда там проживали юкагиры, эвены и чукчи. В устье р. Индигирки (с. Русское Устье) русские пришли с Европейского Севера. На Колыме (с. Походск) они появились примерно в то же время. Так, И. С. Гурвич, рассматривая положение русского населения на северо-востоке Якутии, писал, что трудно определить его численность в XVII в. Часть русских составляли казаки, причем «большая часть казаков выезжала на службу семьями».⁴

© О. И. Чарина, 2019

¹ Рукописный фонд Архива Якутского НЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 270, л. 7–8. Далее – РФ Архива.

² Фольклор Русского Устья / Сост. С. Н. Азбелев, Г. Л. Венедиктов, Н. А. Габышев и др. Л., 1986. С. 7.

³ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю. И. Смирнов. Новосибирск, 1991.

⁴ Гурвич И. С. Этническая история северо-востока Сибири. М., 1966. С. 61.

Рассмотрим некоторые особенности фиксации русского фольклора в 1940-е гг. С. И. Боло, вооруженный той же программой, которую составил А. А. Саввин, собирал русский фольклор в рамках Северной фольклорно-диалектической экспедиции (1940–1941 гг.). Это была «маршрутная» экспедиция, предполагавшая обследование нескольких населенных пунктов. В с. Походск на Колыме С. И. Боло был в ноябре–декабре 1940 г. и в с. Русское Устье на Индигирке в марте 1941 г. На Колыме С. И. Боло записал былины «Как Добрыня», «О богатырях русских». Также он зафиксировал следующие песни: «Рассоха», «Про Тана Богораза» (уличная песня), «А сказать-то промолвити», «О монахе», «Ты застой-застой», «Тюремщики», «Про дьякона», «Я вечер поздно», «С того голуба», «Все песни перепели», «На дубе, «Замузная еще так моя», «Ключница», частушки. Как видим, на Колыме С. И. Боло записал песни, былины, сказки. Указывается, что сказочник П. Н. Новгородов переехал в Походск из Русского Устья (исполнил сказки: «С хвостом человек», «Кривой Ерахта», «Боба-королевич»).⁵ Записи фольклора С. И. Боло производил на листах формата А-4, сразу переписывал набело, обязательно атрибутировал по схеме: данные об исполнителе, некоторые вводные о тексте произведения. Поскольку у него было мало времени, часть произведений он не смог записать, а лишь отразил их названия.⁶ Таким образом, во время работы «маршрутной» экспедиции сказывался лимит времени при собирании фольклора. Определенным образом на некоторый малый сбор текстов повлияло также то, что в этой экспедиции работал всего один собиратель.

Индигирская этнографо-лингвистическая экспедиция (1946 г.) отличается теми особенностями, которые характерны для стационарных экспедиций. С самого начала были распределены задачи между тремя участниками экспедиции. Так, обрядовый фольклор, малые жанры фиксировал этнограф Николай Михайлович Алексеев.⁷ Теодор Абрамович Шуб осуществлял общее руководство и как языковед уделял большее внимание диалектологическим особенностям языка русскоустыинцев. Учитель Николай Алексеевич Габышев записал основной корпус сказок. Его вклад в науку особо подчеркивал Г. Л. Венедиктов во вступительной статье к корпусу сказок в сборнике «Фольклор Русского Устья»: «Основную часть текстов сборника составляют записи, произведенные в 1946 г. Н. А. Габышевым». Это 32 сказки от разных исполнителей.⁸

Записи производили или карандашом, или ручкой в дневниках, на бумаге разного размера. Песни и былины записывали на бумагу стандартного формата. После все переписали набело и представили в архив. Отчет был внушительным: «Находясь сравнительно длительное время среди „досельных“, объездив все места их расселения на территории наслега, мы имели возможность более обстоятельно ознакомиться с жизнью, бытом местного населения и записать основные образцы поныне бытующих жанров устного народного творчества: 11 былинных сюжетов в разных вариантах, полностью и частично, как они сохранились в устах певцов, 62 сказки (из них только 6 на местные темы, очевидные заимствования у соседей, юкагизированных эвенов из рода Дудке), свыше 100 различных песен, среди которых много исторических («Скопин», «Ермак», «Сынок Стеньки Разина», «Милославский» и др.), большое число загадок, пословиц, поговорок, всевозможных частушек».⁹ Из того, что записали Н. М. Алексеев и Т. А. Шуб, в сборнике «Фольклор Русского Устья» опубликовано 16 произведений (сказки и несказочная проза).¹⁰

Так как нам важно подчеркнуть связи между Европейским Севером и Северо-Востоком Якутии, процитируем Ю. И. Смирнова, который писал: «Русские первопоселенцы, как видно, обосновывались в устье Индигирки поодиночке или мелкими группами. Общий фольклорный материал у них поэтому формировался постепенно, по мере установления тесных, зачастую родственных связей друг с другом».¹¹ Что касается записей фольклора на Колыме, то относительно местного репертуара он подчеркивал: «Как и в других местах Сибири, эпический репертуар Колымы и Анадыря по происхождению – смешанный. Самой заметной его частью являются былины и исторические песни, также, наверное, занесенные из восточной части Русского Севера». В этой связи Ю. И. Смирнов перечислил произведения: «Добрыня и Змей», «Алеша Попович и Тугарин Змеевич», «Илья Муромец на Соколе-корабле», «Потоп Михайлович», «Данила Игнатьевич и его сын», «Отравление Скопина», «Незнамушка». Затем Ю. И. Смирнов указал на связь произведений фольклора на Колыме с былинами и песнями западной части Русского Севера: «Дюк Степанович», «Илья и Идолище». Онежская традиция прослеживается в былине «Добрыня и Маринка».¹²

Относительно связей Русского Севера и Индигирки Ю. И. Смирнов писал, что к «локальным традициям восточной части Русского Севера, очевидно, восходят былины „Добрыня и змей“, „Алеша Попович и Тугарин

⁵ РФ Архива, ф. 5, оп. 3, д. 444, 446, 452, 453, 454, 456.

⁶ Там же, ф. 5, оп. 3, д. 446, л. 28–29.

⁷ Фольклор Русского Устья. С. 7, 39–210.

⁸ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. С. 27.

⁹ Шуб Т. А. Былины русских старожилов низовьев Индигирки // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1956. Т. 1. С. 210.

¹⁰ Фольклор Русского Устья. С. 162–217.

¹¹ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. С. 27.

¹² Там же. С. 36.

Змей“, „Дюк Степанович“ и „Калика читает Голубиную книгу“, исторические песни „Сынок Стеньки Разина“ и „Солдаты жалуются на Долгорукова“. С Онегой связана баллада «Князь Волконский и ключник».¹³

Очевидно, что промежуточным звеном между Русским Севером Европейской России и Северо-Востоком Якутии становится Урал в широком смысле слова. При внимательном чтении произведений фольклора сборника Кириши Данилова сразу заметна связь текстов этого сборника с народной поэзией Сибири. Так, Ю. А. Новиков пишет о сибирских географических реалиях, например, в сборнике появляются указания на такие места, как Якутск, Селенга-река, Даурская сторона.¹⁴ Якутск вместе с другими городами – Иркутском и Енисейском – как географическая привязка предстает в шуточной песне «Свиньи хрю, поросята хрю».¹⁵

Между тем, в сказках, собранных в Русском Устье, вообще не встречается указаний на географические названия, в основном в них сообщается, что действие происходит в «некоем городе», «в некотором царстве». Изредка встречаются города: «Вавилонский город», «Киев».¹⁶ В былинах крайне редко упоминаются: «Новотор-земля», «Иерусалимское царство», «Бернец-город», «город Хвалынский».¹⁷ Лишь в исторических песнях упоминаются «Казань», «Кюстрим-город», «Москва, Рига, Ревень, Грездаль».¹⁸ Упоминаний о близлежащих городах Сибири нет, хотя обращает на себя внимание следующая связка в ткани одного произведения – «Вавилонский город» и «юрта» (якутское жилище – дом) как отдельно стоящее строение на пути героя.¹⁹

Таким образом, экспедиции нашего Института в 1940-х гг. зафиксировали огромный массив сказок, былин, исторических песен на момент их активного бытования. Вместе с тем, прослеживается связь текстов исторических песен, былин и сказок, зафиксированных на Колыме и Индигирке, с произведениями фольклора, которые бытовали на Русском Севере и Урале.



¹³ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. С. 31.

¹⁴ Новиков Ю. А. Динамика эпического канона: Из текстологических наблюдений над былинами. Вильнюс, 2009. С. 180.

¹⁵ Древние российские стихотворения, собранные Киришею Даниловым / Второе доп. изд. подгот. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. М., 1977. С. 221–222.

¹⁶ Фольклор Русского Устья. С. 180, 210.

¹⁷ Там же. С. 218, 229, 239.

¹⁸ Там же. С. 246, 249, 250.

¹⁹ Там же. С. 180, 191.

Е. И. ЯКУБОВСКАЯ
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург

ФОНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАПИСИ Ф. А. РУБЦОВА И П. Г. ШИРЯЕВОЙ НА БЕРЕГАХ ПСКОВСКОГО ОЗЕРА (Ленинградская обл., июнь 1941 г.)

Аннотация: В июне 1941 г. Ф. А. Рубцов совместно с П. Г. Ширяевой по поручению Отдела народно-поэтического творчества Пушкинского Дома выезжает в р-н Псковского озера, в те годы входивший в состав Ленинградской обл. Фольклорные материалы, собранные ими, позволяют выявить яркие и характерные черты местной традиции. Фонограммы лирических протяжных, хороводных и свадебных песен, частушек, записанных на восковые валики (цилиндры), ныне хранятся в коллекции Фонограммархива Пушкинского Дома.

Ключевые слова: фонографические записи, Псковское озеро, Ф. Рубцов, П. Ширяева.

Annotation: In June 1941, F. A. Rubtsov together with P. G. Shiryaeva, leaves for the region of Pskov Lake, which in those years was part of the Leningrad Region on behalf of the Department of the folklore in Pushkin House. Folklore materials collected by them reveal the vivid and characteristic features of the local tradition. Phonograms of lyric and wedding songs, round dances, chastushki recorded on wax cylinders are now kept in the Phonogram archive collection of the Pushkin House.

Keywords: phonographic records, Pskov Lake, F. Rubtsov, P. Shiryaeva.

Задача настоящей статьи – познакомить читателей с малоизвестными фонографическими материалами 1941 г., хранящимися в фондах Фонограммархива Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.¹ Одни из первых записей псковских песен на фонограф были сделаны Ф. А. Рубцовым совместно с П. Г. Ширяевой в первых числах июня 1941 г. – перед самой войной.

В конце 1930-х гг. Отдел фольклора Пушкинского Дома, включавший в себя Фонограммархив, ставит задачу экспедиционного обследования Ленинградской обл. Неутомимая деятельность собирателей, в числе которых была П. Г. Ширяева – постоянная участница множества выездов в различные районы обширной в то время области, принесла большое количество уникальных записей, в том числе и с использованием передовой на тот момент технологии звукозаписи с помощью фонографа на восковые цилиндры. К полевой работе по приглашению Е. В. Гиппиуса с 1936 г. присоединился Ф. А. Рубцов – в то время молодой композитор, выпускник Ленинградской консерватории по классу М. О. Штейнберга.² Экспедиция Рубцова в Ленинградскую обл. (районы, которые впоследствии отошли к Вологодской обл.) с применением фонографа, под руководством А. М. Астаховой, положила начало его постоянной фольклористической деятельности. Ко времени поездки в рыбацкие деревни в июне 1941 г. на берега Псковского озера, в то время также относившиеся к Ленинградской обл., он был уже достаточно опытным собирателем.

Экспедицией Пушкинского Дома была сделана 51 запись от хоров д. Анашкино Середкинского (ныне Псковского) р-на, колхоза «Согласие» и трех молодых женщин с о. Залита (бывш. Талабск) Псковского р-на. Среди записей – свадебные песни, лирические, в том числе и раннего историко-стилевого слоя – именуются также хороводы, частушки в сопровождении гармони.³ Были записаны интересные и редкие образцы: например, шуточная плясовая песня *За морем синичка не пышно жила*,⁴ которую упоминает А. С. Пушкин в стихотворении «Зимний вечер» («Буря мглою небо кроет...»), обращенном к няне, – «Спой мне песню, как синица тихо за морем жила...».

© Е. И. Якубовская, 2019

¹ Приношу глубокую благодарность ведущему хранителю фондов Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории (далее ФЭЦ СПбК) К. А. Мехнецовой, оказавшей мне содействие в процессе работы над эти материалом.

² Ф. А. Рубцов писал в своей автобиографии: «С детских лет любя и зная народную песню, с 1936 года начал систематически заниматься собиранием, изучением и обработкой народных песен. В основном моя работа протекала при Фольклорной комиссии народов СССР Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР под руководством Е. В. Гиппиуса» (*Редькова Е. С.* Материалы к биографии Ф. А. Рубцова в архиве Санкт-Петербургской консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова // *Этномузыкология: история формирования научно-образовательных центров, методы и результаты ареальных исследований: Материалы междунар. науч. конф. 2011–2012 годов.* СПб., 2014. С. 153 (фрагмент из автобиографии от 12 окт. 1948 г. – Архив Санкт-Петербургской государственной консерватории, личное дело Ф. А. Рубцова за 1985 г., л. 43)).

³ Фонограммы хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (далее – ФА ИРЛИ), Фонд валиков (далее – ФА ИРЛИ, ФВ), кол. 221, цилиндры № 5581–5590; полевая тетрадь Ф. А. Рубцова – ФА ИРЛИ, Рукописный фонд (далее – ФА ИРЛИ, РФ), п. 55, № 10.

⁴ ФА ИРЛИ, ФВ, 5584.03. Зап. на острове Залита Залитского сельсовета Псковского р-на Псковской обл. 2 июня 1941 г. – от Булочниковой П., 34 л., Коржевиной Н., 33 л. и Улюшиной П., 34 л.

Записанный в 1941 г. репертуар необходимо рассматривать в связи с ситуацией жизни традиционной народной культуры под идеологическим давлением, в котором специальная роль отводилась самодеятельности. Так, составители сборника «Русские народные песни, записанные в Ленинградской области», в который вошли собранные материалы, писали: «Вместе с исчезновением свадебного обряда свадебные песни частью отмерли, частью изменили свою функцию. В зависимости от содержания и ритма они стали исполняться или как хороводные, или как плясовые, или как лирические. <...> Исчезнувший из быта свадебный обряд отражался до недавнего времени в инсценировках колхозной художественной самодеятельности».⁵ Непременной задачей собирателей был поиск современного фольклора «трудящихся масс», почему П. Г. Ширяеву, целенаправленно собиравшую рабочий фольклор, особенно привлекал район развитого рыболовства по берегам Псковского озера. В итоге, кроме колхозных и рыбацких частушек, в портфеле экспедиции появилась «рыбачья» песня, сочиненная самодеятельным хором о. Залита на стихи, опубликованные в местной газете (*Над миром, над морем, над лодкой рыбацкой попутного ветра свистящий прибой*). Как особо ценную, ее вместе с несколькими советскими лирическими песнями, записали на фонограф;⁶ она заняла почетное место в соответствующем разделе сборника (№ 29).

Местность, в которой в 1941 г. проходила экспедиционная работа – в то время одна из крайних западных точек Ленинградской обл. – привлекала внимание своим пограничным положением: всего лишь год назад была присоединена к СССР соседняя Эстония. Близость границы в период существования Эстонской республики 1920–1940 гг. вызвала необходимость создания властями так называемых «красноармейских» деревень, куда военные переселялись вместе с семьями. Нередко возникала непростая ситуация с неприятием местными жителями «чужаков», доносы и слежка. Все же большинство населения составляли коренные жители деревень. Так, по результатам проверки, проведенной НКВД в колхозе с примечательным в свете этих обстоятельств названием «Согласие» (Псковский р-н) выяснилось: «В колхозе „Согласие“, расположенном в 18 км от границы, 80 хозяйств – из них красноармейских только 15, остальные 65 хозяйств – местные крестьяне, вступившие в колхоз с целью получения льгот по гособязательствам».⁷ Разумеется, репертуар колхозного самодеятельного хора состоял из песен, которые представляют единую северно-псковскую традицию, общую с песнями д. Анашкино соседнего Середкинского р-на, а также рыбацкого поселка, расположенного на о. Залита.

Обстоятельства записи усложняли задачу серьезного полевого обследования. Работа по записи на фонограф с каждым из коллективов продолжалась всего лишь один-два дня. Поэтому результаты поездки 1941 г. можно охарактеризовать скорее как проведенную разведку. Хоровые коллективы, которые приглашались для записи, предлагали репертуар, исполнявшийся ими на сцене, поэтому в нем преобладали хороводы и величальные свадебные песни. Некоторые песни довенечной части обряда удержались в репертуаре лишь благодаря ставшим популярными в 1930-е гг. постановкам «старинной свадьбы».

Северно-псковская традиция некогда была богата классическими хороводами с разнообразными напевами и развитой хореографией. В предвоенное время они еще исполнялись не только на сцене, но и в быту.⁸ Ф. А. Рубцову и П. Г. Ширяевой удалось записать восемь сюжетов: *Гуляло-погуляло два молодца; Окол куста хмелинушка истелится, вьётся; За морем синичка не пышно жила; Выйду за ворота, да там леса-болоты; При веселии хожу, при радости; Пойду в маменьки спрошуся; Как по мосту-мосточку, по калиновому; Ну ж вы кумушки-голубушки мои*. Одна песня – *На быстрой на речке плавала дощечка* – не попала в число звукозаписей, будучи зафиксированной лишь в полевой тетради П. Г. Ширяевой. Еще не менее трех сюжетов хороводов было записано на одном из утраченных валиков от хора колхоза «Согласие».⁹ Позже, в 1980–1990-х гг. в эти места были вновь направлены фольклорные экспедиции, организованные Ленинградской консерваторией.¹⁰ При более обстоятельном обследовании, включавшем работу со специальными вопросниками и осуществлявшемся

⁵ Русские народные песни, записанные в Ленинградской области: 1931–1949 гг. / Сост. В. А. Кравчинская и П. Г. Ширяева; под ред. А. М. Астаховой; муз. ред. Ф. А. Рубцова. Л.; М., 1950. С. 227.

⁶ ФА ИРЛИ, кол. 221, ФВ 5583.01.

⁷ Спецсообщение УНКВД по Ленинградской обл. о состоянии красноармейских колхозов в пограничных районах области, по данным на 28 ноября 1935 г. 2 декабря 1935 г. // Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918–1939. Документы и материалы: В 4-х т. / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М., 2005. Т. 4. С. 182–185 (архивный источник: Центральный архив ФСБ России, ф. 3, оп. 2, № 1092, л. 351–358. Заверенная копия. № 61).

⁸ Русские народные песни, записанные в Ленинградской области. С. 224.

⁹ В РФ ФА ИРЛИ сохранился реестр записей, составленный Ф. А. Рубцовым, где перечислены шесть записей (п. 55, № 10, л. 2 об.), но сам цилиндр не сохранился.

¹⁰ ФЭЦ СПбК, Основной аудиофонд (далее ОАФ), 1182.41–49, 1183.01–40. Псковская обл., Псковский р-н, Кулейский с/с, д. Каменка (остров в Псковском озере), 8 июля 1981; ОАФ, 1167.40–42, 1168.01–22. Кулейский с/с, д. Рожитец (остров в Псковском озере), 8 июля 1981; ОАФ, 1184.01–28. Залитский с/с, д. о. Белов (остров в Псковском озере), 9 июля 1981; ОАФ, 1168.23–29, 1169.01–08. Залитский с/с, пос. Залит (остров Талабск в Псковском озере), 9 июля 1981; ОАФ, 1231.01–42. Середкинский с/с, д. Большие Вязки, 27 янв. 1982; ОАФ, 1192. 14–20, 1193.01–13, 1194.01–14. Середкинский с/с, д. Заходы, 24–25 янв. 1982; ОАФ, 1194.15–21, 1195.01–06. Середкинский с/с, д. Мельницы, 26 янв. 1982; ОАФ, 2989.16–29. Залитский с/с, д. Большая Толбица, зап. в 1990 г.

в менее сжатые сроки, были записаны еще двенадцать новых сюжетов. Из записанных в 1941 г. хороводов удалось повторить лишь один – *Ну ж вы кумушки-голубушки мои*.

Плясовые песни в местной традиции могли исполняться на свадьбе, поэтому в 1941 г. исполнители пели их для записи вперемежку с собственно свадебными величальными песнями. Всего этих «скорох» песен с пляской было записано 17 образцов, причем песня *Растопися, парна баенка* зафиксирована – в двух интонационных вариантах напева от разных коллективов. Наряду с величальными среди собранных свадебных имеются и три песни довенечного цикла: *Потихоньку, бояра, со горы спускайтесь, Загремел-то гром перед тучею* и *Земляничка моя, ягодка* – из числа главных свадебных «формульных» напевов, отличающихся характерной формой мелострофы с повтором части стиха и словообрывами, синкопированным ритмом, типичными для обрядовых песен интонациями возгласа и утверждения. Большинство этих свадебных песен удалось повторно записать в 1980–1990-е гг. в нескольких вариантах, а также более 50 новых сюжетов свадебных песен, обрядовые приговоры дружек, причитания невесты и «песни-плачи», их сопровождавшие. Студенческие экспедиции подробно зафиксировали ход традиционного свадебного обряда, сохранившийся во многих деталях в памяти жителей берегов и островов Псковского озера.

На о. Залита, чье название связано с драматической историей установления советской власти в этих местах,¹¹ фонографические записи делались не от хора, а от трех молодых женщин-ровесниц (чуть более 30 лет), что позволило уделить большее внимание лирическим песням. Репертуар, характерный для местной традиции, впоследствии был хорошо изучен. Так, этой теме были посвящены полевые записи Н. Л. Котиковой.¹² Богато представлена песенная лирика и в материалах студенческих экспедиций Ленинградской консерватории 1980–1990-х гг., зафиксировавших в том числе песни раннего историко-стилевого слоя, частично приуроченные к уличным гуляньям на Пасху и Масленицу.¹³

Главное место в репертуаре залитских песенниц занимают песни позднего историко-стилевого слоя (*Ваня в Питере родился, Гуляла я в садочке* и др.), что вполне естественно в их возрасте для того времени. Стремясь объективно отразить интонационный язык местной лирики, собиратели записали на фонограф жестокие романсы и песни на литературные тексты (*Над серебряной рекой*,¹⁴ *Рассказать ли вам, подружки*¹⁵). Вместе с тем, среди фонограмм имеются образцы развитой мелодики, опирающейся на более глубокие интонационные слои: *У моего было, у милова, ой, зелен садичек, садик под окном; Темна ноченька, милай, не спится*. Настоящими жемчужинами среди материалов экспедиции стали две песни раннего историко-стилевого слоя: *О-ох, да я вячор-та, ой, дружка унима... э-о-ох, да унимала я дру... ой, дружка начавать* – образец «скорого» распева, и более широко развернутая – *Я не верила мильным подружинькам, почему... почему мне милова дружка жаль*.

Материалы, собранные Ф. А. Рубцовым и П. Г. Ширяевой в р-не Псковского озера, оказались интересными как в текстовом, так и в музыкальном отношении, они показали неоспоримую перспективность экспедиционной работы на территории распространения псковской традиции. В послевоенные годы собирательская деятельность на псковском направлении, к которой подключились А. Г. Кудышкина, С. Д. Магид и Н. Л. Котикова, продолжалась до 1949 г.



¹¹ В группе Талабских островов в Псковском озере в советское время были переименованы: Талабск – в Остров имени Залита или о. Залит (Залита), Верхний – в Остров имени Белова (о. Белов); переименование в честь первых красных комиссаров (учитель Ян Залит и его сподвижник Иван Белов), пытавшихся установить советскую власть на островах и убитых отрядом белогвардейцев.

¹² Псковские песни сестер Судаковых в записи Н. Л. Котиковой / Публ. Е. И. Якубовской // Из истории русской фольклористики. СПб., 2014. Вып. 9. С. 607–719.

¹³ Сюжеты лирики, записанные в 1980–1990-х гг., находящие подтверждение в уникальном по полноте репертуаре сестер Судаковых: *Не одна в поли дорожка; На бережке камешек разбелешенек лежит; Уж ты молодость моя; У ворот сосна, она долга выросла; Отдавала меня матушка за мхи, за болота; Ох-ти мы повыйтемте, белы лебедушки; Присмирёная наша беседушка; Зеленися-тко, зеленися мой зеленый сад в огороде; Стой, березонька, не шатайся; Что за речкой было за рекою (Гусаричек).*

¹⁴ Песня на слова Федора Глинки «Заваянные следы» (1826).

¹⁵ Народная переработка текста песни Офелии из четвертого акта шекспировской трагедии «Гамлет» в переводе Н. Полевого (1837).

«КРАШЕ КРАСНОГО СОЛНЦА...»: ОБРАЗ СОЛНЦА В РУССКИХ СВАДЕБНЫХ ПРИЧИТАНИЯХ

Аннотация: Образ солнца неоднократно привлекал внимание исследователей славянского фольклора, а также фольклора других народов. В настоящей статье предлагается обзор «солнечных» мотивов, представленных в русских свадебных причитаниях. Не ставая целью дать полный перечень этих мотивов, мы сосредоточимся главным образом на причитаниях Русского Севера, свадебных песнях Сибири и Уральских плачах, собиравшихся в XX в.

Ключевые слова: свадебные причитания, любовные заговоры, «воля» невесты.

Summary: Images of the sun often have attracted the attention from Slavonic folklore researchers, as well as another folklores researchers. In this paper we give an overview motif of the sun in the Russian wedding lamentations. We are not aiming to give complete lists of these motifs. We mainly focus on the lamentations in the north of Russia, the wedding songs in Siberia and the wedding lamentations of Ural, all collected in the 20th century.

Keywords: wedding lamentations, love charms, "volya" of bride.

Образ солнца неоднократно привлекал внимание исследователей славянского фольклора, а также фольклора других народов. В настоящей статье предлагается обзор «солнечных» мотивов, представленных в русских свадебных причитаниях. Не ставя своей целью дать полный перечень этих мотивов, мы сосредоточимся главным образом на причитаниях Русского Севера, свадебных песнях Сибири и Уральских плачах, собиравшихся в XX в. Надо отметить, что символика солнца присутствует и в похоронных голошениях: смерть отца сравнивается с закатом солнца, с угасшим очагом. Последний означает силу жизни не только дома, но и семьи в похоронных причитаниях, ближайшие родственники как будто бы утрачивают жизненную силу. На стороне жениха тоже не бывает тепла, как будто солнце не светит.

В настоящем исследовании мы попытаемся рассмотреть два вопроса: 1. роль мотивов, связанных с солнцем, в свадебных причитаниях; 2. существует ли сходство между мотивами похоронных и свадебных плачей, в которых присутствует образ солнца. Данные причитания имеют отношение к персонам, находящимся в лиминальном состоянии. Действительно ли солнце воплощает силу жизни человека, который переходит в другой статус?

Мы выделили фрагменты плачей, в которых присутствуют образы солнца. Материалом для анализа послужили следующие издания: 1) Русская свадьба / Под ред. А. С. Каргина. М., 2000. Т. 1; 2) Причитания и песни традиционной уральской свадьбы. Исследование, тексты, аудиоприложение / Изд. подготовлено Т. И. Калужниковой. Екатеринбург, 2013; 3) Русские свадебные песни Сибири / Сост., вступит. статья и прим. Р. П. Потаниной. Новосибирск, 1979.

Близость причитаний и заговоров. Обратим внимание на формулу «краше красного солнца».

*Моя девья красота
А вот пошла она, покатила,
До ворот дошла, воротила,
Посреди пола остановилась,
Господу Богу помолилась,
Да всем гостям она поклонилась,
Уж как мне, горькой, на особицу. ...
Мне показалась девья да красота, да,
Краше красного краше да солнышка, да.¹*

Это причитание исполнялось во время расставания с девьей красотой. «Воля» невесты изображается как красивая, даже краше красного солнца. Но почему девичья красота именно «краше солнца», а не цветов, или других предметов?² Подобная формула встречается и в любовных заговорах: «Стану, благословясь, помолюсь,

¹ Причитания и песни традиционной уральской свадьбы. Исследование, тексты, аудиоприложение / Изд. подготовлено Т. И. Калужниковой. Екатеринбург, 2013. С. 325–326.

² Об ассоциации «воли-красоты» невесты со светом солнца и луны см.: Кузнецова В. П. Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993. С. 101–102.

перекрестясь, по утренней зари, по вечерней зари, раба божья Александра, *чтобы краше солнца*, чтобы краше месяца была. Раб божьей Иван ни жить, ни быть без рабы божьей Александры не мог».³

«Краше красного солнца» – это типичная формула для любовных заговоров. Возможно, она вошла в причитания из этого жанра. Формула, в которой солнце выполняет определенную функцию, содержится в свадебном причитании Сибири:

*Петухи рани утрени,
Вы не пойте по утру рано,
Дайте спать батюшке
Со родимою матушкой.
Всю ноченьку они не спали:
Приходили ко батюшке
Сваты все проклятые,
Льстивые и лукавые,
Оне сватались у батюшки
На любимой меньшей дочери.
Уж этой ли сватьюшке
Создай ты ей, Господи,
Век по миру ходить,
На плечах кошели носить,
В кошелечки кусочки класть,
А кусочкам детей кормить.
Создай ты ей, Господи,
Вместо красного солнышка,
Да за это за сватанье
Чирей под самое горлышко.⁴*

Благополучная жизнь сватки ассоциируется с красным солнышком, невеста проклинает ее и просит Господа Бога сделать так, чтобы сватка стала нищей. Императивный характер формулы, начинающейся словами «Создай ты ей, Господи...» обнаруживает сходство с заклинанием. В другом причитании Сибири невеста также высказывает пожелание сватам не увидеть солнца красного и свету белого:

*Петухи мои, петухи,
Петухи ранопевчие,
Вы не пойте поутру рано,
Не мешайте спать батюшку
Со родимой матушкой;
Они вечер долго не спали,
Приходили к ним злые сватовщици,
Они сватались у родимого батюшка,
У родимой матушки.
Чтобы те, злему сватовщицу,
Не дойти бы, не даехати,
Со крутой горы скатитися,
Об горячи камень убитися,
**Не видать бы ту свету белого,
Не обозреть бы солнце красное.⁵***

Обратим внимание на роль солнца в двух причитаниях. В первом солнце означает жизненное благополучие, а во втором солнце означает белый свет, т. е. весь этот мир.

Сходство и различие символики солнца в причитаниях Севера, Урала и Сибири. Для причитаний *Русского Севера* характерен постоянный эпитет для образа отца – «всхожее солнышко».

*Уж и еще поклон да положу
Уж за **красного-то да солнышка,**
За родителя-то за батюшка.⁶*

³ Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998. С. 112.

⁴ Русские свадебные песни Сибири. Новосибирск, 1979. С. 43–44.

⁵ Там же. С. 44.

⁶ Русская свадьба. М., 2000. Т. 1. С. 152. № 21.

*Уж не вставай-ко, мой да **красно солнышко** ...;
А ты не просватывай да, **красно солнышко** ...⁷.*

Или солнце указывает некое пространство:

*Подойти бы мне ко родителю ко батюшке:
«Не заporučивай мою буйную головушку
На чужую на дальнюю сторонушку!
На чужой-то на дальней сторонушка
**Печёт солнышко на задворках,
Течёт реченька на запольках**».⁸*

Невеста просит отца не отдавать ее на чужую сторону, там все не так, как в ее мире: солнышко светит «на задворках» (т. е., за двором, а не над домом), река течет «на запольках» (т. е., за полем). Здесь изображена чужая сторона как деструктивная, где даже солнце светит не так, как в своем, домашнем мире.

В обряде девичьей бани подруги приглашают невесту причитанием, в котором говорится, что баня находится под самым солнцем, на восходе месяца, в самом прекрасном месте:

*Ты пожалуй да, лебедь белая,
Ты во нашу да жарку баёнку.
Уж как наша да жарка баёнка
Во сухом ли да бору рублена,
На добрых ле да конях вожена,
На прекрасно да место ставлена,
**На припеке да солнца красного,
На восходе да ясна месяца,
На продуве да ветру буйного**.⁹*

В **уральских** причитаниях отец также изображается как «всхожее красное солнышко»:

***Всхожое красное мое солнышко**, да,
Восударь мой родимой тятенька, да, ...
Посмотри-кося, родимой тятенька, да,
На мою-ту на девью красоту, да...¹⁰*

Невеста просит отца – не просватывать ее; посмотреть на ее девью красоту; поглядеть, как расплелась коса; просит благословить перед баней. Солнце тоже означает этот мир, дом невесты:

*Да уж вы станьте, мои голубушки, ...
Да уж вы станьте да поглядите
Да на меня толькё, горе горькою. ...
А я уеду-то, горе горькёё,
А на другую да дальню сторону...
Не супротив жо да красного солнышка...¹¹*

Причитания и песни Сибири отца метафорически не называют солнцем. Но образ солнца в текстах в связи с отцом встречается: № 71 – *встаньте батюшко. Уже солнце взошло*; № 213 – *не пойте, петухи, так рано. А разбудите, петухи, уж на восходе солнца*; № 215 – *вставайте, матушка и батюшко*. В текстах № 129, 130, 131, 132 также высказывается пожелание «**не пойте, петухи**». В данных мотивах обнаруживается связь солнца и отца. Известно, что петух в славянской мифологии является символом солнца. В тексте № 176 подруга спрашивает невесту (солнце), куда та снаряжается; № 315 – подруга спрашивает невесту (солнце), почему та так рано встала, почему так рано пошла замуж.

Из анализа причитаний следует, что пространство без солнца означает чужбину, новое место для покинувшей свою родину девушки. Там тяжелое место. Есть паремия: «Если у меня нет родины, пусть для меня не светит солнце».¹² Это выражение напоминает бужение родителей в причитаниях. Невеста-сирота плакала, чтобы встала умершая мать:

⁷ Русская свадьба. М., 2000. Т. 1. С. 177. № 49.

⁸ Там же. С. 177. № 50.

⁹ Там же. С. 194. № 68.

¹⁰ Причитания и песни традиционной уральской свадьбы. Екатеринбург, 2013. С. 289.

¹¹ Там же. С. 393.

¹² Пословицы и поговорки русского народа. М., 1996. С. 494.

*Со восточною, ой да, со сторонушки, да,
Подымалися, ой да, ветры буйныё, да. ...
Вы откройтеся, ой да, глаза ясныё, да...¹³*

В славянском фольклоре ритуальное бужение имеет магическую функцию. К. В. Чистов считает, что в похоронных причитаниях проявляется функция пробуждения (=оживления) покойного: заклинание стихий, которые должны раскрыть могилу, открыть гроб и оживить покойного.¹⁴ С другой стороны, плакальщица причитывает, что уже не встает умерший так же, как и закатное солнце уже не встает.

В свадебных же причитаниях нельзя будить родителей. Но никто не может помешать родителям встать, как никто не помешает подниматься солнцу. Такие обрядовые причитания напоминают «формулу невозможности». Формулы используются в плачах, которые звучат накануне обручения или в период просватанья до обручения.

Символика солнца в причитаниях, исполнявшихся на сватовстве. Невеста изображается на сватовстве следующим образом:

*Уж вечерняя заря занимается,
Уж невестина волюшка уймается.
Уж отволила вот я свою волюшку
Уж отнежила вот я свою нежуньку.¹⁵*

Обратим внимание на мотив «вечерняя заря занимается», т. е., солнце находится на закате, и невеста расстается со своей девичьей волей. Сватать у восточных славян самым удачным временем считалось темное время суток. А. В. Гура считает, что сватовство устраивается поздно вечером, ночью, на рассвете или около полудня, поскольку днем опасались огласки и позора в случае отказа и кроме того опасались порчи и зла.¹⁶

*Ты милая подруженька, ...
Да душа-зорюшка занимается,
Да душа-солнышко выкатается...¹⁷*

В плаче, приведенном выше, невесту называют закатывающимся солнцем. Причитание имеет продолжение: «Уж мы встретимся да не по-старому, Уж слово молви да не по-девьему!» Это как будто закрепка похоронных причитаний. Такая обрядовая песня сопровождается заплетением девичьей косы в последний раз, окончание жизни девичьей воли ассоциируется с закатом солнца.

С. М. Толстая писала: «В мифологической перспективе воля свадебной причити обнаруживает явное сходство с душой как „персонажем“ верований и народной демонологии. В самом деле, душа тоже одновременно и „часть“ человека, и его внутреннее „Я“, и сам человек, и его заместитель и представитель, и носитель жизненного начала в человеке. Подобно тому как концом жизни человека является его расставание с душой, ритуальная и символическая смерть невесты в свадьбе наступает в момент ее расставания с волей. Воля выражается в образах человеческой души, точнее „посмертной души“, покинувшей тело».¹⁸ Нам можно сказать, что в свадебных причитаниях закат солнца означает смерть невесты.

А. В. Гура пишет: «Сакральность обрядового времени проявляется и в приуроченности заключения браков к цикличному времени, а также во включенности обряда в космический порядок. Кроме того, обрядовое время обращено в будущее: все совершаемое в это время значимо для будущей жизни, все загадываемое теперь должно исполниться впоследствии».¹⁹ Движение солнца с востока на запад тоже обращено в будущее и оно тоже явилось в заговорах, чтобы укрепить магию, запретить обратный ход. Н. И. Толстой отмечает: «В ряде ритуалов и верований движение, действие или течение, направленное с востока на запад, воспринималось как положительное, а в обратном направлении – как отрицательное»;²⁰ «Восток и запад входят в ряд других оппозиций типа верх – низ, хороший – плохой, святой – нечистый. Особенно смысловая символика востока – благополучие, жизненность. А запада – бедствие, смертность. По представлениям русских, восток был жилищем Бога, а запад – сатаны».²¹ Восток оказался святой стороной. Поэтому в причитаниях на восток невесте-сироте следовало обращаться с молитвой к покойной матери, и благословиению следовало прийти с восточной стороны.

¹³ Причитания и песни традиционной уральской свадьбы. С. 387.

¹⁴ Чистов К. В. Вопросу о магической функции похоронных причитаниях // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 266–271.

¹⁵ Русская свадьба. С. 184. № 58.

¹⁶ Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012. С. 388.

¹⁷ Русская свадьба. С. 136. № 7.

¹⁸ Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. С. 274.

¹⁹ Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре. 2012. С. 582–583.

²⁰ Толстой Н. И. Восток – Запад // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 446.

²¹ Там же. С. 445.

Связь солнца и родителей отражена и в заговорах: «... И казался бы я, раб Божий (имя рек), светлее светлого месяца, *краснее красна солнышка*, любе отца, матери, толще и матерей всего миру крещеного» (списан со старинной тетрадки из Пинежского у. Архангельской губ.).²² В этом любовном заговоре солнце находится рядом с родителями.

А. Л. Топорков пишет, что одевание солнцем, зарей, относится к наиболее запоминающимся мотивом русских заговоров на власть; человек, обращаясь на восточную сторону, одевается зарей, солнцем и сам становится источником красоты; в некоторых заговорах, призванных воздействовать на власть имущих, человек идет в сопровождении сакральных фигур. Человек приобретает необычную значительность; иногда Спас и Пречистая Богородица охраняет субъекта заговора с солнцем, месяцем и звездами.²³ В этом заговоре родители действуют как некая сакральная фигура. «Краше красного солнца» означает не только пожелание красоты, но и заклинание за силу.

Солнце и новая жизнь невесты. Между «волей» невесты и солнцем существует тесная связь. «Воля» является ее жизненной силой, даже душой. В русских свадьбах «воля» невесты преодолевает воображаемую границу, когда «воля» расстается с невестой. Эта граница возникла в периоде, когда невеста ближе к миру мертвых. Такой лиминальный период в русских свадьбах связан с восходом и закатом солнца. Солнце указывает, где находится сакральная сторона, откуда можно достать жизненную силу. Солнце является символом родины, символом необратимого хода и источником силы. Солнце исправляет отклонение от нормы в формуле заговора. Солнце необходимо, чтобы устроить правильный обряд, чтобы преодолеть лиминальное состояние невесты и помочь ей перейти в новую жизнь.



²² Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М., 1996. Кн. 1. С. 251–252.

²³ Топорков А. Л. Заговоры в русских рукописной традиции XV–XIX вв. М., 2005. С. 210–221.

КНИЖНОСТЬ И ЛИТЕРАТУРА

С. В. АЛПАТОВ

Московский государственный университет

«АДСКАЯ ГАЗЕТА» В КАРГОПОЛЬЕ: ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ РАМКИ ТРАДИЦИИ

Аннотация: Если верхняя временная граница локальной традиции каргопольских «адских газет» определяется фактом полевой фиксации экспедицией Московского университета 1958 г. устного варианта рассматриваемой сатиры, то нижняя граница традиции маркируется бытованием в регионе рукописной сатиры конца XVIII в. «Письмо олонецкого бывшего с приписью подьячего Клим Неведьева, писанное с того света к сыну его Артамону», использующей общие с «Адской газетой» мотивы, образы и топосы и представляющей собой авантекст исследуемой традиции.

Ключевые слова: «Адская газета», сатира, локальная традиция, временные границы.

Summary: Field fixation by expedition of the Moscow State University (1958) of oral version of "News from Hell" determines the upper time limit of the local tradition of the satire. The lower limit of the tradition is marked by the existence in the end of the 18th century of handwritten satire "A letter from Olonetsky former clerk with the right to sign Klim Nefediev, written from the other world to his son Artamon", used motifs, images and topoi that are common with the "News from Hell" and represented the avant-text of the oral tradition.

Keywords: "News from Hell", satire, local tradition, temporal limits.

Хранящийся в архиве кафедры русского устного народного творчества Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова вариант «Адской газеты» записан экспедицией 1958 г. в д. Чепец Каргопольского р-на от Ефима Михайловича Ганчикова (1888 г. р.), услышавшего «стих» в 1915 г. «от солдат на дороге» и тогда же зафиксировавшего его по памяти в свою записную книжку. Текст характеризуется типичными для устных вариантов «Адской газеты» деформациями композиции, а также интерференцией топосов смежных сатир и маркирует собой финальный этап бытования сатирического раешника в Каргополье – среди смеховых форм святочного ряжения, свадебного застолья, бытового балагурства:

Вот пришла газета с того света <...>

Пишут ужасы и страсти:

Какие нам за грехи напасти.

А вот мне вчера листок попался,

Я читал и удивлялся,

Как живут в аде,

В каком жару и смраде.

А мы вот здесь, на вольном свете

Ездим в телеге и карете,

Гуляем, пьем, едим –

Какой ответ дадим?

Как мы на свете жили?

Друг друга не любили,

Нищим не подавали,

А странников подальше посылали <...>

Не любим мы Богу молиться,

А любим почище нарядиться,

Да на улице погулять,

Да самих себя показать <...>

Попы-шарлатаны

Всё ходят по улице пьяны.

© С. В. Алпатов, 2019

Чем они ни берут –
 Всё скрягами живут:
 Яйцами, пирогами,
 Мукой и блинами.
 С мужика возьмут овса мерку,
 Да за свадебку рублечков десять –
 Почему попу не куралесить?
 А вот на тот свет попадут,
 Там в суд другой попадут:
 Сидит Сатана на престоле и кричит:
 – Тащите грешников в море!..¹

Если верхняя граница локальной традиции «адских газет» определяется фактом полевой фиксации устного варианта рассматриваемой сатиры, то вопрос о времени появления исследуемого феномена в рукописной, а затем и фольклорной традиции Каргополя остается открытым, и для его решения необходимо предварительно построить типологию генезиса и эволюции рассматриваемой сатиры.

«Адская газета» («Ведомость из ада», «Газета из ада», «Газета с того света») – популярная разновидность европейской сатиры Нового времени, облакающая стереотипную критику испорченных нравов в модную форму газетного памфлета. Наследующие античному жанру «разговоров в царстве мертвых», с одной стороны, и средневековым жанрам «хождений по мукам», с другой стороны, английские, немецкие, французские и польские «газеты с того света» XVI–XIX вв. **представляют основные пороки человечества в виде отчетов о судебном разбирательстве, парламентском прении, аудиенции или театральном спектакле в аду, на котором перед Сатаной предстает череда типичных грешников «века сего».**

Из всего корпуса просмотренных нами европейских «вестей с того света» типологически и хронологически ближе всего к отечественной «Адской газете» оказываются французские стихотворные сатиры «L'état de la France» (1716) и «L'Enfer révolté, ou les Nouveaux appellants de l'autre monde, confondus par Lucifer» (1732), представляющие собой прототексты – соответственно – *преамбулы* и *ядра* исследуемой российской сатиры.

На данный момент мы не имеем прямых свидетельств о времени и формах возникновения отечественных «адских газет». Однако, опираясь на отдельные датированные факты, а также понимание общей логики процессов перевода и адаптации иностранных сатирических памфлетов в России второй половины XVIII в., следует полагать, что в период 1750–1780-х гг. были осуществлены переложения на русский язык целого ряда источников, эксплуатировавших модель известий о посмертной участи выдающихся грешников (будь то сатирические портреты реальных «медийных» персон или условные типажи «откупщика», «судейского», «мота» и т. п.). В свою очередь, период 1790–1810-х гг. ознаменован возникновением оригинальных авторских сатир, использующих заимствованные жанровые модели, образы и мотивы «адских ведомостей».²

Тем самым документированной (с 1820-х гг.) истории распространения на Русском Севере, в Поволжье, на Урале и в Сибири списков двух сложившихся редакций – «православной» и «раскольничьей»³ – исследуемой сатиры должен был предшествовать этап фольклоризации и локальной адаптации литературных образцов, за которым закономерно следовала стадия массового копирования и устного цитирования сложившихся локальных версий в разных социальных слоях и субкультурах конкретного региона.⁴

В этой связи необходимо обратить внимание на известный, но не получивший должной интерпретации текст сатирического «Письма олонцакого бывшего с приписью подьячего Клима Нефедьева, писанного с того света к сыну ево Артамону», извлеченного издателем из сборника № 55 рукописного собрания Государственного литературного музея в Москве (л. 47 об.–48) и датированного периодом 1790-х гг. (интервал задан писцовой

¹ Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ, тетр. 321, № 19. Вариант опубликован полностью: Алтатов С. В. «Газета из ада»: фольклорные механизмы рукописной сатиры XVIII–XX вв. // Тверское поле – 2010: доклады и публикации. Тверь, 2011. С. 140.

² См. подробнее: Алтатов С. В. «Газета из ада» – реплика европейской сатиры в русской литературной и фольклорной традиции // Память жанра как феномен единства и неразрывности литературного развития. М., 2018. С. 18–27.

³ Храмова Н. Б. «Адская газета»: проблема выделения редакций // Вестник Нижегородского ун-та им. Н. И. Лобачевского. Филология. 2011. № 6. С. 725–729; Кузнецова Н. Ю. Старообрядческое сатирическое сочинение «Адская газета» в оценках А. Н. Афанасьева и А. С. Пругавина // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. История. 2014. № 3. С. 24–27.

⁴ Алтатов С. В. «Ведомость из ада»: судьбы европейской сатиры в отечественных религиозных субкультурах XVIII–XX веков // Вестник церковной истории. 2014. № 1/2 (33/34). С. 149–175; ср. типологически сходные процессы генезиса и эволюции смежных с «Адской газетой» сатир: Пигин А. В. Стихотворные сатиры второй половины XVIII в. из Заонежья // Русская литература. 2012. № 4. С. 112–123; Пигин А. В., Бабалык М. Г. «Справедливая критика на табак» (XIX в.): вопросы генезиса, поэтики и истории текста // Текст и традиция. Альманах. СПб., 2017. Вып. 5. С. 7–19.

пометой о копировании повести «О смерти Петра Великого» (л. 1–13) 3 октября 1791 г. и временем выхода басни Н. Эмина «Сильная рука владыка» (л. 49–51) в сборнике «Правдолюбец» 1801 г.).⁵

Интересующее нас «Письмо олонецкаго подьячего» написано одним почерком с «Эпиграммой» (л. 48 об.), направленной против неких известных сатирику и его локальной аудитории братьев Гришки и Флоришки, вернувшихся из дальних странствий, но так и не набравшихся (подобно непутевым Фоме и Ереме) разума:

*Степноромановския поросята,
разныя два брата.
Первому имя Гришка,
а второму безпутной Флоришка,—
в чужия поля забрались,
а науки никакой не набрались.
Гришка выучился мотать,
а Флоришка не положила своих денех чужих искать.*⁶

С другой стороны, «Писму олонецкаго подьячего» предшествует раешник «О трех сватах» (л. 45–47), представляющий собой диалог тверитянина, белозерца и каргопольца с характерными мотивами поиска, «кому на Руси жить хорошо», и мнимо-«роскошного жития и веселия»:

«Был я в Москве, на Красной площади, случилось нас три свата. Сват свата спросит: Ты, сват, откуда? Я, сват, с Тверска. А ты, сват, откуда? Я из Белозерска. А ты, сват, откуда? Я из Коргополска.

Сват у свата спрашивает: Што сват, скажешь, чего мол спросиш, дал ли бог, уродил ли Христос хлебца-кормилца? Ой, сват! Дал бог, уродил Христос хлебца-кормилца, перогов, как врагов, сканцами хотя пол мости, а блинами хоть кровлю крой.

А ты, сват, што скажет, чево мол спросиш, дал ли бог, уродил ли Христос божьей травки, христова табачку? Ой сват! И з деньгами не наитить. Так ну, сват, табак-от розовьем, да и прокот розобьем.

А ты, сват, што скажет, чево мол спросиш, за кем жить лучше: иль за попами, иль за дьяками, иль за господами? Ой, сват! За попами жить худо, а за дьяками жить трудно, походя наежся, сидя выпися.

Ой, сват! А за господами жить и тово хуже, годы ты скудные, а оброки ты большие: дай пять рублей денег и кринку масла, шапку яиц, полоть вечины, индейку богату, курочку хохлату, и уточку».⁷

Публикаторами четырех сатир из сборника ГЛМ № 55 была отмечена параллель между формулами приговора «О трех сватах» и второй части святочной интермедии «Ездок и Коновал» из заонежской д. Падмозеро: «Пошел я к барину с оброком: взял я утку, взял я курку, кадушку масла, коробку яиц, охапку творогу...».⁸ Вместе с тем, без внимания остался тот факт, что первая часть интермедии построена по модели чтения «указа» и цитирует «адскую газету»:

*«Коновал: — Если ты не покажешь мне пашпорту или виду, я не буду поправлять твоей лошади.
Ездок вынимает бумагу и отдает ее Коновалу.
Коновал нюхает «божью травку табачек» и начинает читать:
Выехал кульер из аду
Вывез страшный газет:
Все наши начальники ушли на тот свет.
Явился старик седой,
с долгой бородой.
Сатана сдале увидал:
— Ну што, старик с долгой бородой,
Не являешься долго сюда?
— Я ладил столько денег накопить,
Чтоб весь ваш ад с дьяволами откупить.
— Есть про тебя местечко давно откуплено.
Взять его пристану,
Дать по толчку в спину...».*⁹

⁵ Смолицкий В. Г., Тургенева Т. А. Четыре произведения народной сатиры // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 500–511.

⁶ Там же. С. 510.

⁷ Там же. С. 508.

⁸ Ончуков Н. Е. Северные сказки. СПб., 1998. Кн. 2. С. 148.

⁹ Там же. С. 147.

В центре пародийного «пашпорта» – известный еще со времен эпитафии А. П. Сумарокова «На смерть откупщика» (1760) и «Адской почты» Ф. Эмина (1769) образ ростовщика, готового взять на откуп адские муки. Тот же ключевой мотив и образ получает самостоятельную разработку в исследуемой нами сатире «Письма олонецкого подьячего»:

*По приходе моему суда,
не мог я избыть без суда,
у Иуды я много раз был,
вместо кофши смолу отборную пил.
По несчастью здесь моему,
не застал я в жилище сатану;
пред приходом моим в тартар пошел,
и там многих тавлинцев¹⁰ нашел,
обратно назад не бывал,
тюрьмы делать им стал.
А живу я во мздоимческом остроге,
при большой тартарской дороге,
определен я пивоваром,
вечным адским смоловаром.
И тут я копеечку принаживу,
а своих денежек не проживу.¹¹*

Таким образом, фиксация в севернорусской рукописной традиции рубежа XVIII–XIX вв. оригинальной анонимной сатиры, использующей для целей адресной социальной критики общие с переводными и отечественными литературными текстами жанровые модели, мотивы, образы и топосы, знаменует собой стадию *аван-текста* и нижнюю временную границу собственно фольклорной локальной традиции «адских газет».



¹⁰ *Тавлинцы* – табачники, пьяницы, бродяги. См.: Словарь русских народных говоров. СПб., 2010. Вып. 43. С. 209.

¹¹ *Смолицкий В. Г., Тургенева Т. А.* Четыре произведения народной сатиры. С. 509.

О НОВЫХ ПОСТУПЛЕНИЯХ РУКОПИСЕЙ В КОЛЛЕКЦИЮ «ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ» МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА «КИЖИ»

Аннотация: В 2018 г. в коллекцию «Письменные источники» музея-заповедника «Кижь» поступили 20 новых рукописных источников XVII–XX вв. Часть из них представляет собой документы, отражающие историю дипломатических отношений внутри Российской империи между Выборгской губ. и Великим княжеством Финляндским, другая часть является источником для изучения старообрядческой культуры. Среди новых поступлений особенно выделяется рукописный сборник XVII в., в котором зафиксировано почитание Макария Желтоводского.

Ключевые слова: коллекция «Письменные источники», музей-заповедник «Кижь», рукописи и рукописные книги, старообрядчество.

Summary: In 2018 the Kizhi Museum acquired 20 new manuscript sources of the XVII–XX centuries. Some of them are documents, the other part is the manuscripts of the old believers. Among the new acquisitions particularly noteworthy is the manuscript of the XVII century, which recorded the veneration of Makariy Zheltovodsky.

Keywords: collection of "Written sources", Museum "Kizhi", manuscripts and handwritten books, old believers.

На конец февраля 2019 г. коллекция «Письменные источники» музея-заповедника «Кижь» включает в себя 3692 предмета, из них 2869 отнесены к основному фонду и 823 – к научно-вспомогательному. Все предметы тематически можно отнести к разным группам: бонистика, марки, рукописные и старопечатные книги, документы, открытки, фотоальбомы, разнообразная печатная продукция (газеты, журналы, брошюры и т. д.).

Комплектование собрания рукописей нашего музея началось с 1966 г. Одной из первых в фонд была принята коллекция предметов из дома иконописцев Абрамовых, в состав которой входили книги из их библиотеки, в том числе рукопись (Номоканон, КП-3/8).¹ В 1973 г. в музей поступил ценный сборник-конволют, состоящий из тетрадей XVI–XVIII вв. (КП-219/2). В сборнике находятся единственные на данный момент известные научному миру списки полемических произведений против самосожжений «Жалобница» поморских старцев (изученная и опубликованная Н. С. Демковой²) и «Писание отчасти» (изученное и опубликованное А. В. Пигиным³), а также списки популярных апокрифов, повестей и других литературных сочинений. Ценность представляет также сформированная сотрудниками музея в 1993–1994 гг. коллекция крестьян Корниловых, в которую входят и рукописи XVII–XX вв.⁴ Коллекция не раз привлекала внимание исследователей: научные работы посвящены таким текстам из рукописей Корниловых, как заговоры, молитвы, травники, апокрифы, астрологические сочинения и др.⁵ Кроме этих собраний, в составе коллекции «Письменные источники» имеются манускрипты, приобретенные в разное время у антикваров, а также экспедиционные находки сотрудников музея. В настоящее время рукописная часть коллекции насчитывает более 70 предметов, датируемых XVI–XX вв. Замечательные приобретения были сделаны в 2018 г. от коллекционера М. А. Максимова. Именно о них пойдет речь в данной статье.

© М. Г. Бабалык, 2019

¹ См.: *Харебова Л. С., Пигин А. В.* Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижь» // Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия. СПб., 2010. С. 291–292.

² *Демкова Н. С.* Из истории ранней старообрядческой литературы. V. «Жалобница» поморских старцев против самосожжения (1691 г.) // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. СПб., 1985. С. 48–61.

³ *Пигин А. В.* 1) Памятники рукописной книжности Олонекского края: Учеб. пособие. Петрозаводск, 2010. С. 180–192; 2) «Писание отчасти» против самосожжений // Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей... С. 462–487.

⁴ См.: *Шилов Н. И.* Архив и библиотека заонежских крестьян Корниловых в собрании музея-заповедника «Кижь» // Междунар. науч. конф. по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера «Рябининские чтения-95». Сб. докл. Петрозаводск, 1997. С. 310–317.

⁵ См.: *Бабалык М. Г.* Беседа трех святителей // Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей... С. 491–503 (подготовка и публикация текста из рукописи КП-4261/4); *Быкова В. М.* 1) Астролого-астрономические тексты в составе книжной рукописи КП-4183: проблемы текстологии // Актуальные проблемы развития музеев-заповедников: тез. докл. Всерос. науч.-практ. конф. Петрозаводск, 2006. С. 23–25; 2) Молитва архангелу Михаилу в рукописном собрании музея-заповедника «Кижь» // Кижский вестник. Петрозаводск, 2005. Вып. 10. С. 157–160; *Воробьева С. В., Пигин А. В., Шилов Н. И.* Рукописные заговоры-молитвы из библиотеки заонежских крестьян Корниловых // Отреченное чтение в России в XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 233–249; *Инталитова А. Б.* Травники // Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей... С. 504–537 (подготовка и публикация текстов из рукописей КП-4281/1, КП-4281/2, КП-4261/25); *Пигин А. В.* Заговоры и другие магические тексты // Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей... С. 538–559 (подготовка и публикация текстов из рукописей КП-4261/2, КП-4261/1, КП-4261/7, КП-4862, КП-4281/3, 4281/21); *Харебова Л. С.* «Сокровенные» знания в рукописях из коллекции крестьян Корниловых // Кижский вестник. Петрозаводск, 2005. Вып. 10. С. 149–156 и др.

В настоящее время манускрипты все чаще оседают в частных собраниях. Практически невозможным стало приобретение особо ценных, лицевых сборников и рукописей XIV–XVI вв. **Единичными в доступной продаже** стали и рукописи XVII в. Максим Александрович Максимов вырос в Лахденпохском р-не, получил хорошее образование в Петрозаводске и Санкт-Петербурге, с юных лет увлекся собирательской работой и создал внушительную коллекцию предметов, преимущественно северного происхождения. Некоторые литературные тексты из рукописной части коллекции М. А. Максимова неоднократно привлекались к исследованиям учеными-медиевистами, в том числе исследователями из Петрозаводска. Приобретенные музеем у Максима Александровича предметы представляют ценность как с точки зрения истории и культуры Русского Севера, так и с точки зрения литературного содержания сборников.

Первые четыре предмета представляют собой подборку документов начала – первой трети XIX в. Они бытовали в Карелии, а частью коллекции собирателя стали в 2008 г. Документы связаны с дипломатическими отношениями внутри Российской империи – между Выборгской губ. и Великим княжеством Финляндским, одна из территорий которого сейчас является частью современной Карелии (Лахденпохский и Сортавальский районы). Это первые документы с сургучными печатями в коллекции «Письменные источники». Мне удалось получить консультацию у шведского историка-переводчика Ларса Веттерстрёма и у иконописца из Стокгольма Александра Дериева по поводу документов на иностранных языках. Швеция потеряла Финляндию и Кексгольмскую обл. в войне 1809 г. Это территория на границе между Восточной и Западной Европой. Представлю комментарий Л. Веттерстрёма: «Русский царь довольно мягко управлял Финляндией после 1809 года. Администрация Кексгольма, по-видимому, продолжала свою деятельность как обычно на шведском и немецком языках, и, похоже, не было сильной русификации как Финляндии в целом, так и Кексгольмского региона в частности. В документах местами можно увидеть замечания по поводу использования рублей, а также ссылки на Кайзера/Царя».

Первый документ (КП-11560) датируется 1814–1818 гг. Написан он на вержированной бумаге со штемпелем с изображением двуглавого орла «48 коп» и **водяным знаком (герб и литеры), с текстом на двух языках – шведском и немецком**. Ценность представляют сургучные печати: печать г. Ловиза и печать вице-консульства России в г. Киле. По словам Л. Веттерстрёма, «это письмо 1816 года на шведском языке написано мэром и заверено муниципалитетом Ловисы (сейчас это город Финляндии). Сверху надпись "Sjö och Stapelstaden Lovisa", что означает „Морской и грузовой транспорт города Ловиса“. Подписано письмо Магнусом Линдбергом. К сожалению, текст плохо читается из-за особенностей скорописи. В целом, письмо касается юридических и экономических вопросов, связанных с компанией Hackman в Выборге, а также сделок и долгов по судам». О немецкой же части документа Л. Веттерстрём сообщил следующее: «В этом тексте 1814 (или 1821, или 1824) года говорится: „Корабль <нрзб.>, проданный по требованию собственника на публичных торгах, должен быть уничтожен“».

Второй документ на шведском языке (КП-11561) написан на бумаге с водяным знаком «Гербовая бумага, 1802, цѢна 30 копѢек» с изображением двуглавого орла. Он имеет сургучную печать «Кексгольмской ратуши печать», изготовлен в Кексгольме (ныне г. Приозерск Ленинградской обл.) 28 апреля 1805 г. (штамп 1803 г., гербовая бумага 1802 г.). В нем присутствуют записи на разных языках. Вот что об этом говорит Ларс Веттерстрём: «Следующий документ состоит из трех частей: Кексгольмской, немецкой и частично латинской. Он более старый, 1805 года, написан во время шведского правления и в основном не читается, хотя можно различить некоторые имена, например, Wuohelain (Вуохелайн) и Feodoroff (Фёдоров). Далее привожу комментарий к первой из трех частей, написанной на шведском языке. На российской марке слева написано, что взимается пошлина в размере 30 копеек. Использовала ли область российские рубли в этот шведский период? Похоже, что администрация Кексгольма была довольно политкультурна и использовала разные языки. Возможно, административные служащие были набраны из многих стран. Эта территория испытывала немецкое влияние со стороны Прибалтики, с восточной стороны – русское, с западной – шведское и финское».

Третий документ на русском языке (КП-1156) представляет собой свидетельство о неявке прихожан на мирской сход; он написан в Тиврале (сейчас Лахденпохский р-н) в 1847 г. православным священником Вознесенской церкви Иоанном Васильевым (Зотиковым). На документе сохранилась сургучная печать «Тивральской Вознесенской церкви».

Четвертый документ на шведском языке (КП-11563), написан в Кексгольме в 1824 г., имеет сургучную печать «КЕХНОМС СТАДС СИГЛЛ ГОРОДА КЕКСГОЛМА ПЕЧАТЬ». Как сообщает Л. Веттерстрём, «это письмо от 1824 года написано в Швеции, и в основном оно читается. Речь идет о праве голоса в местном городском собрании Кексгольма, подчеркивается важность личного присутствия, чтобы иметь надлежащие права. Говорится, что о своем отсутствии необходимо уведомлять заранее и что за должность в собрании предоставляется вознаграждение в размере 100 рублей. Подписано письмо от имени магистрата (местной городской администрации)».

Все четыре документа отражают историю одного края – Выборгской губ., образованной в 1744 г., переименованной в 1802 г. в Финляндскую губ., и отношений России с Финляндией и Швецией. В них охватывается период русско-шведской войны, присоединения Финляндской губ., преобразованной в Великое Финляндское княжество, к Российской империи в 1811 г. и дальнейшие события, связанные с этой территорией во время ее нахождения в составе Российской империи. Назовем еще раз города, в которых документы были подписаны – шведская, затем финская Ловиза (Ловииса), которая в XIX в. была населена русскими купцами-переселенцами; немецкий г. Киль, где располагалось русское консульство (именно в Киле в 1814 г. был подписан договор Швеции и Дании); Кексгольм (Кёксгольм, ранее Корела, позже Какисалми, Приозерск) – город со сложной историей; Тиврала, место в Лахденпохском районе, где жили финские переселенцы и функционировала православная церковь Вознесения Господня. Именно в этой части Карелии М. А. Максимовым и были найдены документы.

Еще одним приобретением в коллекцию «Письменные источники» стала рукописная Псалтырь конца XIX в. (КП-11537), в которой находится Канон за души умерших и различные записи владельцев.

Два старообрядческих сборника имеют утраты начала и конца. Они представляют собой традиционные подборки выписок из различных источников. Это рукопись XIX в. (КП-11538), в которой содержатся выписки из Библии, Книги Кирилловой, Кормчей, Судебника, Катехизиса, Псалтири, Книги «Альфа и Омега», а также многочисленные записи владельцев, и рукопись конца 1850–1860-х гг. (КП-11539), где представлены выписки из Псалтири, Апостола, Часовника, Соборника, Златоуста, Библии, Пролога, Кормчей, Книги о вере, Катехизиса, Цветной триоди, Соловецкого устава и других источников. Есть здесь зарисовка небольшого растения, многочисленные маргиналии на полях и пробы пера.

Сборник слов на различные праздники датируется 1859 г. (КП-11540). Он включает в себя иллюстрации с изображениями храмов, а также владельческие записи и различные маргиналии.

Интересным приобретением является и подборка рукописей (КП-11564–11572) из д. Конёво Олонецкой губ. (ныне Каргопольский р-н Архангельской обл.), состоящая из 9 предметов. Самой ценной здесь является тетрадь, исписанная поморским полууставом (КП-11564), имеющая отношение к Выговской поморской пустыни (Медвежьегорский р-н) и отражающая историю старообрядчества в Карелии. В ней находится служба по усопшим, отличающаяся от современной канонической панихиды большим объемом и составом некоторых молитв. Несмотря на утрату начала и конца текста, рукопись не потеряла своей ценности, поскольку сохранила основной корпус песнопений и может быть использована специалистами для исследований. Остальные тетради небольшие по объему, вероятно, созданы в д. Конёво; возможно, писцом была Дарья Кичакова, чье имя указано в рукописи КП-11571. На одной из тетрадей сохранилась владельческая запись «Симеона Григорьева Сухова» (КП-11566). Эта рукопись какое-то время находилась в д. Котельницы, где проживали старообрядцы. Вся подборка демонстрирует круг читательских предпочтений владельцев. В текстах мы находим отражение почитания местночтимых святых, например, Александра Ошевенского, а также духовной жизни автора, ведущего дневник своих грехов, читающего определенные молитвы, в том числе молитву, которой приписывают магические свойства оберега, «Да воскреснет Бог».

Богослужебный рукописный сборник первой половины XIX в. (КП-11573), включающий в себя каноны, скитское покаяние, молитвы и псалмы, пострадал во время пожара в церкви, что является частью его истории и придает ему индивидуальность, ведь известно, что большое количество ценностей погибает в пожарах безвозвратно.

Наиболее ценной из всех приобретенных предметов является рукопись XVII в. (КП-11574), сохранившая переплет и застезжку, в которой просматриваются, хоть и с трудом, водяные знаки начала – середины XVII в. Здесь представлены тексты акафистов, канонов, богослужений. Северное происхождение ее определяется этой подборкой. Например, особым почитанием на Севере, особенно в Каргопольском р-не, пользовался Макарий Желтоводский, нижегородский святой, канонизированный в 1619 г. В 1630-е гг. в Каргополье распространяется культ святому, центром почитания становится Хергозерская пустынь.⁶ Тропарь и канон Макарию содержится в этом сборнике. Сборник богослужебный XIX в. (КП-11575) с владельческой записью также имеет достаточно хорошую для манускрипта сохранность. Книга содержит келейное правило, каноны, молитвы, акафисты.

Таков краткий обзор новых поступлений в коллекцию «Письменные источники» музея-заповедника «Кижы». Несомненно, представленные рукописи требуют более детального изучения.



⁶ См.: *Пигин А. В.* Сказание о иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерском монастыре Каргопольского уезда // Русская агнография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 76–111; *Тарасенко Л. П.* К истории почитания прп. Макария Унженского и Желтоводского в XV – нач. XVII в. [Интернет-ресурсы] <http://kenozherjelive.ru/tarasenko2-makarij.html> – дата обращения: 8.12.2018.

Л. А. БЕРСЕНЕВА, А. В. ФЕДОРОВА
Вологодский государственный университет

«СКАЗКА О ПОШЕХОНЦАХ» В КОМПОЗИЦИОННОЙ СТРУКТУРЕ ПОВЕСТИ В. И. БЕЛОВА «ПРИВЫЧНОЕ ДЕЛО»¹

Аннотация: В статье анализируется роль вставного сюжета о пошехонцах в композиционной структуре повести В. И. Белова «Привычное дело». Рассматриваются проекции сказки в сюжет и систему персонажей, определяется ее идейная функция.

Ключевые слова: В. И. Белов «Привычное дело», композиция, сказка.

Summary: The article analyzes the role of the in-plot story about the Poshekhonye region people in the compositional structure of V. I. Belov's novel "An Ordinary Affair". The projection of the tale into the plot and character system is reviewed, its ideological function is determined.

Keywords: V. I. Belov "An Ordinary Affair", composition, tale.

В структуре повести В. И. Белова «Привычное дело» несколько раз используется прием «текста в тексте» (репродукция картины Рубенса, фабулат о казни Гитлера, сказка о пошехонцах). Каждый элемент вносит дополнительное содержание в смысловую структуру повести: композицию и образность «Союза Земли и Воды» можно соотнести с образами Ивана Африкановича и Катерины.² Анекдот о казни Гитлера помогает понять этностереотипы, определяющие содержание народной культуры как целостной системы.

Особенно важное место в «Привычном деле» занимает бабкина сказка. В «Ладе» писатель замечает: «Народная философия со всеми ее национальными особенностями лучше, чем где-либо, выражается в сказке».³ Сказка о пошехонцах – призма, проявляющая негативные особенности русского характера, нашедшие отражение и в фольклоре, и в литературе.

С помощью системы мотивов и образов, соотносимых с сюжетами о пошехонцах, в русской словесной культуре выражается идея жизненного разлада. О. А. Большев определил суть этого явления как «анархическое существование без традиций, смысла и пользы», как модель жизни, основанную на «бессознательности и стихийности».⁴ Такое содержание понятия было прокомментировано и самим писателем: «Хорошую жизнь пронизывает лад, настрой, ритм, последовательность в разнообразии. Такой жизни присущи органичная взаимосвязь всех явлений, естественное вытекание одного из другого. И наоборот, плохая жизнь – это разлад, хаос, кавардак, сбой, несурезица, неосновательность, „пошехонство“». Про такую жизнь говорят, что она идет через пень колоду, шиворот-навыворот. Ей во многом сопутствуют спешка и непоследовательность».⁵

Пошехонство – одна из мировоззренческих, психологических и поведенческих доминант, отражающая отрицательные черты национального характера и быта, сопровождаемая насмешкой. Смех носит отрицающий характер и за счет отрицания реализует дидактическую функцию: учит, как жить нельзя. С помощью «отрицающего» смеха над пошехонцами имплицитно создается антитеза разладу, речь о котором как об образе жизни пошехонцев ведется уже в зачине бабкиной сказки: «все-то у тех мужиков неладно шло».⁶ В сказке комически переосмыслена лежащая в основе представлений о крестьянском мире концепция общего дела как способа достижения наилучшего результата: пошехонцы действуют сообща, но результаты не только не приносят пользы, но и приводят к гибели.

Эта идея эксплицирована и в повести: большинство совместных действий персонажей выглядят нелепыми, не позволяют достичь желаемой цели (сватовство, поездка в Мурманск, история «дружбы» Митьки и Мишки). Персонажи могут выступать как двойники, дублируя действия друг друга и удваивая таким образом комический эффект. Дашке, утопившей ведро в колодце, Куров советует черпать воду самоваром. Здесь очевидна отсылка к сюжету о пошехонцах, которые решетом выносили из избы дым. «Сухорукая» Дашка повторяет

© Л. А. Берсенева, А. В. Федорова, 2019

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19-012-00348 «Энциклопедия „Привычного дела“ В. И. Белова»

² Баранов С. Ю. «Союз Земли и Воды» в «Привычном деле»: текст в тексте // Беловский сборник. Вологда, 2017. Вып. 3. С. 87–97; Федорова А. В. Люди и вещи // Повесть В. И. Белова «Привычное дело» как вологодский текст. Вологда, 2016. С. 53–79.

³ Белов В. И. Лад: Очерки о народной эстетике // Белов В. И. Собрание сочинений: В 7 т. М., 2012. Т. 5. С. 226.

⁴ Большев А. О. Проблема народного характера в творчестве В. И. Белова [Интернет-ресурсы] <https://www.booksite.ru> – дата обращения: 12.12.2108.

⁵ Белов В. И. Лад. Очерки о народной эстетике. С. 281.

⁶ Белов В. И. Привычное дело // Белов В. И. Собрание сочинений: В 7 т. М., 2011. Т. 2. С. 28.

действие «косоротой» невестки самого старика. Обе бабы похожи на жительниц пошехонской деревни, которые топят печи в разное время и нарушают ритм общей жизни.

Качества пошехонцев выражены уже у детей, причем исключительно у мальчиков: Мишки с Васькой, Гришки, Анатошки. Само слово «пошехонцы» звучит впервые в связи с появлением в избе шестилетних «двойников». Все действия братиков синхронны, взаимоотражаемы: «Мишка с Васькой <...> пробудились оба сразу и устроили возню. Потом долго надевали тоже одинаковые свои штаны: каждый раз который-нибудь надевал штаны задом наперед да так и ходил весь день. Четыре валенка у них были не парные, перемешанные; ребята долго и шумно выбирали их из кучи других валенок, сушившихся на печи. <...>. На сарае <...> ребята поднатужились, каждый хотел брызнуть дальше другого. <...> Они, не сговариваясь, молча, легко убедили сами себя в том, что забыли умыться. <...>. Васька дотронулся до самовара, и Мишка дотронулся, Мишка подул на палец, и Васька подул».⁷

Совместно решая общую задачу, действуют братья Федул и Лукьян или Мартын и Петруха в бабкиной сказке: «Мартын и говорит: „Ты, Петруха, держи портки-то, а я буду с полатай в них прыгать“. Взял Петруха портки, держит внизу, а Мартын прыгнул да попал только одной ногой. Полез опять на полати, вдругорядь прыгнул. Долго ли, коротко ли, а попали в портки обе ноги».⁸

Если в случае с Мишкой и Васькой особенности поведения объясняются детской непосредственностью и не выходят за рамки игры, то третьеклассник Гришка становится причиной по-настоящему драматической коллизии (ночной покос, в котором участвует ребенок, и его последствия).

Евстоля рассказывает внукам несколько эпизодов из жизни пошехонцев, которые в основном сюжете обрамлены историями из жизни Ивана Африкановича и других персонажей повести. В первой главе это прямо восходящий к сказке мотив дороги-круга и эпизод с нелепым сватовством, когда результат (оскорбленная «невеста» выгоняет сватов с помощью ухвата) прямо противоположен цели. В ближайшей по отношению к этому событию сюжетной перспективе актуализируются мотивы путаницы, неразберихи, непосредственно предшествующие сказке (эпизод с испорченным товаром, пропавшим возчиком, штанами, которыми обменялись в бане Мишка и Иван Африканович).

Сразу после сказки, которая обрывается на очередном анекдоте с появлением Степановны, тёща, иронизируя по поводу трех самоваров в доме, предлагает Дрынову: «Давай, <...> открывай чайную в деревне, станови камерцией».⁹ В контексте несоответствия нерасчетливой, излишне доверчивой натуры Дрынова любым прагматическим задачам эта гипотетическая «камерция» может быть соотнесена и с эпизодами из сказки, в которых мужики отдают последние деньги за «мудрые советы», и с «пошехонским сюжетом» из жизни Дрынова о неудавшемся торговом предприятии с двумя мешками лука.

Старухи говорят и о возможном приезде Митьки, который станет катализатором и непосредственным участником событий, проявляющих «пошехонские» качества жителей деревни: попойка, в результате которой Дрынова свяжут «африканскими» веревками, нелепая женитьба Мишки на Дашке Путанке, история с отнятым сеном.

Попытка Дрынова уехать с Митькой на заработки мотивируется так же, как и второе путешествие пошехонцев, необходимостью «по свету идти, свою долю искать».¹⁰ В пути качества пошехонцев проявляются особенно ярко и в основном, и во вставном сюжете. В обоих случаях герои либо теряют направление движения, либо сталкиваются с непреодолимыми преградами, нарушают правила поведения, что влечет за собой наказание (в сказке – смерть большинства пошехонцев, в повести – штраф). Объяснение кроется в характерах пошехонцев, в их наивно-доверчивой подчиненности чужой воле: «... кто что скажет, то и делали, совсем были безответные эти пошехонцы. Никому-то слова поперек не скажут, из себя выходили редко, да и то когда пьяные».¹¹ Эти черты характера отличают и в общем-то покладистую натуру Дрынова: «Ежели я выпил, мне встречь слова не говори и под руку не попадай, у меня рука кому хошь копоти нагонит».¹² Что и происходит в комическом эпизоде, когда он гоняет по деревне соседей.

Белов использует традиционные сюжетные мотивы волшебной сказки: запрет, нарушение запрета, отлучка, беда, ликвидация ее последствий. Однако в сказке о пошехонцах, так же, как и в основном сюжете, все попытки достичь положительного результата лишь усугубляют ситуацию разлада.

Переключки возникают и на уровне отдельных мотивов. В обоих сюжетах упомянуты детали, связанные с членовредительством. Пошехонские мужики все время оказываются в обстоятельствах, подобных тому, когда

⁷ Белов В. И. Привычное дело // Белов В. И. Собрание сочинений: В 7 т. М., 2011. Т. 2. С. 27.

⁸ Там же. С. 29.

⁹ Там же. С. 33.

¹⁰ Там же. С. 31.

¹¹ Там же. С. 30.

¹² Там же. С. 10.

лягающая кобыла «все зубья в роте Федуде вышибла» или каждому из мужиков «тюма по голове досталась».¹³ Не только боль, но и смерть становится поводом для смеха: «Идут, идут долю искать, дошли до широкой реки. <...> Опять странник выручил: „Давайте, – говорит, – по гривеннику, научу, как на тот берег попасть. <...> Вот берите <...> бревно. Да садитесь все на его верхом. А чтобы не утонуть-то, дак вы ноги внизу покрепче свяжите“. Поехали. Только отшатнулись от берега-то, все и перевернулись туточка, да и пошли от их пузыри. Больше половины захлебнулося».¹⁴ Возвращение домой Ивана Африкановича тоже связано с физической болью, дискомфортом: «Пока шел от сельсовета, успел-таки натоптать две водянистые мозоли, ноги в яловых сапогах взмокли, рубаха хоть выжми».¹⁵ Хотя он ругает себя за «пошехонство» («Бурлак, <...> ни пуговицы, ни кренделька, одну грязную рубаху несус из заработка. Стыд, срам, дело привычное...»¹⁶), быстро переходит в комическую тональность, когда, насмехаясь над собой и над шурином, рассказывает случайному встречному о том, сам он «с возу касманавтом летел»,¹⁷ а у Митьки «вся харя красная, крови, как из барана», разбита губа и шатается зуб. Сразу после этого Дрынов узнает о смерти жены.

Дашка Путанка уничтожит картинку с изображенной на ней «соперницей» – Кибелой, спровоцирует Мишку на «мечь» и едва не погибнет. Последствия этого события будут глубоко трагическими: изъятие сена, отъезд Ивана Африкановича, смерть Катерины. Само прозвище Дашки реализует мотив пошехонства; в повести «Плотницкие рассказы» Олеша Смолин использует это существительное в нарицательном значении: «пошла в моей жизни всякая путанка».¹⁸ Дашка, Мишка, Митька вносят хаос в деревенскую жизнь, нарушают ее естественный ритм, актуализируют мотив «пошехонства» на протяжении всей повести. В жизни этих персонажей «пошехонские» сюжеты доминируют, определяют их личную судьбу и место в деревенском социуме.

Сказку о пошехонцах в структуре повести В. И. Белова «Привычное дело» можно рассматривать в качестве примера «биокомпозиции», под которой вслед за Н. Я. Берковским принято понимать такое построение произведения, когда общая сюжетная логика, наиболее значимые смысловые акценты, образные воплощения идеи, в сжатом виде намеченные во вставном элементе, спроецированы на всю художественную структуру.



¹³ Белов В. И. Привычное дело // Белов В. И. Собрание сочинений: В 7 т. М., 2011. Т. 2. С. 29.

¹⁴ Там же. С. 32.

¹⁵ Там же. С. 94–95.

¹⁶ Там же. С. 95.

¹⁷ Там же. С. 97.

¹⁸ Там же. С. 136.

ВКЛАД КРЕСТЬЯН ПОТАШОВЫХ В СОХРАНЕНИЕ ПЕЧОРСКОЙ РУКОПИСНО-КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация: В статье на материале созданной автором электронной базы данных о создателях и хранителях печорской рукописной традиции приводится обзор различных источников о книжниках из пижмского рода Поташовых: приводятся описания рукописных и печатных кириллических книг, которые были в составе их частных собраний, цитируются записи, оставленные представителями рода Поташовых на рукописных книгах.

Ключевые слова: центр старинной книжности на Нижней Печоре, книжники из рода Поташовых.

Summary: The article on the material created by the author of an electronic database of the creators and custodians of the Pechora-river tradition of manuscripts provides an overview of various sources about scribes from the Pizhma-river family of the Potashovs: descriptions of handwritten and printed Cyrillic books that were included in their private collections are cited, the marginal Potashovs are given in the manuscripts that existed on the Pechora.

Keywords: center of the old book on the Pechora river, Potashov family.

Одной из важнейших задач изучения старинной книжности, сохраненной усть-цилемскими крестьянами, является задача характеристики местной рукописно-книжной традиции и собирание сведений о ее создателях и хранителях. Основу для такой работы заложили исследования выдающегося ленинградского археографа В. И. Малышева, открывшего Нижнюю Печору как уникальный заповедник старинной книжной культуры.¹ Мы продолжили изучение истории рукописно-книжной традиции Усть-Цильмы,² создав электронную базу данных о печорских книжниках из числа крестьян-старообрядцев.³ Материалы этой базы данных уже были использованы нами при написании ряда статей⁴ и должны послужить основой давно нами задуманного Словаря книжников Нижней Печоры.⁵

Из материалов базы данных явствует, что старинная книжность была сосредоточена в Усть-Цилемском крае в домашних собраниях представителей нескольких местных родов, переселившихся в начале XVIII в. из соседних северных областей на Печору, Пижму и Цильму (притоки Печоры). Мы выделили 23 печорские фамилии, представители которых, согласно источникам, выступают как писцы и хранители старинной книжности.

Несколько лет назад на материале базы данных о печорских книжниках мы стали публиковать обзоры о роли в создании и сохранении печорской рукописно-книжной традиции представителей разных печорских фамилий.⁶ В данной статье будут рассмотрены материалы различных источников, характеризующие книжников из рода Поташовых, представители которого в основном обитали в селах по берегам Пижмы, притока Печоры. Всего в нашей базе данных имеются сведения о 8-ми представителях фамилии Поташовых, которые в той или иной степени связаны с книжностью.

© Т. Ф. Волкова, 2019

¹ См.: *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960.

² *Волкова Т. Ф.* Печорская рукописно-книжная традиция: итоги изучения (1976–2006 гг.) // Сельская Россия: прошлое и настоящее (исторические судьбы северной деревни): материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Республика Коми, с. Усть-Цильма, 10–13 июля 2006 г.). М.: Сыктывкар, 2006. С. 412–423; см. также тематический библиографический указатель исследований преподавателей и студентов Сыктывкарского университета, посвященных печорской книжности в кн.: Книжные центры Республики Коми: Усть-Цилемский район: сборник материалов и исследований. Сыктывкар, 2017. С. 317–350 (Слово и текст в контексте культуры; Вып. 2).

³ О проблемах и результатах создания банка данных «Печорская книжность» см.: *Волкова Т. Ф.* Создатели и хранители рукописно-книжной традиции на нижней Печоре (Некоторые итоги и проблемы создания Банка данных «Печорская книжность») // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Междунар. науч.-практ. конф. 26–28 июня, г. Улан-Удэ. Улан-Удэ, 2001. С. 309–314.

⁴ *Волкова Т. Ф.* 1) Печорские крестьяне – читатели старинной книжности (по материалам записей на рукописных и старопечатных книгах) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 42–51; 2) Переписчики старинных рукописей на Нижней Печоре // Книга и литература в культурном пространстве эпох (XIX–XX века). Новосибирск, 2011. С. 1029–1048; 3) К истории книжной культуры Усть-Цилемского старообрядческого центра (последние владельцы старинной книжности на Нижней Печоре) // Уральский исторический вестник. 2011. № 4 (33). С. 103–109.

⁵ *Волкова Т. Ф.* «Словарь книжников Печоры» (задачи и проблемы издания) // Мир старообрядчества: Сборник научных трудов. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Материалы Междунар. науч. конф. (МГУ, 21–24 ноября 1995 г.). М., 1998. С. 116–122.

⁶ *Волкова Т. Ф.* 1) Мяндины – переписчики, хранители и читатели старинной книги // Вторые Мяндинские чтения: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма): В 2 т. Сыктывкар, 2010. Т. 1. С. 86–98; 2) К вопросу о крестьянских старообрядческих книжных собраниях на Нижней Печоре: род Чупровых. (По материалам банка данных «Печорская книжность») // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Екатеринбург, 2014. Вып. 1 (7). С. 193–205.

Один из наших источников – списки писцов и владельцев рукописных библиотек, составленные В. И. Малышевым на основе расспросов местных жителей в ходе экспедиций и документов Архангельского областного архива. В первом списке, в котором В. И. Малышев приводит «далеко неполный список лиц, занимавшихся в XIX – первой трети XX в. перепиской рукописей» на территории Усть-Цилемского района Республики Коми, находим одного Поташова – Иллариона Ивановича из д. Загривочной.⁷ Впоследствии удалось выяснить и те рукописи, которые им переписаны. Одна находится в Усть-Цилемском собрании Пушкинского Дома (далее – ИРЛИ УЦ), под номером 243.⁸ Она содержит «Стих воскресения Христова» (Стих о нищей братии) начала XX в.⁹ Этот список Стиха В. И. Малышев издал в приложении к отчету об экспедиции 1958 г.¹⁰ Илларионом Ивановичем Поташовым был переписан и целый сборник духовных стихов (ИРЛИ УЦ 131¹¹), в котором наряду с уже отдельно им переписанным стихом о нищей братии читаются стихи о смерти, о страннице, о последнем времени и др. Оба сборника писец сам подарил В. И. Малышеву. Кроме того, в отчете об экспедиции 1958 г. В. И. Малышев указывает, что от И. И. Поташова он приобрел также Псалтырь XV в. и какие-то другие рукописи.¹²

Больше сведений сохранилось о Поташовых-хранителях старинных книг. В списке владельцев наиболее заметных собраний рукописей в Усть-Цилемском р-не Республики Коми в конце XIX – первой трети XX в.¹³ В. И. Малышевым упомянуты три Поташовых: Василий Иванович из д. Бугаево на Печоре и два пижемских Поташовых – Илларион Иванович из д. Загривочной (о котором мы писали выше как о писце), и Варфоломей Титович из д. Верховской. Кроме того, в отчете об экспедиции 1955 г. В. И. Малышев упоминает еще об одном книжнике из рода Поташовых – Иване Ульяновиче: «Наиболее крупным владельцем рукописей и книг сейчас в Загривочной является Иван Ульянович Поташов, семидесятипятилетний старик. Поташов отдает предпочтение старопечатным книгам, и рукописей у него немного. Старинное скорописное письмо он, как и почти все другие такие грамотеи, читать не умеет».¹⁴ У И. У. Поташова ученый тогда приобрел «Пролог XVI века¹⁵, лицевое «Житие» Николы¹⁶) и роскошный поморский Октоих XIX века.¹⁷

Другой книжник из рода Поташовых – Прокопий Тимофеевич – заказал переписать сборник духовных стихов известному печорскому писцу и писателю Стефану Анфиногеновичу Носову.¹⁸ Этот сборник (ИРЛИ УЦ 136¹⁹) был найден В. И. Малышевым в Усть-Цильме. В конце рукописи читается запись писца: «Велел писать сии стихи Прокопий Тимофеевич Поташов. Писал Стефан Афиногенович Носов, 1916 года, апреля 7». Рукопись содержит стихи об Иосифе Прекрасном и о райской птичке и иноке.

⁷ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. ... С. 18.

⁸ См. описание: Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 598. Далее – ТОДРЛ.

⁹ Рукопись в 8-ку, на 4-х л., печорский (усть-цилемский) полуустав, без обложки; заглавие и начальные буквы написаны красными чернилами; приобретена в д. Загривочная от переписчика.

¹⁰ Малышев В. И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 520.

¹¹ Сборник начала XX в., в 8-ку, на 20 л., написанный печорским полууставом, в картонной обложке, с полотняным корешком. Заглавия и начальные буквы написаны красными чернилами. См. описание рукописи: Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С. 153.

¹² Малышев В. И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. С. 515. В неопубликованном рабочем описании богослужебных книг, составленном В. И. Малышевым, описаны только Псалтыри XVII в. из с. Замежное.

¹³ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 24–26.

¹⁴ Малышев В. И. Пижемская рукописная старина (отчет о командировке 1955 г.) // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 473.

¹⁵ Отождествим с рукописью ИРЛИ УЦ 146, третьей четверти XVI в., в лист, на 516 л. из д. Загривочной. См. описание: Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 160.

¹⁶ Отождествимо с рукописью ИРЛИ УЦ 184 «Житие, чудеса и служба Николы Мирликийского», кон. XVIII в., в 4-ку, на 187 л., написанной поморским полууставом. Переплет – доски, покрытые тисненой кожей. См. описание: Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. ... С. 579.

¹⁷ Отождествим с рукописью ИРЛИ УЦ 407. Описана В. И. Малышевым в неизданном рабочем описании богослужебных книг Усть-Цилемского собрания ИРЛИ: рукопись 20-х гг. XIX в., в 4-ку, на 214 л., написана поморским полууставом. Переплет выговской работы – доски в тисненой коже, сохранилась одна медная застежка, обрез бронзовый с тиснениями. На л. 1 заставка-рамка в поморском животнорастительном стиле (краски и золото); на л. 1 об. инициал (краски и золото). Заглавия и начальные буквы киноварные, несколько киноварных инициалов с широкими листьями. Своя тетрадная нумерация через восемь листов. Нотация знаменная, пометная, текст раздельноречный. На листах печатный штамп пижемца Клеона Мартыновича Носова (из д. Загривочная).

¹⁸ См. о нем: Мелихов М. В. 1) Печорский старообрядческий писатель С. А. Носов: видения, письма, записки / Подгот. текста, вступит. статья и примеч. М. В. Мелихова. М., 2005; 2) Проблема самоидентификации старообрядца в семье и в миру (на материале автобиографических сочинений С. А. Носова) // Рябининские чтения – 2011: Материалы VI науч. конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 441–444.

¹⁹ Рукопись 1916 г., в 4-ку, на 12 л., написана полууставом, без переплета. См. описание: Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 155.

Эти два имени – П. Т. Поташова и С. А. Носова – упоминаются и в другой рукописи – ИРЛИ УЦ 134,²⁰ в которой переписан тот же стих об Иосифе Прекрасном и стих «о умиление матери своего чада». Рукопись была найдена В. И. Малышевым в 1955 г. на Пижме в д. Боровской.²¹ На ней сохранились записи и пометы целого ряда печорских крестьян (всего 22 записи), в том числе и П. Т. Поташова и С. А. Носова: «1915 года генваря 26 Прокопей Тимофѣевич Поташовъ» (л. 8 об.); «Пишу Поташов Прокопей Тимофеевичъ» (там же); «Стѣпанъ Анхѣновъ г-нъ Носовъ. Пишу с огнѣмъ вѣчером» (л. 9); «Прокопей Тимофѣевичъ Поташовъ» (там же); «Милостивый государь Прокопий Тимофеевичъ написать свое имя на ету бумагу» (там же). В описании рукописи В. И. Малышев отмечает, что «по свидетельству Ф. В. Чупровой, сборник написан С. А. Носовым».²²

Оставил дарственную запись на одной из рукописей (ИРЛИ УЦ 247²³), также найденной на Пижме в д. Степановской еще один Поташов – Самсон Карпыч. На л. 5 об. он записал скорописью: «1916 год. Стих маея дорогой сестри. Писал на память Самсон Карпыч, господин Поташев».

Упомяну еще одну книгу, которая побывала в руках у одного из Поташовых, оставившего на ней свою помету-автограф. Это печатный Канонник кон. XVIII – нач. XIX в., приобретенный экспедицией Сыктывкарского университета в 1983 г. у П. В. Выучейской в с. Усть-Цильма (Научная библиотека Сыктывкарского государственного университета, Усть-Цилемское собрание, п. 32). На л. 42 об. рукописи скорописью XX в. карандашом сделана помета: «Поташев».

Фамилия Поташовых встречается и в ряде хозяйственных записей, сохранившихся на рукописных книгах, бытовавших на Нижней Печоре. Например, в рукописи ИРЛИ УЦ 109²⁴ упоминается в записи хозяйственного характера Поташов Кирилл, а в письме Василия Чуркина Стефану Никифоровичу Еремину (отцу известного печорского книжника, редактора древнерусских повестей И. С. Мяндина²⁵) в договоре на «службу» (л. 1 об.) упоминается пижемский крестьянин Иван Поташов.²⁶

Отмечу в заключение, что одна из представительниц рода Поташовых стала студенткой Сыктывкарского университета и занялась изучением печорских рукописных сборников, написав прекрасную дипломную работу о печорских списках Жития великомученицы Екатерины, по материалам которой мною была опубликована статья.²⁷

Так по крупицам удалось выявить хотя бы те скромные сведения, которые свидетельствуют, что и в этом печорском роде были и свои писцы, и свои собиратели старинной книжности, передавшие ценные рукописные книги археографам и тем продлившие им жизнь.



²⁰ Сборник стихов XX в. (до 1915 г.), в 4-ку, на 12 л., написан почерком, подражающим печатному шрифту. Заглавия и начальные буквы написаны красными чернилами. Представляет собой тетрадку без обложки.

²¹ Малышев В. И. Пижемская рукописная старина... С. 483. № 50.

²² Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 154.

²³ «Стих молебный пресвятой Богородице». Рукопись первой четв. XIX в., в 8-ку, на 5 л., написана полууставом на бумаге с датой изготовления 1811 г. Заглавие и начальные буквы строф киноварные. Представляет собой тетрадку без обложки. См. описание: Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. ... С. 599.

²⁴ Сборник стихов XIX в. (начало и последняя четверть), в 8-ку, на 8 л., написанный полууставом, в бумажной обложке. См. описание: Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 142.

²⁵ См. о нем: Малышев В. И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мяндин // Древнерусская книжность. (По материалам Пушкинского дома). Л., 1985. С. 323–337; Волкова Т. Ф. Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 839–890.

²⁶ ИРЛИ УЦ 273. См. описание: Малышев В. И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XIX вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 446.

²⁷ Поташова М. А. Житие Екатерины Великомученицы в печорской рукописной традиции: дипломная работа / научный руководитель Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2012; Волкова Т. Ф. Житие великомученицы Екатерины по списку из Торжественника И. С. Мяндина // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. гуманитарных наук. Филологические науки, исторические науки, психологические науки, политические науки, культурология, журналистика. 2016. Вып. 5. С. 73–86.

ОБРАЗНОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ТЕМЫ КРЕСТЬЯНСКОГО ТРУДА В ТВОРЧЕСТВЕ В. И. БЕЛОВА¹

Аннотация: Статья посвящена исследованию фрагментов индивидуально-авторской картины мира В. И. Белова, связанных с представлениями о крестьянском труде, социальных, эстетических и духовно-нравственных его основах. На материале повести «Привычное дело» проведен анализ художественных средств, используемых писателем для образного воплощения темы труда севернорусского крестьянина.

Ключевые слова: «деревенская проза», вологодский текст, В. И. Белов, труд.

Summary: The article is devoted to the study of pieces of author's picture of the world by Vasily Belov, associated with the ideas of peasant labor, social, aesthetic and spiritual and moral foundations. On the material of the story "An Ordinary Affair", an analysis of the artistic techniques and tools used by the writer for the figurative embodiment of the theme of labor of the northern Russian peasant.

Keywords: "village prose", Vologda text, Vasily Belov, labor.

Труд является базовой категорией деревенской прозы, он составляет основу и суть жизни крестьянина. Для В. И. Белова как представителя деревенской прозы характерно понимание труда как органической необходимости, главного условия гармонического бытия человека на земле. Поэтому сам труд как бы незаметен, является естественным проявлением течения жизни. Такое представление отражено в повести «Привычное дело». «Дело», вынесенное в название, подразумевает пользу и смысл, а его характеристика – обыденность и ясность. Привычное дело жизни неотделимо от ежедневного, часто тяжелого, но этически и прагматически необходимого труда. Для Белова важными характеристиками «правильного» труда являются ритм и целесообразность, обусловленные природой и не допускающие своеволия. Соответствие им составляет основу гармонии жизни.

В повести почти нет детализированного описания крестьянского труда, в большинстве случаев о нем сказано попутно, мимоходом (упоминаются начало либо конец работ или дается общая оценка их итога). Исключение составляет неполный день Катерины, когда автору важно показать степень тяжести ее труда. Он методично фиксирует, что и когда делает героиня, не вдаваясь в подробные описания самого процесса. При этом основную площадь текста занимают мысли Катерины. Если вычленишь и собрать воедино все попутно названные дела, они сложатся в картину изнурительного трудового дня. Таким образом, читателю дается понять, что жизнь героини – многолетний беспросветный практически круглосуточный труд, сопряженный с нуждой, столь тяжелый и надсадный, что кажется нереальным выдерживать такое годами. Однако Катерина не ропщет на судьбу и словно не осознает этой тяжести, принимая ее как данность вплоть до самой кончины, даже в предсмертный час мысленно ругает себя, что остановилась и перестала косить. Надсадный труд по Белову нецелесообразен: «Сам будешь маяться и семьюпустишь по миру».² Длительное сверхусилие, невозможность беречь себя непоправимо надламывают здоровье, что и происходит с героиней, и являют собой отклонение от правильного ритма. Такое отношение к работе Катерины звучит в словах Ивана Африкановича и Евстоли («Баба шесть годов ломит на ферме»; «Вся-то изломалась, вся»³), что позволяет говорить о том, что в данном случае чрезмерный труд из жизненной потребности превращается в крайность, отклонение от естественного порядка вещей, т. е. становится мукой.

Подробно и поэтапно трудовые действия описаны, когда они совершаются впервые, поэтому непривычны для того, кто их выполняет. В главе «Последний прокос» Катюшка учится косить. Из ласковых наставлений Катерины и характеристики робких движений девочки складывается представление о трудности дела и о том, из каких тонкостей складывается умение: «Не торопись, маши-то нешироко и ногами переступай по капельке»; «Носок-то у косы поднимай, а жми на пятку, вот и пойдет дело».⁴ Ритмично и правильно выполненное движение всегда красиво: «Неожиданно для нее самой получилось очень хорошо, трава с белыми ромашками, с розовым клевером легла ровным полукругом».⁵ Автор подчеркивает значимость эстетической составляющей сенокосного труда, соотнося труд косца и художника: девочка старается запомнить и воспроизвести правильный

© Т. Н. Воронина, С. Х. Головкина, 2019

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Энциклопедия „Привычного дела“ В. И. Белова», проект № 19-012-00348.

² Здесь и далее тексты В. И. Белова цитируются по изданию: *Белов В. И.* Собрание сочинений: В 7 т. М., 2011. Т. 5: Лад. С. 13.

³ *Белов В. И.* Т. 2. С. 20, 33.

⁴ Там же. Т. 2. С. 92.

⁵ Там же. С. 93.

«рисунки движения». Показательно описание действий матери и первых попыток дочери их повторить. У Катерины «коса ритмично мелькала в глазах», Катюшка «тюкнула раз, другой».⁶ Ритм и его (пока) отсутствие соответственно обозначены многократностью (мелькала, вжикала) и однократностью (тюкнула) действия и противопоставлены по характеру звучания. Здесь представлена еще одна составляющая труда – радость от хорошо сделанной работы. Удовольствие, которое испытывает Катюшка, связано с приобщением к новому взрослому делу, с открытием своих возможностей. Радость ребенка эхом отзывается в сердце матери, так автор высвечивает преемственную связь родителей и детей, духовной основой которой становится труд.

Важной функцией правильного труда у Белова является утишение души, удержание человека в жизни. Иван Африканович, расстроенный конфискацией сена, отбивает косу и, втянутый в размеренный ритм, сосредотачивается на совершаемых действиях, отвлекается и постепенно успокаивается. Катерина в своем последнем прокосе словно забывается, и кажется, что недуг отступает на время в тяжелой физической работе: «Катерина будто не чувствовала ни усталости, ни тошноты, косила и косила».⁷ Иван Африканович после смерти жены идет работать в огород, и Евстоля с надеждой говорит: «Ну, – думаю, – даст бог, направится, отойдет».⁸ Работа врачует душу, отвлекает, не дает замкнуться на несчастье, возвращает в правильный ритм.

Помимо понимания труда как дела жизни, в повести представлены разные варианты отношения к труду и разные его виды. Труд на своем домашнем хозяйстве не мыслится чем-то специальным и тяжелым, он как бы незаметен, естественен, взаимосвязан с природой и приносит удовлетворение (хотя и может требовать больших усилий). И, конечно, это труд «непродажный». Он выполняется до и после работы в колхозе: Иван Африканович перед работой рубит дрова, окучивает картошку, Катерина до ухода на ферму таскает воду в дом и т. п. Труд на колхоз занимает большую часть дня, на себя – урывками, это время, которое в более праздной городской жизни именуется свободным, а в деревне оказывается полностью заполненным домашними заботами. Важно, что именно последние представляют насущную необходимость, от них напрямую зависит выживание семьи, поэтому эти дела нельзя отложить или не сделать. В эпизоде, когда Иван Африканович косит по ночам для своей коровы, суета в колхозе противопоставлена размеренности и тихому ритму работы на себя. Упоминаемые «мат грозовой и крик»⁹ в колхозном гумне, где идет ругань из-за сломавшейся косилки, контрастируют с обстановкой в лесу: «Тихо было и темновато».¹⁰ Абсурд ситуации заключается в том, что жизненно важная работа совершается тайно и мыслится как преступная, что усугубляется тем, что трава эта все равно пропадет.

Белов ненавязчиво, но ясно показывает, что работа в колхозе часто лишена ритма и целесообразности и превращается в напрасный труд. Так, упоминаются последствия проекта 1950-х гг. по повсеместному культивированию кукурузы: «Самолучшее сосновское поле, засеянное кукурузой, было сплошь затянато желтым молочником. Чахоточные, на три-четыре вершка кукурузные стебли надо было долго искать глазами, пока не наткнешься на один-другой бескровный кустик».¹¹ В этот же ряд встраиваются дорога и родник, искореженные машиной с красноречивым прозвищем «грязнуха», поздняя пахота. Важным показателем неладно сделанного дела у Белова является отсутствие красоты действия и результата. Апофеозом бессмысленного труда является рассказ Федора о водопроводе в коровнике, когда он по приказу председателя возил воду в высохший колодец. Очевидна параллель между подобным напрасным трудом и пошехонцами из сказки Евстоля, у которых ничего не растет и все дела валяются из рук. Антитеза ритма, целесообразности и красоты труда на свою семью и разлада, бессмысленности некоторых проявлений колхозной жизни осложняется тем, что последнее влияет на первое, разрушает естественное бытие: крестьяне вынуждены разрываться между своими и колхозными делами, косить тайно, более того, у них могут отобрать сделанное и тем самым обесценить все усилия.

Последствием такого нарушения качества жизни становится изменение отношения к труду. В этом смысле показателен диалог Митьки и Ивана Африкановича, в словах последнего явно обозначаются два противоположных полюса: «Привыкли все покупать, все у тебя стало продажное. А ежели мне не надо продажного? Ежели я непокупного хочу?»¹² Для Дрынова характерно восприятие труда как неотъемлемой части жизни, вне оппозиции «труд – отдых», ему претит идея «легких» денег, «привычное дело» не может быть продажным. Иван Африканович и Катерина не разделяют работу на себя и на колхоз ни по качеству, ни по затраченным силам. Противоположное отношение к труду демонстрирует Митька. В деревне он – «отпускник», человек праздный. Для него труд – это товар, способ заработать на веселую легкую жизнь. Здесь как раз актуализируется система координат «работа – отдых», данный персонаж эти понятия четко разделяет. Митька – наглядный пример завершившегося отчуждения процесса и продукта труда от работника. «Привычное дело» для него

⁶ Белов В. И. Т. 2. С. 92, 93.

⁷ Там же. С. 93.

⁸ Там же. С. 112.

⁹ Там же. С. 60.

¹⁰ Там же. С. 61.

¹¹ Там же. С. 95.

¹² Там же. С. 84.

заменяется отвлеченным «делать дела». Такое отношение оборачивается распадом целостности бытия, в котором жизнь и труд существуют отдельно. В этом случае актуализируется цена труда (чем больше, тем лучше) и ее соотношение с затраченными усилиями (чем меньше, тем лучше), а содержательная сторона дела, его целесообразность, этика и эстетика перестают быть важными. Действия персонажа маркируются в тексте просторечной и разговорной лексикой, связанной со значениями выгоды, ловкости («отхватить», «заработать левой ногой»), в их описании подчеркивается скорость сделанной работы. Например, о Митькиной помощи с сеном сказано: «Часа за три все дело было обтяпано. Оба стога навалили на сани, привезли к повети, перекидали в одну секунду, все шито-крыто».¹³

Подобное отношение демонстрируют Дашка Путанка и Мишка. Первая не вышла на работу, поскольку «мол, к лешему этих и телят, ноги моей не будет в этом навознике, <...> не стану ломить круглый год за двадцать рублей».¹⁴ Для Путанки это просто работа за деньги, в таком случае ее можно поменять на что-либо более выгодное или легкое. Проявление свободы и способности беречь себя выглядит как безответственность и тяжким грузом ложится на плечи ответственных, в данном случае Катерины. Подобным образом и Мишка пашет под озимые на колхозном поле: лишь бы сделать, а как – неважно. Эти три персонажа – пример деформации крестьянского сознания, выраженного в превращении труда из органической необходимости в работу ради денег, что лишено этической и эстетической ценности.

Крестьянский труд в повести В. И. Белова понимается как привычное дело жизни, состояние естественное, а потому незамечаемое. Представления о нем связаны с понятиями ритма и целесообразности, эстетической и целительной функциями. Осмысленный труд на себя контрастирует с нередко бессмысленной работой на колхоз, в которой видны изменения отношения к жизни и земле. Колхозный разлад вторгается в жизнь персонажей естественно-гармонического уклада жизни (семья Дрыновых), а бессмысленный труд растлевает душу, разрывает привычный круг зависимостей крестьянина, что видно на примерах Митьки, Мишки и Дашки Путанки, для которых понимание труда становится чисто экономическим.



¹³ Белов В. И. Т. 2. С. 75.

¹⁴ Там же. С. 39.

ФОЛЬКЛОРНОЕ НАСЛЕДИЕ КОСТРОМСКОГО ПРИУНЖЬЯ В СКАЗОЧНО-ДРАМАТУРГИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ЕФИМА ЧЕСТНЯКОВА: НОМИНАЦИИ, ТЕМЫ, ЯЗЫК¹

Аннотация: В статье рассматриваются пьесы-сказки для детей Ефима Честнякова с точки зрения воплощения в них общерусских фольклорных традиций в севернорусской интерпретации. Определяются типологически значимые номинации этих произведений, географические маркёры этнодиалектизмов основных тем произведений, на основании чего делается вывод о характере фольклорного наследия костромского Приунжья.

Ключевые слова: Ефим Честняков, диалектизм, костромское Приунжье, пьеса-сказка.

Summary: The article deals with fairy-tale plays for children by Efim Chestnyakov in terms of realization of the Russian folklore traditions in the northern Russian interpretation. The typologically significant naming units of these works, the geographic markers of ethnodialecticisms of the major themes are determined. Based on this, a conclusion about the nature of folklore heritage of the Unzha territory in Kostroma Region is made.

Keywords: Efim Chestnyakov, dialecticism, Unzha territory of Kostroma Region, fairy-tale play.

Литературное наследие Ефима Васильевича Честнякова (1894, д. Шаблово Кологривского у. Костромской губ. – † 1961, там же), как известно, пронизано фольклорными мотивами и отличается ярким колоритом народной речи. Разнообразные жанры устного русского народного творчества – сказки, песни, лирика, народные рассказы, былички, присловья и многое другое – в сочетании с местными диалектными явлениями и этнографизмами этого северного края нашли в его творчестве своеобразное преломление. Тематически и изобразительно они коррелируют со многими уже ставшими знаменитыми его живописными и графическими работами, частью как бы составляя видеоряд к ним (например, к его масштабному полотну «Город благоденствия»²); частью же, не имея такого прямого соотношения, своей вербально-изобразительной пластикой, своей узнаваемой связью с известными сюжетами русского народного творчества, своими яркими приметами природы, быта и языка севернорусской деревни представляют собой выразительные, иногда движущиеся и сменяющие друг друга словесно-фольклорные картины. В последнем случае речь идет о драматургическом творчестве шабловского мастера: его пьесах, сценах и этюдах-зарисовках. Как известно, ни одно из подобных произведений при его жизни не было издано, а существует только в авторских оригиналах. Многие из его литературного творчества хорошо известны жителям поунженских деревень, поскольку Ефим Честняков со своей колясочкой с реквизитом ходил от деревни к деревне и как режиссер ставил при участии детей и взрослых «камеди» (представления) своего сочинения.

Здесь мы рассмотрим две небольшие пьесы-сказки для детей Е. Честнякова – «Чивилюшко» и «Чудесная дудочка Ефима (по бабушкиной сказке)». Эти пьесы хранились в архиве племянницы Ефима Васильевича Галины Александровны Смирновой и были предоставлены для публикации известным кологривским краеведом Е. В. Ярыгиной.³ Сюжет пьесы «Чивилюшко» с детства хорошо известен всем по русским народным сказкам, да и сама пьеса представляет собой своеобразный симбиоз жанра повествования, сказки и драмы, где в виде ремарок используется нарратив автора, а действие характеризуется почти тождественной повторяемостью эпизодов в их одинаковом речевом обрамлении. Место действия – избушка в лесу, временное обиталище лесорубов. Действующие лица – *Фот*, который «лапти плетет», и *Федей*, который «точит топор», их занятия – «дрова рубить». С ними ребенок – *Чивилюшко*, а Ягая баба (Яга баба) хочет украсть мальчика. Если Фот и Федей (Фадей) подлинно крестьянские календарные имена в народно-разговорной форме, типичные для Кологривского края (см., объяснение происхождения этих имен в словаре О. А. Образцовой: Фот – от Фотий, греч. от Φώτιος; Федей (Фадей) – от Фаддей, греч. Φαδδαῖος⁴), то *Чивилюшко* – придуманное автором имя, как бы ласковое прозвище. Ягая же баба – знакомый всем мифологический образ злобной старухи, обитающей «за тёмными лесами, за крутыми горами».

© Н. С. Ганцовская, Е. Г. Веселова, 2019

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 18-012-00809 А «Диалектное исследование лексики и ономастика Костромского края».

² Ганцовская Н. С., Алексеев Д. И. Живопись Ефима Честнякова как видеоряд к его текстам: этнодиалектный аспект // Вестник Костромского гос. ун-та. 2018. Т. 24, № 2. С. 173–177.

³ Ганцовская Н. С. Живое поунженское слово: Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова. Кострома, 2007. С. 167–170, 174–183.

⁴ Ганцовская Н. С. Живое поунженское слово... С. 108–109.

Вот что рассказывает (в 1999 г.) об истории имени Чивилюшко Мария Васильевна Хватова, 1927 г. р., из д. Хапово (вблизи Шаблова): *«Приезжжжав-от. В этом доме у своих, у Афки-то (Афка – Августа. – Н. Г.) быв: бабушка-то Афкина была у евойной матери сестра. И вот он всё ездив, на колясоцьке-то. Приедет (колясоцька на двух колёсиках у ево была), игрушок всяких наставит... Раньше-то робятишок-то много было, набезим к ему тут дак. Росставит все игрушки. Такой столик выдвинет, поставит всех куков: вот эта такая, эта такая... ведь уж где всё тут запомнить, какая были названья тут у яво. Домик выставит. А в домик в этот Афкинова брата посадит: он быв ешио небольшой: „Садись, садись, туды, Чивилюшко, садись – окошечко было выпилено, – выглядывай в это окошечко, Чивилюшко!“ Звали ево Василей, а уж он всё Чивилюшком величал: Чивилюшко да Чивилюшко. Да и прозвали и до сих пор зовут Чивилюшком. Васька Цивиль, все и зовут».*⁵ Об этом же рассказывала и сама Августа Владимировна Иванова (Афка), 1927 г. р., также уроженка д. Хапово, сестра Василия-Чивилюшки, годом раньше: *«Он к нам в празньики всё больше ходив... На празньики с робятишками сценку делав, бабу Ягу. Мой брат быв. Ты, говорит, будешь как Цивилюшко в окошецько выглядывать. Баба-то Яга потащёт ево. И вот до сих пор прозвали ево Цивилюшком».*⁶

Речь персонажей в пьесе, как и речь автора в ремарках, является источником изучения диалектизмов края, которые, переплетаясь с общеизвестными фольклорными элементами, адресно характеризуют черты последних в этом севернорусском регионе. Диалектизмов в этой пьесе оказалось немного, но они настолько ярко и убедительно поданы на фоне общерусских языковых средств, что им удалось в полной мере сыграть роль географических маркеров этого севернорусского края. Во-первых, Фот и Федей – это типичные для старого Поунжья деревенские имена. Прозвище Чивилюшко, выдуманное (может быть, это звукоподражание и дано по сходству с чивиликаньем птенцов) и данное в тексте без цоканья, склоняется по-местному, по 2-му склонению (*нет Чивилюшка, скучно без Чивилюшка*), а имя баба Яга приводится в местной форме *Ягая баба* или *Яга баба*. Во-вторых, *избушка* – это севернорусское слово для обозначения небольшого человеческого жилья,⁷ в Кологривском крае также является названием временного жилья в период хозяйственно-трудовых работ.⁸ В-третьих, это диалектная форма глагола *заприся* на -ся после гласного; форма глагола *мотри* с редукцией согласного в анлауте, характерной для севернорусских говоров с угро-финской субстратной основой. Далее – наличие диалектно-просторечного варианта *вопить* взамен нейтрального общерусского *кричать* и такого же типа устойчивого оборота *хоть завопись*. Синтаксическая формула *ушла по дрова*, характерная для костромских говоров, встречается в словах Чивилюшки о действиях Ягой бабы. Важно также отметить употребление единственно возможной формы в поунженских говорах слова *яблочек* в мужском роде («Яга-баба. *Выгляни в окошечко! Принесла тебе серебряное блюдечко да яблочек наливной*») на фоне обычных атрибутов русских народных сказок *окошечко*, *серебряное блюдечко* и *наливное яблочко* в уменьшительно-ласкательной форме. Известно, как был недоволен Е. В. Честняков публикацией своих сказок в 1914 г. в Санкт-Петербурге: без согласования с автором были убраны некоторые диалектные особенности текста, в частности, севернорусская форма мужского рода *яблоск* была заменена литературной *яблоко*.⁹

Зрелый мастер и педагог по образованию и призванию, Е. В. Честняков в этой пьесе-сказке намеренно отошел от своих максималистских позиций, связанных с подачей в текстах художественных произведений диалектных особенностей родной речи. Пьеса написана на разговорном литературном языке, и лишь немногие диалектные речевые сигналы свидетельствуют о ее связи с севернорусским краем. Это, по-видимому, объясняется тем, что она, предназначаясь для детей младшего возраста, много раз проигрывалась и преследовала дидактические цели познакомить зрителей не только с основами устного народного творчества, но и дать элементарные сведения по грамматике, словарному составу и стилистике нормативного языка.

Другое дело – достаточно большая и не менее мастерски структурированная, чем «Чивилюшко», пьеса (разбита на действия, явления), условно названная «Чудесная дудочка Ефима (по бабушкиной сказке)». Здесь также события происходят в избушке в лесу. Но если зачином и рефреном «Чивилюшки» являются слова: «Лес. Сидят у избушки Фот и Федей. Фот лапти плетёт, а Федей топор чинит, Чивилюшко кашу ест», то в «Чудесной дудочке» – «Избушка в лесу. Сидят старик и старушка. Старик лапоть плетёт, старушка сметану пахтает».

⁵ Ганцовская Н. С. Живое поунженское слово... С. 124.

⁶ Там же. С. 122.

⁷ Мораховская О. Н. Существительные, однокорневые со словом *изба*, в русском языке // Диалектологические исследования по русскому языку. М., 1977. С. 208–226.

⁸ Неганова Г. Д. «Своё» и «чужое» в лексике культурного ландшафта Костромского Заволжья как отражение этноязыковых особенностей края (на примере произведений Е. В. Честнякова) // Рябининские чтения – 2011: Материалы VI конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 499–501.

⁹ О лингвистических взглядах Е. В. Честнякова см.: Ганцовская Н. С., Веселова Е. Г., Сухарева Т. П. Особенности языка прижизненных произведений Е. В. Честнякова в Санкт-Петербурге // Печать и слово Санкт-Петербурга. Петербургские чтения – 2015: сб. науч. тр. СПб., 2016. С. 317–321; Ганцовская Н. С., Веселова Е. Г. Е. В. Честняков как лингвист: роль диалектов в судьбах русского языка // Громовские чтения. Вып. 3. Живое народное слово и Костромской край: сб. материалов и исслед. междунар. науч. конф. Кострома, 2016. С. 465–477.

По известному сюжету у них три дочери: младшая Марьюшка – рукодельная и «послушная», а две старшие – неболомые, «по деревне скачут, намелькали всем». Они-то, Настасья и Матрёна, и погубили в лесу Марьюшку «из-за ягодной коробки, из-за шёлкового поясочка». Далее по сюжету на могилке Марьюшки пастушок сорвал ягилёк, сделал из него дудочку, которая и поведала историю гибели девушки от рук сестёр, а старикам удалось выкопать из земли Марьюшку живой и здоровой.

В пьесе используются крестьянские имена: *Настасья, Матрёна, Марьюшка, Назар* (в звательной форме *Назарк*), Остафий, *Яков*, что придает пьесе этнодиалектную достоверность, но сами родители девушек номинированы в обобщенно-сказочной манере как *старик* и *старушка*.

Местная нарицательная лексика в пьесе обширна и многогранна. Назовем основные. Тема природы выражается лексикой, в значительной степени фольклорно стилизованной и многозначной: «*погода красная*», «*год ранний*», «*яблоки краснеют на яблоне*», «*год ведреной, и даже дождинки помачивают, не засохло растение*», «*кокушка кокует*», «*прекрасная полянка. Везде цветочки*», «*пенёк*», «*Вот гриб. Ещё гриб. Ядрёный*», «*цветы алые, лазоревые*», «*Вон ворон сидит на ёлке. А на той птишка какая-то на самой вершинке, Ровно бы клёт*». Развернута тема еды, особенно выпечных изделий. Так, старик в качестве зачина пьесы произносит хвалебную оду жене, превознося ее мастерство и старание накормить всех лепешками: «*Я тебя, старуха, хвалю всем. Лепёшки часто пекёшь. Люблю и гороховые, и яшны. Особливо горячие. Мажешь хорошо и пересыпаешь толчком или подкрупцей. А то на стол приносишь поденья да масла макать, только вот пряженники по будням не пекёшь. Ну, а по праздникам, нечево говорить, начинаешь пекчи накануне...*». Эти этнографически точные и объемные описания деревенских яств при всей их реалистичности также характеризуются некоторой сказочностью: ведь для деревенского полуголодного человека, который обычно «хлебает редьку с квасом», вкусная обильная пища является мечтой, а для таких, как Назар, у которого «старуха ленива стряпать» – и сказочной. Е. В. Честняков очень хорошо понимал психологию деревенского человека, которому собственного хлеба хватало только до нового года, и он всегда мечтал об еде, да и сам автор, будучи одиноким, «жил на кусках». В продолжение темы еды перечислим лексику выпечки: *лепёшки, пряженники, оржаные пироги, пшеничники, пшеничные пироги, хлеб*: «*Старик (вопит в избушку). Побольше им пирога. В лес идёшь на день, а хлеба бери на неделю*». Дадим наименования муки: *яшная, гороховая, пшенишная, овсяная*; наименования жидких блюд: *квас* («*сходила бы по квас да овсяной муки наболтай, а к завтраку нам редьки натри с квасом*»; «*мы только сели за стол, стали редьку хлебать*»). Тема одежды и мелкой утвари в пьесе рисует нам образ сказочных (т. е. бедных) крестьян всех возрастов и разного пола с *лукошом, ягодными коробичами* в руках, в *лаптях, онучках (онучах)*, да и то девушки предпочитают пойти в лес без обуви (Матрёна. *Да лучше бы босыя*. Настасья. *Не будем обуваться, – возражают они отцу*). А за *шёлковый поясочек*, что старик «*привёз из городу Марьюшке*», Матрёна и Настасья убивают младшую сестру.

Таким образом, рассмотренный нами материал пьес Е. В. Честнякова показывает, что противопоставление в фольклоре надтерриториальное – территориальное нейтрализуется на уровне узкого пространственного функционирования, когда «чужое» воспринимается как «свое» в силу органического слияния общерусских и локально окрашенных элементов, среди которых этнодиалектная лексика и грамматические диалектизмы занимают сильную позицию.



МУЖСКОЙ ОБРАЗ В СЕВЕРНЫХ ТЕКСТАХ А. М. РЕМИЗОВА

Аннотация: В статье приведена словесная, портретная характеристика мужских образов Северных текстов А. М. Ремизова. В произведениях писателя часто мужчина – деструктивное начало, стихия. Анализ мужских персонажей повести «Иверень» (глава «Северные Афины»), поэмы «Омель и Ен» цикла «Полуночное солнце», «вологодской повести» «Часы», примыкающей к Северным текстам, позволяет выявить автобиографические мотивы, а также обозначить гендерную проблематику рубежа XIX–XX вв.

Ключевые слова: мужской образ, Северный текст, А. М. Ремизов, гендерная проблематика, автобиографический мотив.

Summary: The article presents the verbal, portrait characteristic of the male images in A. M. Remizov's Northern texts. Often in the writer's works a man is a destructive element. Analysis of the male characters of the novel «Iveren» (chapter "Northern Athens"), the poem "Omel and En" of the cycle "Midnight Sun", "Vologda story" "The Clock" adjacent to the Northern texts allows to identify autobiographical motives and identify gender problems of the XIX – XX centuries.

Keywords: male image, the Northern text, A. M. Remizov, gender problems, autobiographical motive.

В 1900 г. после ареста и нескольких месяцев тюрьмы Алексей Ремизов был сослан в Устьыссыольск. Вскоре ему удалось добиться перевода в Вологду, «культурную столицу» ссылки, «Северные Афины», место, где сложился Ремизов-писатель, где он издал свои первые произведения, познакомился с будущей женой. Он не был северянином по происхождению, поэтому его взгляд на окружающую жизнь, традиции, обычаи, природу – это взгляд человека, который открывает не только для читателя, но и для себя что-то новое – неизведанное пространство Севера.

«Живя в Устьыссыольске (Вологодской губ.), в этом центре зырянского населения, я глазами пленника смотрел на неведомое мне нерусское царство и слушал рассказы трех простых людей, с которыми коротал долгие зимние дни-полуночи. Книги и рассказы просвещенных зыряг: книги К. Ф. Жакова и рассказы В. В. Налимова (Правильно – В. П. Налимова. – *Н. Ж.*) дали мне ту шапку-невидимку, в которой я сам на свой страх пошел по лесам и полям странной зырянской земли, как странна медноликая белая зырянская ночь».¹

В Вологде писались «подорожия» – шуточные некрологи, которые Ремизов посвящал товарищам, отбывшим срок ссылки, а его друг П. Е. Щеголев читал на прощальных вечерах. Эти подорожия, напутствия были переходной ступенью к свободе, жизни вне ссылки. В главе «Северные Афины» книги «Иверень» восемь таких некрологов, семь из них – мужчинам (П. Е. Щеголеву, И. А. Давыдову, Н. М. Ионову, Н. К. Мукалову, Н. А. Бердяеву, И. А. Неклепаеву, Б. В. Савинкову). Только одно подорожие посвящено женщине – Зое Владимировне Александровой – лестгафтичке. Каждому товарищу по ссылке Ремизов дает четкую, емкую характеристику, иногда рисуя только портрет персонажа, а иногда описывая его поведение, положение в обществе, отношение к нему окружающих.

Павел Елисеевич Щеголев характеризуется как почетный академик, «Первая вологодская память» Ремизова.² В провинциальном тихом городе он не перестал заниматься историей, несмотря на недостаток материалов: в Вологде его прозвали «Архивный фонд», потому что он постоянно получал все необходимые документы из Петербурга и Москвы. Щеголева любят и уважают: «Выбирают председателя. Конечно Щеголев».³ «В купальню набралась любопытные: не купаться, а посмотреть. Они виновато жмутся к стенке: они опоздали».⁴ Для ссыльных Павел Елисеевич становится идолом, чуть ли не Богом. Вся красочность и звучность мира сменяется мраком с его «смертью»: «Весь в черных флагах, а в окнах белые огоньки».⁵

В 1931 г. уже в настоящем некрологе Ремизов напишет: «Умер один из замечательных русских людей – Павел Елисеевич Щеголев: ума неизмеримого и богатырского телосложения, ходящий по бескрайнему книжному морю русской летописи, „яко по суху“...».⁶

© Н. С. Жернова, 2019

¹ Ремизов А. М. Собр. соч. М., 2000. Т. 3: Оказион. С. 600.

² Там же. Т. 8: Подстриженными глазами. Иверень. С. 487.

³ Там же. С. 488.

⁴ Там же. С. 489.

⁵ Там же. С. 486.

⁶ Ремизов А. М. Огонь вещей. М., 1989. С. 478.

В своих подорожиях Ремизов рисует яркие, забавные портреты товарищей по ссылке, иногда используя цветопись: Иосиф Александрович Давыдов – «сухой, на тонких вытянутых ножках, в розовой сорочке, желтые ботинки – издали напоминает портрет Канта с бороною».⁷

Некоторые образы весьма ироничны: «Николай Михайлович Ионов. Сердце у него было доброе, улыбка насмешливая: посвистывает и ухмыляется, – его сломанный тяжелый браунинг, с ним он не расставался, останется памятью о его незлобности».⁸

Николай Константинович Мукалов – моряк, рыцарь и герой – также получает портретную характеристику: «... на твоей гордой голове торчали вихры, а борода – льняной колышек и ты налетал ястребом».⁹ Ремизов отмечает, что это был незаменимый человек для ссыльных, который всегда мог помочь с переводом в Вологду или с поиском работы: «Ты входил в самую толкучку и умиротворял непримиримое...»¹⁰

Мукалов был другом детства Бердяева, они вместе находились в вологодской ссылке, позже Мукалов навещал Бердяева в Париже, а Бердяев ездил в Лондон. Ремизов посвящает подорожие и Бердяеву, останавливаясь на его портрете, делает акцент на глазах (у автора частотен мотив зрения, взгляда, символичен образ глаз): «Вижу темные локоны без всякой куафюры; глаза – по неостывшему асфальту солнечной рябью».¹¹

Но, пожалуй, самый необычный и запоминающийся образ рисует Ремизов в некрологе, посвященном Савинкову: «Это лягушка какая-то, не человек!» – сказал бы Розанов. <...> А если бы Розанов попристальней взглянул на Савинкова, он наверное бы сказал не „лягушка“, а „камень“ <...> Савинков был нормальнейшим человеком, нормально устроенным, весь высеченным из камня, не ублюдок, не недоросток, он мог бы и безо всяких трусиков появиться перед публикой и не „оскорбил“ бы и самый чувствительный глаз – движущаяся каменная статуя. Явление редчайшее».¹² Этого человека-камня Ремизов назовет величественным словом «титан». Савинков в его книгах – тиран, революционер с глубоким чувством рока, пишущий нежные лирические стихи. Савинков – разносторонняя, ни на кого не похожая личность.

В ремизовских текстах чаще герои-мужчины первостепенны, отражают авторский взгляд на мир, в них угадывается сам писатель. В ранней прозе Ремизов углубляет конфликт между мужчиной и женщиной, противопоставляя их как плоть и дух. Автор видит мужское начало как слепую стихию, страсть, связанную с дьявольской властью. У Ремизова, по мнению Е. В. Тырышкиной, женщина, страдающая от этих страстей, внутренне далекая от них, терпящая муки, умеющая отречься от себя во имя других, – изначально ближе к Богу, чем мужчина, которому нужно изжить в себе природное разрушительное начало, чтобы возвысить свой дух.¹³

Такую дьявольскую силу имеет автобиографический персонаж повести «Часы» мальчик Костя Клочков, также пытающийся возвысить дух и эго. Книга была написана в 1903–1904 гг., она примыкает к Северным текстам. Действие происходит в провинциальном северном городе, образ которого дан по-символистски условно и обобщенно, и название которого автор не приводит, но в котором внимательный читатель без труда узнает Вологду: это и дом Губернатора, и речка, и соборная колокольня с часами, где разворачивается главная трагедия повести.

В «Часах» автор вводит две взаимозависимые и связанные линии сюжета: первая – история войны уродливого мальчика Кости Клочкова со временем, часами на башне; вторая – история несчастной любви Нелидова.

Герой Костя автобиографичен, на протяжении всего повествования прослеживается мотив уродства, мотив «сломанного носа», мальчик много из-за этого страдает. Даже в шелесте ветра ему слышатся обидные слова о кривом носе. В повести явственны также мотивы одиночества, неприютности: главный герой – изгой, и эти мотивы автобиографичны. Ремизов не раз заостряет внимание на уродстве Кости Клочкова, и, описывая его борьбу со временем, вводит героиню Лидочку Лисицыну с идеальным точеным носиком, чей образ приближается к недоступному и далекому, возвышенному идеалу. А раз герой не может достичь этого идеала, то все, что ему остается – разрушить его, изнасиловав тело и душу. Косте часто снятся символические сны, например, что он вырвал себе все зубы, а вместо ног у него окурки, на которых он упрямо лезет в «пасть огромного граммофона», постоянно соскальзывая. В этом сне – бесконечное мучение, поиски себя в мире, стремление стать как все. Появление граммофона также неслучайно – это толпа, общество, которое неспособно принять человека, отличающегося от других. И как итог его борьбы – дыра, пропасть, в которую падать страшно, но неизбежно. Возможно, огромный граммофон – это эго мальчика, его личность, которая не соответствует низменному обществу, и с которой он пытается примириться. Косте также снится, что он подобрал больной сестре Кате гроб не по размеру – это символизирует невозможность избежать смерти.

⁷ Ремизов А. М. Собр. соч. М., 2000. Т. 8: Подстриженными глазами. Иверень. С. 491.

⁸ Там же. С. 492.

⁹ Там же. С. 493.

¹⁰ Там же. С. 493.

¹¹ Там же. С. 494.

¹² Там же. С. 503–504.

¹³ Тырышкина Е. В. «Крестовые сестры» А. М. Ремизова: концепция и поэтика. Новосибирск, 1997. С. 79.

На борьбу со временем Костю толкают речи другого мужского персонажа повести – Нелидова; он, в некоторой степени, – перст судьбы. Нелидов много говорит о Господе, иногда впадая в полубессознательное, обморочное состояние, слышит голос (разума или дьявола), он пытается убедить себя в любви к героине Христине. Е. Горный говорит о любви персонажа: «В раздумьях Нелидова метафизика любви выражена рядом афоризмов: „А овладеть так человеком и уничтожить его – одно и то же“; „если полюбишь, а тебя не полюбят, ты погибнешь“». ¹⁴ Любовь в повести либо представлена в искаженных, уродливых формах, либо оборачивается смертью. Нелидов не умеет любить, когда-то он завидовал успеху, богатству друга, его жене-красавице, теперь пытается завоевать эту женщину, но не может успокоить душу. В Христине он начинает видеть свою погибающую невесту, а затем свою смерть. Он – лишний человек, ему Судьбой предрешиено погибнуть.

После северной ссылки, опираясь на рукописи этнографа и писателя В. П. Налимова, Ремизов снова обращается к коми-зырянскому фольклору, затрагивая важный автобиографический мотив – жизни изгоя и странника. Цикл «Полунощное солнце» в 1905 г. был напечатан в альманахе «Северные цветы», а в 1908 г. вошел в книгу Ремизова «Чёртов лог и Полунощное солнце». ¹⁵ «Омель и Ен» – важная центральная поэма цикла, в ней автор пересказывает космогонический миф зырян с опорой на исследования Налимова, но вводит несвойственные мифу мотивы неприютности, смерти, к которой стремятся герои, и одиночества: «... тоска невысказанных слов, и сил невылитых в созвучья – такими адами, такими пытками впивались в душу и рвали сердце, что воле божества уж наступил конец, и смерть была желанной». ¹⁶

Мир зырян творят два главных бога Омель и Ен. Ен создает солнце, луну, звезды, людей, и, гордый своими созданиями, сидит высоко, отрешившись от их жалоб и молитв. Омель творит странный мир: болота и их обитателей, «мертвый мох», «гнилые лишай», «пустил змею, червей, уродов, гадов». ¹⁷ Все в его мире тяготеет своим существованием и хочет стать обыкновенным.

Кажется, что Омель – более слабое божество и все, что он умеет – только завидовать и подражать брату. На самом деле Омель не слаб, он творит назло Ену, стараясь навредить его главному созданию – человеку.

Два, казалось бы, разных божества, схожи одним – они страдают от одиночества, оно не дает им примириться с собой и приводит к мыслям о смерти. Это наталкивает на поиски автобиографического подтекста: в образах обоих богов просвечивает сам писатель-творец светлой и чистой «Посолони», липкого, клейкого «Пруда», причудливых, тошнотворных «Часов», наполненных страданием «Крестовых сестер».

Ремизов в своих произведениях рисует разные мужские образы, большая часть которых автобиографична. Рядом с мужчинами-персонажами стоят мотивы разочарования, уродства, изгнанничества, одиночества и неприютности, темы творчества и безответной любви, ведущей к смерти. В Северных текстах мужские образы – яркие и ироничные, символические, неповторимые – образы товарищей по ссылке, высших божеств и обычных людей.



¹⁴ Горный Е. Заметки о поэтике Ремизова: «Часы» // В честь 70-летия профессора Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 203.

¹⁵ Подробнее см.: Розанов Ю. В. Зырянский миф Алексея Ремизова // Рябининские чтения – 2007: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 435–437.

¹⁶ Ремизов А. М. Собр. соч. М., 2000. Т. 3: Оказион. С. 51.

¹⁷ Там же. С. 52.

ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ П. В. ЗАСОДИМСКОГО: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Аннотация: Автобиографическая проза П. В. Засодимского часто изучалась либо поверхностно, либо односторонне – в русле народнической мысли. В научных трудах начала XX в. Засодимский представлен писателем, на которого оказали влияние революционеры. В середине XX в. научное сообщество характеризовало его как литератора-труженика с несомненным, но скромным дарованием. В XXI в. спектр научных проблем, связанных с произведениями писателя, расширился, но «народническая» линия осталась ведущей.

Ключевые слова: народничество, мемуары, дневники.

Summary: The autobiographical prose by P. V. Zasodimsky was often studied either superficially or monotonous – in the course of populist thought. In the scientific works of the beginning of the 20th century Zasodimsky is represented by a writer who was influenced by revolutionaries. In the middle of the 20th century the scientific community characterized the writer as a literary laborer with an undeniable but modest talent. In the 21st century the spectrum of scientific problems associated with the writer's works expanded, but the «populist» line remained the leading one.

Keywords: populism, memoirs, diaries.

Русская автобиографическая проза имеет историю своего становления и развития длиной в несколько веков. Для русского литературного процесса второй половины XIX в. характерен расцвет автобиографической прозы, подпитанный переменами в общественно-политической жизни. Перемены в социуме не могли не повлиять на оживление в культурной и литературной сферах. Одним из ключевых изменений в русском обществе этого времени стало усиление социального и личностного самосознания. Создание автобиографической литературы второй половины XIX в. было подкреплено вниманием к внутренней, интимной жизни человека. К тому же, в этот период наблюдался значительный интерес к психологии личности, который был связан с процессом самопознания человека, в том числе с течениями фрейдизма и дарвинизма, с течением научной мысли и влиянием вышеперечисленных фактов на мировое литературное наследие. Автор и его личность становились объектом для пристального наблюдения и рефлексии, что доказывается, например, успехом первых произведений Ф. М. Достоевского.

Во второй половине XIX в. представители творческих профессий широко публиковали свои дневники, записки и биографии, что является немаловажным аргументом для констатации расцвета русской автобиографической прозы. Яркими образцами такой прозы являются «Литературные воспоминания» И. И. Панаева (1861), «Мои литературные и нравственные скитальчества» А. А. Григорьева (1862) и др. Отдельные авторы создавали на основе дневниковых записей, публицистики и иных материалов художественные произведения: Л. Н. Толстой «Детство», «Отрочество», «Юность» (1850-е гг.); «Былое и думы» А. И. Герцена (1852); «Литературные и театральные воспоминания» С. Т. Аксакова (1856–1858); «Семейные хроники» С. Т. Аксакова (1856–1858).

Среди множества произведений русской автобиографической прозы второй половины XIX в. особенно стоит отметить произведения П. В. Засодимского – «Из воспоминаний» и «Мои скитальчества». Это неповторимая повествовательная канва, в которой отражены общественно-политические и личностные проблемы русской глубинки; это с журналистской точностью выстроенная галерея портретов жителей провинциального города середины – второй половины XIX в. В мемуарах Засодимского отражены исторические приметы эпохи: характеристики общественно-литературных течений и событий, портреты известных общественных деятелей, обзорный анализ интеллектуальных и журналистских тенденций эпохи.

Павел Владимирович Засодимский – прозаик и публицист. Родился 1 ноября 1843 г. в Вологодской губ. в семье небогатых дворян. Екатерина Павловна, его мать, являлась дочерью отставного морского офицера, помещика Павла Михайловича Засецкого. Представители старинного дворянского рода Засецких в разное время владели имениями в Вологодской губ. Фоминское (современный студенческий поселок под Вологдой), Новое и Чичулино. Известным представителем Засецких был Алексей Александрович, автор первой книги о Вологде, вологодский краевед, который держал крупную библиотеку и коллекцию древностей. Алексей Александрович также отличился на службе, закончив ее в чине капитана-поручика лейб-гвардии. Отец П. В. Засодимского служил чиновником в г. Никольске Вологодской губ. и происходил из рода кадиновского сельского дьячка.

П. В. Засодимский до 12 лет получал домашнее образование. В 1856 г. он поступил в Вологодскую мужскую гимназию и учился в ней до 1863 г. С детства увлекся чтением, с возраста шести-семи лет пробовал писать рассказы и повести. После гимназии Засодимский поступил вольнослушателем в Санкт-Петербургский университет, но не смог дослушать курс по причине отсутствия денег. Тем не менее за сравнительно короткое время учебы П. В. Засодимский сблизился с представителями литературной элиты.

В столице Засодимский зарабатывал, печатаясь в периодических изданиях демократического толка – «Русское богатство», «Отечественные записки», «Северный вестник», «Слово» и др. В конце 1890-х гг. он был выслан из Петербурга за поддержку идей революционеров-демократов. Несколько лет Засодимский разъезжает по России пока не возвращается в Вологодскую губ., где ждет помилования, а позднее возвращается в столицу. По примеру знаменитого предка П. В. Засодимский держал собственную библиотеку, в которой периодически устраивались различные мероприятия. В последние годы писатель жил недалеко от Великого Новгорода, где и умер в 1912 г. Похоронен в с. Опеченский Посад Боровичского р-на.

Автобиографическую природу произведений П. В. Засодимского отмечают немногие исследователи литературного процесса XIX в. Среди них В. В. Гура, В. Бойчевский, Я. М. Еремеев и др. Так, исследуя творчество П. В. Засодимского, В. В. Гура, в полном соответствии с советской идеологией прежде всего подчеркивает связь П. В. Засодимского с отечественными революционными демократами. Гура указывает также, что мемуары П. В. Засодимского более всего схожи с «Былым и думами» А. И. Герцена, подчеркивает сильное влияние мемуариста на произведения вологодского автора: «Позже, наряду с Герценом сильное влияние оказали на мое умственное развитие и склад моих убеждений Чернышевский и Добролюбов».¹ В. Бойчевский, характеризуя творчество автора, относит Засодимского к «типу тенденциозно-публицистических писателей».² Я. М. Еремеев выбирает одним из объектов своего исследования автобиографическую прозу П. В. Засодимского и рассуждает на примере его произведений о «нарративном я» в русской автобиографии XVII – начала XX вв.³

В научной среде о произведениях П. В. Засодимского чаще говорили в рамках краеведческих исследований. Самой дискуссионной неоднократно становилась проблема, связанная с включением творческого наследия писателя-земляка в локальный вологодский текст. О художественном мире П. В. Засодимского в разные годы писали В. В. Гура,⁴ О. В. Шеляпина,⁵ С. Ю. Баранов,⁶ Т. Л. Шишигина⁷ и др. Засодимский трактовался прежде всего как литератор-публицист народнического толка: «... в жизни и творчестве писателя отчетливо проявились тенденции, характерные для России второй половины XIX в. У него было несомненное, но скромное писательское дарование, не отмеченное печатью неповторимости, оригинальности. Он был не столько художником-творцом, сколько литератором-тружеником. Наиболее естественно его талант воплощался в социально-бытовой прозе с отчетливо выраженными публицистическими, обличительными установками».⁸ Помимо народнических мотивов в произведениях писателя исследовали мотивы «частной жизни», традиционные для повестей и рассказов с мелодраматическим сюжетом. Особенно отчетливо они проявились в многочисленных произведениях Засодимского, предназначенных для детей. Так, в частности, Т. Л. Шишигина⁹ посвятила ряд статей святочным рассказам П. В. Засодимского через призму школьной методики изучения творчества писателя. В меньшей степени затрагивались проза и воспоминания писателя.

В настоящее время существует ряд диссертаций, посвященных творчеству П. В. Засодимского, однако, среди современных исследований преобладает линия анализа произведений народнического толка. Е. Ю. Власенко размышляет об архетипах в народнических романах автора,¹⁰ А. А. Богодерова в своем диссертационном исследовании приводит в пример народнические сюжеты П. В. Засодимского, чтобы проиллюстрировать ситуацию ухода в русской литературе второй половины XIX в.¹¹

¹ Гура В. В. П. В. Засодимский и его «Хроника села Смурина» // Засодимский П. В. Хроника села Смурина. Вологда, 1956. С. 4.

² Бойчевский В. Засодимский // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1930. Т. 4. С. 317–318.

³ Еремеев Я. М. Нарративное я в русской автобиографии XVII – начала XX веков: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. Ростов-на-Дону, 2003. С. 15.

⁴ Гура В. В. Русские писатели в Вологодской области. Вологда, 1951. С. 87–100.

⁵ Шеляпина О. В. Романы и повести из народной жизни П. В. Засодимского: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1970.

⁶ Баранов С. Ю. Служитель правды и Божьей милостью певец... // Вологодская афиша. 2010. 22 марта, № 1 (10). С. 28.

⁷ Шишигина Т. Л. «В метель и выюгу» П. В. Засодимского как святочный рассказ // Беловский сборник. Вологда, 2016. Вып. 2. С. 103–107.

⁸ Баранов С. Ю. Служитель правды и Божьей милостью певец... С. 28–29.

⁹ Шишигина Т. Л. «Развивать гуманные чувства...»: изучение святочных рассказов П. В. Засодимского, А. В. Круглова, В. И. Белова. V–VI классы // Литература в школе. 2017. № 9. С. 26–30.

¹⁰ Власенко Е. Ю. Функции архетипов и архетипических образов в произведениях П. В. Засодимского: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ульяновск, 2005.

¹¹ Богодерова А. А. Сюжетная ситуация ухода в русской литературе второй половины XIX века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2011.

Исследование автобиографической прозы П. В. Засодимского, несомненно, является перспективным. П. В. Засодимский – признанный мастер описаний и оценки действительности, прозаик и публицист, чьи литературные качества были оценены Л. Н. Толстым, М. Е. Салтыковым-Щедриным. Наряду с народническими произведениями, журналистскими заметками и детскими повестями автор реализовал свою внутреннюю потребность объяснить свой жизненный путь. Эта потребность и стала основанием для создания автобиографических произведений. Анализ автобиографической прозы П. В. Засодимского позволяет определить специфику эпохи, в которой сформировалась личность писателя, проанализировать структуру образа «я», которая сформировалась под влиянием его творчества.



РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ ПОВЕСТИ О ХРИСТОВОМ КРЕСТНИКЕ (предварительные наблюдения)¹

Аннотация: Повесть о Христовом крестнике – малоизученное произведение русской литературы XVII в., в основе которого лежит «бродячий» легендарно-сказочный сюжет о том, как оказавшийся на небе человек вершит суд над грешниками (СУС 800). В докладе представлены предварительные итоги текстологического анализа более 30 списков Повести, установлены связи памятника с различными жанрами древнерусской письменности.

Ключевые слова: древнерусская литература, волшебная сказка, легенда, текстология.

Summary: The Tale of Christ's Godson is a literary work of the 17th century, studied insufficiently. It is based on a wandering legend-fairy tale plot about a man who finds himself in heaven and holds court over sinners (Comparative Index of Plots. Eastern-Slavic Fairy Tale, 800). The paper presents preliminary results of the textological analysis of over 30 manuscript copies of the Tale, discovers its ties to various genres of old Russian literature.

Keywords: old Russian literature, fairy tale, legend, textology.

Повесть о Христовом крестнике – малоизученное произведение русской литературы конца XVII в. Крестным отцом младенца, сына бедных родителей, оказывается сам Христос. По достижении крестным сыном отроческого возраста Христос приглашает его к себе в гости. Оставшись на некоторое время один, крестник садится на Божий престол и вершит над людьми суд, наказывая грешников смертью. Но Божий суд отличается от человеческого. Бог упрекает крестника в немилосердии и отправляет его на землю, чтобы тот через покаяние и «скорбное житие» заслужил возвращение на небеса. Таково содержание легенды, которая легла в основу Повести, но имела и устное бытование (СУС 800).² Повесть была создана, по-видимому, русским книжником, хотя сюжеты о пребывании человека в гостях у Бога и о «судах» на небе являются международными (АТУ 800).³

Отсутствие российских реалий в Повести, прямой связи ее содержания с исторической действительностью, вероятно, и является главной причиной того, почему Повесть остается малоизученным произведением. Она привлекала внимание исследователей творчества Л. Н. Толстого, поскольку послужила источником его рассказа «Крестник» (1886), дважды была опубликована.⁴ Единственная известная нам специальная работа, посвященная Повести, принадлежит студентке С.-Петербургского (в те годы Ленинградского) гос. университета Г. Г. Малютиной.⁵ В кратких тезисах своего доклада Г. Г. Малютина попыталась охарактеризовать рукописную традицию Повести на основе изученных ею 18 списков. Исследовательница выделила три варианта ее текста (А, А1, Б), представила на стемме вероятные взаимоотношения между ними. Небольшой объем тезисов не позволил автору аргументировать свои выводы; в публикации не указаны даже шифры изученных рукописей.

Несмотря на «внеисторический» характер Повести, она представляет большой интерес в целом ряде отношений. В Повести затрагиваются важные социально-философские вопросы, которые в дальнейшем приобретут особую актуальность в русской литературе в XIX–XX вв. **Можно ли победить царящую в мире несправедливость насилием** (а в некоторых списках Повести крестный сын предстает почти как революционер)? Или же греху должны противостоять милосердие и любовь, а социальное зло преодолевается только путем внутреннего духовного преображения человека? (Не случайно Повесть попала в поле зрения Л. Н. Толстого.) Изучение рукописной традиции Повести позволяет понять, как книжники XVII–XIX вв. **решали эти этические проблемы**, какие аспекты содержания произведения представляли для них наибольший интерес и как расставлялись акценты в ходе его редактирования.

© А. В. Пигин, 2019

¹ Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН, тема № АААА-А18-118030190094-6.

² Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

³ Uther H. J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Helsinki, 2004. Parts 1–3.

⁴ Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 155–158 (1-е изд.: Лондон, 1859); Гончаровский летописец / Подгот. текста и примеч. Ю. М. Алексеевой. Ульяновск, 1996. Вып. 1: Летописец семьи Гончаровых. С. 237–268, 339–347, 370–371.

⁵ Малютина Г. Г. Из истории русской повести XVII в. «Повесть о крестном сыне» // Материалы XII Всесоюз. науч. студ. конф. Апрель 1974. Филология. Новосибирск, 1974. С. 40–42.

В настоящее время нам удалось изучить более 30 списков Повести конца XVII–XIX вв. Нет сомнений, что число списков будет в дальнейшем пополняться за счет новых находок, но предварительные выводы о рукописной судьбе Повести уже можно сделать.

Повесть получила распространение как в новообрядческой, так и в старообрядческой среде. Она была известна в различных регионах Севера: в Архангельской, Олонецкой, Вологодской, Псковской губерниях; ее читали в тверской, муромской землях, в Латгалии и т. д. Чаще всего она входила в состав сборников различного литературного содержания.

Текстологический анализ списков Повести позволил выделить несколько ее редакций (пока воздерживаемся от определения взаимоотношений между ними, за исключением более или менее очевидных случаев).

Первая редакция⁶ (вариант А, по классификации Г. Г. Малютиной) является наиболее объемным текстом: здесь приводится рассказ о благочестивой жизни родителей отрока до его рождения, подробно описано восхождение отрока «в гости» к Христу по девяти небесам, содержится большой перечень «судов» крестника на небе (более 10 в разных списках), в текст включены монологи и диалоги персонажей. Кем на самом деле является его крестный отец, отрок узнает только после возвращения на землю, оказавшись в церкви перед образом Спасителя. Отрок кается в своих грехах, ходит «от церкви до церкви», а потом покидает город в поисках спасения. От подаренных отроку его крестным отцом чудесных яблок получают исцеление недужные. Текст заканчивается сообщением о том, что родители отрока приняли постриг и основали обитель во имя Иисуса Христа. Такой финал по сути превращает Повесть в этой редакции в сказание о создании монастыря – отдельный жанр древнерусской письменности.⁷ Первая редакция представлена двумя вариантами текста, основные отличия которых заключаются в разных перечнях «судов» и в заглавиях: «В лето 6409-е бысть сие преславное чудо на восточной стране в едином от великих градов, в немже бысть христианство...» (Ульяновский обл. краеведческий музей, УKM 2814, л. 116–131 об., XVIII в. и др.); «Слышах убо от палестинских кроник от древних отецъ, добродетельное и иноческое житие проходяще, сицеву повесть» (Российская государственная библиотека (РГБ), Музейное собр., № 1835, л. 164–190, XVII в. и др.).

Вторая редакция (вариант А1, по классификации Г. Г. Малютиной) существенно меньше первой редакции по объему, но последовательность событий и общий смысл текста не изменены. Более коротко в этой редакции переданы монологи и диалоги, всего в нескольких предложениях рассказывается о восхождении отрока по небесам, описаны только четыре «суда» (пятый «суд» осуществляется над самим отроком его крестным отцом). В большинстве списков этой редакции местом действия назван некий г. Андобург (или Анбур, Антоур и др.) «Венгерской земли», а в заглавии обычно содержится ссылка на Библию (или «Бытие», реже – «Зерцало»): «Выписано из Библии о крестном сыне, како крести Господь младенца». Особенность редакции заключается в усилении мистического, «чудесного» начала: священник удивляется необычному виду восприемника (Христа), прихожане и родители отрока (ему здесь всего три года) – чудесному виду пасхальных яиц, которые Христос подарил своему крестнику; во время литургии Христос является к отроку через растворившееся церковное небо; родители не могут поверить рассказу сына о его путешествии к крестному отцу, поскольку он отсутствовал совсем непродолжительное время; ангел Господень запрещает юноше рассказывать об увиденном у Христа и т. д. Несколько иначе во второй редакции повествуется о судьбе юноши после путешествия на небеса: на долгие годы он уходит в пустынь молиться Богу о своем прощении, затем ангел по Божию велению переносит его домой, где он вскоре умирает, причем за душой отрока является сам Христос и переносит ее в рай; жители Андобурга хоронят тело юноши в церкви св. Димитрия (или Маврикия, Макария, Георгия и др.), где от него происходят чудеса исцеления. Если финал первой редакции имеет параллели с жанром сказаний об основании монастырей, то здесь использован типичный житийный топос – посмертные чудеса от гроба святого. Вторая редакция представлена несколькими вариантами, в которых появляются новые мотивы. Так, в некоторых списках перечень «судов» юноши дополняется одним добрым делом: отрок наделяет своих родителей богатством, а они в свою очередь раздают его нищим (РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 663, л. 65–75, XVIII в. и др.). В списке XVIII в. Государственного Исторического музея (ГИМ), собр. М. И. Соколова, № 15 на небо в гости к Богу отправляется душа юноши, а тело его остается на земле – этот мотив характерен для жанра средневековых видений и фольклорных «обмираний».⁸

Две рассмотренные редакции получили в рукописной традиции наиболее широкое распространение, все остальные варианты текста известны пока в одном-двух списках.

Третья редакция – самая краткая (2 списка: Библиотека Академии наук (БАН), Архангельское собр. С. 138, л. 352 об.–354 об., конец XVII в.; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (ИРЛИ), р. IV, оп. 24,

⁶ Порядковые номера присвоены редакциям только для удобства их рассмотрения; реальную картину соотношения и последовательности возникновения редакций они не отражают.

⁷ Об этом жанре см.: *Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 27.

⁸ *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.

№ 2, л. 52–57, 1-я четв. XVIII в., утрачено начало текста). В списке из Архангельского собрания Повесть имеет заглавие «Бысть сие знамение на восточней стране в Вефулии граде в лето 6409 году». Это заглавие, перечень «судов» юноши, а также некоторые другие мелкие чтения свидетельствуют о генетической связи третьей редакции с одним из двух вариантов первой редакции (с заглавием «В лето 6409-е бысть сие преславное чудо...»). По всей видимости, третья редакция представляет собой краткий пересказ текста первой редакции. Сюжет Повести здесь воспроизводится полно, за исключением финала: в третьей редакции сообщается лишь о возвращении отрока на землю с тремя райскими яблоками, но дальнейшая его судьба не описана. Вероятно, именно этот текст Г. Г. Малютина считала редакцией Б. Особенности этой редакции – пространственный перечень «судов» и отсутствие рассказа о покаянии юноши – позволили Г. Г. Малютиной увидеть в повествовании «демократический смысл»: действия героя Повести, по мнению исследовательницы, представлялись автору «единственно справедливыми».⁹ Между тем для такого вывода нет оснований. Дилемма человеческого и Божиего суда здесь по-прежнему решается в пользу Христа, в словах которого и заключается единственно возможное понимание рассказанной истории: «Почто ты многих погубил еси безвременно и без покаяния? А мнози бы покаются, аще бы милосердие к ним явил». Заключительная сцена Повести в этой редакции – исцеление недужных от дарованных Христом яблок – подтверждает правоту Бога на символическом уровне.

Четвертая редакция известна пока в одном списке 3-й четв. XVIII в. (Вологодский обл. краеведческий музей, № 11901, л. 85 об.–98 об.), где имеет следующее заглавие: «Повесть о некоем убогом человеце, у него же Спаситель восприят сына от святыя купели». Возможно, этот вариант текста сложился в старообрядческой беспоповской среде: обряд крещения младенца совершается здесь не в церкви, а в доме его родителей, причем священник даже не упоминается. Путь юноши в гости к Богу описывается не как восхождение по девяти небесным сферам, но как смена четырех городов – с железными, серебряными, золотыми и хрустальными воротами. Этот мотив имеет некоторое сходство со сказкой о поисках похищенной матери с посещением героем трех царств – медного, серебряного и золотого (иногда добавляется жемчужное), каждое из которых «лучше» предыдущего.¹⁰ Существенно изменен в этой редакции список «судов» (их 9); с небес юноша приносит не три яблока, как в первой и третьей редакциях, а «некую снедь» и плащаницу, благодаря которой получают исцеление недужные. Заканчивается Повесть сообщением о пострижении юноши в монастыре, где он прожил до конца своих дней.

Наконец, еще одна редакция представлена двумя списками 3-й четв. XIX в., входящими в состав латгальских сборников (ИРЛИ, Латгальское собр., № 228, л. 451 об.–460; № 417, л. 292 об.–300 об.). Сборник Латг. – 417 составлен старообрядческим латгальским книжником Л. К. Буцевым, перу которого принадлежат и некоторые другие рукописи в составе Латгальского собрания ИРЛИ (№ 123, 173, 418). По-видимому, эта редакция представляет собой местную – латгальскую – переработку текста XIX в. Повесть имеет здесь заглавие «Выписано из книги Великаго Зерцала слово от Старчества о некоем человеце убозем». В этой редакции содержится новый важный мотив: Христос является крестным отцом отрока, но вводится и образ крестной матери – Богородицы. В финале рассказывается о благочестивой жизни отрока и его родителей до самой их смерти, но мотивы строительства монастыря, иноческого пострижения отрока и посмертных чудес от его гроба отсутствуют.

Кроме представленных пяти редакций, встречаются и примеры контаминации вариантов текста, в отдельных списках появляются новые мотивы и подробности.

Текстологический анализ списков Повести позволяет сделать вывод о том, что вариативность текста очень высока, переработке подвергаются все ключевые эпизоды. Местом действия в списках назван то некий г. Андобург «Венгерской земли», то библейские Вефул или Вифлеем, то Магдебург «Цареградской области», то просто некий «от великих солнечных градов» «на восточной стороне» (примечательно, что нигде не назван российский город). В заглавиях содержатся ложные ссылки на книги, из которых якобы выписана Повесть: «Палестинские хроники», «Библия», «Бытие», «Великое Зерцало», «Старчество». Использование в вымышленном сюжете житийных топосов (вторая редакция является по сути «житием» несуществующего святого) свидетельствует о процессе «обмирщения» агиографии. Все эти особенности очень характерны для русской повествовательной литературы рубежа XVII–XVIII вв. – периода формирования художественного вымысла.¹¹ Подвижность текста может объясняться также тем, что легенда имела и устную форму бытования; велика вероятность взаимовлияния книжных и фольклорных версий.



⁹ Малютина Г. Г. Из истории русской повести XVII в. С. 41.

¹⁰ См.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 180–199.

¹¹ Ромодановская Е. К. Русская литература на пороге нового времени: Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994.

О. Б. ПРИГОДИНА

ГБУК АО «Каргопольский музей», г. Каргополь

Н. П. ЛИХАЧЕВА

Архангельская областная научная библиотека им. Н. А. Добролюбова

РУКОПИСНЫЕ КНИГИ ИЗ МОНАСТЫРЕЙ И ПРИХОДОВ КАРГОПОЛЬЯ В СОБРАНИИ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ¹

Аннотация: Более 40 рукописей каргопольского происхождения и бытования хранятся в собрании Российской государственной библиотеки. Большая часть этих рукописей происходит из местных монастырей и приходов (Спасо-Преображенский мужской монастырь г. Каргополя, Хергозерская Макарьевская пустынь, Александро-Ошевенский монастырь, Троицкий и Никольский приходы Каргополя).

Ключевые слова: книжно-рукописная традиция, рукописные книги Каргополя, монастырские и приходские библиотеки, местные писцы

Summary: Over 40 manuscripts from Kargopol are kept in the collection of the Russian State Library. Most of them are from the local monasteries and parishes (Kargopol male monastery of the Transfiguration of Jesus, Khergozero hermitage of the Venerable Macarius, monastery of Alexander Oshevsky, the church of Trinity and the church of St. Nicholas).

Keywords: manuscript books culture, Kargopol manuscript books, monastic and parish libraries, local scribes.

В Российской государственной библиотеке (далее – РГБ) хранится 40 рукописей, которые связаны происхождением и бытованием с Каргополем. Рукописи поступили в собрание РГБ в разное время и находятся в различных фондах. Семнадцать рукописных книг происходят из каргопольских монастырей и приходов.² В настоящем докладе остановимся именно на них. По хронологии приходские и монастырские рукописи делятся следующим образом: XVI в. – 11 ед. хр., XVII в. – 5 ед. хр. и одна рукописная книга последней четверти XVII – нач. XVIII в. Пять рукописей принадлежат каргопольским монастырям, остальные из городских и сельских приходов Каргополя.

В г. Каргополе до 1917 г. было два монастыря: Успенский женский и Спасо-Преображенский мужской монастырь. Именно в Спасо-Преображенском монастыре была одна из самых крупных библиотек города. Рукописи из этой библиотеки хранятся в собрании Каргопольского музея (6 ед. хр.), в Национальном архиве Республики Карелия (1 ед. хр.), Библиотеке Российской академии наук (1 ед. хр.), Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (1 ед. хр.). Еще одну рукопись из этого монастыря удалось обнаружить в фонде РГБ: «Толковое Евангелие от Луки» с толкованиями Феофилакта Болгарского второй четверти XVI в. (ф. 007, № 10). Рукопись была пожертвована в Румянцевский музей (ныне РГБ) П. И. Сергиевским (1818–1893), в монашестве – архимандритом Амфилохием. Во второй половине XIX в. он занимался изучением древнеславянских и греческих богослужебных рукописей, хранившихся в Румянцевской и Синодальной библиотеках. В ходе своей научной деятельности собирал древние рукописи, которые после изучения передавал в публичные библиотеки. Рукопись «Толковое Евангелие от Луки» из собрания архимандрита Амфилохия хорошей сохранности, с золотым обрезом и тканевыми (бархатными) закладками по боковому обрезу. На листе 4 выполнена заставка геометрического стиля. Таким образом, на сегодняшний день известно 10 рукописных книг из библиотеки Спасо-Преображенского монастыря г. Каргополя.

Хергозерская Макарьевская пустынь была основана в нач. XVII в. и находилась вблизи Хергозера, в 80 верстах к северо-западу от Каргополя. В фонде РГБ из библиотеки Макарьевской Хергозерской пустыни сохранилась «Минея праздничная или Трифолог» (сентябрь – октябрь) нач. XVI в. (ф. 205, № 260). В 1827 г. рукопись поступила от И. Н. Царского (1789–1853) в Общество истории и древностей российских.³ По нижнему полю рукописи на листах 1–12 расположена скрепа, выполненная скорописью XVII в.: «... / преподобнаго / отца

© О. Б. Пригодина, Н. П. Лихачева, 2019

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 18-49-290007 («Книжно-рукописная традиция Каргополя. Реконструкция монастырских и приходских библиотек»).

² Рукописные книги из монастырей и церквей Каргополя хранятся в фондах архимандрита Амфилохия, Е. В. Барсова, Е. Е. Егорова, Н. С. Тихонарובה, Г. М. Прянишникова, П. П. Гранкова, в собрании единичных книг древней традиции, в фонде Олонецкой семинарии, в фонде Синодальной библиотеки, в Музейном и Архангельском собраниях, в собрании рукописных книг Общества истории и древностей российских, в фонде Рогожского кладбища.

³ И. Н. Царский (1789–1853) – московский купец, владелец уникального собрания старообрядческих рукописей и старопечатных книг.

Макария / чудотворца / Унжеского / и Желтовотцакого / новья летом / устроенной / пустыньки / Хергозерские / Каргольского уезду».

На сегодняшний день известно несколько рукописей, которые принадлежали этой пустыни. На одной из них, хранящейся в РНБ в собрании М. Н. Погодина, – «Пролог» 1551 г. – имеется аналогичная запись.⁴ Вероятно, что записи на книгах были выполнены в одно время, возможно, сразу после основания монастыря. Библиотека Макарьевской пустыни была небольшая: согласно описи 1769 г., в ней хранилось около 50 печатных и рукописных книг (тех и других поровну).⁵

Еще одна рукописная книга – «Требник» середины XVI в. (ф. 178, № 1670) – происходит из Кодлозерской пустыни Каргопольского у. На л. 42 об. имеется запись XVII в.: «Книга Кодлозерской пустыни». Пустынь была основана в 1620–1622 гг. иноком Полиевктом.⁶ Главный храм был освящен во имя Богоявления Господня.⁷ Согласно описи 1756 г., в пустыни была небольшая библиотека: «Да в оной же Кодлозерской пустыни, в церквях имеется книг, а именно: Апостол старонареченный, печатной, два октоиха печатные, старонареченные, Требник большой печатной, стронареченной же, Устав пиший старонареченной же, две триоди – постная и цветная, печатная, стронареченная же, Служебник печатной, Требник малой пищей, Канонник печатной, Минея общая печатная, пять Трефолоев печатных, Псалтырь малая печатная; и оные книги имеются все старонареченные же».⁸ Кодлозерская пустынь дважды (в 1721 и 1748 гг.) приписывалась к каргопольскому Спасо-Преображенскому монастырю, а в 1764 г. была упразднена.⁹

В Архангельском собрании РГБ (ф. 353, № 30) хранится рукописная книга, созданная в Александровском Ошевенском монастыре – Сборник-конволют, в состав которого входит «Служба и Житие Александра Ошевенского». Рукопись была положена игуменом Ошевенского монастыря Иосифом в Успенский Кирилло-Сырнинский монастырь Каргопольского у.¹⁰ Еще одна рукопись последней четверти XVI в. – Торжественник троюдный (ф. 711, № 58) – положена тем же игуменом Иосифом в церковь Введения Богородицы на Ундоозере. Имеется вкладная запись: «Лета 71.6 г(о) марта в 7 де(нь) игумен Иосиф з братьею Ошевнева монастыря отдали сию книгу со всег (о) собору к В (в) еденью пресвятой Богородицы на Ундоозере».

Таким образом, из монастырских библиотек Каргополя в собрании РГБ хранится пять рукописей XVI–середины XVII вв.

В приходских библиотеках не было большого количества рукописных книг, и поэтому сохранившиеся рукописи из приходов особо ценны и вызывают несомненный интерес. Так, три книги XVI в. в 1644 г. принадлежали церкви Николая Чудотворца г. Каргополя. Никольская церковь – одна из древнейших церквей, в XVII в. была самостоятельной, позднее вошла в Благовещенский приход. Известно, что в 1621 г. церковь перестраивалась, а на церковной земле находилось 15 келейных мест. На рукописях имеются записи по листам: «152 [1644] году книга, глаголемая / в Каргополе церкви Николы / Чюдотворца» (ф. 212, № 37); «... соборник в Каргополе церкви Николы Чюдотворца, казенная» (ф. 98, № 89); «152 [1644] года книга, глаголемая / Устав в Коргопеле церкви / Николы чюдотворца казенная» (ф. 228, № 10). Записи идентичны. По всей видимости, в это время в церкви переписывали имущество и ставили записи на книгах. Все книги хранятся в разных фондах и поступили в библиотеку в разное время.¹¹ Еще две рукописные книги из Никольской церкви хранятся в Вологде: Евангелие конца XV – начала XVI вв. и Синодик XVII вв.¹² Таким образом, из церкви Николая Чудотворца Каргополя на сегодняшний день известно 5 рукописных книг.

Рукописная «Триодь» второй половины XVI в. (ф. 247, № 725) содержит интересные запродажные записи. В первой записи (1565 г.) говорится о покупке книги прихожанами Троицкой церкви г. Каргополя у попа этого же храма Ивана Матвеева. Вторая запись (1622 г.) говорит о покупке этой рукописи и печатного Апостола попом Нименского прихода Никитой Кондратьевым у троицкого попа Василия. Нименский приход находился на значительном удалении от городских центров, и нуждался в богослужебных книгах. Заказчиками

⁴ *Пигин А. В.* О некоторых источниках по истории Макарьевской Хергозерской пустыни // Православие в Карелии: Материалы Второй Междунар. конф. Петрозаводск, 2003. С. 247.

⁵ Там же. С. 247.

⁶ *Докучаев-Басков К. А.* Подвижники и монастыри крайнего севера. Кодлозерская пустынь // Христианское чтение. 1885. № 11/12. С. 524.

⁷ Там же. С. 524.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ *Пигин А. В.* Сочинение об Александре Ошевенском в рукописях из монастырей, церквей и личных библиотек Каргополя // Учен. зап. Петрозаводского ун-та. 2019. № 2 (179). Февраль. С. 18–24.

¹¹ Рукопись (ф. 228, № 10) хранится в собрании Д. В. Пискарева (1797–1865) – московского торговца-антиквара, старообрядца; рукопись (ф. 98, № 89) в собрании Е. Е. Егорова (1862–1917) – московского купца, видного деятеля Преображенской старообрядческой общины, коллекционера памятников древнерусской письменности и культуры; третья рукопись (ф. 212, № 37) – в фонде Олонецкой семинарии.

¹² Памятники письменности в музеях Вологодской области. Каталог-путеводитель. Вологда, 1987. Ч. 1, вып. 2. С. 58–59.

приобретения книг были прихожане Нименского прихода: Терентий Быков, Неждан Белобородов, Афонасей Иванов, которые дали на покупку книги два рубля и пять алтын. Никита Кондратьев купил рукопись у попа Василия, возможно, это тот Василий Попов, священник Троицкой церкви г. Каргополя, который переписал Евангелие, хранящееся в фондах Каргопольского музея.¹³ В XVII в. Троицкий приход состоял из двух деревянных храмов: Троицкого и Иоанна Богослова.¹⁴

Более десяти рукописных книг из собрания РГБ происходят из церквей сельских приходов Каргопольского у. В 12 верстах от Каргополя по Санкт-Петербургскому тракту располагался Ловзангский погост, в XVI–XVII вв. волость называлась несколько иначе – «Ловзунга».¹⁵ Из Ловзангского прихода сохранилось два рукописных «Пролога» середины XVI в. (ф. 178, № 3756, 3757). Обе книги были написаны и положены Никитой сыном Савиным в Никольскую церковь Ловзангского прихода. К сожалению, не сохранилось сведений, когда возник этот приход и время постройки Никольского храма. На одной рукописи имеется вкладная запись: «Лета 7060 июня в 5 день положил сию книгу, рекомы Пролог, в Дом великому чудотворцу Николу на Ловзунге Никита сын Савин с [с]воими детьми с Сергеем, да Степаном, да с Ондреем. А подписал сын его Ондрейко». На второй рукописи запись: «Скончана бысть сия книги, наречены Пролог, лета 7058-го месяца марта в 11... сздад и положил сия книги Никита Савелиевич в Дом святого Чудотворца Николы на Ловзунгу». Так, мы узнаем имя еще одного писца, возможно, каргопольца – Никиты сына Савина.

Из Ловзангского прихода Каргопольского у. известно несколько рукописных и печатных книг. Так, рукопись «Октоих» первой четверти XVI в. Игнатей Семенов сын с Ловзанги в 1606 г. продал к церкви Рождества Богородицы в Красную Лягу.¹⁶ В Никольской церкви хранилось «Житие Николая Чудотворца» 1694 г. с записью: «Ловзунгской волости, порадели во вечное пребывание каргопольские приказные избы подьячей Алешка Тимофеев с сыном своим Алешкою».¹⁷ В Никольскую церковь этого прихода делали вклады состоятельные жители Каргополя Киприяновы.¹⁸

В фонде Синодальной библиотеки РГБ хранится «Сборник слов» второй четверти XVI в. (ф. 272, № 365). На л. 222 об. запись: «Сия книга глаголемая Пролог Каргопольского уезда Тихмангской волости церкви Возне...». Книга находилась в Вознесенской церкви Тихмангской волости, которая до середины XVIII в. входила в состав Каргопольского у. В результате административных реформ данная волость с 1802 по 1923 г. была в Вытегорском у. той же Олонецкой губ. Тихмангская волость расположена в 40 км от Каргополя и экономически всегда была близка к Каргополю. Упоминание в записи, что Тихмангская волость названа в составе Каргопольского у., говорит о том, что рукопись была в церкви Вознесения до середины XVIII в.

Архангельский приход располагался в 60 верстах от Каргополя по Архангельскому тракту на левом берегу р. Онеги. В нем было две деревянные церкви: Сретения Господня и Михаила Архангела. Из церкви Михаила Архангела сохранилась рукописная книга: «Ирмологий» XVII в. с песнопениями Обихода и Октоиха (XVIII в.) на крюковых нотах (ф. 178, № 9242). По листам 3–76 сделана вкладная запись: «... и с Обиходом положил к церкви Архистратига Михаила безмессной дьячек Овдоким Иванов от памяти душевной. А кто сию книгу из церкви украдет или, кто хитростью взяв, завладеет, да будет по преданию святых отец проклят. А подписал своею рукою Архангельской поп Юрий (?) Федоров». В церкви Сретения Господня Архангельского погоста находилась рукописная книга «Житие и служба Александру Ошевенскому» XVII в., которая в настоящее время хранится в фонде Г. М. Прянишникова (ф. 242, № 42).

Из Плесского прихода Каргопольского у. сохранилась рукописная книга «Свет духовный» последней четверти XVII – нач. XVIII в. (ф. 17, № 653), которая первоначально находилась в Крестном монастыре. В рукописи имеется запись: «197-го [1688] декабря в 22 день по досмотру Софейского дому митрополита разряду под[ъ]ячего Василья Давыдова об[ъ]явился сей список с книги Увета Каргопольского уезда Плесские волости в церкви Вознесения Господня. Подписал под[ъ]ячий Василий».

Из Троицкой церкви Канакшанского прихода Каргопольского у. происходит рукопись «Пролог» второй половины XVI в. (ф. 178, № 3845). На л. 9 находится вкладная запись: «Лета 7202 (?) (1694 г.) году марта в 9 день Пролог положил в Дом ко храму Пресвятые и Живоначальные Троицы в Канькшанскую волость

¹³ Пригодина О. Б. Рукописное собрание Каргопольского музея: краткий обзор // Изучение и сохранение историко-культурного наследия Русского Севера. Архангельск, 2017. С. 337.

¹⁴ Старицин А. Н. Каргопольские приходы в XVII веке // Уездные города России: историко-культурные процессы и современные тенденции. Каргополь, 2009. С. 56.

¹⁵ Тромосова Н. И. Каргополь: История исчезнувших волостей. Каргополь, 2011. С. 400.

¹⁶ Лихачева Н. П. Обзор каргопольских рукописных книг в государственных учреждениях города Архангельска // Книжные собрания Русского Севера: проблемы изучения, обеспечения сохранности и доступности. Архангельск, 2018. Вып. 7. С. 150.

¹⁷ Бубунов Н. Ю., Копанев А. И. Отчет об археографической экспедиции Библиотеки АН СССР 1965 г. // Материалы и сообщения по фондам отела рукописной книги Библиотеки Академии Наук СССР. М.; Л., 1966. С. 205.

¹⁸ Памятники письменности: новые находки. Каталог – путеводитель по экспозиции археографических центров Северо-Запада и Севера Европейской части РСФСР на археографической выставке. Л., 1988. С. 27.

по родителей своих Фаддей Сидоров по ево Сидоре Павлова в поминанье и по всех своих родителях. А подписал по ево Фаддееву веленью церковной дьячек Ива[н]ко Фирсов».

В собрании Н. С. Тихонравова¹⁹ в РГБ хранится рукописная книга «Сборник слов, повестей алфавитов (азбуковников) и др.» XVII в. (ф. 299, № 388). Первоначально рукопись принадлежала каргопольцу Ивану Соловейко, затем он продал ее Филке Макамову с Кондострова, а он, возможно, положил в церковь Успения Устьяновской волости, которая была вотчиной Крестного монастыря.

Выявленные рукописные книги и записи на них являются ценным источником по истории приходских и монастырских библиотек, они позволяют расширить представление о бытовании рукописной книги в монастырях и приходах Каргополья. Записи на книгах содержат очень интересную, ценную информацию о бытовании, купле-продаже, о вкладах книг в церкви. Следует сказать, что рукописи XVI в. бытовали в монастырях и приходах Каргополья до XIX в., и уже в это время осознавались как ценный исторический материал. Их собирали как ученые, ценители рукописной книги, так и крупные купцы-старообрядцы. Именно поэтому книги из Каргополья оказались в разных собраниях разных городов, и наша задача – собрать воедино этот материал.



¹⁹ Н. С. Тихонравов (1832–1893) – русский филолог, археограф, историк литературы, ректор Московского университета.

Е. В. ПРОКУРАТОВА
Сыктывкарский государственный университет
им. Питирима Сорокина

НОВЫЕ ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ НИЗОВОЙ ПЕЧОРЫ (по материалам фольклорно-археографических экспедиций 2005–2018 гг.)¹

Аннотация: В статье рассматриваются рукописные материалы, собранные во время фольклорно-археографических экспедиций на территорию Усть-Цилемского р-на Республики Коми в 2005–2018 гг. Вновь выявленные тексты печорских крестьян-старообрядцев (И. С. Мяндина, С. А. Носова и др.) расширяют представление о рукописной традиции Усть-Цильмы, позволяют выявить новые, ранее неизученные списки древнерусских и старообрядческих сочинений, представленных в составе рукописей XIX–XX вв.

Ключевые слова: старообрядчество, полевая и камеральная археография, книжность и литература низовой Печоры.

Summary: The article deals with handwritten materials collected during folk-archeographic expeditions to the territory of the Ust-Tsilma district of the Komi Republic in 2005–2018. The newly discovered texts of Old Believers peasants in Pechora river region (I. S. Miandin, S. A. Nosov) expand the understanding of the Ust-Tsilma's handwritten tradition, make it possible to identify new, previously unexplored lists of Old Russian and Old Believers' works presented in manuscripts of the XIX–XX centuries.

Keywords: old Believers, field and cameral archeography, bookishness and literature of lower Pechora.

Усть-Цилемский книгописный центр, сложившийся в бассейне нижней Печоры на территории бывшей Архангельской губ. (современный Усть-Цилемский р-н Республики Коми), – один из наиболее крупных старообрядческих центров Русского Севера, представляющий собой яркое явление в развитии старообрядческой книжной традиции XVIII–XX вв. Территория низовой Печоры впервые привлекла к себе внимание исследователей в середине XIX в. (С. В. Максимов и Н. Е. Ончуков).² Начало планомерного и систематического археографического изучения этого района было положено В. И. Малышевым.³ Во время экспедиционных поездок в 1950–1970-е гг. ленинградскими археографами был выявлен большой массив рукописей XVI–XX вв.,⁴ которые составили Усть-Цилемское и Новое Усть-Цилемское собрания Древлехранилища Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

Обследование территории Нижней Печоры было продолжено археографами Сыктывкарского государственного университета (СГУ) под руководством Т. Ф. Волковой. Эти археографические поездки опровергли предположение В. И. Малышева о том, что «надежд на открытия здесь больших залежей рукописей теперь уже нет»⁵ и археографическая работа в этом районе завершена. Результатом собирательской работы сыктывкарских археографов на протяжении 1977–1990 гг.⁶ стало формирование Усть-Цилемского собрания Научной библиотеки СыктГУ, насчитывающее 267 рукописей и 90 книг кириллической печати XVII–XX вв., из которых большая часть – 209 рукописных книг – имеет научное описание.⁷

© Е. В. Прокуратова, 2019

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований: грант № 19-012-00593 «Грани духовного наследия Усть-Цильмы: фольклор, книжность, язык (новые источники)».

² Максимов С. В. Год на Севере // Максимов С. В. Избранные произведения. В 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 27–434; Ончуков Н. Е. О расколе на низовой Печоре // Живая старина. 1901. Вып. 1. С. 434–452.

³ Малышев В. И. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР // Труды Отдела древнерусской литературы. М., Л., 1949. Т. 7. С. 469–480. Далее – ТОДРЛ.

⁴ Малышев В. И. 1) Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960; 2) Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 561–604.

⁵ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 4.

⁶ Волкова Т. Ф. 1) Отчет об археографической экспедиции в Усть-Цилемский район Коми АССР // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 375–376; 2) Археографическая работа СыктГУ на Нижней Печоре в 1977–1990-х гг. // Источники по истории народной культуры Севера. Сыктывкар, 1991. С. 94–105.

⁷ Памятники письменности в хранилищах Коми АССР. Каталог-путеводитель. Часть 1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. Сыктывкар, 1989.

Продолжением поисковой собирательской работы в XXI столетии на территории низовой Печоры стали фольклорно-археографические поездки 2005–2018 гг.⁸ Наиболее продуктивными по приобретению рукописных книг стали экспедиции 2008 и 2011 гг. на территорию Усть-Цилемского р-на Республики Коми (бассейны рек Пижмы, Цильмы, Нерицы – притоки р. Печоры), во время поездок было приобретено более 30 рукописей печорских старообрядцев. Материальным результатом экспедиционных поездок на территорию Усть-Цилемского района в 2005–2018 гг. стали не только приобретенные рукописные и старопечатные книги печорских старообрядцев, но и электронные копии рукописных источников и фрагментов кириллических изданий, зафиксированные на цифровые носители и пополняющие фонд Фольклорного архива СыктГУ и отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки СыктГУ.

Развитие усть-цилемской рукописной традиции тесно связано со старообрядческим движением. Отдельные рукописи, приобретенные во время экспедиционных поездок, связаны со старообрядческими скитами, сформировавшимися на территории нижней Печоры (Великопоженский на Пижме (1715–1856 гг., бассейн р. Пижмы), Омелинский на Цильме (1750-е – 1844 гг., бассейн р. Цильмы), Тобышский на р. Тобыше, притоке р. Цильмы (XIX в., бассейн р. Цильмы). Старообрядческие скиты являлись центрами духовной жизни на Печоре, определяя развитие рукописно-книжной культуры местных жителей. Насельники печорских скитов, принадлежащие к поморскому согласию даниловского толка, поддерживали непрерывающиеся контакты с Выго-Лексинским общежитием, сформировавшимся в пределах Олонецкой губ.⁹

Большая часть рукописных книг, найденных во время последних экспедиционных поездок, представляет собой сборники и фрагменты рукописей богослужебной направленности XVIII–XIX вв., написанные полууставным письмом, переплет отдельных рукописей – доски, обтянутые кожей, встречаются картинные переплеты; другие рукописи созданы в XX в. на листах из школьных тетрадей гражданской скорописью (Псалтырь, Каноники, Помянники, Тропари). Среди экспедиционных находок встречаются тексты художественной направленности: фрагмент «Истории Выговской пустыни» – известного сочинения исторической направленности, написанного в XVIII в. наставником Выголексинского общежития Иваном Филипповым; эпистолярное сочинение – «Письмо благодетелю Михаилу Григорьевичу», в котором насельники «Талозерской пустыни» обращаются к печорским благодетелям с просьбой о милостыне – «на ладань, на свечи, на дрянное масло и на все наши пустынные принадлежности – обувь и одяние» (№ 12, л. 1).

Среди рукописных материалов, собранных во время экспедиций последних лет, нередко встречаются поминальные списки староверов, умерших в местечке Покойное, расположенном выше устья р. Тобыш (приток р. Цильмы), которое является одним из культовых центров низовой Печоры. Во время экспедиционных поездок в селения, расположенные в бассейне р. Цильмы (Трусово, Филиппово), были записаны многочисленные устные рассказы о тобышских староверах (об устройстве скита, о последнем из староверов Тобышского поселения Иване, который записал имена скитников). Захоронение тобышских скитников, возведенных местным населением в ранг святых, становится местом поклонения и почитания. В местечке Покойное местные староверы выполняют «оветы», совершают богослужение в небольшой деревянной часовне, построенной печорцами, обходят все захоронения тобышских скитников, кадят безыманные могилы.

Проводимые разыскания позволили выявить у местных жителей несколько рукописных книг, написанных известным печорским книжником XIX в. Иваном Степановичем Мяндиным.¹⁰ Исследователям севернорусской книжности И. С. Мяндин известен не только как собиратель, переписчик и переплетчик древнерусских рукописей, но как редактор и писатель, создававший на основе древнерусских произведений оригинальные сочинения. Комплекс усть-цилемских рукописей, включающих мяндинские переработки, сосредоточен в Древлехранилище Пушкинского Дома. В Усть-Цилемском собрании Научной библиотеки СыктГУ хранится большое количество рукописных книг – в основном богослужебного характера, переписанных и отреставрированных этим книжником. Профессиональный переписчик И. С. Мяндин выработал свой характерный полууставной почерк, легко узнаваемый среди других печорских почерков. Присущие его почерку черты – аккуратность, четкость, острые

⁸ Участниками этих поездок стали филологи СыктГУ – Т. С. Канева (руководитель экспедиций), Е. В. Прокуратова, Ю. Н. Ильина; заместитель директора Коми республиканского колледжа культуры Л. В. Ангеловская; профессор Санкт-Петербургского университета культуры и искусства В. В. Головин; сотрудник ИРЛИ РАН А. И. Васкул; сотрудница Национального музея Республики Коми Н. А. Михайченко; аспирант кафедры русской филологии Д. И. Шомысов. См.: Канева Т. С., Прокуратова Е. В. Цилемские экспедиции Сыктывкарского государственного университета 2007–2008 гг. // Живая старина. 2010. № 1. С. 58–59.

⁹ Мальшев В. И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XX вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 445; Волкова Т. Ф. Рукописи печорского бытования, связанные с Великопоженским скитом // История формирования и развития Великопоженского общежития: сборник материалов Всерос. науч.-практ. конф. «За веру и крест», посвященной 300-летию основания и 270-летию самоожжения Великопоженского скита. Усть-Цильма, 2013. С. 31–38; Новиков А. В. Цилемский скит: исторический очерк. Архангельск, 2009.

¹⁰ О рукописном творчестве и литературном наследии И. С. Мяндина см.: Мальшев В. И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мяндин // Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 323–337; Волкова Т. Ф. Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 839–890.

оконечности букв, их легкий наклон влево. Во время поездок было выявлено семь рукописей И. С. Мяндина, представляющих собой сборники богослужебной направленности небольшого формата – в 8-ю долю листа, объемом от 8 до 50 листов, переписанных характерным мяндинским полууставом; переплет рукописей картонный и бумажный.

Во время экспедиционных поездок были также изучены частные собрания местных жителей, ранее не известные исследователям. К подобным частным коллекциям можно отнести собрание Марфы Елисеевны Дуркиной (1933 г. р.), уроженки д. Филиппово Усть-Цилемского р-на Республики Коми, в настоящее время проживающей в с. Трусово того же района. В книжном собрании М. Е. Дуркиной было обнаружено шесть старообрядческих рукописных и старопечатных книг XVIII–XX вв., среди них три богослужебные книги и три книги четьего характера.

Среди книг М. Е. Дуркиной выделяются два рукописных сборника, с которых были сделаны цифровые копии, в настоящее время хранящиеся в Научной библиотеке СыктГУ. Одна из рукописных книг из собрания М. Е. Дуркиной представляет собой старообрядческий сборник, написанный в XVIII–XIX вв., в 4-ку, содержащий 125 листов. Данный сборник четьего характера соединяет под одним переплетом старопечатные и рукописные фрагменты, в котором представлены нравоучительные, эсхатологические, агиографические сочинения.¹¹ Сборник состоит из двух частей. Первая часть книги представляет собой старопечатный текст; в состав входят следующие сочинения: Слово в неделю мясопустную Кирилла Иерусалимского, Сказание о явлении Ангела Господня в пустыни преподобному Макарию Египтянину; Слово о втором пришествии Христе и о Страшном суде; Слово Палладия мниха в неделю мясопустную и др. Вторая часть книги – рукописная – представляет собой сборник-конволют, в котором содержатся тексты, выполненные различными полууставными почерками. Рукопись включает в себя два переводных жития – «Житие и страдание святыя великомученицы Екатерины» и «Житие и страдание святой великомученицы Варвары». Последний текст переписан рукой печорского книжника И. С. Мяндина, рукописи которого активно распространялись среди жителей пижемских и цилемских селений в XIX–XX вв.

Как показали наблюдения, И. С. Мяндин в качестве первоисточника выбирает пространный текст Жития великомученицы Варвары редакции Димитрия Ростовского, обладающий несомненными литературными достоинствами. Можно отметить и характерные «мяндинские» приемы литературного редактирования текста-первоисточника – сокращение и упрощение повествования, в том числе и при введении психологических мотивировок поведения персонажей. Печорского книжника, по всей видимости, привлекла в этом агиографическом произведении тема мученичества первых христиан, преследуемых язычниками, столь близкая печорским староверам, соотносившим свои страдания за веру отцов со страданиями христианских мучеников первых веков христианства, которые подавали им пример для подражания, образец верности и стойкости в выбранном пути.¹²

Еще один сборник из собрания М. Е. Дуркиной – старообрядческая рукопись, написанная в XX в.,¹³ которая представляет подборку текстов различной направленности. В состав книги входят богослужебные тексты (Канон за единоумершего, Тропари), сочинения учительной направленности, апокрифические произведения («Хождение Макария Египетского по пустыне»), выписки регламентирующего характера, духовные стихи («Стих о потопе», «Стих о молении к Богородице отшельника в монастырь», «Стих о девстве», «Об умолении матери своего чада», «Стих о девстве и чистоте», «Райская птичка», «Стих о страннице», «На вознесение Христово», «Стих благочестия», «Плач пустынных жителей, Соловецких иноков» и др.).

Среди археографических находок последних лет можно выделить рукописный сборник печорского писателя XX в. Степана Анфиногеновича Носова (1902–1981) – хранителя и переписчика рукописных книг, создавшего ряд оригинальных сочинений (видения, эпистолярные тексты, адресованные разным лицам).¹⁴ Отдельные рукописные сборники книжника до настоящего времени находятся в обращении у жителей низовой Печоры. К подобным «книгам» следует отнести рукописный сборник из частной коллекции жительницы с. Нерица Усть-Цилемского р-на Республики Коми Ольги Егоровны Терентьевой (1937 г. р.). Рукопись была подарена О. Е. Терентьевой родственниками, проживающими в Нарьян-Маре. Среди книг, имеющих в коллекции О. Е. Терентьевой, имеется старопечатная Псалтырь XIX в., современные издания богослужебной и учительной

¹¹ Сборник старообрядческий. XVIII (конец) – XIX в. 125 л. Полуустав печорский и полуустав мяндинского типа. Переплет – доски в коже, остатки двух застёжек.

¹² Прокуратова Е. В. Житие великомученицы Варвары в переработке печорского крестьянина И. С. Мяндина // Книжные центры Республики Коми: Усть-Цилемский район: сборник материалов и исследований. Сыктывкар, 2017. С. 117–139 (Слово и текст в контексте культуры; Вып. 2).

¹³ Сборник старообрядческий. XX в. 100 л. Подражание печатному. Переплет рукописи – картонный с тряпичным корешком.

¹⁴ Печорский старообрядческий писатель С. А. Носов: видения, письма, записки / Подгот. текста, вступ. статья и примеч. М. В. Мелихова. М., 2005; Мелихов М. В. Письма к родным печорского старообрядческого писателя С. А. Носова // Староверие на Северо-Востоке европейской части России. Сыктывкар, 2006. С. 113–159.

литературы – Библия, Потребник малый, Псалтырь, Поучение святого Иоанна Златоуста, напечатанные по постановлению Собора Старообрядческой Поморской церкви.

Сборник представляет собой рукопись, выполненную на 251 листе линованной бумаги в 4-ю долю листа. Рукопись написана характерным для С. А. Носова почерком, подражающим письму кириллических книг черными и синими чернилами; заголовки и инициалы выполнены красными чернилами.¹⁵ С. А. Носов, как правило, нумеровал свои рукописные книги, приклеивая на верхней крышке переплета небольшие листочки бумаги с указанием на номер «книги». Подобное указание на номер составленного рукописного сборника имеется и в книге из коллекции О. Е. Терентьевой. О нумерации и дарственном характере этого рукописного сборника свидетельствует запись, выполненная на небольшом листке линованной бумаги шариковой ручкой подражанием печатному тексту и вложенная между листами 184 об.–185: «Книга А (первая) – сборник разных слов. Передать Ульяне Ф. Сост. отец Носов С. А.».

Открывает книгу печорского старообрядца сочинение, напрямую связанное с историей старообрядческого движения на Русском Севере, – «Повесть о самосожжении в Мезенском уезде в 1743–1744 гг.». В оглавлении сборника С. А. Носов приводит следующее название текста: «О самосожжении старообрядцев р. Пижмы».¹⁶ Можно полагать, что С. А. Носова привлекли в данном случае не только история старообрядческого движения, но и «местные события», непосредственно связанные с территорией проживания печорских старообрядцев. Пижемские старообрядцы, сгоревшие за «старую веру» в Великопоженском ските, но не сломленные духом и не изменившие своим убеждениям, должны стать примером для подражания современным последователям староверия.

В сборнике С. А. Носова представлена весьма характерная для старообрядческих рукописных сборников подборка текстов на тему пагубных пристрастий человека – табакокурения, винопития¹⁷: «Сказание святого Геннадия о хмелю» (л. 178 об.); «Выписано ис книги глаголемья Пандок о мерзком зелии, скверном былии проклятом нюхительном табаке, како и откуда зачаса и разнесся по Вселенной» (л. 215–227); сочинение о «недужной» девице Фекле, которой является пресвятая Богородица, исцеляя ее («По мнихих летех бысть явление на Красной горе недужной девице Фекле...» (л. 227–229)). С. А. Носов проявляет интерес к произведениям и с ярким сюжетным повествованием и к текстам нравоучительной направленности.

Таким образом, несмотря на то, что время активных археографических разысканий ушло в прошлое, экспедиционные поездки, проводимые в первые десятилетия XXI в., позволяют говорить не только о возможном, но и о необходимом продолжении поисковой археографической работы среди жителей низовой Печоры. В частных коллекциях старообрядческих книжников нередко сохраняются уникальные рукописные источники, представляющие богатую письменную традицию, сложившуюся на территории Усть-Цилемского края.



¹⁵ Сборник старообрядческий С. А. Носова. XX в. 251 л. Полуустав. Переплет картонный.

¹⁶ Повесть о самосожжении в Мезенском уезде в 1743–1744 гг. / Подгот. текста и исслед. В. И. Малышева // Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 167–191.

¹⁷ Волкова Т. Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1994. С. 75–95.

К ИСТОРИИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ФАНТОМОВ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Аннотация: В статье рассматриваются два пути появления мифологических фантомов в художественной литературе Серебряного века. Квазимифологический персонаж может быть выдуман писателем по неким умозрительным фольклорным моделям (Недотыкомка в стихах и в романе Ф. К. Сологуба «Мелкий бес»), или же взят в готовом виде из этнографической литературы (Белун в текстах А. М. Ремизова и В. В. Хлебникова). В последнем случае писатели не подозревали, что имеют дело с мифологическим фантомом.

Ключевые слова: русский символизм, мифологический фантом, Ф. К. Сологуб, А. М. Ремизов.

Summary: The article discusses two ways of the mythological phantoms' emergence in fiction of the Silver Age. A quasi-mythological character can be invented by a writer on certain speculative folklore models (Nedotikomka in verses and in the novel "The Small Demon" by F. K. Sologub), or taken from ethnographic literature as a finished product (Belun in the texts by A. M. Remizov and V. V. Khlebnikov). In the latter case, the writers did not suspect that they were dealing with a mythological phantom.

Keywords: Russian symbolism, mythological phantom, F. K. Sologub, A. M. Remizov.

В 1907 г. критики отметили новую тенденцию: «За последние годы наблюдается странное, мало кем замеченное явление. Долго дремавшие среди пожелтевших страниц толстых томов Афанасьева, Забылина и Сахарова, стали просыпаться понемногу тени древних славянских богов, полубогов, а также лесных, водяных и воздушных демонов. <...> Не раз и прежде пытались писатели, композиторы и даже художники тревожить старину, но ими выводились преимущественно или главные мифологические персонажи или герои народных сказок. Настоящий момент можно характеризовать, как попытку разработать малоисследованные и почти неизвестные доселе образы нашей демонологии, которая становится тем богаче, чем ниже спускаемся мы по ранговой лестнице её представителей».¹ Но символисты не были бы символистами, если бы ограничились заимствованиями из фольклора или реконструкциями «забытых» персонажей народной мифологии. Они создавали новые образы низших духов, используя известные модели. Таких квазифольклорных персонажей и принято называть «мифологическими фантомами».

Впервые с мифологическим фантомом по имени Недотыкомка любители декадентской литературы встретились в 1904 г., когда в издательстве «Скорпион» вышло «Собрание стихов» Ф. К. Сологуба. Короткое стихотворение без названия, описывающее домогательства «Недотыкомки серой» к лирическому герою, было, по словам критики, «преисполнено поэзией подлинного кошмара», выделялось новизной и драматической безысходностью сюжета.

*Недотыкомка серая
Все вокруг меня вьется да вертится –
То не лихо ль со мною очертится
Во единый погибельный круг?
Недотыкомка серая
Истомила коварной улыбкою,
Истомила присядкою зыбкою,
Помоги мне, таинственный друг.
Недотыкомку серую
Отгони ты волшебными чарами
Или наотмашь, что ли, ударами,
Или словом заветным каким.
Недотыкомку серую
Хоть со мной умертви ты, ехидную,
Что б она хоть в тоску панихидную
Не ругалась над прахом моим.²*

© Ю. В. Розанов, 2019

¹ Кондратьев Ал. Сергей Городецкий. «Ярь» // Перевал. 1907. № 3. С. 57–58.

² Сологуб Ф. Собрание стихов. Книга III и IV. 1893–1903. М., 1904. С. 132.

Разбирая это стихотворение, Д. В. Философов довольно простодушно посоветовал лирическому герою употребить «крестное знамение».³

Второе появление Недотыкомки произошло в романе «Мелкий бес». Роман печатался в революционном 1905 г. в «Вопросах жизни», однако, публикация была прервана на 24-й главе в связи с прекращением журнала. Произведение не заметили не только из-за его незаконченности, но и по несоответствию оптимистическим чаяниям момента. В 1907 г., после поражения революции и соответствующего изменения общественных настроений, «Мелкий бес» вышел отдельным изданием и только тогда стал сенсацией. В обиход культурной жизни вошли два крылатых слова из романа – «передоновщина» и «недотыкомка». Персонаж заподозрили в связях с языческой демонологией, но указать источник заимствования оказалось невозможно. Авторитетнейший на тот момент словарь В. И. Даля и областные словари, к которым, конечно, обращались критики, давали совершенно другое значение слова «недотыкомка» и производных от него: «обидчивый, чрезмерно щепетильный человек, недотрога».

С загадочным персонажем читатель знакомится в 12-й главе романа, причем во время очистительного молебна и освящения новой квартиры Передонова и Варвары. «Во время молебна запах ладана, кружа ему голову, вызвал в нем смутное настроение, похожее на молитвенное. Одно странное обстоятельство смутило его. Откуда-то прибежала удивительная тварь неопределенных очертаний, – маленькая, серая, юркая недотыкомка. Она посмеивалась и дрожала, и вертелась вокруг Передонова. Когда же он протягивал к ней руку, она быстро ускользала, убегала за дверь или под шкаф, а через минуту появлялась снова, и дрожала, и дразнилась, – серая, безликая, юркая». Отогнать демона помогает лишь языческое заклинание: «Наконец, уж когда кончался молебен, Передонов догадался и зачурался шепотом. Недотыкомка зашипела тихо-тихо, сжалась в малый комок и укатилась за дверь».⁴

По мере нарастания безумия главного героя образ Недотыкомки в романе дополняется новыми подробностями и характеристиками, например, изменчивостью и озорством. «И вот живет она, ему на страх и на погибель, волшебная, многовидная, – следит за ним, обманывает, смеется, – то по полу катается, то прикинется тряпкою, лентою, веткою, флагом, тучкою, собачкою, столбом пыли на улице...».⁵ Некоторым образом причастна Недотыкомка и к огненной стихии: «Она вспыхивала тускло-золотыми искрами, злая, бесстыжая, – грозила и горела нестерпимым торжеством».⁶ По этому признаку Недотыкомка напоминает другого фантома Сологуба – горящую, но не сгорающую ведьму из стихотворения «Я сжечь ее хотел, колдунью злую...». (Позже писатель поставил эту строку эпиграфом романа). Недотыкомка у Сологуба подвижна, проказлива, возникает из пыли, как и многие персонажи нижнего мира, имеет какое-то загадочное тяготение к свадьбам, многолика, может прикинуться кем угодно и чем угодно, не боится церковных обрядов. Все черты и функции «удивительной твари» встречаются в народной демонологии, но персонажа именно с таким набором не существует.

В литературе русского модернизма мифологические фантомы появляются не только благодаря фантазии писателей, но и уже в готовом виде, заимствованными из специальной этнографической литературы. Таков, например, Белун в текстах А. М. Ремизова и В. В. Хлебникова.

Герои ремизовской книги «Посолонь» Алалей и Лейла перед отправлением в мифологическое путешествие получают наставление от сказочного кота Котофея: «Зайдите-ка к дедушке, к Белуну, дед вас давно поджидает. У него отдохнете, старика порадуете». Встреча детей с дедом происходит у поля созревающей ржи.

Гей! – подле ржи проходит Белун.

Какой белый, сам в белой рубахе, и от солнца не застится: оно ему любо. Из леса идет: без него, говорят, темно в лесу. Заблудишься, только спроси, Белун и дорогу покажет. <...>

Ходит по ниве Белун, наделяет добром. <...>

Высокий, весь белый, ходил он все утро по росистой меже, охранял каждый колос. В полдень шел Белун на пчельник. <...>

Белуна все любят. Медведь не трогал.

Странного человека медведь никогда не тронет, он знает! – говорил старик, – встретившись с медведем, скажи ему: «Иди, иди, Миша! Я – странник, ничего тебе не сделаю». И медведь уйдет.»⁷

³ Философов Д. В. Критические статьи и заметки. 1899–1916. М., 2010. С. 67.

⁴ Сологуб Ф. Мелкий бес. Роман. 9-е изд. Пб.; М.; Берлин, 1923. С. 96.

⁵ Там же. С. 193.

⁶ Там же. С. 196.

⁷ Ремизов А. М. Собрание сочинений. М., 2000. Т. 2: Докука и балагурье. С. 107–108.

От Ремизова, очевидно, Белун перешел к его «ученику» В. Хлебникову.⁸ Сначала в прозаический текст «Песнь Мирязя» (1907–1908), где он представлен слезливым старцем в компании лесных духов и пастушка в пасторальной сцене. «И слезатый Белун, и смехучеустые лешие с звонкосмехотливыми копытами!.. Они натягивают с чела волос и играют, как на гусях... Величие – родственник слез. Ветхим временем текут волосы Белуна. Но сияют еще не постарелые глаза. Грозные, прекрасные, неподвижные губы».⁹ Затем «будетлянин» повышает статус Белуна. В поэме «Внучка Малуши» (1908–1909) он фигурирует в качестве «бога русских», повелевающего богам меньшего масштаба:

*Белун стоял, кусая ус,
Мрачно беседуя с собой:
«Ну, что же, русских бог, ну что же, ну-с!
Я уж истомлен упорною борьбой». —
К нему по воздуху летит стрибожичь,
О чем-то явственно тревожась.
«Ну, что же, мальчик, какие вести?» —
Молвил Белун, взгляд глаз вперяя долгий».¹⁰*

Но традиционно «русским богом» считается св. Никола, и в книге «Образ Николая Чудотворца. Алатырь-камень русской веры» (1931) Ремизов, следуя уже за Хлебниковым, соотносит Белуна со святителем Николаем в народной интерпретации: «Белый старик – Белун – грозный судия, карающий и милостливый – русский Бог – Микола...».¹¹

Ремизов обнаружил Белуна в «Поэтический воззрениях славян на природу», о чем и уведомил в автокомментариях к «Посолони». А. Н. Афанасьев ссылался на белорусский фольклор. Первое упоминание о мифологическом персонаже по имени Белун встречается в 1846 г. в статье П. Древянского (П. М. Шпилевского) «Белорусские народные предания», опубликованной в авторитетном официальном издании – «Прибавлениях к Журналу Министерства народного просвещения». Публикация имела вид краткого словаря белорусских мифологических персонажей, состоявшего из 19 словарных статей. Помимо Белуна, в «Преданиях» вошли статьи о Багане, покровителе скота; Вавкалаке, оборотне в виде волка; Ваструхе, богине правды и целомудрия; Дзеве, женском верховном божестве; Дзедке, указателе кладов; Зорке, белорусской Авроре; Каляде, божестве веселья и радости; Купале, покровителе цветов и плодов; Ладо, боге любви; Лелю, хранителе младенцев; Пагоде, духе ветров и бурь; Перуне, боге грома и молнии; Расамахе, злобном чудище, убивающем детей и молодых людей; Чур-боге, хранителе границ; Ярыле, боге весны и плодородия; Цмоке, духе в виде змеи; а также русалках и бабе Яге. Из авторского предисловия следовало, что «поэтические рассказы» и «песни» об этих «божествах», «духах и приведениях» до сих пор встречаются среди крестьян Минской, Могилевской и Витебской губерний, и Древянский лично слышал и записывал их. Очевидные нелепости, связанные с хорошо известными общеславянскими мифологическими и сказочными персонажами, были замечены специалистами, так что дальнейшего развития эти фантомы не получили. Но сведения белорусского этнографа о Белуне были восприняты с полным доверием.

Сокращенный пересказ статьи о Белуне без ссылки на Древянского был включен в «Словарь белорусского наречия, составленный И. И. Носовичем» (1870). Словарь Носовича был первым и долгое время наиболее авторитетным словарем белорусского языка. В 1885 г. информация о Белуне как об одном из «житных духов», покровителе хлеборобов, который «присутствует на нивах и помогает жницам жать», со ссылкой на первоисточник вошла в капитальное исследование Н. Ф. Сумцова «Хлеб в обрядах и песнях».¹² Белун получает широкое распространение в этнографической литературе, легко вписывается в различные мифологические концепции и теории. Его идентичность гарантируется именами авторитетных ученых. Разоблачен самозванец был лишь в начале XXI в.¹³ Естественно, что ни Ремизов, ни Хлебников не подозревали, что имеют дело с мифологическим фантомом и способствуют его популяризации.



⁸ Об ученичестве Хлебникова см.: *Розанов Ю. В.* «Нас соединяло слово...»: Ремизов и Хлебников // Стих. Проза. Поэтика. Сборник статей в честь 60-летия Ю. Б. Орлицкого. New York: Ailuros Publishing, 2012. С. 325–332.

⁹ *Хлебников В.* Собрание произведений. Л., 1930. Т. 4. С. 11.

¹⁰ Там же. Т. 2. С. 63–64.

¹¹ *Ремизов А. М.* Собрание сочинений. М., 2001. Т. 6: Лимонарь. С. 617.

¹² *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 236.

¹³ *Левкиевская Е. Е.* Механизмы создания мифологических фантомов в «Белорусских народных преданиях» П. Древянского // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М., 2002. С. 311–351.

ПОЭТИКА СЕВЕРНОРУССКОЙ АГИОГРАФИИ: СЮЖЕТНЫЙ МОТИВ «ВЗЫВАНИЕ ИМЕНИ ПРАВЕДНИКА»

Аннотация: Знание имени и биографии святого традиционно для русской агиографии. Однако в агиографической традиции Русского Севера XVI–XIX вв. существуют жития святых, в которых не приводится биография святого, зачастую неизвестно даже его имя. Нередки также случаи почитания безымянных святых, чьи имена со временем «взыскивались» в видениях. Мотив «взыскание имени праведника» играет важную роль в развитии сюжета подобных произведений, в определении типа святости подвижника и формировании его иконографической традиции

Ключевые слова: агиография Русского Севера XVI–XIX вв., поэтика, мотив, явленные святые, безымянные святые, имя праведника.

Summary: Knowledge of the name and biography of the Saint is traditional for Russian hagiography. However, in the hagiographic tradition of The Russian North of the XVI–XIX centuries there are lives of saints, which does not contain the biography of the Saint, often unknown even his name. There are frequent cases of honoring the nameless saints whose names eventually "recover" in visions. The motive of "collecting the name of the righteous" plays an important role in the development of the plot of such works, in determining the type of Holiness of the ascetic and the formation of his iconographic tradition.

Keywords: hagiography of the Russian North XVI–XIX centuries, poetics, motif, revealed saints, nameless saints, the name of the righteous.

В христианской культуре и литературе имя является важным атрибутом святого, необходимым для его почитания. В рукописно-книжной традиции XVI–XIX вв., тем не менее, существуют жития и агиографические сказания о святых, в которых «биографическая» часть с обозначением имени святого и его жизнеописанием, как правило, отсутствует, что отличает данные тексты от древнерусской агиографической традиции, ориентированной в большей степени на византийский агиографический канон с разработанной системой топосов и сюжетных мотивов.¹ Жития праведников Русского Севера состоят в основном из рассказа об обретении и освидетельствовании нетленных безымянных мощей, а также об их переносе в подходящее место и многочисленных от них чудотворениях.² В таких случаях источником немногочисленных сведений о святом становятся видения, включенные в текст житий и представляющие собой описания чудес подвижника. Важным сюжетным мотивом подобных видений служит «взыскание имени» безымянного праведника, чьи нетленные мощи являются в Северном крае. Видения, находящиеся в составе агиографических произведений, обладают рядом композиционных и сюжетных особенностей и определенной стилистической спецификой.³ В описаниях севернорусских видений новоявленных безымянных святых можно выделить следующие основные сюжетные мотивы.

1. Святой называет свое имя, являясь в ночном видении местным жителем.

В описаниях явления святого, которое практически всегда происходит во сне или в «тонком» сне, традиционно подчеркивается особый статус визионера: это должен быть благочестивый, отмеченный добродетелями христианин.

В севернорусских видениях зачастую в роли визионеров предстают обычные местные жители, не отличающиеся какими-либо особыми христианскими добродетелями. Так, например, святой Иоанн Яренгский, как сообщается в Сказании о Иоанне и Логгине Яренгских, назвал свое имя в видении местной жительнице Акилине («житие ей имеючи туто же в Яренге»): «Сиче явися ей человек в видении <...> и имя ей свое сказал: „Иван зовом“».⁴

Сохранились записи чудес Параскевы Пиринемской, чьи нетленные мощи были обнаружены в 1610 г. в Кеврольском у. Пиринемской вол. В приложенных к «заручной скаске» 1738 г. описаниях чудес есть рассказ о явлении Параскевы Пиринемской в 1611 г. Евфимию Федорову из Шастенской вол., когда святая назвала свое

¹ Лопарев Х. М. Греческие жития святых VIII и IX веков: Опыт научной классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. Пг., 1914. Ч. 1. С. 39.

² Рыжова Е. А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // Труды Одела древнерусской литературы. СПб., 2007. Т. 58. С. 390–442.

³ Рыжова Е. А. Жанр видений в севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования. Публикации. Polemika. СПб., 2005. С. 160–194.

⁴ Сказание об Иоанне и Логгине Яренгских (Российская национальная библиотека, Соловецкое собр., № 182/182, л. 120. Далее – РНБ).

имя: «И Евфимей от страха аки бежати покушашеся, и явленная возва: „Не бегай, аз нарицаюся Параскева, девического лика!“».⁵

Поскольку представшего в видении новоявленного праведника визионер обычно не опознает, он «взыскивает» имя явившегося. Так, например, Прокопий Устьянский назвал свое имя в видении после вопроса одному местному «хрестьянину-столяру», повелевая ему сделать для себя новую гробницу вместо ивовой, и «на вопрос его, кто он, повелевающий, угодник отвечалъ: „Я Прокопий, тот праведник, тело котораго находится на погосте в часовне“».⁶ В Сказании о явлении мощей и чудесах Прокопия Устьянского уточняется, что этим человеком был местный земледелец Савелий Онтропов.⁷

2. Имя новоявленного святого соотносится с именем небесного патрона.

В рассматриваемом нами сюжетном мотиве «взыскание имени праведника» проявляется присущий средневековой христианской эстетике принцип подобия, когда новый («новоявленный») чудотворец приобщается к определенному типу святости через череду подобий. Так, явившийся в Боровичах безымянный святой на вопрос о его имени называет себя «Иаковом», подчеркивая свое тезоименитство с Иаковом, братом Господним: «аз нарицаюся Иаков, приемник тезоименитству Иакова, по плоти брата Господня».⁸

В Сказании о явлении мощей и чудесах праведного Кириллы Вельском указывается, что его память совершается 9 июня (по старому стилю), в один день вместе со святыми Кириллом Александрийским и Кириллом Белозерским: «память бо творится от многих лет святого праведнаго Кирила месяца июня въ 9 день на память иже во святых отца нашего Кирилла Александрийскаго и преподобнаго и богоноснаго отца нашего Кирилла Белозерскаго чудотворца».⁹

Нетленные мощи безымянной святой, которая в видениях называет себя Параскевой Пиринемской, затем переносятся в часовню Параскевы Пятницы, в которой «бывает празднество и молебное пение на день великомученицы Параскевы, а нареченныя Пятницы».¹⁰

3. Явившийся святой не сообщает или скрывает свое имя.

В севернорусских видениях наблюдается своеобразное «развитие» событий в осмыслении принадлежности неизвестных и безымянных обнаруженных нетленных мощей. Материалом для подобных наблюдений являются тексты различных редакций Жития Евфимия Архангелогородского. Имя святого стало известно только в 1650 г., спустя несколько лет после обретения в июле 1647 г. в Архангельске его нетленных мощей, когда служебнику Архангельского монастыря Козьме Игнатьеву было видение подвижника.¹¹ Примечателен и тот факт, что в названии некоторых списков произведения имя архангелогородского святого вообще не указывается, как, например, в Первоначальной редакции произведения: «Сказание о явлении и чудесах *преподобнаго*, иже во Архангельском граде обретены мощи его <...> *имя же его Богъ вестъ*».¹²

В многочисленных видениях, из которых в основном и состоит текст Сказания о чудесах святого, присутствуют различные сюжетные мотивы, связанные с «взысканием имени» святого: в видениях святой, явившись визионеру, не называет себя («*А имяни себе не сказалъ*»); в видениях святой намеренно не называет свое имя, указывая на божественное произволение («*Да он же мне во сне говорил: „Никому, де, про меня не сказывай. Прославит, де, меня Бог, и имя мое явственню будет, как Бог изволит по времени“*»); в видениях святой произносит свое имя, но его не может вспомнить визионер («*А имя мне свое он сказал, да я, Марфа, то имя его не могу спамятовати...*»); «*И рече ми явлейся он и имя свое, и аз в толикая скорби забыхъ*»); визионеры в «допросных речах» приводят различные имена святого – не только «Евфимий» («*Потом глагола: „Имя ми есть Евфимий“*» (до сего бо време не веда баше имя его)), «*И явися ей преподобный, именована себя Евфимием из Архангельскаго города*»), но и «Евстифей» («*А имя мое Естифей, – помнится мне, кабы сказался так, а прозвищем, де, Нифонтовъ*»)¹³ и «Евстафей» («*А мне имя Евстафей*»)¹⁴.

4. «Портретная» характеристика святого в видении.

В ранних чудесах Жития Евфимия Архангелогородского, которые несут на себе стилистику «допросных речей», «портрет» святого лаконичен и довольно абстрактен: в 1647 г. пушкарь Димитрий видит

⁵ «Заручная скаска» о чудесах Параскевы Пиринемской (Российский государственный исторический архив, ф. 796, оп. 18, д. 349, л. 436. Далее – РГИА).

⁶ Заметка о церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Вельском уезде и почивающих в ней мощах святого праведного Прокопия Устьянского (РНБ, ОСПК, Q.I, № 229, л. 18 об.).

⁷ Сказание о явлении мощей и чудесах Прокопия Устьянского (Государственный архив Вологодской обл., ф. 883, оп. 1, д. 162, л. 432 об.).

⁸ Слово о явлении мощей Иакова Боровичского (РНБ, III. 9. 6б, л. 19–19 об. второго счета).

⁹ Сказание о явлении и чудесах Кирилла Вельского (РГИА, Музейное собр., ф. 178, № 4306, л. 76).

¹⁰ «Заручная скаска» о чудесах Параскевы Пиринемской (РГИА, ф. 796, оп. 18, д. 349, л. 433 об.).

¹¹ См.: Крушельницкая Е. В. Сказание о Евфимии Архангелогородском // Рукописные памятники: Публикации и исследования. СПб., 1997. Вып. 4. С. 96.

¹² Житие Евфимия Архангелогородского (РНБ, собр. Погодина, № 810, л. 269).

¹³ Там же. Л. 275 об.–276, 278–278 об., 288 об., 283.

¹⁴ Житие Евфимия Архангелогородского (Библиотека Академии наук, Архангельское собр., д. 509, л. 37 об. Далее – БАН).

в гробнице преподобного, как «явися ему человек».¹⁵ В дальнейшем святой предстает визионерам в разном облике: в 1648 г. – «... возрастом высок, власы на главе чермны длиною до бровии, брада чермна кругла, срочица на нем повыше колена да порты»; в 1650 г. – «... вниде *старец* ко мне – *брада седа в полы*»¹⁶ и др.

Однако примерно в это же время «портретная» характеристика новоявленного чудотворца, получившего имя Евфимия, приобретает черты его иконописного изображения: в 1648 г. стрелец Архангельского города Михайла Хамала поведал о том, что «и в ту ночь явися ему человекъ *во иноческом образе – на главе его куколь*; в 1649 г. стрельцу из г. Архангельска Игнатию Василиеву во время весеннего промысла на зверя: «явися <...> на носу карбаса человекъ, *иноческое одеяние имея...*»; Марфе во сне явился «человек – постным лицом, а брада у него впроседе невелика, а риза на немъ ряска багрова, а сам велик, а в руках посох».¹⁷ Ср. с описанием Евфимия Архангелогородского, находящемся в Иконописном подлиннике под 20 января: «Преподобный отец наш Евфимий, иже у города Архангельска новый чудотворец, подобием надсед, брада подоле Сергиевой, ризы преподобнические, на главе клобук черный, правая рука аки благословенна, в левой свиток и клюка».¹⁸

5. Святой, назвавший свое имя в видении, исцеляет визионера от недуга.

Еще одним значимым результатом явления святого местным жителям становится их исцеление, которое может происходить во время видения или спустя некоторое время у гроба с мощами новоявленного чудотворца. На подобном сюжетном принципе основано описание «взыскания имени праведника» в Повести о пришествии Исайи Ручьевского. В ней рассказывается о том, как в 1666 г. иерею Зимнезолотицкой волости церкви Рождества Богородицы Симеону были названы имена Исайи и Никанора Ручьевских, а также указано место их погребения: явившийся «в светлом образе» муж открыл Симеону, что в Ручьях почивают Исайя и с ним другой священноинок, имя которому Никанор: «Во 174 [1666] году тое же Зимной Золотицкой волости Рождества Богородицы явися в видении попу Симеону: приде человек во образе светлаго и рече ему, что-де „в Ручьях опочивает Исаия и с ним другой лежащий, и имя ему священноинок Никанор“».¹⁹ Видение сопровождалось исцелением Симеона от головной боли: «И той поп в то время бысть ему главная болезнь. И от того видения бысть здрав».²⁰

Исцеление недужных является значимой сюжетной линией в описании подобных видений. В рассказах о многочисленных чудесах, совершающихся у гроба с мощами новоявленных чудотворцев, нередко используется формула «Бог простил» или ее лексические варианты в значении «исцелил».²¹ Примечателен в этой связи диалог между новоявленной святой Параскевой Пиринемской и жителем из Шастенской вол. Евфимием Федоровым, когда святая понуждает его привести к своим мощам действительно «скорбных и недужных» для их «прощения» и «Божьей милости»: «Евфимей пред нею пад, прося прощения. И она ему рече: „В чем ты прощати? А ты весь цел, пошли скорбных и недужных, хто чем скорбен – Божия милость будеть!“».²²

6. Назвавший имя в видении святой понуждает визионера к своему почитанию.

Явившийся святой, как правило, понуждает визионера к своему почитанию, что может выражаться в совершении различных действий, направленных на распространение знаний о святом, на совершение обрядовых действий: перенести мощи святого на новое почитаемое место, сделать новую гробницу, написать икону подвижника, прийти к его гробу, воздать необходимые почести и совершить молебен и т. п.

Отдельную группу рассказов о видениях образуют повествования о явлении святых с требованием перенести их мощи, находящиеся в небрежении, в сакральное место – церковь, храм, монастырь или над их мощами возвести часовню. Так, новоявленный чудотворец Иоанн повелевает перенести свои мощи, лежащие в небрежении на берегу р. Сяргы, в Никольскую церковь в Яренге: «Глагола же ей: „Жено, повеждь отцу своему духовному, николскому игумену Варламу, чтоб взял мощы мои и привез в Яреньгу к Николу Чудотворцу“. И она убо шедши и у струбца Иванова тамоприложися, и исцеление получи, и слышанная игумену возвести».²³ Утонувшие во время шторма на Белом море преподобные Вассиан и Иона Пертоминские, явившись в ночном видении старцу Маманту, просят над своими телами, выброшенными на берег и положенными христианами на берегу «у великой сосны», «поставити часовню» и «мощи накадити».²⁴

¹⁵ Житие Евфимия Архангелогородского (РНБ, собр. Погодина, № 810, л. 272).

¹⁶ Там же. Л. 282 об., 288.

¹⁷ Там же. Л. 273 об., 282 об., 287 об.–288.

¹⁸ Сводный иконописный подлинник XVIII века по списку / Под ред. Г. Д. Филимонова. М., 1874.

¹⁹ Повесть о пришествии Исайи Ручьевского (БАН, Архангельское собр., д. № 390, л. 76).

²⁰ Там же.

²¹ См. «простить» в значении «исцелить» в труде: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка: Репринтное издание. М., 1989. Т. 2, ч. 2: П. Стб. 1575.

²² «Заручная скаска» о чудесах Параскевы Пиринемской (РГИА, ф. 796, оп. 18, д. 349, л. 436).

²³ Сказание об Иоанне и Логгине Яренгских (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 120).

²⁴ Сказание о явлении и чудесах Вассиана и Ионы Пертоминских (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 188–188 об.).

Таким образом, в севернорусских житиях, в которых отсутствует «биографическая» часть, важные для почитания святого моменты – его имя, время преставления, а иногда и место захоронения мощей – сообщаются святым в форме видений жителям Северного края. Видения в данном случае выполняют значимую сюжетную функцию и служат зачастую единственным источником информации о святом, поскольку сведения о себе сообщает непосредственно сам подвижник. Встречающийся в севернорусских житиях святых сюжетный мотив «взыскание имени праведника» свидетельствует о формировании и развитии местного почитания новоявленного чудотворца, в редких случаях перерастающего в общерусское.



СКАЗКА «СИНИЦА» А. Н. ТОЛСТОГО КАК «СЕВЕРНЫЙ ТЕКСТ»

Аннотация: В сказке действие разворачивается на берегах Днепра и упомянуты хозары, заметно влияние «Слова о полку Игореве». Однако в описаниях главенствует севернорусская этнография: г. Крутойяр имеет Детинец, княгиня носит опашень, князь с былинным именем Чурил сражается с чудью белоглазой и т. п. Целый ряд элементов поэтики сказки позволяет увидеть в ее основе «северный текст», что подтверждается кругом чтения писателя.

Ключевые слова: Алексей Толстой, Черная книга, Чудь белоглазая, Чурил, Заряслав, опашень, детинец.

Summary: In the tale actions develop on the coasts of Dnepr and Khazars made reference, influence of "The Song of Igor's Campaign" is noticeable. However in the descriptions the ethnography of Russian North dominates: town Steep Bank has Kremlin, wife of prince wears an north outerwear, prince with epic name Churil fights with Chud 'with white eyes' and ets. A whole number of poetic elements of tale allows to see the northern text in its base, what is corroborated by reading range of writer.

Keywords: Alexey Tolstoy, Black book, Chud 'with white eyes', Churil, Zaryaslav, north outerwear, Kremlin.

А. Н. Толстой публиковал сказку «Синица» 10 раз (с 1918 по 1929 гг.) – больше, чем любое другое сказочное произведение, созданное с опорой на поэтику русского фольклора и летописания. Впервые «Синица» (написана в 1917 г.) была обнародована почти на 10 лет позже других ранних авторских сказок писателя: «Еж-богатырь», «Мудрец» и «Топор» появились в № 1 детского журнала «Тропинка» от 1 января 1909 г. (С. 34–38). Сначала «Синица» печаталась как самостоятельное произведение, с 1923 г. стала завершать цикл «Русалочьих сказок», который был сформирован в сборнике Толстого «Приворот». Цикл состоял из 14 текстов и продолжался в двух «Собраниях сочинений: В 15 томах» (1929 г.; изданны в ГИЗе и в «Недрах»); сказка поставлена в акцентно-важной позиции произведения, завершающего цикл. В 1920-е гг. сказка публиковалась и вне циклов (при их отсутствии).

Система поэтических образов «Синицы» позволяет отнести ее к «северному тексту», т. е. к такому типу художественных произведений, в которых отражены географические, исторические, этнографические, фольклорные и диалектные реалии Русского Севера и прилегающих к нему территорий. К «северным метам» принадлежит множество элементов «Синицы»: ряд имен; «вислоусые руссы, северные наемники» как основная часть княжеской дружины; «варяги», «чудь белоглазая» и «чудинцы», «колдун» как образы противника; «опашень» как вид верхней женской одежды; «кика» – головной убор замужней женщины; «избы» как основной тип домов; «детинец» как название кремля; «пéщур» – большой плетеный из лыка короб с ляжками.

Тем не менее «Синицу» нельзя однозначно отнести к произведениям на тему Русского Севера, поскольку в ней имеются и южнорусские исторические, этнографические и природные реалии: упомянуты «хозары» как соседнее племя; действие происходит на побережье Днепра; княжеский терем стоит среди кленов; князь выходит на «раскат» (Толстой вычитал это словечко из биографии и народных песен о Степане Разине и Астраханском кремле).

Такое смешение севернорусских и южнорусских этнических черт (при приоритете первых) понадобилось Толстому, чтобы придать монументальность произведению, архаизировать его поэтическое содержание, возвести его к эпическому прошлому, создать условный колорит древнерусской истории, подчеркнуть огромную территорию страны и показать основы русской государственности.

«Синица» изначально была посвящена супруге писателя Н. В. Толстой (Крандиевской), явившейся прообразом главной героини – княгини Натальи, а их сын Никита, родившийся в начале 1917 г., выведен в сказке под именем Заряслава. Тогда многим гражданам России виделась «заря новой жизни», о которой с воодушевлением писали газеты после Февральской революции. Битва русского князя Чурила и княжеских воинов с чудью белоглазой (финским племенем Русского Севера) отдаленно ассоциируется с нападением немцев и затем Антанты в Первую мировую войну, а потом и с враждой красных и белых, вызванной Октябрьской революцией 1917 г.

Имя Заряслав создано Толстым по двукорневой словообразовательной модели, которая широко представлена в прочитанной писателем статье Н. Н. Голицына: в ней упомянуты князья Изяслав, Ярослав, Судислав, Ростислав, Мстислав и посадник Жирослав в Новгороде.¹ Известно, что Толстой читал «Архив...» Н. В. Калачова, где опубликована статья, и даже включил его в перечень прочитанных книг в рукописной

¹ Голицын Н. Н. История Пскова (862–1510 г.) (Продолжение) // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. М., 1869. Кн. 6. С. 3, 5, 8.

«Черной книге».² В «Слове о полку Игореве» также имеется множество княжеских имен и отчеств (а также городов – Переяславль), построенных по той же модели с корнем «слав».³ Безусловно, Толстой с помощью таких типично русских имен, известных со времен Древней Руси, хотел передать колорит старины и усилить философски-национальный критерий «русскости» как основы самосознания главных героев. В имени Заряслав отразились также фамильные черты: у Толстого был брат Мстислав Николаевич Толстой (1880–1949), эмигрировавший в Париж.⁴

Имя и характер князя Чурила могло быть навеяно былинным образом Чурилы Пленковича, удачливого охотника и щеголя, предводителя дружины.⁵ В личной библиотеке Музея-квартиры А. Н. Толстого в Москве на ул. Спиридоновка, дом 2/6, сохранилось издание «Былины» (1911),⁶ в котором есть былина о Чуриле Пленковиче. Толстой мог обратить внимание на фамилию автора предисловия – А. Н. Чудинов – и увидеть в ней отголосок старинного племени чудь.

Севернорусская история присутствует в описании Толстым врагов: «... увидели великую силу людей, малых ростом, с рыжими космами, в шурах: Чудь белоглазую».⁷ В «Беседах о русской истории» Ореста Миллера Толстой вычитал о разных финских племенах – в частности, о веси и чуди: «Другие финны <не весь> жили на запад от новгородцев, между Чудским и Ладожским озером, и назывались чудью. Они доходили до самого Балтийского моря, до того залива его, который называется Финским, и занимали нынешнюю Петербургскую губернию и Эстляндию».⁸ Помету «Ор. Миллер» в списке прочитанных книг сделал Толстой в рукописной «Черной книге».⁹

Еще одним источником сведений о чуди для Толстого стала статья князя Н. Н. Голицына «История Пскова (862–1510 г.)» из упомянутого «Архива...» Н. В. Калачова. В ней рассказывается о постоянных набегах чуди из их страны Тормы (позже там образовался Дерптский у.) на Псков и Юрьев с соседними городами и об ответных походах русских князей – в 1176, 1190, 1212 гг. и др.¹⁰ Там же говорится о Ледовом побоище на Чудском озере в 1242 г., когда Александр Невский победил чудь и немцев.¹¹ Такие сведения о чуди и средневековых немцах ассоциировались у Толстого с современными ему германцами, напавшими на Российскую империю в 1914 г. и теперь, во время написания «Синицы», продолжавшими вести войну.

В «Энциклопедическом словаре» Ф. А. Брокгауза – И. А. Ефрона в статье «Чудские древности» И. Смирнова Толстой прочитал совершенно противоположное мнение о чуди как о древнем собирательном обозначении финских племен, от которых осталась лишь археологическая культура; более того, об условности этого названия, по мнению ученого, не имеющего этнографической определенности, свидетельствовало распространение артефактов на огромном пространстве Сибири, восточной и южной России.¹² Вероятно, такая «размытость» определения чуди поспособствовала Толстому придумать сюжет о нападении этого племени на русский город на Днепре. В той же статье И. Смирнова представлено декоративное металлическое изделие мелкой пластики – «Группа из двух собак, преследующих одна другую»,¹³ которое могло породить у Толстого сравнение чуди с этими животными: «Пробиралась Чудь от дерева к дереву, окружала городище, махала дубинками и с того берега плыла через реку, как собаки».¹⁴

В энциклопедическом словаре «Гранат» о чуди говорится как о совершенно не воинственной группе племен: «Эти чудские племена отличались кротким нравом, отмеченным еще Иорданом (историком готов, VI в. – Е. С.); отсутствие в памятниках сведений об оборонительных восстаниях чуди ясно говорит, что она легко подчинялась пришельцам – славянам и скандинавам – из которых первые не столько завоевывали, сколько постепенно заселяли эти края»; чудь славилась своими чудесниками.¹⁵

Формула «чудь белоглазая» сохранилось в севернорусских говорах и фольклоре (в частности, в былинах, преданиях и быличках). Толстой мог его услышать, когда в июле 1907 г. жил со второй супругой С. И. Дымшиц в местечке Келомяки в Финляндии (ныне Репино, Россия) и даже устроил там так называемый «Кошкин дом»,

² Отдел рукописей Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, ф. 43, оп. 1, ед. хр. 70, л. 66 об. Далее – ОР ИМЛИ.

³ Слово о полку Игореве / Сост. и подгот. текстов Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. Л., 1967. С. 50–55, и др.

⁴ Толстая Е. Д. Ключи счастья: Алексей Толстой и литературный Петербург. М., 2013. С. 403, сн. 53.

⁵ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. СПб., 1892. С. 124.

⁶ Былины / Вступ. ст. Е. А. Ляцкого. СПб., 1911.

⁷ Толстой А. Н. Синица // Толстой А. Н. Собр. соч.: В 15 т. М.; Л., 1929. Т. 1. С. 328–329.

⁸ Миллер О. Ф. Беседы о русской истории. 2-е изд. СПб., 1864. Вып. 1. С. 28.

⁹ ОР ИМЛИ, ф. 43, оп. 1, ед. хр. 70, л. 66 об. (Черная книга).

¹⁰ Голицын Н. Н. История Пскова (862–1510 г.) (Продолжение) // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. СПб., 1869. Кн. 6. С. 8–10.

¹¹ Там же. С. 23.

¹² Смирнов И. Чудские древности // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. СПб., 1903. Т. 39. С. 20.

¹³ Там же.

¹⁴ Толстой А. Н. Синица. С. 329.

¹⁵ Снегирев В. Чудь // Энциклопедический словарь Русского библиографического института «Гранат». Изд. 7-е. М., Б/г. Т. 48. Стб. 700, 701.

о чем вспоминал К. И. Чуковский.¹⁶ Этот антропоним встречается в былине «Добрыня чудь покорил»: «Кто бы съездил в орды немирные <...> Вырубил чудь белоглазую».¹⁷

Центральные события в «Синице» происходят в «детинце» – внутреннем укреплении древнерусского города (кремль, цитадель), который осаждали враги – чудь белоглазая. «Детинцем» новгородцы и псковичи называют свой кремль, вообще внутреннее укрепление древнерусского города, о чем Толстой вычитал у Н. И. Костомарова: «В Пскове среднее укрепление называлось Детинец: оно стояло в углу, образуемом рекою Великою и впадающею в нее Псковою».¹⁸ Помета «Костомаров I, II, III, IV» в рукописной «Черной книге» указывает на прочитанные тома.¹⁹

Детинцем в старинной русской фортификации (XII–XIII вв.) именовали цитадель, внутреннюю каменную или деревянную ограду укрепленного города; слово «детинец» происходит от «деть, девать» (т. е. поместить, укрыть) или от «дети» (предположительно в детинце от врага укрывали детей и вообще слабых – жен, стариков; либо детинец доверяли оборонять «детям боярским»)²⁰ Это представление о детинце Толстой прочитал «Энциклопедическом словаре» Ф. А. Брокгауза – И. А. Ефрона, хранящемся в личной библиотеке в Музее-квартире писателя в Москве.

Для младенца домом становилась колыбелька – она упомянута в сказке, но также в ее роли писатель представил «пещур» (он же «пестерь») – большой плетеный из лыка короб с ляжками, который носят за плечами грибники и ягодники, отправляясь в лес на Русском Севере. У Толстого чудь белоглазая применяет лыковый короб (наподобие современного рюкзака) при переноске захваченного княжеского сына: «Княжича тащили в плетеном пещуре»; «Один Заряслав спал спокойно в пещуре...».²¹

Толстой использует преимущественно севернорусские названия одежды и бытовых предметов. Эта одежда была более дорогостоящая и эстетически совершенная, однако возникает нелогичность ее ношения княгиней, проживающей в приднепровском городище, т. е. в южнорусском княжестве. Толстой упоминает севернорусский женский головной убор: «„Князь, князь, – говорит, – не твоей ли княгини эта кика?“ – и поднял копьём с земли рогатую, шитую золотом кичу, что сняли чудинцы с волос Натальи».²² Писатель вычитал в «Собрании сочинений» Н. И. Костомарова описание древнерусской кики: «Когда женщины выходили в церковь или в гости, то надевали кичу: то была шапка с возвышенною плоскостью на лбу, называемую кичным челом; чело было разукрашено золотом, жемчугом и драгоценными камнями, а иногда все состояло из серебряного листа, подбитого материею».²³ Другой источник информации о кике, освоенный Толстым, это труд И. Е. Забелина «Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях» (1869), где дано подробное описание головного убора молодой замужней женщины.²⁴

Толстой использует еще одно севернорусское название верхней одежды – «опашень», распространенное в Тверской, Ярославской, Костромской, Псковской и Новгородской губ.²⁵ Толстой пишет о княгине Наталье в сказке: «... только накинула белый опашень...».²⁶ Писатель прочитал у Н. И. Костомарова, который на десяти страницах трижды упоминает опашень и дважды подробно описывает его: «Верхняя одежда женская была опашень; это была одежда длинная с частыми пуговицами от верха до низу <...> По прорезу и по подолу опашни окаймлялись кусками другой материи, расшитыми шелками и золотом».²⁷ Другой источник сведений об «опашне» – это «Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях» И. Е. Забелина (1869), где сообщено: «Опашень, иначе *охобен*, верхнее летнее распашное платье, из шелковой или золотной добротной ткани, а большею частию из червчатого сукна».²⁸

Итак, приведенные сведения (которые можно дополнить многочисленными подробностями) удостоверяют влияние народной культуры и исторического пути развития Русского Севера на творческий замысел Толстого, воплощенный в «Синице».



¹⁶ Воспоминания об Алексее Толстом. 2-е изд. доп. М., 1982. С. 18.

¹⁷ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. СПб., 1892. С. 156, 157.

¹⁸ Костомаров Н. И. Собр. соч. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей: В 3 т. СПб., 1912, 1913. Т. 1, Кн. 2, 3. С. 8.

¹⁹ ОР ИМЛИ, ф. 43, оп. 1, ед. хр. 70, л. 66 об. (Черная книга).

²⁰ Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. СПб., 1893. Т. 11. С. 342.

²¹ Толстой А. Н. Синица. С. 331.

²² Там же. С. 334.

²³ Цит. по: Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях // Костомаров Н. И., Забелин И. Е. О жизни, быте и нравах русского народа. М., 1996. С. 59.

²⁴ Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. М., 1869. С. 588.

²⁵ Словарь русских народных говоров. Л., 1987. Вып. 23. С. 245.

²⁶ Толстой А. Н. Синица. С. 326.

²⁷ Цит. по: Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа... С. 58.

²⁸ Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. С. 630.

А. Е. СОБОЛЕВА

*Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, Московская духовная академия,
Российская государственная библиотека, г. Москва*

М. Е. СОБОЛЕВА

*Санкт-Петербургский государственный академический институт
живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина*

ЛИЦЕВЫЕ РУКОПИСИ ЖИТИЯ АЛЕКСАНДРА СВИРСКОГО СЕРЕДИНЫ XVIII в. КАК ЕДИНЫЙ КОМПЛЕКС: ПРОБЛЕМЫ ТЕКСТОЛОГИИ И ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Аннотация: В сер. XVIII в. появляются списки Жития Александра Свирского, разительно отличающиеся от предшественников: рукописи, богато украшенные миниатюрами. Две из них хранятся в собраниях России, ГИМ и РГАДА, и две (одна нач. XIX в.) – Финляндии, в музее РИЗА г. Куопио и в архиве Нового Валаама. В данной работе четыре рукописи, после работы с ними *de visu*, рассматриваются как единый комплекс.

Ключевые слова: иллюминированные рукописи, житие Александра Свирского, Украшенная редакция, миниатюры, текстология.

Summary: In the mid. 18th century, there appeared handwritten copies of the Life of St. Alexander Svirsky which are strikingly different from their precursors: these are four manuscripts richly decorated by miniatures. Two of them are deposited in the founts of the State Historical Museum (GIM) and the Russian State Archives of Ancient Acts (RGADA), Moscow. Two more manuscripts (one is from the early 19th century) are in RIISA – Orthodox Church Museum of Finland, Kuopio, and in the archive of New Valamo, Finland. In this paper, four manuscripts, researched *de visu*, are analyzed as a single complex.

Keywords: illuminated manuscripts, Life of St. Alexander Svirsky, "Decorated" redaction, miniatures, textology.

Данная статья продолжает серию работ, посвященных лицевым рукописям и рукописной традиции Жития Александра Свирского (ЖАС). Предварительные результаты исследования лицевых рукописей жития были изложены ранее тезисно,¹ в настоящей работе рассматриваются некоторые взаимосвязи четырех лицевых рукописей середины XVIII и нач. XIX вв., установленные после работы с ними *de visu*.

Лицевые рукописи ЖАС появляются в середине XVII в., спустя век бытования, широкого распространения и активных переделок текста. Списков XVI–XIX вв. на данный момент изучено более 250, среди них количество рукописей с миниатюрами едва превышает десяток. Самая ранняя известная рукопись хранится в Покровском соборе (Государственный Исторический музей; ГИМ).² Подобных изысканно оформленных лицевых рукописей второй половины XVII в. авторам неизвестно. В собраниях Российской национальной библиотеки (РНБ), Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) есть еще несколько списков Минейной редакции XVII в., содержащих миниатюры в красках, продолжающих иконографическую традицию клейм житийных икон, или же лубочного характера. В начале XVIII в. или, скорее всего, в конце XVII в. в монастыре Александра Свирского создается современная редакция жития (Украшенная), и все последующие иллюминированные рукописи относятся к ней. Самая ранняя из них – рукопись с двумя миниатюрами из собрания Государственного Русского музея (ГРМ 26). Происходит она из Александро-Свирского монастыря, где была написана в 1715 г.³ В середине XVIII в. появляются списки, разительно отличающиеся от предшествующих, – иллюстрированные несколькими десятками миниатюр рукописи из собраний ГИМ, РГАДА, музея РИЗА г. Куопио (Финляндия); к ним восходит рукопись XIX в. из архива Ново-Валаамского монастыря. Две последние некогда принадлежали Спасо-Преображенскому Валаамскому монастырю. Исследования в основном затрагивали художественное оформление рукописи ГИМ, тогда как

© А. Е. Соболева, М. Е. Соболева, 2019

¹ Соболева А. Е. 1) Новшества XVIII в.: вирши и миниатюры в житии Александра Свирского // «Славянский мир. Общность и многообразие»: Тез. молодежной науч. конф. М., 2018. С. 163–166; 2) О рукописных источниках Жития Александра Свирского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 3 (61). С. 108–109.

² Об этой рукописи см.: Сарычева Т. Г. Преподобный Александр Свирский и Покровский собор на Красной площади // Свято-Троицкий Александр Свирского монастырь в российской истории и культуре. СПб., 2016. С. 106–107.

³ Соловьева И. Д. Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь: художественное наследие и историческая летопись. СПб., 2008. С. 211.

остальные упоминались вскользь.⁴ Работа с рукописями музея РИЗА и архива Нового Валаама de visu показала, что по красоте, качеству исполнения и текстологическим особенностям они не менее достойные изучения.

Описание рукописей

Рукопись из собрания Православного церковного музея Финляндии РИЗА, г. Куопио, ОКМ К 7056, 50-е гг. XVIII в.⁵ Рукопись реставрирована, часть листов и миниатюр утрачена.

В то же время или немного позже создана рукопись из собрания ГИМ, Муз. 344, 50-е XVIII в.⁶

На пару десятилетий позже написана рукопись из собрания РГАДА, ф. 188, оп. 1, № 1209, 60–70 гг. XVIII в. Переплет, оглавление, часть миниатюр утрачены. Сохранилась писцовая нумерация миниатюр, позволяющая установить их исходное количество.

Рукопись из архива Ново-Валаамского монастыря, VAL, XII.212, первой четверти XIX в.⁷

Количество миниатюр в рукописях неодинаково. Уже по количественному признаку эти рукописи разделяются на две группы: 1) ОКМ К 7056–54; РГАДА 1209–55; VAL. XII.212.– 58 и 2) Муз. 344–78.

Рукописи ОКМ К 7056, РГАДА 1209 и VAL. XII.212 важно изучать в комплексе, только так можно восстановить, какой великолепный ансамбль миниатюр был задуман в основе. В РГАДА 1209 утрачено четыре миниатюры: «о изгнании бесов», «чудо о Григории», «о основании каменной церкви», «чудо о расслабленной Ирине». По счастью, все они сохранились в ОКМ К 7056 и VAL. XII.212. В ОКМ К 7056 утеряно три миниатюры: «научение грамоте», «о первом пришествии в пустынь», «о послании доброго спутника», сохранившиеся в РГАДА 1209 и VAL. XII.212.

Детальное изучение и сравнение каждой из миниатюр указывает на восхождение всех четырех списков к одному иллюминированному протографу, созданному на основе ранее сложившейся иконографии житийных клейм и небольшого количества миниатюр в составе лицевых житий второй половины XVII – начала XVIII в. Текстология списков также указывает на общий протограф. Общим является введение в первой главе ЖАС дополнительного подзаголовка. Первая глава «о родителях», повествующая о родителях Александра Свирского, о его рождении, крещении, в ОКМ К 7056 и VAL. XII.212 снабжена подзаголовком «рождение прѣбнаго Александра», сопровождающим миниатюру. В РГАДА 1209 дополнительных подзаголовков нет, но в названии первой главы введено уточнение «о родителяхъ сего блаженнаго отца Александра Свирскаго [и о рождении и крещении его]». В Муз. 344 редактор идет дальше: первая глава разделена на 3 самостоятельные: «о родителяхъ», «о рѣствѣ блѣженнаго отрока прѣбнаго александра», «о крещении блѣженнаго отрока» (соответственно и миниатюра «о крещении блѣженнаго отрока» есть только в Муз. 344).

Описание и сравнение миниатюр рукописей

Хотя ранние рукописи из каждой группы ОКМ К 7056 и Муз. 344 появились примерно в одно время, между ними невооруженным глазом видны различия. Опишем сначала особенности миниатюр в каждой группе.

Несмотря на одинаковый набор сюжетов и часто дословное копирование, выявленное в миниатюрах первой группы рукописей, каждая из них является оригинальным по своим художественным свойствам произведением. Различие иллюстраций проявляется в выборе сопроводительных подписей или в изображении незначительных деталей (наличие спускающихся по реке кораблей, развевающихся флагов и т. п.), но в основных композиционных приемах, характеризующих сюжет, конкретное место или же состав участников эпизода, три рукописи не отходят от иконографического источника.

Рукопись Муз. 344 стоит особняком: она значительно дополнена миниатюрами, что ведет к некоторым текстовым изменениям. Основным редакторским приемом является разделение одной главы на две, чаще всего в соответствии с сюжетом, каждый сюжет сопровождается миниатюрой, иногда не одной. Например, глава вторая «о научении грамоте блаженнаго отрока» в Муз. 344 разделена на две самостоятельные главы: «глава дѣ. о научении грамоте блаженнаго отрока», «глава еѣ. о молении блѣженнаго отрока в недоумѣнии грамоты». Ни в одной рукописи Украшенной редакции XVIII–XIX вв. подобного деления текста нет, во всех оно совпадает с делением текста на главы по раннему представителю этой редакции ГРМ 26 1715 г., поэтому очевидно, что редактором Муз. 344 была проведена дополнительная работа по разделению текста на главы, которые он считал необходимым сопроводить миниатюрами. Укажем еще несколько сюжетов, которые проиллюстрированы только в Муз. 344: строительство хижины в пустыни, основание деревянной церкви, приготовление дров, и т. п. Редактор Муз. 344 отличается особым вниманием к бытовым подробностям монастырской жизни. Еще один отличительный признак Муз. 344 в сравнении с первой группой: зеркальность или усложненность

⁴ Там же. С. 110–113.

⁵ Описание рукописи подготовлено Л. И. Алехиной и М. Е. Башлыковой, (Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. А. Рублева; Москва). Авторы благодарят проектного научного сотрудника музея Православного церковного музея Финляндии РИЗА Илону Пеллонен за предоставленные сведения и помощь в работе в музее.

⁶ Описание рукописи подготовлено Ю. А. Грибовым (ГИМ).

⁷ Благодарим архивиста монастыря Новый Валаам иеродиакона Иакова за содействие в работе в архиве.

композиционного построения изображений. Если художники трех других рукописей воспроизводят архитектуру протографа, временами находящую соответствие с реальным обликом монастыря, то редактор Муз. 344 ни разу не выказывает знания о двухчастном устройстве монастыря и приукрашивает архитектурный облик. Все перечисленное позволяет выделить ее в отдельную группу лицевых списков ЖАС; возможно, ее редактор дополнительно ориентировался на иллюминированные рукописи Житий Сергия Радонежского, Зосимы и Савватия Соловецких XVI в.

Посмотрим подробно на исполнение миниатюр во всех четырех рукописях на примере сюжета «Моление родителей преподобного Александра о чаде». В отличие от иконных клейм, в которых родители предстают перед образом Спаса в надвратной нише монастыря с однокупольным храмом, в миниатюрах коленапреклоненные Стефан и Васса возносят молитвы внутри церкви, перед алтарем. В рукописях первой группы над царскими воротами парит Святой Дух, а в Муз. 344 изображен образ Спаса. В списках первой группы тождественные архитектурные и декоративные элементы: трехкупольный храм с приделами, две шпилевидные башни по сторонам и одна четырехскатная в правом углу. В Муз. 344 – храм пятиглавый, изменены расположение и облик башен. Родителей Александра художник Муз. 344 всегда изображает с нимбами.

Художник ОКМ К 7056 воспроизводит мельчайшие подробности протографа, хотя в достаточно примитивной манере изображения, которую компенсирует ярким колоритом, насыщением изображения деталями. Он выразительно декорирует стены, колонны и пол церкви, ее внешние элементы. Эта яркость создает эффект колористической перенасыщенности и загруженности изображения. В следующих миниатюрах мастер будет использовать более сдержанные и приглушенные тона, но от любви к детализации не избавится.

Рукопись VAL. XII. 212 дословно повторяет ОКМ К 7056. Изображая аналогичные элементы декора, мастер не стремится записать всю поверхность листа. Краски подобраны гармоничнее, а детали не наслаиваются друг на друга, передавая общую одухотворенность повествовательной и изобразительной частей. В отличие от ОКМ К 7056, художник VAL. XII. 212 в дальнейшем будет придерживаться более ярких цветов и сложных оттенков.

Наибольшую художественную одаренность и уверенность руки демонстрируют художники РГАДА 1209 и Муз. 344. В данном эпизоде они ограничиваются общим изображением церковного пространства, внося незначительные декоративные элементы (РГАДА 1209 изображает коринфские колонны с резным растительным орнаментом и образы Богородицы и Христа в местном ряду иконостаса; Муз. 344 ограничивается прописью мраморного пола).

Общий колорит РГАДА 1209 строится на созвучии красного, зеленого, желтого и синего цветов, с преобладанием первых двух. Мастер придает изображениям монументальность, близкую фресковой росписи. Его лики портретны и одухотворены, часто моделированы штриховкой, что указывает на уверенную руку графика. Неаккуратная заливка скрывает многие детали первоначального рисунка: прописи складок, орнаментов, жестов. Общее впечатление от изображений портит использование дешевой бумаги и акварели. Несмотря на более позднее происхождение, эта рукопись не была списана непосредственно с ОКМ К 7056: например, в ней присутствуют эпизоды, не представленные в ранней рукописи, но имеющиеся в Муз. 344.

Все сказанное красноречиво свидетельствует о том, что уже к середине XVIII в. было создано красочно оформленное Житие Александра Свирского, которое активно копировалось и распространялось. Глядя на роскошно дополненную Муз. 344, скажем, что и редактировалось искусными мастерами.

Наиболее веским поводом их создания является столетие со дня обретения мощей Александра (1641 г.). Однако сейчас мы не ставим задачу решить, в каком именно художественном центре были написаны три рукописи сер. XVIII в. По имеющимся архивным данным известно, что 1720–1760-е гг. – время угасания влияния Свирской обители. Сложно представить, что в период катастрофической нехватки денег, монастырь находит средства на заказ богато украшенных (с использованием золота в нимбах – ОКМ К 7056) рукописей.



Э. Л. ТРИКОЗ

Музей-квартира В. И. Белова, (филиал Кирилло-Белозерского музея-заповедника), г. Вологда

В. И. БЕЛОВ-РЕДАКТОР: НА МАТЕРИАЛЕ КНИГИ А. А. СОБОЛЕВА «РУССКИЙ ДОМ»

Аннотация: На материале одной книги из фондов Музей-квартиры В. И. Белова автор статьи изучает особенности редакторского труда писателя В. И. Белова.

Ключевые слова: Василий Белов, толковый словарь, термины, устаревшие слова, лексикография, редактирование, А. А. Соболев.

Summary: The author of the paper describes the features of V. I. Belov's editorial work on the base of one of the writer's books from the collection of the Belov Apartment Museum.

Keywords: Vasily Belov, explanatory dictionary, terms, obsolete words, lexicography, editing, A. Sobolev.

Результаты анализа книжной коллекции Музей-квартиры В. И. Белова дают возможность заключить: известный русский писатель, один из основателей нового во второй половине XX в. литературного направления, получившего название «деревенская проза», нередко выступал в роли редактора. Статус профессионального поэта и прозаика давал ему право объективно и корректно рассматривать чужие авторские материалы, вносить ценные правки. Безусловно, и близкая семейная связь с Ольгой Сергеевной Беловой (Забродиной), филологом, учителем-словесником, позволяла заручиться ее поддержкой.

В среде писателей редактирование является частью творческого обмена, общения. Взаимодействие (устное и письменное), возникающее при редактировании, как правило, помогает расти и преобразовываться личности художника. Известно, что чужие оценки и мнения развивают рефлексию автора, меняют его реакцию на собственный текст, порой его авторское самоощущение, позволяют писателю порой пережить свой текст заново.

Статус профессионального писателя у Василия Ивановича начинает формироваться в годы учебы в Литературном институте им. А. М. Горького (1959–1964), осознание своего профессионального выбора происходит в начале 1960-х гг.: в 1962 г. В. И. Белов вступает в Союз писателей СССР. В профессиональной среде он начинает осваивать разные роли, необходимые писателю, в том числе и редактирующего писателя, который, отметим, приобретает с накоплением достаточно большого профессионального опыта.

Перечислим несколько причин, по которым Василий Иванович брался за перо редактора, и попробуем ответить на вопрос, с какой целью он делал достаточно большой объем корректорско-редакторских работ.

Во-первых, В. И. Белов был открыт для общения с писателями, так или иначе близкими ему по духу, творческой теме. Кроме того, писатель мог вычитывать тексты, руководствуясь дружеской договоренностью (гласной или негласной). В писательской среде принято вычитывать тексты друг друга.

Известно много фактов, подтверждающих первое наше утверждение. Мы, опираясь на фондовые материалы, попробуем это представить на примерах нескольких инскриптов:

«Дорогому Васе Белову – от доброго самого сердца и помня, что значила для меня твоя поддержка» (1968 г., Б. Чулков);

«Белову Василию Ивановича с уважением, с искренней благодарностью за многолетнюю поддержку и помощь» (1980 г., Г. Попов);

«Васе Белову – очередной мой опус. Не ленись, прочти! Вроде серьезнее я еще не писал» (1979 г., И. Тарабукин).¹

Последняя дружеская подпись в книге свидетельствует о какой-то сложившейся писательской традиции присылать новые книги друг другу (с предыдущими «опусами», по-видимому, Белов уже знаком, а потому поэт-сатирик Игорь Тарабукин с шутливой интонацией отмечает «серьезный» характер новой книги). По записи очевидно, что между авторами существуют давние товарищеские отношения, которые позволяют так запросто Игорю Ивановичу Тарабукину обращаться к Белову за дружеской поддержкой.

В библиотеке музея хранится много теплых подписей, адресованных писателю и его жене, Ольге Сергеевне, подтверждающих помощь семьи Беловых в подготовке и издании книг:

«Дорогая Ольга Сергеевна! Большое спасибо за поддержку этой книги, здоровья Вам и всей вашей семье» (1988 г., Ю. Тюрин);

© Э. Л. Трикоз, 2019

¹ Здесь и далее цитаты приводятся с авторской пунктуацией.

«Оле Беловой во дни сомнений, во дни тягостных раздумий... ты одна мне поддержка и опора, О!..» (1967 г., О. Фокина);

«Ольге Сергеевне и Василию Ивановичу Беловым с глубоким уважением за любовь к деревне, к маме Анфисе Ивановне...» (2001 г., А. Завьялова).

Во-вторых, В. И. Белов понимал необходимость и ценность для авторов своей поддержки, важность преемственности в писательстве через диалог, редакторские советы. (У него был очень хороший опыт общения с Александром Яшиным – наставником молодых вологодских писателей, создателем «вологодской школы», авторитетным советским писателем, родившимся в вологодской глубинке.) Он хорошо осознавал свою созидательную роль в литературе, понимал, что помогает рождению точного и сильного слова. И это нередко подкреплялось мнением товарищей из творческого окружения.

В коллекции музея хранятся книги с подписями, которые содержат высокие оценки творчества и писательского мастерства В. И. Белова. Именно они, подписи ученых, критиков, писателей, могли мотивирующе воздействовать на писателя, помогали ему утверждаться в разных статусах. Приведем несколько примеров:

«Василию Белову с надеждой посетить его когда-нибудь в Вологде. *Спасай русскую литературу!*» (1967 г., В. Лихоносов);

«Василию Ив. Белову, который *крепко держит перо и славит Вологду! На дружбу!*» (1965 г., С. Викулов);

«Васе Белову – *российскому Мастеру, мастаку слова, надёже нашей...*» (1976 г., А. Поперечный);

«Василию Белову. (*Этим всё сказано*)» (В книге о творчестве Н. Рубцова, 1976 г., В. Кожинов).

В подкрепление последнего нашего утверждения звучат слова В. И. Белова в его статье «Догорающий Феникс»: «Произошло отчуждение народа от собственных культурных источников, и это отчуждение сродни отчуждению крестьянина от земли. В культуре, да и вообще в жизни, появились уже элементы и признаки резервации, когда подлинным и массовым ценностям национальной (крестьянской) культуры придается как бы музейный, т. е. частный характер». И чтобы не были объявлены неперспективными не только деревни и села, но и их культура, язык, Белов выступал неким преемственным звеном; он старался передавать свои знания, не допуская искажения в книгах, создававшихся для потомков.

Обратимся к книге А. А. Соболева «Русский дом» из библиотеки В. И. Белова. На примере помет, сделанных на полях рукой В. И. Белова, покажем, каким редакторским трудом порой занимался писатель.

Итак, книга-альбом «Русский дом»² из библиотеки писателя рассказывает о традициях и обычаях при строительстве домов на Русском Севере. Изложенный популярным языком материал поднимает целый пласт «древних слов и выражений». Со страниц книги читатель узнает не только о секретах зодчих, о назначении деревенских построек, встречает знакомые и малознакомые пословицы, поговорки и загадки. Отечественная беловская любовь к народному языку, фольклору, быту преобразует при чтении книги его роль – из читателя он превращается в редактора-лексикографа. Слишком понятны ему вещи и образы деревенского лада, слишком остро он чувствовал ответственность за слово.

Книга была издана в Бостоне в 1997 г., подарена Белову в 1998 г., о чем свидетельствует подпись автора на титульном листе: «Дорогому Василию Ивановичу от всего сердца! Ваш покорный слуга [подпись] 10.01.1998 г.».

Александр Соболев – автор книги, реставратор, журналист. Он участвовал в реставрационных работах Соловецкого монастыря, дома-памятника С. Есенина, в восстановлении кирхи «Юдиттен» (XIII в.) в Калининграде. На протяжении долгих лет занимался вопросами истории и архитектуры русской деревни, вел научные лекции, публиковал свои работы в России и США.

Свою работу в 160 страниц автор посвятил подробному рассказу о русском деревянном доме, который, как он пишет во вступительной статье, был «удобным во многих отношениях, красивым и экологически оправданным», в нем «жило не одно поколение», затраты на строительство окупались сторицей, устройство дома позволяло поддерживать гармоничную связь с землей. Кроме того, «строительство дома и уход за ним развивали в детях чувство хозяев на земле и исподволь приучали к физическому труду». Об архитектурных, экологических и нравственно-этических сторонах деревянного дома рассказывает работа Александра Соболева. Эти авторские позиции и само восприятие деревенского лада были очень близки Василию Ивановичу, создавшему основательный труд о народной жизни «Лад. Очерки о народной эстетике» (1982 г.).

Соболев не только описывает в главах подготовительные работы при строительстве домов, особенности строения стен, крыш, крылец, русских печей, но создает в приложении свой небольшой словарь – «Словарь старых русских слов и выражений», редактором которого становится Василий Иванович.

Словарь содержит 104 словарные статьи, 26 из которых отмечены, дополнены или поправлены В. И. Беловым. Отметим, что в основной части книги нет маргинальных подписей – только в словаре, в конце

² Соболев А. А. Русский дом. Бостон, 1997.

издания. Отредактированные статьи помечены писателем галочкой – у заглавного слова. Перечислим их: *брусся сутунные, вздымщик, воронец, выемчатый, вышка, гонт, двужирная изба, дровни, катанки, коксы, курная изба, куть, морилка, оборотить, опечки, прозор, творило, шолныш*. Знаки вопроса В. И. Белов поставил у нескольких слов: *наклина, посторонка, пряха, тюррики, црен*. Значки стрелки стоят у слов: *устье, чело, брусья, воронец*.

С некоторыми толкованиями Василий Белов вовсе не соглашается и пишет на полях свое понимание слова, указанной реалии. Рассмотрим несколько отредактированных словарных статей.

У Александра Соболева: *«вздымщик – человек, помогающий поднимать бревна»*. Рядом со статьей Василий Иванович дописывает: *«заг-ль живицы»*. Так, Белов-редактор добавляет второе значение к известному ему слову «вздымщик», расширяя словарную статью.

Далее в словаре у А. Соболева: *«гонт – короткий кровельный тес»*. Белов дополняет статью примером употребления слова в речи: *«крыша гонтом, попереk, внахлестку»*, указывая на принцип укладывания недлинных деревянных досок на крыше.

У Соболева на букву «д»: *«двужирная изба – двухэтажная»*. У этой статьи Василий Иванович дописывает: *«двойной сруб, две избы рядом»*. В языковом представлении Белова двужирная изба – это двоежилая, в которой два жилых помещения. И писатель в своих текстах не использует слово «двужирный». Находим в «Плотницких рассказах»: «... Федуленка принимать нельзя по классовым признакам: у него две коровы, два самовара. Дом двоежилой».³

В словарной статье к слову «катаньки» Белов вычеркивает мягкий знак в заголовочном слове, руководствуясь произношением севернорусских говоров. В словаре Л. Г. Яцкевич тоже находим написание этого слова без «ь» (со ссылкой на «Словарь вологодских говоров» и «Словарь русских народных говоров») с примером из беловской повести «Деревня Бердяйка»: «Изорвались трое катанки, / И дров не нарубил...».⁴

Примечательно, что у нескольких заголовочных слов писатель указывает известные ему названия, синонимы. Так под словом «морилка» Белов подписывает «тушилка», рядом со словом «творило» – «кобыла», у «шолныш» – «куть», тем самым указывая автору на те синонимические ряды, которые существуют в языке. Из «Лада»: «В разных местах один и тот же предмет могли называть по-разному, поэтому автор отнюдь не претендует на универсальность».⁵

В музее есть немало сборников, содержащих маргинальные записи на страницах книг, беловские редакторские значки. Изучая их, мы понимаем, что В. И. Белов выступал не только редактором художественных текстов, но и научных, научно-популярных, публицистических, так или иначе связанных с ключевыми темами творчества: русская деревня, народная культура, крестьянство и его традиции.

Наблюдения над пометами в книге «Русский дом» показывают вдумчивый, кропотливый редакторский труд В. И. Белова над текстом словаря, созданного реставратором и журналистом. Тема заявленной статьи позволяет поразмышлять о Белове как редакторе, лексикографе. Однако за рамками статьи остается много лексикологических вопросов.



³ См. словарь: Яцкевич Л. Г. Народное слово в произведениях Белова. Вологда, 2004. С. 37.

⁴ Там же. С. 55.

⁵ Белов В. И. Лад. Архангельск, 1985. С. 135.

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

В. А. АГАПИТОВ

Республика Карелия, пос. Марциальные Воды

О СЛАВЯНО-ВЕПСКИХ ЯЗЫКОВЫХ ПАРАЛЛЕЛЯХ

Аннотация: В статье предпринимается попытка сопоставления лексики западно-славянского происхождения и лексики вепских народных говоров Ленинградской, Вологодской областей и Республики Карелия.

Ключевые слова: вепские говоры, западнославянская лексика.

Summary: The paper attempts to matching the vocabulary of the West Slavonic origin in comparison with the vocabulary of Vepsian folk dialects of Leningrad and Vologda regions and Republik of Karelia.

Keywords: Vepsian folk dialects, Slavonic vocabulary.

Юго-восточному Приладожью эпохи раннего средневековья в последние годы посвящено немало публикаций археологов, топонимистов, языковедов. Наибольшее внимание специалистов было привлечено к изучению курганной культуры региона, особенно Приоятья. Усилиями археологов и лингвистов выявлены преимущественно вепские истоки населения, создавшего значительную часть могильников в районе Ояти.

На этом фоне славянское заселение Приволховья, Приоятья и Присвирья представляет до сих пор определенную загадку. Откуда прибыли славяне (словене) на Ладожское побережье и в устья здешних рек – вопрос, не получивший должного внимания со стороны научной общественности.

Открытие Любанского городища впервые позволило исследователям заявить о колонистах, построивших крепость, как о переселенцах из Центральной Европы, вероятнее всего, из западно-славянских областей южнобалтийского региона. В пользу этого свидетельствуют строительные приемы, находки керамики, монет (вендок) и украшений. По мнению С. Л. Санкиной, на сегодняшний день обнаруживается все больше атропологических признаков, свидетельствующих о сходстве населения Восточной Прибалтики и некоторых групп восточных и западных славян, что позволяет говорить о первоначальном единстве происхождения.¹ В топонимии Ладоги и ее окрестностей нельзя не заметить типично вендские по форме названия – Любша, Грубица, Морев.

Причины, побудившие славян прибыть на Волхов, а затем и в Межозерье, объясняются стремлением принять участие в торговом обмене на северном участке Волжско-Балтийского пути, связавшего с конца I тыс. н.э. страны Северной Европы и среднеазиатские и арабские города. Европа нуждалась в серебре, а восточные государства – в европейских товарах, включая северную пушнину. В этом процессе начинают участвовать также скандинавы, фризы, балты и прибалтийско-финские племена. Несомненно, что соперничество за регион, богатый пушниной, приводило к вооруженным столкновениям, к уничтожению укрепленных градов, возникавших на Нижнем Волхове и по соседству. К началу II тыс. славяне становятся господствующим этносом в местных городах, а в околорадье формируется смешанное славяно-финско-скандинавское население, при этом северогерманское присутствие исчезает за пару веков, не оставив заметного следа ни в местных говорах, ни в культуре. В свою очередь славянское влияние начинает все сильнее проявляться во всех сферах жизни местного чудского (преимущественно вепского) населения. Разумеется, что обратное влияние (местных прибалтийско-финских языков на русский) было менее значительным.² В результате археологических исследований выясняется, что начиная с X столетия часть приладожского вепского населения продвигается из Юго-Восточного Приладожья в Белозерский край, а также на реки Суда, Колпь и Шексна.³ Оставшееся в низовьях Ояти прибалтийско-финское население смешивается со славянским и ассимилируется. Можно предположить, что уже частично обрусевшая приладожская чудь (вепско-ливвиковское население) с XII–XIII вв. начинает активное колонизационное проникновение в северное Обонежье – на земли Заонежья и Пудожья. В пользу этого

© В. А. Агапитов, 2019

¹ Санкина С. Л. Этническая история средневекового населения Новгородской земли по данным антропологии. СПб., 2000. С. 183.

² Пости Лаури. Русско-финские языковые контакты // Симпозиум по финно-угорскому языкознанию. Петрозаводск, 1974. Хельсинки, 1975. С. 190.

³ Голубева Л. А. Вепь и славяне на Белом озере X–XIII вв. М., 1973. С. 52–53.

свидетельствует ареал распространения топонимов с вепскими корнями, образуемых по L-овой модели. После территории Присвирья и Приюгтя вторым очагом подобной модели является Заонежье.⁴

В нашем сообщении предпринята попытка сопоставления вепской и славянской лексики приодерского региона (по р. Одер) – в основном нижнелужицкой. Отдельные параллели прослеживаются также с верхнелужицким, полабским, словинским, польским, чешским и кашубским языками. Следует отметить, что основной корпус анализируемой вепской лексики ограничивается районом средневепских и южновепских деревень Вепсовской возвышенности – Пондала (Pondal), Шимозеро (Šimgär'), Озера (Järved), Пяжозеро (Päzar') и Сидорово (Sodärv). Лексические параллели славянскому языковому наследию отмечены также в ливвиковском и людиковском наречиях карельского языка, что в очередной раз свидетельствует в об участии вепсов в становлении этих двух групп южнокарельского населения.

bul' (P) 'боль, болезнь' [Семакова:309],⁵ ср. н.-луж. *ból* 'боль, печаль; мучительная открытая рана' [Muka, I:61], ср. польск. *ból* 'тж';

bul'a (Šim, J) 'пустомеля, болтун' [СВЯ, 1972:50], ср. н.-луж. *bola* 'бутылка водки; пьяница' [Muka, I:61];

bul'k (P, L, Šim, KL), *bul'u* (J) 'прыщ, волдырь, нарыв' [СВЯ, 1972:51], ср. н.-луж. *bulko, bulo* 'шишка, луковица' [Muka, I:95];

bumbak 'жук' [НВРС:45], ср. н.-луж. *bumbak* 'выпь', *bumbaś* 'кричать, как выпь; ворчать; жужжать' [Muka, I:95];

gripk (P, Šim, PK) 'оборка' – *sarafan gripkame* (сарафан с оборками) [СВЯ, 1972:89]; ср. н.-луж. *grybk* 'зубчик на листе' [Muka, I:337];

hatar (P, Vn, Šim), *hattar(š)* 'портянка' [СВЯ:109], ср. н.-луж., польск. *hadry* 'тряпки, лохмотья' [Muka, I:348, Brückner:167], ср. ливв., люд. *hattar* 'портянка' [МСКЯ:61], [LMS:64];

hohol' (P) 'корюшка; пустомеля, пустозвон' [СВЯ, 1972:126], ср. н.-луж. *hochlac* (<*hochol*) 'нахальный человек; ерш' [Muka, I:394];

kringušk (J) 'крендель, баранка' [СВЯ, 1972:234], ср. н.-луж. *kringel, kryngel*, дем. *kringelišk, kryngelišk* 'крендель' [Muka, I:697], ср. олон. диал. 'кренгель' [Фасмер:371], ср. ливв. *kringeli* 'баранка, крендель' [МСКЯ:156];

kul'ling (P, Šim) 'кроншнеп' [СВЯ, 1972:244], ср. словин. *kuling* 'кулик' [Гильф.:169];

kühärö, kaharö 'мифологическое существо, связанное с земледелием', Турунен, записавший эти слова у вепсов (южных), считает, что *kühärö, kaharö* был духом воровства зерна [Turunen:169–204],⁶ [Винокурова:36–37],⁷ ср. н.-луж. *kuchar'* 'повар; виновник несчастья' [Muka, I:734];

käč (J, Šim, Sod, Vg), *käčvine* (J) 'пучок, клубок, моток, комок' [СВЯ, 1972:260], ср. н.-луж. *kicyna*, польск. *kicz*, чешск. *kuč* 'связка, моток; соединение наподобие креста, крестовидное скрепление бревен деревянного дома' [Muka, I:593], ср. ливв. *kiidžin* 'водяной мох, тина' [МСКЯ:110], ср. люд. *kidžin* 'болотный мох' [LMS:139];

l'äip (P), *l'eip* (Päž), *l'aip* (Vg) 'кусочек, полоса (бересты, еловой коры и т.п.); пятно, полоса' [СВЯ, 1972:309], ср. н.-луж. *lapa* 'лоскут, тряпка', др. полаб. *lap* 'тж' [Muka, I:803];

mehäč (Sod) 'нерасторопный, медлительный человек' [СВЯ, 1972:325], ср. н.-луж. *měchac* 'человек, обросший волосами (бранное слово)' [Muka, I:874];

mozgal'ič (Sod) 'дерево, долго пролежавшее в воде, топляк' [СВЯ, 1972:331], ср. н.-луж. *mórzgel* 'сердцевина дерева' [Muka, I:932];

naibur (P), *neibur* (Šim) 'пренебрежительно о неженатом человеке' [СВЯ, 1972:351], ср. н.-луж. *n'abore* 'убогий, бедняк' [Muka, I:1026];

nat' (P – Št) 'ботва' [СВЯ, 1972:353], ср. н.-луж. *naś* 'ботва' [Muka, I:996], польск. *nać* 'тж' [Brückner:353];

nüga (J) 'старый, сточившийся нож' [СВЯ, 1972:368], ср. др. полаб. *nüz* 'нож' [Muka, I:1019];

odeg (J), *ode* (Šim) 'палка (как орудие)' – *ehtada koir odegou* (ударить собаку палкой) [СВЯ, 1972:375], ср. н.-луж. *hodejka* 'палка для подвигания камней при игре с камушками' [Muka, I:390];

oger (P, J, Šim) 'злой, плохой (человек); бодрый, здоровый (о человеке и животном)' [СВЯ, 1972:376], ср. н.-луж. *hogař* 'ищейка, гончая собака; шалун, сорванец' [Muka, I:390]. Примечание: *ogar* 'пес' имел общеславянское распространение [Brückner:375];

⁴ Муллонен И. И. Топонимия Заонежья: словарь с историко-культурными комментариями. Петрозаводск, 2008. С. 192.

⁵ Семакова И. Б., Рогозина В. В. Материалы по традиционной медицине вепсов (мифологический аспект) // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы. Петрозаводск, 2006. С. 309.

⁶ Turunen A. Über die Volksdichtung und Mythologie der Wepsen // Studia Fennica. Helsinki, 1956. Т. 6. S. 187.

⁷ Винокурова И. Ю. Вепские мифологические персонажи, связанные с земледелием: этнокультурные истоки и генезис // Труды Карельского научного центра. Гуманитарные исследования. 2014. № 3. Петрозаводск, 2014. С. 36–37.

opak (Sod), *opako* (Vg) ‘страшный, жуткий’ – *miñe mit t’e-se tegehe opak mecas* (мне как-то страшно стало в лесу) [СВЯ, 1972:381], ср. н.-луж. *hopak, hopaki* ‘превратно, неправильно; неповоротливо, неловко; нехорошо’ [Мука, I:404]. Примечание: в русских говорах опак, опако ‘назад, навзничь, наоборот’ [Фасмер, Ш:142];
pal’ik (P-Št) ‘палка, валёк для катания белья; бита; колотушка для выколачивания семян льна’ [СВЯ, 1972:397], ср. н.-луж. *palik* ‘колышек’ [Мука, II:14];
pesk (P, J, Pž) ‘песок’ [СВЯ, 1972:410], ср. н.-луж. *pěsk* ‘песок’ [Мука, II:33];
pupušine (Kj) ‘прыщик, пупырышек’ [СВЯ, 1972:439], ср. н.-луж. *pupaјca* ‘нарост (на теле)’ [Мука, II:276]. Примечание: в русских говорах пупырь, пупыш ‘росток, почка’ [Фасмер, Ш:407];
ropak (P, Vl) ‘оспина; неровный’ [СВЯ, 1972:479], ср. н.-луж. *ropak* ‘человек с морщинистым лицом’ [Мука, II:317]. Примечание: М. Фасмер считает, что русское олонеецкое слово ропак ‘рябой, покрытый оспой’ является заимствованием из вепсского (*ropak* ‘оспепный рубец’) [Фасмер, Ш:501];
statg’ (P) ‘случай’ [СВЯ, 1972:522], ср. н.-луж. *statk* ‘случай, событие; дело, делание, поступок’ [Мука, II:524];
ščok (P, Š) ‘ворчун’, *ščokan raksta* (š) ‘болтать, пустословить’ [СВЯ, 1972:543], ср. н.-луж. *ščokañe* ‘ругань, брань’, *ščokaг* ‘ругатель, болтун’, *ščokaś* ‘ругаться, болтать’ [Мука, II:622]. Примечание: в русских говорах (арханг.) щекатить ‘браниться, ссориться, вздорить’, щекать, щечить ‘говорить громко’ [Фасмер, Ш:499];
šl’ik (P, J, Sod) ‘кусок, ломоть; лоскут ситца’ [СВЯ, 1972:544], ср. н.-луж. *šlinka* ‘длинная полоса; кусок сукна полотна’ [Мука, II:651];
šl’öpöi (J) ‘неряшливый’ [СВЯ, 1972:545], ср. н.-луж. *šlumpa* ‘неряха, замараха; шлюха’ [Мука, II:651];
zagard (P) ‘огород’ [СВЯ, 1972:548], ср. помор. слав. *gard, gord* ‘укрепленное поселение, град; огороженное место; конюшня, гумно’; кашуб. *zagarda* ‘сусек’ [Brückner:157];
tagl (J, Pž, Šim) ‘мозоль’ [СВЯ, 1972:556], ср. н.-луж. *tahug* ‘гной’ [Мука, II:730];
tül’päk ‘тупой, неумелый, неуклюжий’ [SKES, V:1449], ср. в.-луж. *ćulprak* ‘увалень, рохля’ [ВЛРС, 1974:338];
tümä (En) ‘ил, грязь’ [СВЯ, 1972:588], ср. н.-луж. *tyme, tymjo* ‘болото, ключевина’ [Мука, II:825]. Примечание: в русских говорах тимение ‘болото’ [Фасмер, IV:58];
ušnik (Mt) ‘серьги’ [СВЯ, 1972:604], ср. н.-луж. *hušnik* ‘ушное кольцо, серьга’ [Мука, I:462].

В этом же ряду можно назвать большую группу дескриптивных глаголов, оказавшихся в вепсских говорах несомненно, благодаря контактам со славянскими переселенцами. Заимствуемая лексика благодаря своему экспрессивному характеру значительно обогатила вепсский язык.

burbotada (P), *burbutada* (J, Kгл) ‘ворчать, бормотать, бубнить’ [СВЯ, 1972:52], ср. н.-луж. *bórbotaś* ‘бормотать’ [Мука, I:64], ср. ливв. *burbettua* ‘бормотать’ [МСКЯ:30];
buzaita (P), *buzeita* (J) ‘жужжать’ [СВЯ, 1972:52], ср. н.-луж. *byzaś* ‘жужжать, шуметь, шипеть’ [Мука, I:106];
dubitötta (Sod) ‘ставить на «дыбки» (начинающего ходить ребенка)’ [СВЯ, 1972:69], ср. н.-луж. *dybotaś* ‘толкать, двигать’ [Мука, I:223];
dudaita (P) ‘дрожать, стучать (о зубах)’ [СВЯ, 1972:70], ср. н.-луж. *dydotaś* ‘трястись, дрожать’ [Мука, I:224];
híhitada (P, Sod) ‘хихикать’ [СВЯ, 1972:119], ср. н.-луж. *chuchotaś* ‘хихикать’ [Мука, I:510];
hloputada (P, Pk, Sod) ‘хлопать’ [СВЯ, 1972:125], ср. польск. *chlupotac* ‘хлопать’ [Мука, I:486];
kambotada (Šim): *satta kambotada* ‘идти вразвалку’ [СВЯ, 1972:175], ср. н.-луж. *campaś* ‘качать, качаться, колебаться’, *domoj seampaś* ‘ковылять домой’ [Мука, I:110];
klukta (P) ‘клохтать; икать’ [СВЯ, 1972:211], ср. н.-луж. *klukotaś* ‘клокотать, шуметь; клохтать’ [Мука, I:634];
tučkeita (Kj) ‘целовать’ [СВЯ, 1972:331], ср. н.-луж. *tučkaś* ‘громко целовать, чмокать’ [Мука, I:942];
mummutada (P), *mämmötada* (J) ‘разжевывать’ [СВЯ, 1972:336], ср. н.-луж. *tomotaś* ‘бормотать’ [Мука, I:929], польск. *tomotać* ‘гж’ [Brückner:343];
mäkätada (P) ‘бубнить, повторять одно и то же’ [СВЯ, 1972:343], ср. н.-луж. *mjakotaś* ‘блеять; болтать вздор; пищать’ [Мука, I:904];
rapatada (P, Arg) ‘калякать’ [СВЯ, 1972:400], ср. н.-луж. *babotaś* ‘болтать’ [Мука, I:7];
rapatada (P, J) ‘калякать, беседовать’ [СВЯ, 1972:402], ср. кашуб. *raprotac* ‘болтать пустяки’ [Гильф.:174];
piñkta (J, Šim) ‘пищать (о птицах)’ [СВЯ, 1972:419], ср. н.-луж. *pinkotaś* ‘тренкать’ [Мука, II:49];
ropotada (P-Št) ‘хлестать, шлепать; хлопотать; издавать хлопотный звук’ [СВЯ, 1972:479-480], ср. н.-луж. *ropotaś* ‘трещать, шуметь’ [Мука, I:319];
räpätada (P, Pž) ‘трещать, болтать’ [СВЯ, 1972:490], ср. н.-луж. *rapotaś* ‘трещать, судачить’ [Мука, II:368];
šl’äbäita (P, Pž), *šl’äbeita* (J) ‘шататься, трястись; шататься без дела’ [СВЯ, 1972:545], ср. н.-луж. *libotaś* ‘мелькать, мерцать; дрожать, трястись; убежать’ [Мука, I:829];
tipitada (P, Kj) ‘семенить, идти мелким шагом’ [СВЯ, 1972:570], ср. н.-луж. *typotaś, tupotaś* ‘тикать, тихо стучать; семенить’ [Мука, II:827], ср. заонеж. типутать ‘семенить’;

Разумеется, что опубликованный выше список лексем является только первой попыткой отыскать в говорах вепсского языка следы вепско-славянской интерференции. Необходим тщательнейший анализ лексического наследия местных русских говоров. Нельзя не отметить и такой факт: современные вепские говоры Межозерья находятся в месте соприкосновения трех групп говоров русского языка – Онежской, Белозерско-Бежецкой и Ладого-Тихвинской. Обнаружение лексики «вендского» исхода в местных русских говорах – задача на будущее. И как нам видится, для этого есть определенные основания – именно славянскому и русскому воздействию вепский язык обязан некоторыми особенностями лексики, фонетики, грамматического строя. К примеру, наличие в вепских говорах аффрикат сближает его с западнолехитскими языками, но одновременно отличает от родственных финского и эстонского языков. Подводя итог сказанному, можно констатировать, что приведенные в нашем сообщении лексические примеры, в целом, не выходят за пределы вепской исторической зоны и ограничиваются вепскими районами Межозерья и областью расселения ливвиков и людиков.

Список сокращений

Алфавитный указатель вепских деревень, указанных в тексте

Ars – Arskaht (Радогощь), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
 En – Enarv (Вонозеро), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
 J – Järvenkül’а (Озера), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
 Kj – Kuja (Куя), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
 KL – Kal’eg (Рыбрека), Прионежский р-н, Республика Карелия
 L – Ladv (Ладва), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
 Mt – Mecantaga (Залесье), Прионежский р-н, Республика Карелия
 P – Pondal (Пондала), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
 Pā- Pāžar’ (Пряжозеро), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
 Sod – Sodjarv (Сидорово), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
 Š – Šokš (Шокша), Прионежский р-н, Республика Карелия
 Šim – Šimgär (Шимозеро), Вытегорский р-н, Вологодская обл.
 Št – Šoutarv (Шелтозеро), Прионежский р-н, Республика Карелия
 Vg – Vägär (Белое Озеро), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
 Vıl – Vılhal (Ярославичи), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
 Vl – Voilaht (Войлахта), Бабаевский р-н, Вологодская обл.

Словари и словники

СВЯ 1972 – *Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Словарь вепсского языка. Л., 1972.
 НВРС – *Зайцева Н. Г.* Новый вепско-русский словарь. Петрозаводск, 2010.
 МСКЯ – Словарь Карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990.
 Фасмер – *Фасмер Макс.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986–1987.
 Гильф. – *Гильфердинг А. Ф.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // Этнографический сборник / Изд. имп. Рус. геогр. о-ва. СПб., 1862. Вып. 5. С. 1–104.
 ВЛРС – Верхнелужицко-русский словарь. М.; Баутцен, 1974.
 Мука – *Muka A.* Słownik dolnoserbskeje rěcy a jeje narěcow. Budyšin; Bautzen, 2008.
 Brückner – *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1998.
 SKES – Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1984.
 LMS – Lyydiläismurteiden sanakirja. Helsinki, 1944.



МОДЕЛИ С РУССКИМИ ИСТОКАМИ В ТОПОНИМИИ КАРЕЛЬСКОГО СЯМОЗЕРЬЯ¹

Аннотация: В докладе рассматриваются три топонимные модели Сямозерья, отражающие карело-русское языковое контактирование: одна из них – структурная – свидетельствует о непосредственных контактах топонимов, две других представлены топоосновами, базирующимися на старых русских лексических заимствованиях и могут быть охарактеризованы как свидетельство опосредованных контактов.

Summary: The article considers three models of placenames in the territory of Lake Syamozero, that reflect Karelian and Russian language contacts: one of them is the structural – it indicates the direct contacts of toposystems, the other two are represented by the toponymic stems based on the old Russian lexical borrowings and they can be described as evidence of indirect contacts.

Ключевые слова: топонимные модели, карело-русское языковое контактирование, карельская топонимия, русская адаптация, реконструкция.

Keywords: models of placenames, Karelian and Russian language contacts, Karelian toponymy, Russian adaptation, reconstruction.

Прибалтийско-финская топонимия, в отличие от русской, отдает предпочтение сложным по структуре топонимам, состоящим из основного элемента и определяющего его атрибута: *Ahvenlambi, Garbalosuo, Isoinpeldo*. Суффиксальные образования немногочисленны, да и сам набор суффиксов довольно ограничен и не выходит за пределы одного десятка.² Из них наиболее представителен ойконимный, т. е. образующий названия населенных мест, формант *-la (-lu, -l)*, который последовательно присоединяется к антропонимной основе.³ В силу большой социальной обусловленности карельские ойконимы чаще других разрядов географических названий переходили в русское употребление, при этом модели адаптации варьировались в зависимости от хронологии и ареала. На Сямозере бытуют две адаптационные модели: так называемое прямое усвоение (*Essoilu* → *Эссоила, Ar'koilu* → *Арькойла*) и использование традиционного русского ойконимного форманта *-ицы*, который может приобретать вид *-ица*. О русском топоформанте известно, что он возник в результате переноса наименований отдельных родовых объединений, общин, дворищ, игравших функцию заселителей, на занимаемую ими территорию. В результате подавляющее большинство ойконимов на *-ицы/-ици* имеет отантропонимное происхождение, как и прибалтийско-финских наименований поселений *-l*-ового типа. Именно аналогия в значении топооснов явилась причиной использования русской модели *-ици/-ицы* для адаптации. Эта модель важна с точки зрения историко-культурного наполнения, поскольку четко отражает относительно раннее русское проникновение в Карелию. Уже по крайней мере с XIII в., а возможно и раньше, она последовательно использовалась в нашем регионе для интеграции в русское употребление прибалтийско-финской *-l*-овой ойконимии.⁴

При этом если в вепсской топонимии последовательно происходило замещение прибалтийско-финского *-l*-ового форманта русским *-ицы / -ици* (*Haragal* – *Харагиници, Reboil* – *Ребовичи*), то в ливвиковской процесс можно описать как наращение русского форманта к карельскому ойкониму как таковому, т. е. прибалтийско-фин. суффикс *-l* сохраняется в составе русского топонима: в окрестностях Олонца *Immal* – *Иммалицы, Kunil* – *Кунилицы* и др. Однако в прошлом, судя по материалам писцового дела XVI в., модель адаптации в Приладожье была такой же, как и в вепском Присвирье: *Иманицы, Куневыцы*.⁵

На Сямозере засвидетельствовано несколько соответствующих случаев адаптации. При этом среди сямозерских ойконимов этого типа есть образования как от христианского, так и нехристианского именослова. Примеры образований от христианских имен: *Maččil*, рус. *Матчилица*: кар. *Mačči, Maččoi* – Матвей; *Markkel*, рус. *Маркелица* ~ *Маркелицы*: кар. *Markke, Markki* – Марк; *Mikkil*, рус. *Миккелица*: кар. *Mikki* – Михаил; *Zankil*, рус. *Занкелица* ~ *Занкелицы*: кар. *Zan'ki* – Захар(ий). В свою очередь, выразительным примером нехристианского именослова может быть название д. *Honganal*, рус. *Гонганалица*. Современные карельские варианты названия

© А. А. Афанасьева, 2019

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения проекта РФФИ № 19-012-00068А «Ойконимическая система южной Карелии: на стыке традиций и инноваций».

² Муллонен И. И. Очерки вепсской топонимии. СПб., 1994. С. 15–16.

³ Карлова О. Л. Суффикс *-la* в топонимии Карелии: Дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2004. (Рукопись).

⁴ Муллонен И. И. Топонимия Присвирья: проблемы этноязыкового контактирования. Петрозаводск, 2002. С. 85.

⁵ Муллонен И. И. Топонимия Присвирья... С. 89.

разнятся: *Honganal, Honganual*. Из них второй является, по-видимому, результатом народно-этимологического сближения ставшего со временем непонятным топонима с карельским послеложным сочетанием *hongan ual* ‘под сосной’. Именно такое осмысление привело и к фонетическому переоформлению концовки топонима. В данном случае как раз русский эквивалент *Гонганалица* с формантом *-ица*, который традиционно использовался в Олонецкой Карелии для русской адаптации ойконимов *-l*-ового типа, довольно надежно свидетельствует о вхождении оригинального карельского названия в ряд ойконимов *-l*-ового типа. В его истоках может быть реконструирован ливвиковский антропоним **Honganu*, аналоги которого известны, к примеру, в финской антропонимии, где финский антропоним восходит к прозвищу, ср. фин. *honkana* ‘высокий, рослый человек’.⁶ Стоит добавить, что прозвищное наименование обладает исключительно большим антропонимическим потенциалом, что подтверждает его востребованность родственными именословами, ср. фин. фамилия *Honkanen, Honkonen*, вепс. *Honghiinel Гонгоев*, а также многочисленные следы в отантропонимных ойконимах.⁷

Приведенные примеры свидетельствуют о размывании облика форманта, сближающегося в ряде случаев с известным русским топонимическим суффиксом *-ица*. Видимо, это вызвано окраинным положением Сямозерья в ойконимном ареале. Эта тенденция обозначилась уже в документах и на старых картах Сямозерья XVIII в., в которых обнаруживаются еще некоторые упоминания названий поселений с формантом *-ицы / -ица*, в том числе *Небылицы, Наргелица,⁸ Тивилицы ~ Тювелица.⁹* Кроме того, этот суффикс был присущ части ойконимов, утративших его впоследствии, напр., совр. *Угмойла* (кар. *Ugmoilu*) на картах Генерального межевания именуется *Угмолицы*. Иначе говоря, описанная интеграционная русская модель отличалась в прошлом значительной продуктивностью. В ее орбиту оказались втянутыми даже те карельские ойконимы, которые не входят в модель *-l*-овых образований, ср. дер. *Salmennišku* (букв. ‘начало пролива’) – рус. *Салменица*, с. *Veskelys* – рус. *Вешкелица*. В списках населенных мест 1926 г. эти названия зафиксированы как *Салменицы* и *Вешкелицы*.

Ближайший от Сямозерья плотный ареал ойконимов *-ицы* располагается на юго-западе, в Олонецкой округе, где фиксируется документально в XVI в. Очевидно, именно оттуда модель распространилась на Ведлозеро и Сямозеро, на северную окраину исторического Олонецкого погоста. Наиболее сложный вопрос заключается в том, почему именно в Сямозерье эта русская модель получила распространение? Если в окрестностях Олонца такими причинами была близость русского Присвирья, где модель на *-ицы* исключительно популярна, а также ощутимое русское воздействие, связанное со строительством Олонецкой крепости в XVII в., то образование своеобразного анклава на Сямозере не подкреплено ни близостью русской территории, ни убедительным историческим контекстом. Очевидно, однако, что ответ следует искать в особой роли Сямозерья в истории Карелии, возможно, связанной с периодом русско-шведского противостояния XVI–XVII вв. Стоит отметить, что нередко суффиксом *-ицы / -ица* помечается особый статус поселения, потребовавшего специальной русской адаптации. Так, к примеру, дер. *Маркелица* – кар. *Markkel* была когда-то важным пунктом на зимнике, ведущем из Петрозаводска в Суоярви.

Вторая модель отражает тот довольно представительный ряд карельских топонимов, в основе которых лежит заимствованная русская лексема, ставшая фактом карельской речи. В данном случае применительно к топонимии можно говорить лишь об опосредованном русском влиянии. В названии покоса *Lyöžy* или *Lyöžänniityt* (Салм., Ламбисельга) выступает утраченный современными сямозерскими говорами термин *lyöžy*, однако бытование его в прошлом на Сямозере подтверждается материалами 6-томного словаря карельского языка, которые собирались в 1920-е гг.: *lyöžö* ‘водянистое место, лужа’.¹⁰ Отмечается, что термин зафиксирован кроме Сямозера также в Иломанси и Видлице, а в виде производного *lyözeikkö, lyözeikkö* ‘водянистое место, место в лужах’ в Суйстамо и Ругозере.¹¹ При этом в говорах Приграничной Карелии (Иломанси, Суоярви, Суйстамо) у термина есть заднерядный вариант *luozo–luožo*, он известен и в территориально смежных ливвиковских Салми и Сямозере. Тем самым выявляется ареал, привязанный к собственно карельско-ливвиковскому пограничью. Кроме того, зафиксирован и третий фонетический вариант термина – *ložo*, бытовавший главным образом в собственно-карельских говорах северной и центральной Карелии, но известный и на Сямозере.¹² Ареал дополняют восточнофинские говоры, где термин в виде *lyösä, lyösö, lösö* фиксируется неоднократно: ср. *lyösä* ‘грязная лужа’ (Кякисалми), ‘маленькая грязная лужа у дороги, которая в сухое лето высыхает’, ‘водянистая низина или низинная глиняная местность’, а также ‘возделанный покос’ (Руоколаhti), *lyösö* ‘водянистая низина,

⁶ Suomen murteiden sanakirja. 1–7 // Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 36. Helsinki, 1985–2003.

⁷ Муллонен И. И. Наследие вепсского нехристианского именослова в ойконимии южного Присвирья // Verba magistro: Сб. науч. ст. памяти профессора Александра Сергеевича Герда. СПб., 2016. С. 433–434.

⁸ План генерального межевания Петрозаводского уезда Олонецкой губернии, 1790. [Интернет-ресурсы] URL: http://www.etomesto.ru/map-kareliya_pgm-petrozavodskogo-uezda – дата обращения: 8.12.2018.

⁹ Список населенных мест Карельской АССР (По материалам Переписи 1926 года). Петрозаводск, 1928.

¹⁰ Karjalan kielen sanakirja. Helsinki: Lexica Societatis Fenno-Ugricae XVI, 1968–2006. Osa 3.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

сырая местность' (Пиэлистьярви), *lyösö* ~ *luoso* 'низина с водой' (Куркиёки). На Карельском перешейке был широко представлен заднерядный вариант *luosa* 'маленькое озерко, лужа, которая летом часто высыхает', а также *lösö* 'сырая скалистая местность'.¹³

Этимологически термин является древнерусским заимствованием, восходящим к рус. *лужа*. На раннюю хронологию заимствования указывает дифтонг *uo* в карельском слове.¹⁴ По данным этимологического словаря финского языка помимо карельского и восточных финских говоров термин засвидетельствован также в эстонском.¹⁵ При этом ареал термина свидетельствует о карельском посредничестве в его усвоении в восточно-финские говоры или даже скорее о карельских истоках.

Топонимические материалы, в том числе с территории Центральной Приботнии на западе Финляндии, расширяют ареал исторического бытования термина и также подтверждают карельские корни слова в восточной Финляндии, поскольку топонимический ареал убедительно накладывается на территорию бывшего карельского присутствия – северо-западное Приладожье, Карельский перешеек, район Сайменских озер, а также узкий так называемый «саволакский» клин на границе центральной и южной Приботнии.

В свою очередь, на востоке топонимическое функционирование засвидетельствовано на Сегозере, а также Ведлозере: угод. *Luožo-oboda* (Падан., Кармасельга), угод. *Luožopeldo* (Падан., Лосиная Гора), место *Doroganluožo* (Паданы), уроч. *Luožeikko* (Видл., Пертозеро), бол. *Luožijikko* (Видлица), угод. *Luožoiniitty* (Ведл., Киннерма), родн. *Luodžoinouzemi* (Ведл., Щукнаволок), бол. *Luodžoinsuo* (Ведлозеро).¹⁶ В этом же ряду и пок. *Lyöžy* или *Lyöžänniityt* на Сямозере (Салм., Ламбисельга). Он тяготеет к Ведлозерью, находясь, собственно, на водоразделе ведлозерского и сямозерского ареалов, и помечает юго-восточную границу ареала, тянущегося из Северного Приладожья. Тем самым доказывается, что забытое сейчас на Сямозере слово пришло сюда с карельским освоением, которое продвинулось на восток с территории Карельского перешейка. При этом подтверждается пограничность Сямозера: термин практически не вышел за его пределы на восток.

Наконец, третья модель с русскими истоками – это топонимы с основой *Rossu*, которые функционируют в Сямозерье в наименованиях традиционных кладбищ, имеющих ряд общих признаков: выделяющаяся на местности тесная группа хвойных деревьев на возвышенном месте. Для обозначения кладбища в карельских говорах используются термины *kalmisto*, *kalmis(z)mua*, *kuuzikko*, букв. 'ельник', реже *männikkö*, букв. 'сосняк'. В Сямозерье встречаются названия кладбищ *Kalmoi*: карел. *kalmoi* 'кладбище' (Час., Павшойла), *Kladbiššu*: карел. *kladbiššu* 'кладбище' (Кунг., Ангенлахта). Однако чаще всего кладбища здесь называют термином *gossu/ goššu*: *Rossu* (Час., Кибройла), *Roššu* (Час., Корбисельга), *Rossu* (Час., Лумбила), *Rossu* (Час., Павшойла), *Rossu* (Кунг., Корза), *Roššu* (Салм., Нижняя Салма), *Rossu* (Кунг., Рубчейла), *Roššu* (Кунг., Эссойла), *Рошца* (Сяпся). «Рошцами» названы и некоторые традиционные кладбища в окрестностях Олонца: *Roššu* (Каскесозеро Котк.), *Jarkunroššu* (Антула Рыпуш.), *Roššu* (Тергелица Некк.). И на Ведлозере, и на Сямозере термин представлен и в названиях урочищ, и угодий: *Roššu* (Эссойла Сямоз.), *Roššanpeldo* (Щеккила Ведл.), *Roššuniitty* (Пертозеро Видл.).

Будучи явным русским заимствованием, в лексике термин *gošša / goššu, gossa / gossu* представлен в ливвиковском наречии, в южно-карельских диалектах, а также в тверском, тихвинском и валдайском диалектах карельского языка. Если в Олонецкой Карелии термин обозначает как лес, так и кладбище, то, например, в Тихвинской Карелии это только кладбище, а в Тверской и Валдайской Карелии это только рошца.¹⁷

При этом термин отсутствует в людиковских, собственно-карельских говорах Карелии, а также в восточно-финских говорах. Такая ареальная дистрибуция свидетельствует о явной привязке термина к региону карельского Приладожья, где термин мог закрепиться еще до исхода карелов из Приладожья, с одной стороны, в Верхневолжье, с другой, в среднюю Карелию, а затем распространиться с оттоком карелов в Олонец, на Ведлозеро и Сямозеро.

Проблема, однако, состоит в том, что ни один из источников по диалектной русской лексике не приводит напрямую значение 'кладбище' для лексемы *рошца*, которая известна здесь как 'молодая поросль кустарника; молодой смешанный лес; поляна в лесу; лесная дача'.¹⁸ В Тихвинском районе термин используется в названиях кладбищ: *Šiämykäšroššane* (Опока Тихв.), *Kalmasrošša* (Моклаково Тихв.), соответственно, в Тверской Карелии термин представлен в составе топонимов, называющих лес: *Lukanrošša* (Никулино Твер.). Некоторый отголосок улавливается в выражении *пойти в рошцу* 'умереть' в говорах Сибири,¹⁹ в древнерусской семантике 'лес,

¹³ Топонимический архив Финляндии хранится в Центре родных языков (Kotimaisten kielten keskus), Хельсинки.

¹⁴ Kalima, Jalo Slaavilaisperäinen sanastomme: Tutkimus itämerensuomalaisien kielten slaavilaisista lainasanoista / Jalo Kalima. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1952. S. 53.

¹⁵ Suomen sanojen alkuperä. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1992–2000. Osa 2.

¹⁶ Кузьмин Д. В. Словарь карельской географической терминологии. Петрозаводск (Рукопись в Ин-те яз., лит. и истории РАН).

¹⁷ Karjalan kielen sanakirja. Helsinki: Lexica Societatis Fenno-Ugricae XVI, 1968–2006. Osa 5.

¹⁸ Словарь русских народных говоров. СПб., 2001. Вып. 35. С. 210–211.

¹⁹ Там же. С. 211.

не подлежащий вырубке'.²⁰ В восточном Обонежье, в частности, в Кенозерье, имеется целый ряд заповедных (или святых) роц, в которых существует запрет на вырубку деревьев, при этом некоторые из них известны как кладбищенские. Поэтому не до конца понятно, было ли у русского термина на момент усвоения его в карельский в Приладожье значение 'кладбище' или оно выкристаллизовалось окончательно в карельском.

Ареал термина и топонима с основой *Rossu* привязан, как мы видим, к Онежско-Ладожскому перешейку, и Сямозерье в нем занимает важное место. Однако чтобы сделать более надежные и обоснованные выводы о формировании ареала, следует, видимо, вписать этот материал в более широкий этнокультурный контекст, в частности, становления административного членения, влияния православия и т. д. На этом фоне модель *-ицы* в целом довольно четко привязана к русскому Присвирию и пришедшему оттуда этнокультурному и языковому влиянию. В свою очередь, топооснова *Луо́žu-* свидетельствует об исторических связях с Карельским Приладожьем.



²⁰ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 22. С. 223.

ОСОБЕННОСТИ ГЕНЕТИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ БЫЛИННОГО ТЕКСТА СКАЗИТЕЛЯ Т. Г. РЯБИНИНА

Аннотация: Язык былин представляет особый интерес в решении проблемы генезиса русского литературного языка, поскольку позволяет определить сложившиеся в фольклоре традиции реализации генетически соотносительных рефлексов и их совмещения в пределах текста. Особенно показателен принцип соединения южнославянских и восточнославянских по происхождению элементов в творчестве отдельных сказителей. В частности, у известного былинного певца Т. Г. Рябинина наблюдаются не только многочисленные семантически равнозначные морфонологические дублеты, несущие определенную эстетическую нагрузку, но и особые формы освоения генетически неоднородных элементов и специфические приемы расширения их разнообразия.

Ключевые слова: былина, сказитель Т. Г. Рябинин, рефлексы праславянских сочетаний, генетический фон.

Summary: Language of bylinas is of special interest in a solution of the problem of genesis of the Russian literary language as allows to define the traditions of realization of genetically correlative reflexes and their combination which developed in folklore within the text. The principle of connection of elements South Slavic and East Slavic by origin in creativity of certain storytellers is especially indicative. In particular, at the famous epic singer T. G. Ryabinin not only the numerous semantic equivalent morphonological doublets bearing a certain esthetic loading, but special forms of development of genetically non-uniform elements and specific receptions expansion of their variety are observed.

Keywords: bylina, storyteller T. G. Ryabinin, reflexes of pra-slavic combinations, genetic background.

Генезис русского литературного языка до сих пор остается не только нерешенным и актуальным в русской филологии, но и активно подвергается догматизации, что активизирует порождение псевдонаучных мифов. Однако более чем 400-летняя история фиксации расхождения словенских и русских явлений и 200-летняя история их изучения и споров, свидетельствует о сложности языкового материала, неоднозначности его рассмотрения и концептуальности в исследовании судеб русского языка. Декларации и диаметрально противоположные аксиомы должны быть выведены из научной парадигмы, а акценты сместиться в сторону гетерогенной организации системы не только литературного, но и других разновидностей русского языка.

В этом плане исследование фольклора предоставляет широкие возможности изучения механизмов внедрения южнославянских по происхождению элементов в гомогенную систему, что способствует уточнению роли фольклора в генезисе русского литературного языка. Особого внимания заслуживают былины, поскольку уникальность былинных текстов и их значимость в русском культурном пространстве, «многослойность» и реализация в результате исполнительской манеры сказителя может быть соотнесена с многовековыми процессами формирования гетерогенности русского литературного языка, проявляющейся в том числе и в разночтениях списков памятников. Такие соответствия позволяют более достоверно определить общие и частные тенденции в соотношении гетерогенных элементов, а также специфику их варьирования у разных сказителей при исполнении традиционно сложившихся циклов. Безусловно, наиболее значимым нам представляется творчество одного из лучших певцов – Трофима Григорьевича Рябинина. Былины в его исполнении, записанные П. Н. Рыбниковым и А. Ф. Гильфердингом «с голоса», вошли в золотой фонд памятников русской народной поэзии.

Предметом исследования стали наиболее значимые и однозначно трактуемые с генетической точки зрения рефлекс праславянских сочетаний *ol, *el, *or, *er; *dj, *tj, *gt, *kt, которые с момента их столкновения на русской почве представляют различные типы их взаимодействия и распределения в системе русского языка на всех этапах его развития и являются своеобразными диагностическими признаками.

Следует отметить, что исходный однородный генетический фон является преобладающим в былинном тексте, более того – наблюдаются контексты, где концентрируются лексемы с восточнославянскими рефлексивами, для которых достаточно рано на русской почве появились южнославянские по происхождению соответствия, например: *Пряжечки покладывал он красна золота, / да не для красы угожества* (449)¹; *Он срубить-то хочет буйны головы* (431); *Я тебя кормлю пою да й улаживаю, / А ты хочешь меня оставить во чистом поли* (453); *Со двора его не видели поедучись. / Со двора он ехал не воротами, / Й он из города не дорожкой, / Ехал прямо через стену городовую... / Похотелось тут молодому Добрынюшке* (487) и пр.

¹ Здесь и далее страницы указываются по сборнику: Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. СПб., 1873.

Гомогенность текста во многом поддерживается четкой исконной реализацией рефлексов *tj, *gt, *kt, которые представлены весьма ограниченным количеством лексем типа *хочет, хочу, помочи, ходячую, могучий, плечко, дочь* и под. Однако и в этой весьма ограниченной группе имеются отступления, например, *сорок тысящъ* (541).

Ярко выражена восточнославянская огласовка лексики с рефлексом *dj, например: *прохаживать, похаживать, улаживаю, не для угожества, одежу, одежица* и др. В отличие от предыдущей группы, где рефлекс представлен словами группы «отдельных слов» (А. А. Шахматов) и причастиями, для рефлекса *dj возможна реализация в системных глагольных образованиях. При этом если в позиции перед суффиксом русского происхождения *-ива-* реализуется исконный альтернант, то перед общеславянским суффиксом *-а-*, а также в группе отдельных форм встречается южнославянский по происхождению рефлекс, ср.: *промеж ног спуцал* (458) – *Говорили-то они промежду собой* (464); *А он лег-то спать да ѿ прокладатися* (467), *А они легли-то спать ѿ прокладатися* (494) – *Он и спит там, прохладжася* (456), *Во шатре ты спишь да прохладжася* (494). В последнем случае наблюдается гетерогенная огласовка,² причем совмещение в корне неполногласия и /ж/<*dj или /ч/<*tj закономерно на всех этапах развития русского языка. Показательно, что в текстах Т. Г. Рябины подобные трансплантаты не являются исключением, например: *А ѿ по старому служи еше по прежнему* (463), *за перстни злачены* (448, 466, 512). Следует отметить, что они фиксируются в записях былин Кириши Данилова, П. В. Киреевского и др. (ср.: *крюки да пробои по булату злачены; Перстни злачёные; Нет злачёного орла* и под.). «Русификация» данных неполногласных корней была достаточно устойчива и в древнерусских памятниках. Судя по нашим исследованиям, в большинстве списков XI–XVII вв. наиболее авторитетных памятников церковнославянского языка (Евангелие, Псалтырь, Апостол) встречается трансплантат *преже*, реже – варьирование *преже/прежде*, а гетероген *позлачене* (*имущи крыле*) является единственным случаем реализации восточнославянского *tj в древнейшей датированной рукописи – Новгородских минеях 1097 г.³

Однако, на наш взгляд, наиболее значимый «сбой» генетической однородности текста наблюдается в самой разнообразной и многочисленной группе *torot-* и *trat-* лексем, при этом основным фоном является полногласие, встречающееся в фольклорных текстах не только в среднем в 5–6 раз чаще, чем неполногласие, но и, как правило, дублирующее его в однокоренных образованиях. В «Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года», имеются корни исключительно в восточнославянской огласовке (44,1 %), только с неполногласием (14,7 %) и реализующие гетерогенность (41,2 %). В других сборниках уровень восточнославянизмов увеличивается от 56,3 % в собрании песен П. В. Киреевского до 67,6 % в Сборнике Кириши Данилова; соответственно морфонологическая вариантность уменьшается до 28,5 и 23,4 %. В былинах Т. Г. Рябины уровень гетерогенности находится в зоне «золотой» середины – в пределах 25 % на фоне употребления восточнославянизмов (57 %).

Высокий уровень полногласной лексики в текстах Т. Г. Рябины поддерживается широким репертуаром корней, традиционностью выразительных средств и определенным каноном в формулах типа *буйныя головушки, срубить буйну голову, добрый молодец, дружиннушка хоробрая, погреба холодные* и пр. Исключительно неполногласная огласовка четко выдерживается в типичном для древнерусского языка корнеслове *время*, антропониме *Владимир* и в формуле *сладких хмельных напитокков* (446, 447).

Реализуемая в текстах гетерогенность проявляется по-разному, однако наибольшей вариативностью обладают изолированные полногласные / неполногласные корнесловы, функционирующие в тексте в качестве абсолютно тождественных и свободных морфонологических дублетов, перечень которых практически одинаков не только в сборниках Кириши Данилова, П. В. Киреевского и А. Ф. Гильфердинга, но и судя по нашим подсчётам почти на 2/3 совпадает с данными летописей,⁴ что свидетельствует об общих механизмах вхождения и функционирования генетически соотносительных рефлексов.

Наиболее широко представленной является вариативность гетерогенных корнесловов *город-/град-*, причем в тесно связанных контекстах: *А ѿ под тот под славный стольный Киев град. Как под нашим-то под городом под Киевом* (450); *Выходил Добрыня он на Киев град, Ён пошол-то как по городу по Киеву* (459) и др. У Т. Г. Рябины наблюдается типичная не только для фольклора, но и летописей формула распределения гетерогенных дублетов *город + топоним* (обычно с двойными предлогами) / *топоним + град* (обычно в конце строки), ср.: *изиди противу ему весь городъ Киевъ, и възложивше тело его на сани ... и черноризци понесоша и в Киевъ град.*⁵

² См.: Бекасова Е. Н. К вопросу о статусе образований типа *прохладжася* // Пятое Лазаревские чтения: «Лики традиционной культуры»: Материалы Междунар. науч. конф. Челябинск, 25–26 февр. 2011 г.: В 2 ч. Челябинск, 2011. Ч. I. С. 210–213.

³ Бекасова Е. Н. Генетический фон древнерусского текста: монография. Оренбург, 2010. С. 95, 75.

⁴ См.: Бекасова Е. Н. О закономерностях генетической организации летописного и былинного текстов // Русский язык и литература в школе и вузе: проблемы изучения и преподавания. Горловка, 2010. С. 14–20.

⁵ Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку 1377 г. / Подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д. С. Лихачёва. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996. С. 86.

Анализ версификационных особенностей строк былин Т. Г. Рябинына показывает, что, несмотря на разброс в количестве слогов – от 9 до 16, типичным является «русский силлабический 13-сложник» (М. Б. Гаспаров) с двумя конечными безударными слогами. После падения редуцированных особо востребованными стали полногласные и неполногласные корнесловы-дублиеты типа *город/град*, различающиеся только гласным, что в версификации еще со времен Аристотеля было особо значимым. Вследствие этого отбор соответствующего коррелята является следствием версификационной обусловленности, тогда как место в сочетании с топонимом представляется дополнительным фактором.⁶

По всей вероятности, чисто версификационными причинами обусловлена гетерогенность в строках *А ѿ под облаку да под ходячую* (463) – *Улетали вси звери за оболока* (435). Однако выбор может сопровождаться сопутствующими факторами, например, распределением по соответствующим формулам (*золот стол – златы верхи; золоты ключи, красна золота – перстни злаченыи*) или вхождением в состав сложного слова типа *драгоценные*, где «препозиция имени обычно отменяет» полногласие.⁷ В последнем случае у Т. Г. Рябинына неоднократно встречается форма *дрогоченные*, которая в определенной степени созвучна специфическим гибридам типа *проложатися, позлоченый*, на которые как неудачные и неполные русизмы (*злотникъ, предъ вроты, плониша*) указывал еще С. К. Булич, они отмечаются и диалектологами как «гиперкоррекция особого вида, когда происходит контаминация полногласия с неполногласием, откуда возникают сочетания -ло-, -ро-».⁸

Столкновение рефлексов различного происхождения на восточнославянском фоне создает значительное разнообразие текста и позволяет генетически «расцветить» концептуальную значимость былинных повторов: *И одежь-ко ты мою одежу драгоценную, И держи-тко мою золоту казну, Золоту казну держи ко надобью* (455), *Прикатился к ней да тут злачен перстень... Положила она чарочку на золот стол* (501), *Засадилъ его во погреб во холодный Да на три годы поры времени. А у славнаго у князя Владимира. Была доць одинокая* (445), *Накурить мне сладких хмельных напитокок Да ѿ наставит по всему-то городу по Киеву* (447), *Да ѿ летело-то змеищо через Киев град* (474) и под.

Былинные тексты Т. Г. Рябинына свидетельствуют о том, что генетическая структура фольклорного текста обладает высокой и достаточно своеобразной системой гетерогенности, в которой не только отпечатываются диалектные варианты, но и пополняются языковые средства за счет арсенала церковнославянских текстов. Определенная предпочтительность того или иного по происхождению коррелята показывает гибкость в отборе имеющихся в распоряжении сказителя поэтических средств и возможности индивидуализации, но с обязательным соблюдением в целом гетерогенности былинного текста.



⁶ См.: *Бекасова Е. Н.* Генетический фон былины «Калин-царь» в сборнике Кирши Данилова // Слово: Фольклорно-диалектологический альманах. Благовещенск, 2015. С. 15–20.

⁷ *Колесов В. В.* История русского языка: учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений. СПб., 2005. С. 230.

⁸ *Эфендиева А. Г.* Соотношения между полногласными и неполногласными лексемами в архангельских говорах // Архангельские говоры: Словообразование. Лексика. Семантика. М., 2003. С. 258 (Вопросы русского языкознания; Вып. 10).

О ФУНКЦИЯХ КОНКОРДАНСА БЫЛИН Т. Г. РЯБИНИНА

Аннотация: В статье говорится о функциях конкорданса былин Т. Г. Рябинина: справочной, регистрирующей, познавательной и исследовательской. Приводятся примеры из конкорданса, который создан на базе «Онежских былин, записанных А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года» (2-е издание).

Ключевые слова: словарь, конкорданс, функции словаря, былина, Т. Г. Рябинин.

Summary: The article tells about the reference, recording, cognitive and research functions of concordance in bylinas by T. G. Ryabinin. Examples from the concordance created on the basis of the "Onega bylinas, recorded by A. F. Gilferding in the summer of 1871" (2nd edition) are presented.

Keywords: dictionary, concordance, dictionary functions, bylina, T. G. Ryabinin.

Курские лингвофольклористы уже в течение долгого времени работают над созданием словарей языка фольклора. Нами подготовлена целая серия печатных и электронных конкордансов необрядовой народной лирики, записанной в разных регионах России.¹ Кроме того, создаются конкордансы на материале других фольклорных жанров. В частности, в рамках диссертационного исследования «Лексика былинного текста: жанровый, диалектный и идиолектный аспекты (на материале эпических текстов Т. Г. Рябинина)»² аспиранткой Курского государственного университета А. С. Холтобиной был составлен полный алфавитно-частотный словарь на основе 15 былин, записанных от известного кижского сказителя и представленных в сборнике онежских былин А. Ф. Гильфердинга.³

Словник, включающий 2190 лексем (30195 словоупотреблений), стал необходимой базой для подготовки конкорданса, под которым традиционно понимается «алфавитный перечень всех слов какого-либо текста с указанием контекстов их употребления».⁴ Конкорданс создается с помощью компьютерной программы NewSlov (автор – М. В. Литус), которая в зависимости от поставленных задач дает возможность получить и полные конкордансы, и конкордансы отдельных групп лексем, и конкордансы одного слова.

В настоящее время конкорданс является востребованной лексикографической формой, выполняющей важные функции. Исследователи неоднократно обращали внимание на обусловленность функциональной направленности любого словарного издания основными принципами лексикографирования и пользовательскими запросами. Одной из главных функций большинства лексикографических изданий является справочная (информационная). Конкорданс такую функцию выполняет, поскольку позволяет читателю словаря установить, употреблял ли сказитель какое-то конкретное слово, если да, то как часто и в каких сочетаниях.

При создании словарей языка фольклора мы руководствуемся целым рядом принципов, среди которых учет жанровой, территориальной и временной дифференциации материала. Это обеспечивает реализацию регистрирующей функции конкорданса, которая заключается в том, что в данном словаре отражается информация о языковых единицах определенного отрезка времени (XIX в.), пространства (Киж), жанра (былина) и исполнителя (Т. Г. Рябинин).

Важной для словарей языка фольклора является гносеологическая функция. Не вызывает сомнения познавательное значение приводимой в конкордансе информации, поскольку читатель обращается к словарю именно с познавательной целью. Например, пользователь конкорданса может самостоятельно выбрать все наименования интересующей его группы слов. В качестве примера обратимся к тематической группе «Одежда», которая включает слова, называющие «предметы, носимые человеком, одевающие его тело, голову, конечности».⁵ Как оказалось, Рябинин нечасто обращается к лексемам данного ряда, да и перечень их невелик. Чаще всего кижский сказитель использует общие наименования: *одежа* (9 словоупотреблений, далее – цифра), *одежица* (20), *одежища* (1). Обобщенное значение имеют и существительные *платье* (3), *платьице* (8), которые в фольклоре

© М. А. Бобунова, 2019

¹ См., например: Бобунова М. А., Хроленко А. Т. 1) Конкорданс русской народной песни: Песни Архангельской губернии. Курск, 2008; 2) Конкорданс русской народной песни: Песни Олонецкой губернии. Курск, 2009.

² Холтобина А. С. Лексика былинного текста: жанровый, диалектный и идиолектный аспекты (на материале эпических текстов Т. Г. Рябинина): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Белгород, 2015.

³ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. Изд. 2-е. СПб., 1894–1900. Далее – Гильф.

⁴ Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб., 2000. С. 449. Далее – БТС.

⁵ Русский семантический словарь: Толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений / РАН. Ин-т рус. яз.; под общей ред. Н. Ю. Шведовой. М., 2000. Т. 2. С. 294.

часто используются для обозначения всякой одежды, носимой поверх нательного белья: *У вас полны кладовыи-ты одежицы наклады, У мене есте одежица дорожная, Мои платьица да все завозныи.*⁶

Подгруппа «Разная нательная одежда» представлена словами *рубашка* (2), *рубашечка* (4), *рубашечка-манишечка* (5), *шуба* (1), *шубка* (1), *шубонька* (8); подгруппа «Головные уборы» – лексемами *кивер* ‘шапка’,⁷ *колпак* (3), *шапочка* (7), *шапонька* (1), *шелом* (2), *шляпка* (1); подгруппа «Обувь. Чулки» – существительными *лапотки* (8), *чеботы* (4), *чулочки* (4). Кроме того, зафиксированы названия деталей одежды и дополняющих одежду предметов: *кушак* (1), *пуговка* (5), *пояс* (4), *рукавичек* (1).

Как видим, бóльшая часть названий одежды в словнике конкорданса – это существительные с уменьшительно-ласкательными суффиксами. Исследователи фольклора давно обратили внимание на то, что диминутивы в устном народном творчестве являются излюбленным изобразительно-выразительным средством. В. Я. Пропп писал: «Обилие ласкательных выражает необычайную доброту народа по отношению ко всему, что достойно любви, признания, расположения. Вероятно, ни один язык мира не обладает таким богатством и такой гибкостью и выразительностью ласкательных или уменьшительных форм, как язык русский. В эпосе это сказывается чрезвычайно ярко».⁸ Продуктивные и в народно-разговорной речи диминутивные конструкции не являются специфическим признаком устного народного творчества, но именно в фольклоре они приобретают «особую эстетическую нагрузку».⁹

В русской лексикографии вопрос об отдельной подаче слов с суффиксами субъективной оценки относится к разряду дискуссионных. Не случайно и мы в своей лексикографической практике использовали разные подходы. При создании словников конкордансов мы стремились к максимальному разведению разных конструкций, учитывая то, что лексема в фольклорном тексте может использоваться исключительно в диминутивной форме, которая нередко является диалектным или собственно фольклорным образованием или оказывается особенностью идиолекта сказителя.

В словнике былин Рябинина много диминутивных существительных, среди которых и общеупотребительные (*бережок, дядюшка, местечко, окошечко, подарочек*), и ограниченные в употреблении формы, о чем свидетельствуют материалы диалектных словарей, например: *досадушка* ‘Ласк. к досада’,¹⁰ *крылечик* ‘крылечко’,¹¹ *личушко* ‘личико, лицо’,¹² *обручик* ‘Ласк. 1. Обруч’,¹³ *одежица* ‘Ласк. Одежда’,¹⁴ *помялушко* ‘Ласк. Помело’¹⁵ и др.

В былинном лексиконе Рябинина немало и фольклорных диминутивов, на что указывают специальные лексикографические пометы: *ветрушко* ‘Фольк. Ласковое и почтительное название ветра’,¹⁶ *землюшка* ‘Фольк. Ласк. Земля’,¹⁷ *конюшек* ‘Фольк. Ласк. Конь’,¹⁸ *крыльице* ‘Фольк. Ласк. Крыло птицы’,¹⁹ *лапотки* ‘Фольк. Лапти’,²⁰ *лесушек* ‘Фольк. Ласк. Лес, лесочек’,²¹ *рукавичек* ‘Фольк. Ласк. Рукав [?]’²² и др.

Конкорданс не предусматривает толкования лексем, но приведенные контексты дают возможность уточнить семантику слова. Обратимся к нескольким словарным статьям конкорданса.

Ворот 4. *Да проголзнула-то стрелка по белой груди, Она сцапинку-то дала по белой груди, Только малу сцапинку-то дала невеликую: Погодился мне Самсону крест на **вороти**, Крест на **вороти** шести пудов <75>; Погодился у Ильи да крест на **вороти**, Крест на **вороти** да полтора пуда: Пробудился он звону от крестоваго, А й он скинул-то свои да ясны очушки <77>.*

Воспитать 1. *У меня есть родна матушка честна вдова, Да честна вдова она колачница, Колачи пекла да тым меня **воспитала** А й до полнога да ведь до возрасту <77>.*

Ладиться 1. – *Вместях мы росли с молоденьким Добрынюшкой, – Вместях грамоте училися, – Ели мы с Добрыней по одинакому – И нам одежица с Добрынюшкой-то **ладились** <80>.*

⁶ Гильф. Т. 2. № 85.

⁷ Словарь русских народных говоров. СПб., 1965–2016. Вып. 13. С. 196. Далее – СРНГ.

⁸ Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 531.

⁹ Оссовецкий И. А. О языке русского традиционного фольклора // Вопросы языкознания. 1975. № 5. С. 73.

¹⁰ СРНГ. Вып. 8. С. 138.

¹¹ СРНГ. Вып. 15. С. 342.

¹² СРНГ. Вып. 17. С. 89.

¹³ СРНГ. Вып. 22. С. 216.

¹⁴ СРНГ. Вып. 23. С. 11.

¹⁵ СРНГ. Вып. 29. С. 239.

¹⁶ СРНГ. Вып. 4. С. 204.

¹⁷ СРНГ. Вып. 11. С. 255.

¹⁸ СРНГ. Вып. 14. С. 277.

¹⁹ СРНГ. Вып. 15. С. 345.

²⁰ СРНГ. Вып. 16. С. 265.

²¹ СРНГ. Вып. 17. С. 14.

²² СРНГ. Вып. 35. С. 247.

Приведенные выше контексты наглядно свидетельствуют, что существительное *ворот* и глаголы *воспитать* и *ладиться* сказитель использует не в привычном для современного читателя значении, что подтверждают материалы диалектного словаря: *ворот* ‘шея; нижняя часть шеи’;²³ *воспитать* ‘кормить, питать; вскармливать, выкармливать’;²⁴ *ладиться* ‘быть одинаковым, сходным с чем-либо’.²⁵

Конкорданс позволяет проследить и за многозначностью слов в эпическом тексте. Например, существительное *пояс* (11) используется Рябининым и в значении ‘лента, шнур, ремень или пришитая полоса ткани для завязывания, застёгивания одежды по талии’²⁶ (4), и в значении ‘талия’ (7). Ср.: *Ходит Офимья по терему А в одной тонкой рубашки без пояса, А в одних тонких чулочиках без чоботов*;²⁷ *Заносил свою он ручку правую, Заносил он выше головы, Опустить он хочет ручку ниже пояса*.²⁸ А глагол *попасть*, кроме общепотребительных значений ‘достичь чего-л., поразить какую-л. цель (о пуле, снаряде, о чем-л. брошенном, пущенном, направленном и т. п.)’ и ‘оказаться, очутиться в каком-л. месте, положении, обстоятельствах’,²⁹ реализует и диалектную семантику ‘выходить замуж за кого-л.’³⁰ Ср.: *Третий раз-то как он стрелил, так **попасть** не мог*;³¹ *Й он просел с конем да богатырским, Й он **попал** в подкопы-ты во другии*;³² *Три году я Господу молиласи, Что **попасть** бы мне замуж за Хотинушку, За того Хотинушку за Блудовича*.³³

Создаваемые нами конкордансы предназначены специалистам, исследователям в области языка фольклора, поэтому можно выделить еще одну функцию – исследовательскую (эвристическую). Она предполагает решение лексикографическими средствами целого ряда задач, касающихся разных аспектов изучения фольклорного слова: специфики лексического состава текстов различных жанров устного народного творчества, территориальной дифференцированности народно-песенной речи и др. Мы считаем, что конкорданс былин Т. Г. Рябинина, представляющий лексикон одного сказителя, прежде всего обращает исследователя к такой важной теоретической проблеме, как проблема идиолекта. Безусловно, для формулировки выводов необходимо создание конкордансов былин и других онежских певцов. Подобные словарные материалы окажутся полезными для сопоставительного исследования с целью выявления идиолектных лексем, сочетаний и формул.

Таким образом, мы видим, что конкорданс выполняет разные, связанные между собой взаимообусловленные функции, которые «составляют не просто сумму, но единую организационную систему лексикографического моделирования языка».³⁴ Думается, что список функций конкорданса былинного текста открыт и впоследствии может быть уточнен и расширен.



²³ СРНГ. Вып. 5. С. 117.

²⁴ СРНГ. Вып. 5. С. 141.

²⁵ СРНГ. Вып. 16. С. 234.

²⁶ БТС. С. 951.

²⁷ *Гильф*. Т. 2. № 84.

²⁸ Там же. № 77.

²⁹ БТС. С. 920.

³⁰ СРНГ. Вып. 29. С. 295.

³¹ *Гильф*. Т. 2. № 80.

³² Там же. № 75.

³³ Там же. № 84.

³⁴ *Дубичинский В. В.* Основные функции словарей // Слово и словарь = Vocabulum et vocabularium: Сб. науч. тр. Гродно, 2009. С. 5.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА КАРЕЛЬСКОГО ЯЗЫКА (на материале словарей младописьменного карельского языка)¹

Аннотация: В статье предлагается обзор традиционной выразительной лексики, впервые включенной в словари современного младописьменного карельского языка. Актуальность исследования обусловлена тем, что традиционные образные средства способствуют развитию как лексического тезауруса, так и стилистических литературных норм языка. Кроме того, они важны как отражение карельского языкового образа мира.

Ключевые слова: младописьменный карельский язык, метафорическая фразеология, дескриптивные глаголы.

Summary: This article provides an overview of traditional expressive vocabulary, first included in the dictionaries of the modern Karelian Junior written language. The relevance of the study is due to the fact that traditional figurative means contribute to the development of both lexical thesaurus and stylistic literary norms of the language. In addition, they are important as a reflection of the Karelian language image of the world.

Keywords: new Karelian language, metaphorical phraseology, descriptive verbs.

Карельский язык обладает богатыми средствами выражения мыслей, чувств, настроений. Об этом свидетельствует изданная на карельском языке литература: это и сборники фольклорных произведений – пословиц, поговорок и загадок, народных песен, причитаний, это руны «Калевалы», в том числе собранные и на ливвиковском наречии карельского языка. Впервые целенаправленно сбором изобразительных средств карельского языка начали заниматься финские ученые. Итогом их собирательской работы стали сборники пословиц и поговорок². Образцы всех жанров устно-поэтической традиции карельского населения Беломорской Карелии, в том числе пословицы и поговорки, представлены в книге А. С. Степановой «Устная поэзия тунгудских карел»³. Ученый-языковед Г. Н. Макаров, собирая материал для Словаря карельского языка⁴, попутно занимался сбором пословиц, поговорок и загадок. Он составил сборники исчезающих из современной карельской речи метких и во все времена актуальных пословиц и выражений.

Специфические изобразительные средства карельского языка представлены в словарях «Фразеологический словарь карельского языка»⁵, «Краткий фразеологический словарь карельского языка»⁶ и в словаре «Дескриптивные глаголы в карельском языке»⁷. Фразеология богато отображена в шеститомном словаре карельского языка, изданном в Финляндии, материалы которого собирались финскими исследователями на территории Карелии в конце XIX – начале XX в.⁸ В сборники «Karjalan kielen uardehet»⁹ и «Oma sana»¹⁰ включены пословицы, поговорки, фразеологизмы, наиболее распространенные в разговорной речи современных карелов-ливвиков. Не осталась без внимания карельская фразеология и в Словаре карельского языка, составленном Г. Н. Макаровым.

Материалы этих исследований были использованы нами при работе над составлением словарей младописьменного карельского языка.

В изданных «Большом русско-карельском словаре», 2011¹¹ и в «Большом карельско-русском словаре», 2016¹² наряду с общеупотребительной и новейшей лексикой и терминологией за знаком ◊ («ромб») в качестве иллюстративного материала приводятся также образные выражения карельского языка – фразеологические или устоявшиеся выражения, пословицы и поговорки, которые помогают более глубокому изучению родного языка, показывая богатство его выразительных средств.

© Т. П. Бойко, 2019

¹ Статья подготовлена в рамках госзадания (бюджетная тема АААА-А18-118012490344-5 «Прибалтийско-финские языки Северо-Запада Российской Федерации: лингвистические исследования в социокультурном контексте»).

² *Kuusi M.* Sananlaskut ja puheenparret. SKS. Helsinki, 1951.

³ *Степанова А. С.* Устная поэзия тунгудских карел. Петрозаводск, 2000. 384 с.

⁴ Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990. 495 с.

⁵ *Федотова В. П.* Фразеологический словарь карельского языка. Петрозаводск, 2000. 260 с.

⁶ *Федотова В. П.* Краткий фразеологический словарь карельского языка (собственно-карельское и ливвиковское наречия). Петрозаводск, 2001. 240 с.

⁷ *Федотова В. П.* Дескриптивные глаголы в карельском языке = Karjalan kielen deskriptiiverbit: Словарь. Петрозаводск, 2002. 164 с.

⁸ Karjalan kielen sanakirja. Sumalais-ugrilainen seura. Helsinki, I 1968, II 1974, III 1983, IV 1993, V 1997, VI 2005.

⁹ *Boiko T.* Karjalan kielen uardehet. Petroskoi, 1996. 118 s.

¹⁰ *Boiko T.* Oma sana. Petroskoi, 1993. 110 s.

¹¹ *Бойко Т. П., Маркианова Л. Ф.* Большой русско-карельский словарь (ливвиковское наречие). Петрозаводск, 2011. 400 с.

¹² *Бойко Т. П.* Большой карельско-русский словарь (ливвиковское наречие). Петрозаводск, 2016. 352 с.

Из большого массива фразеологизмов, имеющих в «Фразеологическом словаре карельского языка»¹³, были выбраны те, в которых находят отражение все стороны жизни человека, его отношения с другими людьми, связь с окружающими его предметами и природной средой. Образная система превращает фразеологизм в наиболее экспрессивное средство разговорной речи. В процессе формирования фразеологизма в карельском языке важную роль играют выразительно-изобразительные качества речи, как усиливающие, так и смягчающие обозначение какого-либо предмета или явления.

В Большом карельско-русском словаре¹⁴ приводятся фразеологизмы типа:

ottua hambahat *оставить в покое* (букв. *взять зубы*), **helmu hambahis** *сломя голову* (букв. *подол в зубах*), **puhuo yhteh hiileh** *быть заодно* (букв. *дуть на один уголёк*), **olla yksis leivis** *жить вместе* (букв. *быть на общих хлебах*), **vediä omal aizal** *делать по-своему, гнуть своё* (букв. *вести своей оглоблей*), **suvaija hengen palan-dassah** *души не чаять* (букв. *любить до горения души*), **olla päiväzes hallattu** *быть очень красивым* (букв. *быть от солнца отколотым*), **pagizou ku korvas koppuau** *за словом в карман не лезет* (букв. *говорит, словно из уха выхватывает*), **mieli metty keittäy** *быть в хорошем настроении* (букв. *ум мёд варит*).

Использование более мягкого выражения вместо грубого придает высказыванию более эмоциональную, насыщенную окраску, например: **kaimata muah** *похоронить* (букв. *проводить в землю*), **piästä goris** *умереть* (букв. *освободиться от горестей*), **igälangu** *жизнь, жизненный путь* (букв. *нить жизни*), **igä illas** *немолодой, в годах* (букв. *век к вечеру*) и т. п. При их переводе подбирались близкие по значению выражения в русском языке, в скобках приводилось буквальное значение выражения, чтобы была возможность понять происхождение того или иного образа.

С раннего детства карелы слышали такие высказывания, как **andua mielidy piäh** *наставлять, учить уму-разуму* (букв. *дать ума в голову*), **miero hinnan panou** *люди оценят* (букв. *мир цену назначит*), **polgie tuatan jälgii** *идти по стопам отца* (букв. *ступать по следам отца*), которые были главным средством воспитания, и в которых передается ответственность родителей за то, какими вырастут их дети.

С помощью фразеологизмов учат тому, как вести себя в обществе, на людях: **tiediä oma jälgi** *вести себя хорошо* (букв. *знать свой след*), **olla kiurun kieli, linnun mieli, lambiahvenen ajatus** *быть сдержанной* (букв. *иметь язык жаворонка, разум птицы, думы окуня из ламбы*), **kuulta sanua** *быть послушным, слушаться* (букв. *услышать слово*).

Образная основа фразеологизма позволяет лексическими средствами конкретного значения передавать самую широкую гамму абстрактных понятий: **andua hengi** *погибнуть* (букв. *отдать душу*), **panna mieleh** *запомнить, сохранить в памяти* (букв. *положить в ум*), **kylmy sana** *резкость, грубость* (букв. *холодное слово*), **kargei elos** *тяжёлая жизнь* (букв. *горькая жизнь*), **vaččy kydöy** *сердце ноет* (букв. *живот тлеет*), **tuules tem-mattu** *взятый с потолка* (букв. *подхваченный с ветра*), **pienen kiven igä** *старость, преклонные года* (возраст маленького камня) и т. п.

Особенно богато представлена фразеология в сниженном речевом стиле. Грубая вульгарная речь с выражением отрицательных чувств или отвращения редко обходится без фразеологизмов. В таких случаях фразеологизмы часто используются для выражения эмоционально-качественной оценки, поэтому разговорная речь богата такими фразеологизмами – сложными словами, имеющими наиболее устойчивую форму, как: **avvoi||suu** *ротозей, разиня* (букв. *открытый рот*), **tuhku||piä** *бестолочь* (букв. *голова с золой*), **hago||piä** *бестолковый человек* (букв. *коряга-голова*), **puu||piä** *болван* (букв. *деревянная голова*), **lehti||reboi** *хитрец* (букв. *лиственная лиса*), **pitky||kieli** *болтун; ябеда* (букв. *длинный язык*), **riidu||kaššali** *задира, скандалист, скандалистка* (букв. *кошель ссоры*), **tora||kukki** *драчун* (букв. *драчливый петух*).

Фразеологизм часто выражает отношение говорящего к тому, о чем идет речь: бездельника осуждают фразеологизмы: **järei||piä** *ленивый человек, лодырь* (букв. *толстая голова*), **lašku||kondii** *лентяй, лодырь* (букв. *ленивый медведь*), **sangei||piä** *лодырь* (букв. *толстая голова*).

О любителе поспать карелы шутят: **uni||kuha** *любитель поспать, засоня* (букв. *сонный судак*), **uni||huavo** *любитель поспать, засоня* (букв. *мешок сна*), **uni||kaššali** *любитель поспать, засоня* (букв. *кошель сна*), **uni||kego** *любитель поспать, засоня* (букв. *стог сна*).

Осуждая завистливость и жадность, карелы говорят: **veri||kynzi** *скупой* (букв. *кровавый ноготь*), **pitky||šizäli** *скряга* (букв. *длинная пазуха*), **čondžoin||nylgii** *скряга, скупердяй* (букв. *сдирающий шкуру с блохи*).

Чтобы помочь читателю проникнуть глубже в семантику подобных слов, эти фразеологизмы – сложные слова, имеющие наиболее устойчивую форму, также снабжены кроме образного, еще и буквальным переводом.

Метафорическая фразеология наглядно раскрывает различные стороны человеческого характера, например: **pehmei syväin** *добрая душа* (букв. *мягкая душа*), **koiran luus luajittu** *своевольный* (букв. *из собачьей кости сделанный*), **vajai maha** *ненасытный* (букв. *неполная утроба*), **vajai silmy** *жадный* (букв. *неполный глаз*),

¹³ Федотова В. П. Фразеологический словарь карельского языка. Петрозаводск, 2000. 260 с.

¹⁴ Бойко Т. П. Большой карельско-русский словарь (ливвиковское наречие). Петрозаводск, 2016. 352 с.

n'okkie sanal *язвить, говорить колкости* (букв. *жалить словом*), **pieksiä leugoi** *зубоскалить* (букв. *взбивать подбородки*), **pergua šokkii** *пустословить, трепать языком* (букв. *бить щёки*).

Экспрессия фразеологизмов применяется для реализации специфических задач разговорной речи: стремления высказаться кратко, выразиться шутливо, передать душевное состояние. Большим чувством и глубоким лиризмом проникнуты выражения: **sorduo suruh** *быть в печали* (букв. *впасть в печаль*), **syväin happani** *сердце истосковалось* (букв. *сердце скисло*), **hallu vaččah** [meni] *сердце разрывается* (букв. *заморозок в сердце*), **tuvva luut omal mual** *вернуться на родину* (букв. *принести кости на свою землю*).

Приведенные выше образцы фразеологических единиц свидетельствуют о развитости карельского языка с точки зрения выразительности, а также подтверждают то, что наиболее ярким изобразительным средством языка является именно фразеология.

Близкими к метафорической фразеологии с точки зрения их выразительности являются глагольно-глагольные словосочетания, в составе которых находятся дескриптивные глаголы, дающие звучанием и значением точную характеристику действию или процессу, выраженному глаголом с известным нейтральным значением. Такие глаголы характерны для всех финно-угорских языков. Яркая образность дескриптивных слов в сочетании со словами обычного значения часто создает метафорически связанные сочетания слов¹⁵. В Большом карельско-русском словаре¹⁶ приводятся такие словосочетания: **eliä čihkua** *жить кое-как* (букв. *жить-кряхтеть*), **eliä kamaittua** *жить-поживать* (букв. *жить-громыхать*), **kalahuttua sanuo** *сказануть* (букв. *звякнуть-сказать*), **syvvä pergua** *уплетать за обе щёки* (букв. *есть-бить*), **syvvä halleta** *есть жадно и много, жрать* (букв. *есть-лопнуть*), **itkie halleta** *надрываться от плача* (букв. *плакать-лопнуть*) и т. п.

В карельском языке есть дескриптивные глаголы, имеющие определенные конкретные значения. Это прежде всего звукоподражательные глаголы, которые копируют различные звуки. Глагол **radžaittua** *хрустеть, грызть; скрежетать* в глагольно-глагольном словосочетании обозначает действие как энергичное, происходящее с хрустом и скрежетом: **radžaittua pestä** *драить*; **radžaittua ruadua** *ломтить (трудиться)*; **radžaittua syvvä** *грызть с хрустом*. Таких дескриптивных глаголов в Большом карельско-русском словаре приведено достаточно много: **čiristä** *трещать; шипеть (при жарении)*; **čiakkiä** *пищать, хныкать*; **čäyčättiä** *ругаться, браниться*; **krabaittua** *скрести, царапать*; **kradžaittua** *хрустеть, грызть*; **šihistä** *шипеть; шуришать*; **šl'obaittua** *взбалтывать, расплескивать* и т. п.

Карельский язык обладает богатейшими выразительными возможностями и образностью, которая не только свидетельствует о потенциале языка. В ней заключена информация о представлениях носителей языка о мире, об их ценностных ориентациях.



¹⁵ Федотова В. П. Дескриптивные глаголы в карельском языке = Karjalan kielen deskriptiiverbit: Словарь. Петрозаводск, 2002. 164 с.

¹⁶ Там же.

ЯЗЫК РУССКИХ ХРАМОВ И ИЗБ: ЛЕКСИКА РУССКОГО ЗОДЧЕСТВА И ЕЕ СЛОВАРНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Аннотация: Статья посвящена истории и современному функционированию терминов архитектуры Древней Руси, а также обзору основных словарей, представляющих лексику русского зодчества. Рассматривается происхождение архитектурных терминов, обозначающих реалии русского деревянного и каменного зодчества, приводится история ряда слов, раскрывается их внутренняя форма и образность.

Ключевые слова: русский язык, лексика, лексикография, древнерусская архитектура.

Summary: The article is devoted to the history and modern usage of the terms of architecture of Old Russia. The review of the main dictionaries representing the vocabulary of Russian architecture is done. The origin of architectural terms denoting the realities of Russian wooden and stone architecture is considered, the history of the number of words is reviewed, their internal form and figurativeness are revealed.

Keywords: Russian language, vocabulary, lexicography, Old Russian architecture.

Дома, несомненно, умеют разговаривать, а фиксируют язык зданий словари, создаваемые, как и дома, людьми. Лексика русского зодчества – значительный по объему и интересный по своей истории пласт словарного состава русского языка. Слова и словосочетания, обозначавшие разновидности помещений и части построек, архитектурные элементы и способы возведения зданий, составили древнейший специальный подъязык зодчества, постепенно оформившийся в терминологию строительного дела (входящую в общую терминологию архитектуры и строительства). При том, что словосочетание *русское зодчество* не имеет точного терминологического значения, им, как правило, обозначается в первую очередь деревянная и каменная архитектура Древней Руси и Московского периода.

По происхождению среди терминов русского зодчества выделяется лексика исконная и заимствованная, но особенность этого пласта лексики – обилие слов исконного происхождения (эта специфика особенно хорошо видна по сравнению с другими терминами архитектуры, градостроительства). Большинство слов исконной лексики относится к древнейшему пласту (см. древнерусское *захаб* (*захабень*) ‘наружная пристройка к крепостной стене, защищающая ворота крепости’, общеславянское *щит* (буквально ‘то, что защищает, загораживает’) – ‘1) заслон, навес сплоченные воедино доски, брусья; 2) полотнище ворот; 3) гладкая часть фронтона, на которой выполнен рельеф’). Многие термины (например, *причелина*, *залобок*, *охлупень*, *сусек*) имеют диалектное происхождение: см. *охлупень* ‘выдолбленное снизу бревно, венчающее крышу’ из *о-* и *хлупь* ‘хвост, гузка (у птиц)’, обнаруживает соответствия во многих русских говорах (архангельских, южносибирских, вологодских, вятских, пермских),¹ слово *причелина* известно во владимирских и вятских говорах во многих значениях ‘верхний или нижний косяк двери, окна’, ‘деревянная перекладина около чела русской печи, служащая опорой трубы’, ‘резная доска, прибитая вдоль лавки’.²

Встречаются среди архитектурных терминов русского зодчества и заимствования: древнейшие, давно освоенные языком (например, *баня* – из латинского *balneum* ‘место, сосуд для омовения’;³ *амбар* – из тюркских языков; *хлев* – возможно, заимствовано из готского *hlaiw* ‘могила, пещера’), и более поздние (*галерея* – от немецкого *Galerei* или французского *galerie* ‘верхний ярус’; *гонт* ‘основа из бревен или стволов деревьев, тонкие и узкие дощечки для покрытия крыши’ – через польское *gont* из немецкого *Gant* ‘перекладина’; *болона*, *оболонка* ‘окно, застекленное кусками слюды, кожи, пергамента’ – от польского *blona* ‘пленка, кожа’), а также образования от иноязычных основ (например, *балюстрада* ‘ажурное ограждение гульбищ, звонниц’ от итальянского *balaustra* ‘точный столбик’; *флюгарка* ‘поворотная металлическая насадка на дымовую трубу, направляющая дым по ветру для улучшения тяги’ от голландского *vleugel* ‘флюгер’, немецкого *Flügel* ‘крыло’).

В связи со значительной древностью большинства терминов русского зодчества для многих слов только этимологический анализ позволяет выяснить происхождение. Однако наряду с терминами затемненного происхождения есть и слова с прозрачной внутренней формой, и такие именованья полны образности: широкая лавка у печи, где лежали больные, получила название *ленивица* или *ленушка*; декоративное украшение в виде

¹ Словарь русских народных говоров. Л., 1990. Вып. 25. С. 35–36.

² Словарь русских народных говоров. СПб., 1998. Вып. 32. С. 57.

³ Здесь и далее этимологические ссылки приводятся по: *Фасмер М.* Этимологический словарь современного русского языка: В 4 т. 4-е изд. М., 2004.

направленных вниз зубчиков – *сухарики*; конструкция, предотвращающая затекание воды от карниза на стену, – *слезник*. Некоторые такие названия отсылают к миру животных, отражая меткие наблюдения древних русичей: горизонтальная часть дымохода, соединяющая топку с трубой и служащая для замедления тяги в русской печи и лучшего сохранения тепла, носит название *боров*, а разлапистое корневище-основание безгвоздевой крыши – *курица*; верхний стык двух скатов кровли называется *коньком (конем)*; стяжки на крыше – *сороки*; косяк дощечка, которую прибивают к стене для поддержания полки, – *кобылка*; а угловое соединение двух деталей с помощью шипов трапецевидной формы, и пришедшая из Италии и впервые использованная итальянскими архитекторами, строившими московский Кремль, форма зубцов оборонных стен получила название *ласточкин хвост*. Другая группа названий связана с частями тела человека, отражая антропоморфность древней терминологии: у русской печи есть *чело*, у здания *лопатки* или *ладони*, а украшение над окнами в виде выступающих из стены валиков разного размера называется *бровками*. Интересны образы, положенные в основу терминологических устойчивых сочетаний: плывет по бескрайним просторам «дом кораблем», устремляется ввысь легкая церковь «*древяна вверх*», распространяет малиновый звон храм «*иже под колоколы*». Некоторые названия – это отдельные страницы истории: напр., название *Алевизовский кирпич* (маломерный кирпич, введённый в практику строительства на Руси итальянским архитектором Алевизом Фрязиным) сохраняет для нас имя архитектора многих московских церквей, Кремлевских соборов и части Кремлевской стены; светлая слюда, обладающая свойством легко расщепляться на тонкие прочные пластинки, вставляемые в окна, стала известной под названием *московское стекло*, а название самого минерала *мусковит* (от итальянского обозначения Москвы) зафиксировало иностранное обозначение этого природного феномена. В целом, могут быть представлены различные классификации лексики русского зодчества: тематическая, генетическая, хронологическая, в соответствии с признаком, положенным в основу при номинации и др.

Термины русского зодчества получают лексикографическую фиксацию в словарях различного типа (толковых, исторических, диалектных, терминологических).

В толковые словари современного языка лексика русского зодчества попадает избирательно: включаются только распространенные, общеизвестные слова. Напр., в малом «Словаре русского языка» (МАС),⁴ безусловно, есть такие слова как *башня*, *мельница*, *храм*, но не входят такие специальные термины, как *распушка*, *в обло* и т. п. В большей степени термины русского зодчества (в силу древности этого пласта терминологии) зафиксированы историческими словарями. Немало таких слов в «Словаре русского языка XI–XVII вв.»,⁵ «Словаре обиходного русского языка Московской Руси XVI–XVII вв.»,⁶ где приводятся варианты каждого термина, словам дается подробное толкование, однако специальная помета обычно не ставится. См.: *ДРАНИЦА, ж. (17) чаще мн. Тонкая дощечка, которая используется при настиле кровли. А крыты хоромы новью лубьем и драницами. АФЗХ, 57, 1511 г. ...*⁷

Особый интерес представляет фиксация терминов русского зодчества в терминологических словарях, поскольку лексика архитектуры и строительства не может быть полностью раскрыта в лингвистическом толковании, элементы энциклопедизма неизбежны. По разным критериям могут быть выделены несколько групп терминологических словарей, описывающих лексику русского зодчества.

А) По временному признаку: исторические и современные терминологические словари. При том, что лексика русского зодчества – очень древний пласт лексики, следует констатировать, что исторических терминологических словарей строительных терминов на настоящий момент не существует, однако созданы общие терминологические словари, которые включают древние строительные термины наряду с терминологической лексикой других областей. Первым историческим терминологическим словарем русского языка является издание «Материалы для терминологического словаря древней России»⁸: словарь организован по тематическому принципу, толкования терминам не даются, в нем описана и строительная терминология. Подробно описана лексика древнего русского зодчества в «Словаре промысловой лексики Древней Руси»,⁹ где в алфавитном порядке собрана лексика, относящаяся к различным промыслам северной Руси, и при разных терминах даются соответствующие пометы, указывающие на область употребления. Существенным достоинством словаря являются приводимые составителями терминологические устойчивые сочетания. О современных словарях лексики русского зодчества см. ниже.

Б) По территориальному признаку: словари общераспространенных терминов и словари, содержащие диалектный материал. В этом отношении особый интерес представляет словарь А. Д. Същикова «Лексика

⁴ Словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. А. П. Евгеньевой. 4-е изд., стер. М., 1999.

⁵ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–2016. Вып. 1–30 (издание продолжается).

⁶ Словарь обиходного русского языка Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 2001–2017. Вып. 1–7 (издание продолжается).

⁷ Словарь обиходного русского языка Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 2014. Вып. 6. С. 32.

⁸ Материалы для терминологического словаря древней России / Сост. Г. Е. Кочин; Под ред. Б. Д. Грекова. М.; Л., 1937.

⁹ Словарь промысловой лексики Северной Руси. XV–XVII вв.: В 3 т. СПб., 2003–2015.

крестьянского деревянного строительства: *Материалы к словарю*».¹⁰ Это издание осуществлено на материале Карготеки «Словаря русских народных говоров Карелии», а также результатов поездок самого автора по северо-западу России. Словарь построен по идеографическому принципу, даны иллюстрации в виде рисунков, термины сопровождаются географическими пометами.

В) По широте охвата. Терминологические словари современного материала более общего охвата – это, например, содержащий 3 500 терминов словарь-гlossарий В. И. Плужникова «Термины российского архитектурного наследия»,¹¹ иллюстрированный словарь А. С. Партиной «Архитектурные термины»,¹² терминологический словарь «Архитектура» Ф. Р. Хаялиной,¹³ в которых лексика русского зодчества рассматривается наряду с другими терминами архитектуры и градостроительства. Достоинствами словарей узкого охвата является более полное собрание терминов русского зодчества и их специализированное представление: см. методическое пособие С. Я. Шинаева «Деревянное зодчество. Толковый словарь терминов и понятий»,¹⁴ электронный «Словарь специальных терминов, характерных для русского деревянного зодчества»,¹⁵ словарик, приведенный в виде приложения к монографии П. А. Раппопорта «Зодчество Древней Руси».¹⁶ Среди таких словарей хочется особо отметить недавно опубликованный словарь Н. К. Сафоновой «Русское зодчество»,¹⁷ в котором широко представлены термины древней русской архитектуры. Словарь – уникальное собрание не только подробных словарных статей с этимологическими справками и перекрестными отсылками, но и самых разных фотографий, схем, рисунков, исчерпывающе представляющих описываемый материал наглядно; среди них и редкие фотодокументы прошлых лет, на которых запечатлены уже не сохранившиеся архитектурные объекты.

Каждый народ и каждое время имеют свой язык. Русское каменное и деревянное зодчество – бесценный исторический феномен, специфика которого сохраняется в неразрывном единстве творений древних мастеров и названий этих творений. Познакомиться с этим языком помогают словари, представляющие лексику древней и средневековой русской архитектуры.



¹⁰ Сыщиков А. Д. Лексика крестьянского деревянного строительства: *Материалы к словарю*. СПб., 2006.

¹¹ Плужников В. И. *Термины российского архитектурного наследия. Словарь-гlossарий*. М., 1995.

¹² Партина А. С. *Архитектурные термины. Иллюстрированный словарь*. М., 1994.

¹³ Хаялина Ф. Р. *Архитектура. Терминологический словарь*. Оренбург, 2008.

¹⁴ Шинаев С. Я. *Деревянное зодчество. Толковый словарь терминов и понятий*. М., 1992.

¹⁵ Словарь специальных терминов, характерных для русского деревянного зодчества [Интернет-ресурсы] http://www.k2000.ru/slovar_der/. – дата обращения: 6.12.2018.

¹⁶ Раппопорт П. А. *Зодчество Древней Руси*. Л., 1986.

¹⁷ Сафонова Н. К. *Русское зодчество. Иллюстрированный словарь русских архитектурных терминов и понятий*. СПб., 2018.

Н. Н. ГЛУХОВА

Марийский государственный университет, г. Йошкар-Ола

Е. Н. ЛОМШИНА

Мордовский государственный университет, г. Саранск

ЦЕННОСТНЫЕ ДОМИНАНТЫ ФИННО-УГОРСКОЙ И РУССКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУР НА МАТЕРИАЛЕ ПАРЕМИЙ¹

Аннотация: Материалом для исследования служат пословицы и поговорки финно-угорских и русского народов. Анализируется содержание пословиц в целом; исследуются понятия, выраженные определенными лексемами. Паремии объединяются в группы сходных ценностей. Семантический и факторный анализ паремий позволяет определить и ранжировать ценностные доминанты лингвокультур сравниваемых этносов.

Ключевые слова: пословицы и поговорки, ценностные доминанты, теория системного анализа, факторно-семантический анализ, лингвокультура.

Summary: The authors investigate Finno-Ugric and Russian proverbs and sayings. They are examined with the help of factor and statistical analysis complemented by methods of semantic investigation. Such combination helps to define and arrange traditional values of eleven Finno-Ugric nations in order of priorities and then compare them with the Russian system of values.

Keywords: proverbs and sayings, systems theory, factor analysis, linguoculture.

Статья является частью многопланового исследования в рамках проекта *Ценностные доминанты финно-угорской культуры и способы их актуализации в современном социуме*, одной из задач которого является выявление традиционных ценностных доминант финно-угорской культуры.² Цель статьи – сравнить *системы ценностей* финно-угорских и русского народов по материалам пословиц и поговорок. Задачами работы определяются выявление *ценностных доминант* выбранных для исследования лингвокультур, их сходств и различий. Выдвигается предположение, по которому этническая система традиционных ценностей представлена в паремиях, так как в содержании пословиц и поговорок кратко и емко обобщается житейский опыт и наблюдения этноса, накопленные на протяжении жизни многих поколений. Комплексная методика исследования паремий объединяет приемы и методы гуманитарных дисциплин (сравнительный и описательный методы, семантический и контекстный анализ) с привлечением математической статистики и факторного видов анализа в рамках теории систем. Описанные приемы и методы применяются к исследованию 39 400 пословиц и поговорок 11 финно-угорских народов (венгров, води, карелов, коми, ливов, мари, мордвы, саамов, удмуртов, финнов и эстонцев)³ и 11 748 пословиц и поговорок русского народа.⁴

Пословицы и поговорки в выбранных для изучения лингвокультурах используются как в прямом, так и переносном смысле. Поэтому первоначальный этап исследования паремий рассматриваемых этносов характеризуется использованием статистического метода, основанного на регистрации упоминаний ценностей (далее – факторов) в пословицах и поговорках без углубления в изучение их содержания. В качестве еще одной гипотезы была принята безусловная мысль о том, что чем важнее какая-либо ценность, тем чаще она будет использоваться в фольклорных афоризмах. На следующем этапе факторно-статистический анализ дополняется изучением семантики паремий.

В работе к *ценности* относим положительную значимость объектов окружающего мира для человека, социальной группы, общества в целом. Ценность определяется не свойствами объектов самими по себе, а их вовлеченностью в сферу многосторонней человеческой жизнедеятельности. В понятие входят критерии и способы оценки этой значимости, которые выражены в нравственных принципах и нормах. Ценности классифицируются

© Н. Н. Глухова, Е. Н. Ломшина, 2019

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 18-49-130003р_а.

² Ломшина Е. Н. Некоторые элементы праздничной культуры мордовского этноса по итогам экспедиций 2013 года // *Mordvin languages in the field*. Helsinki, 2016. P. 63–88 (*Uralica Helsinkiensia*; 10). [Интернет-ресурсы] <https://www.sgr.fi/uh/uh10.pdf> – дата обращения: 12.12.2018.

³ См. список словарей пословиц и поговорок: Глухова Н. Н., Глухов В. А. Системы ценностей финно-угорского суперэтноса. Йошкар-Ола, 2009. С. 274–275.

⁴ Пословицы. Поговорки. Загадки / Сост., авт. предисл. и коммент. А. Н. Мартынова. М., 1986; На всякого мудреца довольно простоты. Русские народные пословицы и поговорки / Сост. И. Пигулевская. М., 2006.

на материальные, общественно-политические и духовные.⁵ Одна из гипотез исследования заключается в том, что ценности любого народа образуют *систему*.

В исследовании вначале выявляются системы ценностей каждого отдельного этноса, затем определяются средние арифметические значения вероятностей упоминания преобладающих ценностей. Факторно-семантический анализ, примененный к финно-угорским и русским поговоркам, позволил выделить из нескольких десятков видов ценностей *восемь* наиболее часто встречающихся в текстах, т. е. ценностных доминант. К ним относятся: *этика, знания, семья, труд, речь, пища, богатство, здоровье*. Данные ценности включают в себя множество дополнительных понятий. Например, *богатство* связывается с наличием *денег, золотом, бережливостью*, владением *землей*, занятием *торговлей*.

С целью определения общности и различий использований ценностных понятий применяется количественное сравнение использования ценностей у разных этносов, имеющих различное количество пословиц и поговорок. Данный параметр называется *вероятностью упоминаний* конкретного ценностного понятия-фактора. Он равен отношению количества упоминаний конкретной ценности к общему количеству упоминаний всех выявленных на описанном материале ценностей конкретного этноса.

Вначале предлагается выразить общность систем ценностей на материале финно-угорских поговорок. Действие осуществимо через среднее арифметическое значение распределения вероятностей случайной величины. Вероятности должны быть просуммированы для каждой ценности отдельно по каждому финно-угорскому этносу, а полученная сумма поделена на 11. Тем самым общие черты финно-угорской лингвокультуры могут быть представлены таблицей распределения средних значений вероятностей упоминания ценностей в пословицах и поговорках (усредненное распределение). Проведенное изучение поговорок выявило, что упоминания ценностей бывает либо в виде похвалы, либо порицания. Вследствие этого подсчет использований ценностей осуществлялся по отдельности с двумя знаками: «плюс» (положительная оценка) и «минус» (отрицательная оценка).

Таблица 1

Усредненное распределение вероятностей упоминания ценностей
в пословицах и поговорках финно-угорских народов

№	Ценность	Вероятность «+»	Вероятность «-»	Вероятность сумм
1	Этика	0,077	0,148	0,225
2	Знания	0,107	0,045	0,152
3	Труд	0,083	0,043	0,126
4	Семья	0,08	0,038	0,118
5	Речь	0,045	0,066	0,111
6	Богатство	0,054	0,053	0,107
7	Пища	0,069	0,024	0,093
8	Здоровье	0,026	0,042	0,068
	Суммы	0,541	0,459	1,000

Данные таблицы были геометрически интерпретированы с целью их представления в виде двух усредненных столбчатых диаграмм: дифференциальной и суммарной (рис. 1).

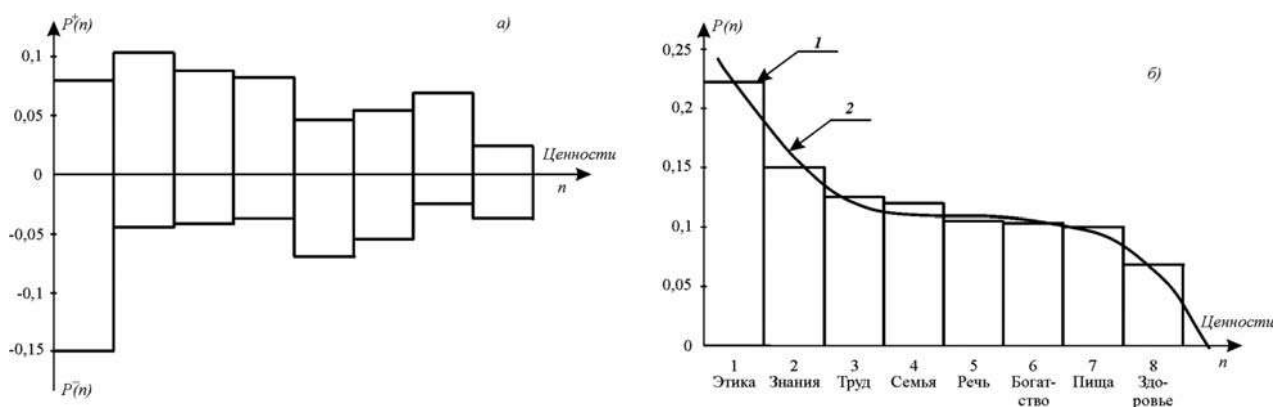


Рис. 1. Усредненные диаграммы распределения вероятностей упоминания ценностей в финно-угорских пословицах: а) дифференциальная; б) суммарная. Суммарная диаграмма обозначается цифрой 1. Кумулятивная кривая обозначается цифрой 2

⁵ Дробницкий О. Г. Ценность // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 462.

Характерная особенность культур финно-угорских народов по материалам исследованного фольклорного жанра – это доминирование *этических ценностей* над всеми остальными. При этом порицание пороков преобладает над похвалами добродетелей, что означает осознание необходимости этического усовершенствования. Несмотря на то, что количество людских пороков весьма велико, в финно-угорских пословицах выделяются наиболее неприемлемые: *воровство, глупость, жадность, зависть, лень, ложь, насилие, неблагодарность, пьянство и трусость*. После *этики* следующим по значимости ценится *знание*. Знания в поговорках ассоциируются с *мудростью, умом, мастерством, умением* и могут быть приобретены разными путями. Народы осуждаются *глупость, упрямство и легкомыслие*. Третье и четвертое места занимают факторы «Труд» и «Семья», логически между собой связанные. Труд преимущественно был связан с ведением натурального хозяйства, в котором участвовали все члены многопоколенной семьи, поэтому системный эффект семейных отношений мог позволить достичь относительно неплохой производительности труда. «Речь» в незначительной степени связывается со знаниями и оценивается невысоко по сравнению с трудом. Невысокое место фактора «Богатство» свидетельствует об отсутствии у финно-угорских народов склонности к корыстолюбию, наживе и накопительству. Диаграмма показывает нейтральное отношение к богатству, демонстрируя житейскую мудрость финно-угорских народов довольствоваться малым. Седьмое место фактора «Пища» характеризует финно-угров как не материалистически настроенные народы, так как поговорки отражают большее стремление к знаниям, а не к пище. Преобладание положительной оценки этого фактора в исследованных пословицах и поговорках позволяет предположить, что финно-угры в целом не голодали, добывая себе пропитание, достаточное для скромного существования. Фактор «Здоровье» занимает последнее восьмое место. Диаграмма четко показывает преобладание негативной оценки в связи с большим количеством поговорок, упоминающих болезни, старость, смерть.

По аналогичной схеме был проведен анализ пословиц и поговорок русского народа. Он показал, что на первом месте по частоте упоминания так же, как и в финно-угорских пословицах, стоит фактор «Этика». Среди этических пороков наиболее нетерпимы: *насилие, лень, глупость, жадность, ложь, зависть, трусость, воровство, пьянство, неблагодарность*. Следующий, часто появляющийся фактор, «Знания», в пословицах раскрывается с помощью слов ‘ум’, ‘наука’, ‘мудрость’, ‘разум’. Отсутствие знаний, ума присутствует в поговорках о *глупости, незнании, суевериях*. К речи отношение сложное. Рекомендуются не быть чересчур разговорчивым. Пословицы и поговорки, содержащие отношение к речи, осуждают *ложь, лицемерие, брань, похвальбу, лесть*. При описании *труда* народ отмечает такие положительные качества как *умение, упорство, старание, обдумывание действий* перед началом работы. Отмечается, что тяжесть земледельческого труда, зависимость от природных условий и его неэффективность не позволяют разбогатеть. И хотя, по мнению народа, *Богатство перед богом великий грех, а бедность – перед людьми* в оценке *богатства* пословицы указывают на свободу, счастье, удачу, силу, которые приходят с деньгами. Ближайший фактор к богатству – *здоровье*. С ним ассоциируются *долголетие, сила, молодость, красота*. Рекомендуются здоровый образ жизни. Предпоследним по частоте использования фактором является *пища*. Большое количество пословиц и поговорок говорит о неприхотливости народа в еде. Но очень высоко ценится хлеб. Замыкает систему ценностей фактор *семья*. И хотя семейная жизнь ценится выше одинокого существования, есть много пословиц и поговорок, предупреждающих о необходимости взвешенного решения при ее создании. Высказываются оценки всех аспектов семейной жизни.

Результаты количественных подсчетов занесены в табл. 2. Как и в случае с финно-угорскими пословицами подсчет вероятностей использований ценностей представлен по отдельности с двумя знаками: «плюс» (положительная оценка) и «минус» (отрицательная оценка).

Таблица 2

Распределение вероятностей упоминания ценностей в русских пословицах и поговорках

№	Ценности	Вероятность «+»	Вероятность «-»	Вероятность сумм
1	Этика	0,093	0,144	0,237
2	Знания	0,102	0,061	0,163
3	Речь	0,053	0,072	0,125
4	Труд	0,068	0,054	0,122
5	Богатство	0,039	0,078	0,117
6	Здоровье	0,029	0,064	0,093
7	Пища	0,055	0,034	0,089
8	Семья	0,03	0,024	0,054
	Суммы	0,469	0,531	1,000

Более наглядно система ценностей в изученных русских пословицах и поговорках представлена на диаграммах рис. 2, что дает возможность сопоставления с общефинноугорской системой ценностей, представленной на рис. 1. Как видно из рисунков, у них фактически совпадают по виду и значениям аппроксимирующие функции, показанные кумулятивными кривыми. Отличия касаются рангового порядка ценностей. Степень дифференциации ценностей большая.

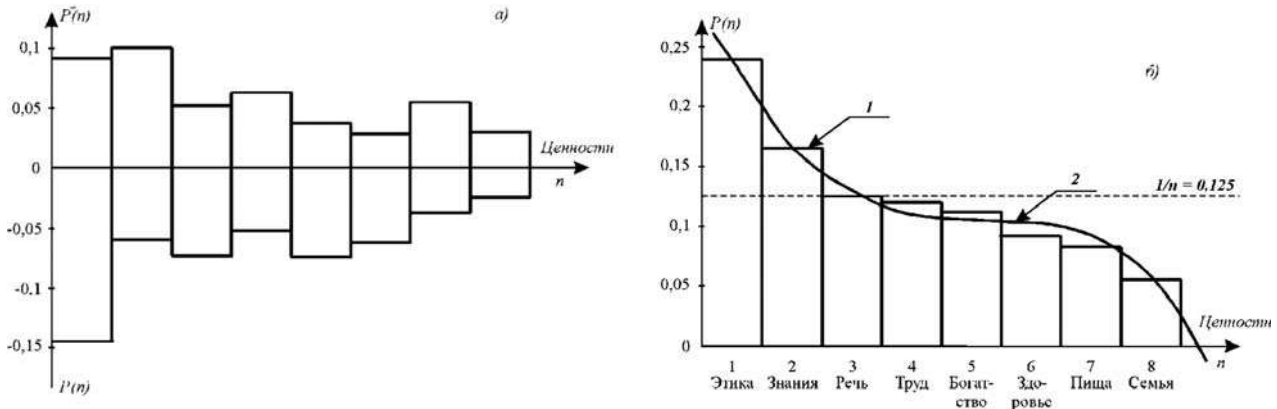


Рис. 2. Диаграммы распределения вероятностей упоминания ценностей в русских пословицах и поговорках: а) дифференциальная; б) суммарная. Суммарная диаграмма обозначается цифрой 1. Кумулятивная кривая обозначается цифрой 2

На первом месте, как и у большинства финно-угров, находится фактор «Этика». Своеобразие русских паремий проявляется в том, что порицание пороков лишь немного превосходит хвалу добродетелей. Второе место принадлежит фактору «Знания», что вновь говорит о сходстве системы ценностей русских пословиц и поговорок с большинством систем ценностей финно-угорских народов в проанализированных паремиях. Знания оцениваются положительно, однако разница высот положительного столбца над отрицательным невелика. Ценностные понятия «Речь» и «Труд» незначительно отличаются друг от друга в количественном отношении. В этом наблюдается особенность русских пословиц и поговорок: в них речь не противопоставляется труду. Что касается труда, то в пословицах и поговорках содержится понимание его непроизводительности. Результаты труда лишь компенсируют его тяжесть, не давая никакой прибыли. В паремиях содержится вывод о том, что труд не выгоден, так как даже постоянная добросовестная работа не приводит к богатству. Фактор «Богатство» располагается на пятом месте и содержит отрицательную оценку. В связи с отсутствием богатства, денег, в пословицах содержатся жалобы на горькую судьбу, несчастья, беды. Соответственно, если нет богатства, денег, то возникают проблемы со здоровьем. Этот фактор находится на шестом месте, но оценивается отрицательно. На седьмом месте находится фактор «Пища». Пища оценивается положительно, но размер отрицательного столбца диаграммы говорит, что нередок был и голод. Отличие от большинства пословиц и поговорок финно-угров на проанализированном материале заключено в факторе «Семья». Он не только находится на последнем месте, но и оценивается нейтрально. Это означает, что семья не представляет значительную ценность, семейные и родственные отношения невыгодны.

Выявленные и описанные ценности являются общечеловеческими, универсальными. Анализ диаграмм свидетельствует о достаточно большом сходстве систем ценностей, содержащихся в финно-угорских и русских паремиях, возникшем, видимо, в процессе длительного совместного существования в непосредственной близости друг от друга и приведшем к значительному количеству совпадений в компонентах культуры. Однако культуры сравниваемых этносов отличаются расстановкой приоритетов между ценностными понятиями.



Я. Я. ГОРБУНОВА

Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Амосова, г. Якутск

НОМИНАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ ЯКУТИИ (на материале словарей М. Ф. Дружининой)¹

Аннотация: В данной статье рассматриваются оценочные номинации человека в русских старожильческих говорах Якутии. Анализ внутренних форм слов, метатекстов и лексических значений дает полную характеристику номинациям. С точки зрения антропоцентризма, анализ номинаций человека является важным звеном для изучения языковой картины мира.

Ключевые слова: оценочная номинация, русские старожильческие говоры Якутии, языковая картина мира, когнитивная лингвистика.

Summary: In this article we consider the estimated nominations of the person in Russians old resident dialects of Yakutia in the main. The analysis of internal forms of words, metatexts and lexical meanings gives a total characteristic to the nominations. From the point of view of anthropocentrism, the analysis of the nominations of the person is an important link for studying of a language picture of the world.

Keywords: estimated nomination, Russian old resident dialects of Yakutia, language picture of the world, cognitive linguistics.

На данный момент когнитивная лингвистика актуальна, так как аспект изучения языка сместился; язык стал объектом исследования не сам по себе, а как средство отражения и фиксации представлений человека о себе и о мире. К языку обратились лингвисты и как к средству осуществления познания окружающей действительности, а также самого человека, в том числе и человека говорящего. В современных лингвистических исследованиях убедительно доказывается, что язык фиксирует различные структуры знаний, объективируя оценки людей, их позиции, точки зрения, убеждения, отношение к вере, к себе, к природе и т. п. Языковые значения и грамматические формы являются средством отражения коллективного сознания, которое становится языковым сознанием народа. Под языковым сознанием народа понимается «структурно организованная совокупность чувственных и умственных образов, воплощённых в значениях слов, фразеологизмов и других единиц языка».²

«Называя тот или иной объект действительности, человек отражал в слове свои наблюдения, фиксировал определенные знания о мире и о себе».³ Поэтому в номинациях тех или иных объектов мира, в том числе и номинациях человека, отразились особенности восприятия мира и самого себя носителями той или иной лингвокультуры. Нам представляется, что особое место в сохранении знаний о человеке, его отношении к миру, его ценностных установках занимают оценочные номинации человека. Оценочная номинация является одним из основных понятий в когнитивистике, которая позволяет описать познавательную деятельность человека через языковое сознание. В данном исследовании объектом являются оценочные номинации человека, сохранившиеся в русских старожильческих говорах Якутии. Предметом исследования являются структуры знания, стоящие за лексическим значением и внутренней формой оценочных номинаций человека и фразеологических единиц. Основная задача данного исследования – выявить особенности концептуализации действительности и представлений о человеке и самом себе носителей старожильческого говора. В XVII в. в Якутию переселились русские, которые, несмотря на окружение местных жителей, сохранили свой язык. К XX в. сложилось постоянное русское население, которое современные исследователи называют «старожильческим». С 1959 г. в течение многих лет студенты под руководством исследователей М. Ф. Дружининой, Н. Г. Самсонова и Г. И. Поповой выезжали в диалектологические экспедиции, собирали материал для словаря старожильческого говора. Так появились словари, составленные М. Ф. Дружининой, которые и стали материалом для данного исследования.

Под образом человека нами понимается совокупность характеристик человека, сформировавшихся в сознании социума и объективированных языковыми средствами. По мнению Н. Д. Арутюновой, «для того, чтобы оценить объект, человек должен „пропустить“ его через себя: природа оценки отвечает природе человека».⁴

© Я. Я. Горбунова, 2019

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-00541А.

² Алефиренко Н. Ф. Теория языка. Вводный курс. Учеб. пособие для студентов филол. специальностей высш. учеб. заведений. 3-е изд., испр. и доп. М., 2007. С. 34.

³ Сидорова Т. А. Этнокультурный аспект внутренней формы слова // Междунар. науч.-исследоват. журнал. 2013. № 4 (11). С. 89.

⁴ Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М., 1988. С. 58.

Оценка человека является важной частью языковой картины мира носителей говора. С. С. Зайцева в своем исследовании отмечает, что «язык, являясь продуктом человеческого мышления и познания, в свою очередь, направлен на отражение объективной действительности, и потому в нем находят свое опосредованное выражение знания человека об окружающем нас мире, в частности знания о самом человеке».⁵ Оценочность позволяет выйти на нравственный аспект. В данной статье рассмотрены оценочные номинации человека, так или иначе характеризующие его внутренний мир.

Выборке подлежали слова и фразеологизмы, содержащие в себе эмотивную и экспрессивную оценку человека по тем или иным качествам. Все собранные номинации можно классифицировать в соответствии с нравственными признаками. Было выявлено, что характеристика человека по отношению к другим является самой частотной. В этой группе наиболее распространенными оказались номинации с негативной оценкой человека по отношению к другим (в словаре зафиксировано 172 единицы). Такие номинации содержат модус осуждения и неодобрения.

Например, «РУГАТЕЛЬНИК, -а, м. Ругатель, сквернослов, грубиян. – *Охто часто ругается, плохие слова говорит, пакостит языком, мы называем ругательник* (Аллаих. РУ. Чок.). *Ругательников у нас здесь не уважают, выпроводят* (Н.-Кол. Пох.)»,⁶ «РУГАЧ, -а, м. Тот, кто ругается, сквернословит; то же, что ругательник. – *Жили оне худо, жена ругачка была, он тоже ругач хороший* (Чер. Як. Мар.)».⁷ Вырисовывается риторический идеал русских старожилов Якутии: они осуждают тех, кто употребляет инвективы и матизмы, т. е. существует запрет на употребление таких грубых слов (*Ругательников у нас здесь не уважают, выпроводят*).

Фразеологизм «ЗЛОЙ ДА ЗЛОЙ (о человеке). Очень недобродушный. – *В здоровые-то годы хороший охотник он был, на медведя промышлял. Теперь старик стал да ишо не видий, тёмный. Злой да злой стал, бедный.* (Лен. Вит.). *Тангусы хорошо стреляют, оне же охотой и живут, но оне злые да злые. Опасные оне.* (Лен. Пел. Вит.)».⁸ Повтор лексемы в устойчивом выражении маркирует усиление признака. Метаязыковой аспект маркирует сему 'опасность'. Эта сема формирует представление о враждебности человека к другим людям.

В оценочных номинациях немаловажную роль играет внутренняя форма слова. Например, номинация «злоимка» имеет внутреннюю форму, буквально фиксирующую следующую структуру знаний: 'имеющая зло', т. е. таящая в себе зло («ЗЛОИМКА, -и, ж. Ненавистница. – *А бабушка-то их вокишу да не злоимка* /РУ. Лаб./»⁹). Между лексическим значением и внутренней формой возникают синонимичные отношения, ведь таить в себе зло тождественно чувству ненавидеть. Об этом свидетельствует и слово «ненавистник», зафиксированное в толковом словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой и означающее 'человек, постоянно желающий зла другим, исполненный ненависти к кому-н.'¹⁰ Внутренняя форма содержит и оценочную пропозицию: такие люди осуждались. В словаре В. И. Даля зафиксировано похожее слово «злоименитый»,¹¹ характеризующее человека, который стал знаменит с дурной стороны. Лексическое значение слов не совпадает, так как в основе первого лежит глагол «иметь», а в основе второго – быть именитым, известным. В русском языке есть выражение «дурная слава». Понятия «быть злоименитым» и «иметь дурную славу» являются тождественными. Слово «злоимка» имеет другую внутреннюю форму, поэтому развило другое лексическое значение. Следует отметить гендерную ориентацию номинации: она характеризует женщин.

Интерес представляют номинации, значение которых несколько изменилось. Например, оценочное прилагательное «бравый» в русском языке означало 'осанистый, видный, красивый; путный, добрый, добротный, хороший'.¹² Слово уже своей внутренней формой актуализировало модус одобрения (от фр. «браво»). В русском старожильском говоре Якутии слово маркирует позитивное отношение к труду, что актуализируется метатекстом. Ср.: «БРАВЫЙ, -ая, -ое. 1. Доброжелательный /о человеке/. – *Он бравый человек. Народ-то бравый у нас, работают хорошо* /Лен. Вит./ *Наш народ бравый, знает работать* /Олек. Бер./».¹³ Лексическое значение концептуализирует признак 'доброжелательный', а метаязыковое сознание концептуализирует признак 'трудолюбивый' (*работают хорошо; знает работать*). В сознании русских старожилов Якутии признак 'доброжелательность' отождествляется с 'трудолюбием'.

⁵ Зайцева С. С. Оценочная номинация человека (на материале английских пейоративных суффиксов) // Изв. Волгоградского гос. пед. ун-та. 2014. № 2 (87). С. 78.

⁶ Дружинина М. Ф. Словарь русских старожильских говоров на территории Якутии (Р-Я): Учебное пособие. Якутск, 2007. С. 22.

⁷ Там же. С. 22.

⁸ Дружинина М. Ф. Фразеологизмы в старожильских русских говорах на территории Якутии: материалы для фразеологического словаря русских говоров. Якутск, 2013. С. 118.

⁹ Дружинина М. Ф. Словарь русских старожильских говоров на территории Якутии (Г-И): Учебное пособие. Якутск, 2002. С. 95.

¹⁰ Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. 4-е изд., доп. М., 2008. С. 408.

¹¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1880. Т. 1. С. 707.

¹² Там же. С. 124.

¹³ Дружинина М. Ф. Словарь русских старожильских говоров на территории Якутии (А-В): Учебное пособие. Якутск, 1997. С. 78.

Отношение к труду тоже частотный концептуальный признак, зафиксированный в ряде номинаций (96 единиц с положительным модусом и 47 – с негативным). В языковом сознании старожилов такие качества человека, как трудолюбие, старательность и самостоятельность включаются в ценностные установки. Широко распространено выражение «Даром и стопку не подадут». «ДАРОМ И СТОПКУ НЕ ПОДАДУТ. Работать надо, трудиться. – *А кто бедно-то живёт? Кому работать лень, тому и худо. Даром и стопку не подадут. Без денег ничё не купишь.* (Ср. Кол.)».¹⁴ Реализуется установка: *Всё добывается трудом.* Актуализируется пропозиция: *Труд – это необходимость и потребность человека, без труда он не выживет.*

Отношение человека к труду в старожильском говоре объективируется и в глагольных оценочных номинациях. Например: «ЖВАРИТЬ, -рю, -ришь, несов. 2. Усердно работать. – *Так жварить, дак можно за два-три дня закончить греб /Олек. Точ./.* Жварит он почем зря, досрочно, однако, хочет выполнить /Ханг. Бат. Син./. Бригада их жварит на стройке дома /Як. Мар./».¹⁵ Лексическое значение глагола развилось из старого значения ‘сильно бить, колотить’ на базе семы ‘сильно’, маркирующей интенсивность действия. Возможно, повлияло сближение по созвучию с глаголом «жарить» в значении ‘стремиться к чему-то, иметь страстный порыв, рвенье, ретивость’.¹⁶ Лексическое значение глагола концептуализирует модус одобрения (*усердно*). Метаязыковое сознание концептуализирует признак ‘интенсивности’. Видимо, в советское время, когда старались выполнить и перевыполнить план, причем, досрочно, такой признак был актуальным. Вспомним лозунг советских времен: «Вчера рекорд, сегодня – норма».

Отрицательное отношение к труду осуждается в языковой картине мира старожилов. Например: «ТРАМБОЛИТЬ, -лю, -лишь, несов. Экспр. Бездельничать... – *Тот и до сих пор трамболит тама-ка, ниче не делал и ниче не делат* (Лен. Пуш.)».¹⁷ Возможно, глагол образован на основе известного «баять». В словаре В. И. Даля зафиксировано слово «болян» (‘лясник, краснобай’).¹⁸ В русской народной картине мира пустословие всегда ассоциировалось с бездельем. Первый компонент -трам-, полагаем, используется для усиления признака (ср.: трам-пам-пам). Допускаем и другой вариант. В русской языковой картине мира легкий труд отождествлялся с бездельем. Поэтому вполне возможно, что в основе глагола лежит глагол «трамбовать», обозначающий легкое действие (утапывать что-либо). Таким образом, в глаголе концептуализируется представление о бездельи как о пустословии или как о легком труде. Кстати, такую установку подтверждает и номинация «алыра, алырщик». Ср.: «АЛЫРА – АЛЫРЩИК ДА. Устар. Бездельник, плут. – *Он вот такой человек, не может постоянно жить у кого-минеть. Сегодня он здесь, а завтра ищи его, иди. Алыра-алырщик да и есть, работать не хочет, а исти надо. Плут он, плутоватой, алыра да есть. Плутовать-то он может, у его это получается.* (Аллаих. Юрт. Як. Ж.)».¹⁹ Устаревшие русские слова «алыра», «алырь», «алырник», «алырщик», «алырница» означали ‘фигляр, фокусник, обманщик’, затем – ‘обманщик, плут, мошенник, майданщик, шатун, праздный, лентяй, дармоед, гуляка’. Глагол «алыриться» употреблялся в значении ‘зубоскалить, нагло издеваться’.²⁰ Денотативная ситуация, связанная с фокусником, высветила сему ‘обман’, на основе которой развились значения ‘плут, мошенник’, затем ‘майданщик’ (тот, кто на майдане промышляет игрой в кости или карты), актуализируются семы ‘обман’ и ‘праздность’. В языковом сознании старожилов наблюдается сужение значения и происходит отождествление безделья с плутовством.

Среди фразеологизмов, употребляемых старожилами, мы встретили такие, которые отличаются от общепринятых только по форме. Например: «РУЧКИ СКЛАСТЬ. Ничего не делать; лениться. – *А он давно ручки склал, отказался от договору с нам* (Н.-Кол. Чер.)».²¹ В структуре фразеологизма – просторечная форма глагола. Ср. не покладая рук (упорно и интенсивно работать).

Таким образом, оценочные номинации объективируют различные характеристики человека, формируя его образ в сознании носителей языка. Средством концептуализации представлений о человеке становятся лексические значения, внутренняя форма и метатексты. Как показал анализ, оценочные номинации человека в русском говоре Якутии имеют специфику объективации, которая проявляется как в лексическом значении, так и во внутренней форме.



¹⁴ Дружинина М. Ф. Фразеологизмы в старожильских русских говорах на территории Якутии... С. 87.

¹⁵ Дружинина М. Ф. Словарь русских старожильских говоров на территории Якутии (Г-И). С. 70.

¹⁶ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. С. 541.

¹⁷ Дружинина М. Ф. Словарь русских старожильских говоров на территории Якутии (Р-Я). С. 88.

¹⁸ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. С. 116.

¹⁹ Дружинина М. Ф. Фразеологизмы в старожильских русских говорах на территории Якутии. С. 15.

²⁰ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. С. 13.

²¹ Дружинина М. Ф. Словарь русских старожильских говоров на территории Якутии (Р-Я). С. 24.

Ю. Н. ДРАЧЕВА

Вологодский государственный университет

Е. А. КИРИЛОВА

Вологодская духовная семинария, Вологодский педагогический колледж

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И СЕМЕЙНО-БЫТОВОЙ ОБРЯДНОСТИ В РЕЧИ ЖИТЕЛЕЙ КИРИЛЛОВСКОГО Р-НА ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛ.¹

Аннотация: В статье анализируются рассказы информантов – жителей территории «Северной Фиваиды», оказавшей существенное влияние на распространение православия на Русском Севере, – и раскрываются особенности вербализации личного опыта веры и семейно-бытовой православной обрядности в формах предметной (религиозная лексика и лексика «народного» православия) и жанровой (неканонические молитвы) репрезентации.

Ключевые слова: русская диалектология, вологодские говоры, народное православие, религиозная лексика, «Северная Фиваида».

Summary: In the article, the stories of inhabitants of the legendary "Northern Thebaid" territory (i.e. some districts of the Vologda region of Russia), from where Orthodoxy was spread in the Russian North, are analyzed. Some peculiarities of local people's faith and their family and every day life Orthodox rituals are described in the forms of objects' representation (i.e. religious vocabulary and the language of folk Orthodoxy) and genres' representation (non-canonical prayers).

Keywords: Russian dialectology, Vologda dialects, folk Orthodoxy, religious vocabulary, "Northern Thebaid".

Исследование современного религиозного дискурса является актуальным научным направлением в рамках философии, теологии, религиоведения, культурологии, социологии, социолингвистики, истории, этнографии, краеведения, литературоведения и других дисциплин. Уникальность религиозного дискурса заключается в том, что в отличие от прочих институциональных дискурсов (спортивного, научного и др.), он включает в себя Бога как одного из участников дискурса.² Е. В. Бобырева, рассматривая религиозный дискурс как коммуникативно-культурный феномен, основанный на выражении и трансляции определенной системы ценностей, указывает, что целью общения в этом институциональном дискурсе является приобщение человека к вере или укрепление веры в Бога в рамках основного для этого дискурса хронотопа – храмового богослужения.³ Е. А. Кожемякин дает следующее определение религиозному дискурсу: это «регламентируемая определенными историческими и социокультурными кодами (традициями) смыслообразующая и смысловоспроизводящая деятельность, направленная на формирование, трансляцию и изменение догматического мышления, сакрального мироощущения и мистического опыта».⁴

При сохранении базовых характеристик религиозного дискурса (регламентация традициями, опора на тексты Священного Писания (или прототекстуальность⁵), трансляция личного опыта веры), дискурс народного православия имеет ряд отличительных черт, которые заключаются в стихийном характере его распространения, смешении христианства и язычества, ограничении его хронотопа повседневным, бытовым общением, диалектной основе его языка. Религиозный дискурс, воплощенный в народной речи, является одним из объектов изучения русской диалектологии. В плане реконструкции диалектной языковой картины мира тексты о православных обрядах и обычаях представляют собой интересный источник сведений для диалектной лексикологии, поскольку содержат диалектные наименования реалий, субъектов и объектов, относящихся к сфере духовного, нематериального.

Записи рассказов жителей Кирилловского р-на Вологодской обл. об их опыте веры, молитвы, местных и семейных обиходно-бытовых обрядах и ритуалах собираются авторами статьи с 2015 г. в рамках

© Ю. Н. Драчева, Е. А. Кирилова, 2019

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 19-012-00542.

² Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград, 2002. С. 363.

³ Бобырева Е. В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения): Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Волгоград, 2007.

⁴ Кожемякин Е. А. Религиозный дискурс: методология исследования // Научные ведомости Белгородского гос. ун-та. Сер. Философия. Социология. Право. 2011. № 2 (97). С. 32.

⁵ См.: Ицкович Т. В. Прототекстуальность как конструктивный принцип религиозного стиля // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 2: Языкознание. 2018. Т. 17, № 1. С. 6–16.

диалектологических экспедиций, проводимых Вологодским государственным университетом в качестве учебных практик. Выбор территории не случаен: территория трех современных районов Вологодской обл. – Вологодского, Кирилловского и Белозерского – носит название «Северная Фиваида», которым подчеркивается особая роль этих земель в широком распространении монашества на Русском Севере. Данная территория является ареалом распространения двух диалектных образований – вологодских говоров (Вологодский и Кирилловский р-ны) и белозерско-бежецких говоров (Белозерский р-н).

В современном региональном «варианте» народного православия присутствует та двуплановость, которая характерна религиозному дискурсу в целом – дискурс религии как «практики верующих» и дискурс о религии как дискурс «извне», вне практик.⁶ В рассказах информантов это проявляется в анализе этнолингвистической ситуации (в частности, вспоминаются гонения на верующих во время Советской власти), ср.: «*Да в наши-то годы о церкви всё было запрещено говорить, не только идти туда, девочки! Нас же вообще крестили ... молча всё ... чтоб на работе не узнали. Вот как было-то! И мало и знаем и нам и трудно, нам и трудно щас к вере прийти. Вот уже хоть как ... так-то. В церковь я придю – вот как бы – ну как не знаю куда и придю, потому что нету внутренних ... не привито с детства ничево. Придешь и всё: не знаешь, куда к какой иконе подойти, как чё, какие слова сказать. Ну молитвы уже знаешь, но всё равно оно уже не при-ви-то! Это прививается с самого малого! Тогда уже легче*» (Ганичева М. Ф., 1941 г. р., д. Плахино, зап. в 2018 г.).

В этом отношении представляет интерес замечание К. В. Бабковской о карелах: «православие их русское – являющее собой синкретизм язычества, советских представлений и официальной религии».⁷ Подобную синкретичность – соединение языческих (магических) и православных представлений – мы наблюдаем в устных рассказах жителей Кирилловского р-на, например: «*Блудились в лесу с Кáшиной с Нíной. Пошли на гулянку в Аксёново, вот где Плахино, той дорогой туда напрямую, зашли на Бáрскую. Лес, шум шумит выше нас <...> Ну мы и поблудились. Дак вот тóже [у]бспода до чегó допризывáли, три раз бегали – как куда бы ни позаслышим, пёсны, то гармонья-то играет, давай, грит, пойдём прямо на гармонью-ту. Вот опять я озноб – не могу прямо, вспомни дак. Вре́мя-то уж двенадцать но́чи, всё равно придём сюда, откúда ушли, ну в эту стóрону тепёр пойдём, опять придём сюда, откúда ушли. Потому что оно водило нас. Вот давай опять давай креститься, божиться, снять с себя сняли, всё перевернули, перетряхнули, ну пойдём ишио сюда. [у]бсподи, у дороги, у дороги и стояли у этой. Пошли по этой дороге – уж куда-нибудь да приведет» (Бакланова Н. Н., 1941 г. р., д. Борбушино, зап. в 2018 г.), ср.: *божить* ‘просить у Бога’ [СРНГ, 3: 64]; *божить* ‘просить, молить Бога о чем-либо, молиться’ [СПГ, 1: 45]; *божить* ‘выпрашивать, «клянчить»’ [СГРС, 1: 133]. Молитвенное обращение к Богу соединяется с ритуальным магическим действием – выворачиванием одежды.⁸*

Диалектная лексика в записанных рассказах выступает в качестве территориальной характеристики речи, реже встречаются диалектные наименования понятий, связанных с православной сферой: «*Родители верующие óба, но не... не...не...не...не... так шо уповáлись штобы, а бабушка у меня была очень верующая. Она всегда, она на колéнках всегда вээрóm молилась всё ... <...> А это шо я сказала к чему? [Что бабушка у вас уповалась.] А бабушка да, она верила, верила очень, да, сильно верила она*» (Киршина Н. А., 1938 г. р., г. Кириллов, зап. в 2018 г.); «*Рождество празнуем, только не пóстум, я дак не пóстую, потому что болéю, у меня тóже это инфáркт был дак, я не до этого мне*» (Киршина Н. А., 1938 г. р., г. Кириллов, зап. в 2018 г.), ср.: *пóстовать* ‘поститься, говеть’ [СРНГ, 30: 230]; «*А тепёр в монастырэ церковь дак, туда все и ездят, ездят из Кириллова, с Вóлогды, кто только не приезжает. Вот колокол, звонит по празникам, брякается*» (Чашин А. П., 1939 г. р., с. Горины, зап. в 2018 г.), ср.: *брякаться* ‘стучать, брэнчать, брякать чем-либо, во что-либо’ [СРНГ, 3: 229].

В дискурсе народного православия мы выделяем группу наименований действий, относящихся к обиходно-бытовой обрядности. Например, это действия, связанные с использованием святой воды – окропление святой водой дома, вещей, освящение крашеных яиц: «*Из церкви принóсим святую воду... [Нужно ли освящать дом или вещи?] Ну, вещи-то мы не попрыскиваем. Принесём, вон цéлая прóрувь, там крест сдéлан дак*» (Чашин А. П., 1939 г. р., с. Горины, зап. в 2018 г.), ср.: *попрыскать* ‘полить немного (грядки, клумбы и т. п.)’, ‘опрыскать (кусты, деревья)’ [СРНГ, 30: 11]; [В церковь носите яйца освещать?] «*Нет, дóма освячу водóй да побрьзгаю*» (Бакланова Н. Н., 1941 г. р., д. Борбушино, зап. в 2018 г.); «*Рáньше бóльше церковь была, так батюшко ходиу по деревням там... Этот отсвятíл всё в домáх святóй водичкой. Яйца. ну крашенные, ну как бы собирáл, вот этот с корзиной ходили*» (Лекарева Л. И., 1933 г. р., с. Горицы, зап. в 2018 г.), ср.: *отсвятить* ‘закончить святить’ [СРНГ, 24: 312].

⁶ См.: Новокрещенных Е. В. Проблема религиозного дискурса – дискурс религии или дискурс о религии? // Вестник Тюменского гос. ун-та. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2013. № 10. С. 162.

⁷ Бабковская К. В. Народные куклы карел как способ самоидентификации этноса // Рябининские чтения – 2015: Материалы VII конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 14.

⁸ Толстой Н. И. Выворачивание одежды // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1. С. 465–466.

Предметно-бытовая обрядность связана с наличием в доме икон, вербочек, березок, лампад и под.: *«Вербочки это прошлогóдниe, а нет вербочки-то мне принесли, не принесли в этот год мне веточку берёзки, не принесли, в Троицу... А когда они засыхают, когда мне свежих принесут я их в печку тихаю, чтоб они сгорели, не выкидывать, нельзя»* (Кирилова Н. А., 1938 г. р., г. Кириллов, зап. в 2018 г.); *«Не знаю, всё говорят их можно сжечь, а я чево-то не решаюся, что это всё-таки они из церкви принесены. Вот хотя я и в эту церковь не хожу, но тут женщина ходит, дак она всегда мне приносит этих освящённых вербушок. А так дак, где-то вот тут наломашь вербушку сама, да святой водичкой, да с молитвой да и так и поставим дома»* (Лекарева Л. И., 1933 г. р., с. Горицы, зап. в 2018 г.).

На территории Кирилловского р-на зафиксировано использование апокрифического текста «Сон Богородицы» в качестве молитвы или заговора, обережного текста. «Сон Богородицы» широко распространен на описываемой территории уже в XIX в.⁹ Так, Н. Заварин пишет о том, что этот и подобные тексты, выдаваемые «за богооткровенные, своим утилитарным взглядом на дело религии чрезвычайно способствуют своему распространению в народе» и хранятся как святыни.¹⁰ Составными частями данного текста («ложной молитвы», «лжемолитвы») является описание сна, его объяснение Христом, увещание хранить этот текст дома и обещание всяческих благ тем, кто это делает:¹¹ *«Сам Иисус уйдёт, сам Иисус уйдёт, своё мать зовёт: „Матушка Марья, где ты жила-поживала?“ Как долга и эта молитва. Даўно-то, не извспомнила. Не изуста словечка, теперь забыват стала»; «Кто твой Сон хоть один раз прочтёт, тот от напрасной смерти никогда не умрёт, в воде не утонет, в лес пойдёт – зверь его не тронет, вор у того не украдёт, огонь жилища того человека не сожжёт»* (Свистунова Е. А., 1937 г. р., г. Кириллов, зап. в 2018 г.).

Термином «неканоническая молитва» обозначаются тексты, которые занимают промежуточное место между заговорами и каноническими молитвами. Исследователи указывают на то, что формально и функционально неканонические молитвы тяготеют к заговорам и в этом смысле весьма отличаются от канонических молитв.¹² Е. Е. Левкиевская разграничивает канонические молитвы, заговоры и неканонические молитвы по наличию иллюкутивного компонента – просьбы или мольбы (в молитвах) или приказа (в заговорах).¹³ Так, канонизированный текст неканонической молитвы представлен в воспоминаниях информантов: *«Мама, я помню, мама дак только одну молитву тоже всегда спать ложилась. Я с мамой ложилась, чё-то не знаю. Она все читала это... Молитву какую-то она всё читала-то. Я слышу, што она читает. А сама не говорила-то, што вот надо читать. Как же она говорила? Коротенькая такая... Я думала: што мама говорит всё? Вот, помню, помню в конце: „Боже, боже, царя храни!“... У неё очень чего-то были простые слова... Как же она? А, вот она чево говорила. Мама говорила: „Ангел мой, ложись спать со мной. Боже, царя, Боже, царя храни“ – и всё. Мама маленькая стала в четыре года без матери тоже. У отца было шестеро здесь в деревне. Ницета несусветная. Так чё они знали? Ничего»* (Коновалова С. А., 1941 г. р., д. Плахино, зап. в 2018 г.).

В молитве *«Ангел мой, ложись спать со мной. Боже, царя, Боже, царя храни»* отражено мировоззрение православного русского человека относительно того, что для него первично, а что второстепенно. Из этих строк мы видим, что первично для человека христианское мировоззрение, которое, начиная с момента крещения Руси, явилось стержнем для формирования характера русского народа, культурных традиций, образа жизни и этических норм. Ангел-хранитель в сознании русского человека – это ходатай перед Богом. В трудные моменты жизни человека на Руси обращались к ангелу-хранителю, призывая его на помощь. Существуют различные молитвы к ангелу («Святый ангеле, предстоай окаянной моей души», «Песнь воспети и восхвалити, Спасе», «Ангеле Христов святыи, к тебе припадая» и др.), которые могли послужить текстами-прототипами для анализируемой молитвы.

Вторая часть текста молитвы связана с одним из главных символов страны – государственным гимном, который являлся отражением эпохи и отражал идеологические постулаты своего времени. Гимн «Боже, Царя храни» являлся главной песней России с 1833 по 1917 г., но в памяти народа он сохранялся еще долгое время. Это отражено и в рассказе жительницы Кирилловского р-на. Подобное отношение к царской власти в России не случайно: образ царя входил в сознание русского народа как хозяина страны, как ее могучего защитника, как высшего судьи, мудрого, сурового, но справедливого, а также и как отца. Стоит отметить и то, что образ царя собирал русских людей в единый народ, спланивал его вокруг православной церкви, наполнял жизнь смыслом христианского служения. Поэтому и важна была для народа молитва за царя.

⁹ Заварин Н. О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии // Вологодские епарх. вед. 1870. № 1. С. 19–29.

¹⁰ Там же. С. 19.

¹¹ Варенцова Е. М. Сон Богородицы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. СПб., 1998. Ч. 4. С. 485–487.

¹² Туманова О. С. Взаимодействие жанров заговора и неканонической молитвы (на материале чешских лечебных заговоров) // Филологические заметки. 2018. Т. 1, № 16. С. 113–128.

¹³ Левкиевская Е. Е. Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.

Таким образом, народное православие представлено в диалектной речи жителей Кирилловского р-на Вологодской обл. на уровне предметно-обиходной и семейно-бытовой обрядности, вербализованных в наименованиях реалий духовной сферы, названиях священных предметов и действий с ними. Функционирование в молитвенном опыте информантов неканонических молитв и заговоров позволяет выявить синкретизм языческого и христианского мировоззрения в сочетании с идеологическими установками дореволюционной и после-революционной России.

Словари

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2004. Т. 1–6.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; СПб., 1965–2018. Вып. 1–50.

СПГ – Словарь пермских говоров. Пермь, 2000–2002. Вып. 1–2.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–2014. Т. 1–6.



РИТОРИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ ОРГАНИЗАЦИИ СЕВЕРНОРУССКИХ ДИАЛЕКТНЫХ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ¹

Аннотация: В статье рассматривается важная особенность севернорусских диалектных благопожеланий – интенсификация в них средств художественной выразительности. Эти средства широко представлены в диалектной речи, органически связанной с языком фольклора, где «шлифовались» эстетически значимые средства диалекта, формировался его высокий народно-поэтический стиль, отражающий эстетическое сознание носителей говоров.

Ключевые слова: сельская коммуникация, диалектные благопожелания, средства художественной выразительности.

Summary: The article discusses an important feature of the North Russian dialectal good wishes – the intensification of the means of artistic expression in them. These means are widely represented in dialect speech, organically connected with the language of folklore, where the aesthetically significant means of the dialect were "polished", its high folk-poetical style was formed, reflecting the aesthetic consciousness of the speakers of the dialects.

Keywords: rural communication, dialectal good-wishes, means of artistic expression.

Наше внимание уже на протяжении многих лет² занимают севернорусские диалектные благопожелания: *Водица – медовица!* – тому, кто черпает воду; *Жарок да парок!* – тому, кто отправляется в баню; *Мясо – сахар!* – тому, кто режет скотину на мясо; *Море, река молока!* – тому, кто доит корову и т. п. Подобных единиц в ходе наших экспедиционных исследований зафиксировано большое количество, при этом отмечены такие их качества, как относительная устойчивость, значительное варьирование, упорядоченность, системность.

Важным свойством исследуемого материала является интенсификация в нем средств художественной выразительности.³ По сравнению с повседневным использованием возможностей языка в благопожеланиях выявляется чрезвычайно широкий набор образных средств. Это сравнение (*Водица как слезинка, ведра как пушинка!*), метафора (*Масляная голова!* – тому, кто сбивает сметану для получения сливочного масла: *ком масла сравнивается с головой* (ср. *голова сахара*); *Море под корову!* – тому, кто доит корову), метонимия, синекдоха (*Ни хвоста ни чешуи!* – тому, кто отправляется на рыбалку; *Глины горсть!* – тому, кто занимается кладкой печи), звукопись (*Лук – пук, репка – ник!*), ритмизованность фраз (*Водица – медовица!*), использование экспрессивов и демиинутивов (*Беленько мыть!*, *Белёхонько полоскать!*, *Насветленько!*, *Сто стен на сновалочку!*), эллипсис (*Пух <тебе, вам> <пусть ложится> под ножницы!*; *<Пусть будет> картовница с оглоблю, картошка с колесо!*) и др.

На уровне средств художественной выразительности эстетические задачи использования благопожеланий часто решаются посредством синтаксического параллелизма (*Возами не вывозить, ношами не выносить!* – благопожелание при уборке урожая), гиперболизацией желаемых реалий крестьянской жизни (*Картовница с оглоблю, картошка с колесо!* – благопожелание при уборке картофеля), антитезы (*Сади крохами, а убирай ворохами!* – благопожелание при весенних полевых работах; *Жарко ковать, холодно торговать!* – благопожелание кузнецу), лексического повтора (*Садом садить, возом возить!* – благопожелание при весенних полевых работах) и др.

Сравним два благопожелания, произнесенные в одной и той же ситуации кладки печи: *Чтобы печка хорошо топилась и грелась и дым в трубу!* и *Дым в трубу!* По-видимому, здесь уже в первой формуле имеет место особый вид парцелляции: используются два придаточных предложения при отсутствующем главном: *<Я желаю, чтобы печка хорошо топилась и грелась и дым <шел> в трубу! >*. От этого весьма развернутого благопожелания во второй формуле, где парцелляция еще заметнее, остается лишь главное – сама идея: *Дым в трубу!* Но это пожелание энергичнее, категоричнее, к тому же оно вписывается в целый ряд формул такого же объема: *Совет да любовь!*, *Пух под ножницы!*, *Скатертью дорога!*, *Спорынья в квашню!* и др.

Благопожелания могут употребляться изолированно (*Дым в трубу!*, *Дым в небо!*), а могут, при желании говорящего, нанизываться, амплифицироваться для создания большего эффекта, как в формуле *Чтоб дым шёл в трубу, а из трубы в небо!* Не исключено, что выбор объема формулы зависит от конкретных условий

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (Проект № 18-012-00579 А «Русские диалектные благопожелания: семантика, структура, функционирование»).

² Зорина Л. Ю. Вологодские диалектные благопожелания в контексте традиционной народной культуры: монография. Вологда, 2012.

³ Ср.: Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; Блинова О. И. Областной словарь как источник изучения народной речевой культуры // Материалы и исследования по русской диалектологии. М., 2002. Вып. I (VII). С. 232–240.

общения – времени, обстановки, расположенности адресата к общению и др. Амплификацию видим также в формуле *Счастливо вспоить, вскормить и под венец постановить!*, употребляемой при рождении в семье ребенка. Формула *Море молока, озеро сметаны, гора творога!* употребляется как пожелание обильного удоя и получаемых из молока продуктов. Нередко такие формулы восходят к текстам молитв, что уже само по себе усиливает выразительность сказанного: *Дай, Господи, спорынье – в хлебе, в салате, в серебре!* – пожелание, чтобы у хозяйки были удачными пироги.

В образной структуре ряда благопожеланий прослеживается синекдоха. Так, в благопожеланиях плотнику *Клин да гвоздь!* и печнику *Глины горсть!* содержится указание на самые необходимые для осуществления профессиональных действий предметы: плотнику необходимы *клин да гвоздь*, печнику – *глина*. Обращает на себя внимание, что работнику желают минимальное количество чего-либо необходимого (названы единичные предметы *клин да гвоздь*, а также малая единица измерения количества глины – *горсть*), тогда как мастеру требуется большое количество желаемого.

Идея значительного преувеличения, гиперболизации желаемого прослеживается в формулах *Море, река молока!*, *Море под корову!*, *Картовица с оглоблю, картошка с колесо!*, *Сто стен на сновалочку!* и др. В последней из приведенных формул идея стократного преувеличения результатов труда (*стена* – это мера вытканного на домашнем ткацком станке полотна, равная примерно 18 м) выражается числительным *сто*, несмотря на то, что выткать одну такую меру – это уже многотрудное, требующее длительных усилий и продолжительного времени дело. Ср. в литературном русском языке книжное *сторицей* ‘во много раз, в сто раз больше’.

Употребленные выше наименования *стена* ‘мера вытканного холста’, *сновалочка* ‘приспособление, на котором сновали, мотали пряжу’ – это диалектные слова. Они и им подобные названия в составе благопожеланий являются маркированными, они акцентируют специфику деревенской жизни. Ср. ещё: *Бело бучить!* – благопожелание при тепловой обработке белья, вытканного и отбеленного холста, что делается обычно в так называемом *буке*, т. е. в большом деревянном чане, в который для нагревания воды опускают раскаленные камни.

В группе пожеланий нередко значимой оказываются звукопись. Так, формула *Лук – пук, репка – пик!* с характерными звуками [у], [и], ассоциирующимися с большим ([у]) или малым ([и]) количеством, объемом, адресуется женщине, занятой посадкой лука. Сравним также с негативным пожеланием, произносимым при стирке, тепловой обработке белья: *Жуки на буки!* Формула *Лук – пук, репка – пик!* энантиосемическая, что её роднит с формулой *Жуки на буки!*: желают плохого урожая, чтобы, наоборот, получился не обильный урожай зелени, а хороший урожай лука-репки, пригодного для хранения долгой зимой.

Иногда в благопожелании используется не одно, а несколько средств художественной выразительности. Так, при уборке урожая в благопожелании *Возами не вывозить, ношами не выносить!* обнаруживаются и синтаксический параллелизм, и лексический повтор (*воз – вывозить, ноша – выносить*), и противопоставление (*воз – ноша*). В формуле *Море, река молока!* – символично употребление названий больших объектов. А еще: *Озеро сметаны!*, *Гора творога!* Всё это приводит к своего рода сгущению, концентрации выразительности.

Выразительным становится употребление формул, основанных на символах, ассоциациях: *Лебеди летят!* – благопожелание в ситуации мытья пола, где слово *лебеди* – это символ чистоты, белизны. Или: *Шёлк на руки!* – пожелание при первичной обработке льна, где слово *шёлк* символизирует мягкость, податливость стеблей льна.

В целом ряде случаев в формулах благопожеланий отсутствуют вышеперечисленные конкретные средства выразительности, но единицы этикета тем не менее оказываются выразительными: *Пестерь шерсти!*, *Короб шерсти!* (тому, кто стрижет овцу), *Яма картови!* (тому, кто убирает урожай картофеля). Выразительными в этих случаях оказываются наименования больших вместилищ: *пестерь, короб* – большие заплечные корзины для переноски травы или чего-либо другого, *яма* – специально устроенное вне жилища хранилище для зимнего хранения овощей.

Это лишь самый общий, краткий обзор представленных в анализируемом материале средств художественной выразительности. Но и их перечень свидетельствует о том, что в использовании таких средств проявляется высокая народная речевая культура. «Традиционно фигуры речи рассматриваются, – пишет О. И. Блинова, – в работах, посвященных языку художественных произведений, которые, как и литературный язык, выражают элитарную культуру».⁴ Правомерность их изучения в рамках народной культуры, выразителем которой является местный диалект, теперь уже вполне осознана. Она обусловлена тем, что эти средства широко представлены в диалектной речи, исторически первичной по отношению к литературному языку, органически связанной на протяжении столетий с языком фольклора, где «шлифовались» эстетически значимые средства диалекта, имеющего народно-поэтический стиль,⁵ возникновению которого способствовало высокоразвитое эстетическое сознание носителей говоров.



⁴ Блинова О. И. Областной словарь как источник изучения народной речевой культуры. С. 232–240.

⁵ Мартынова С. Э. Народно-поэтический стиль диалекта: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Томск, 1992.

РЕЧЕВОЙ ПОРТРЕТ ДИАЛЕКТНОСИТЕЛЯ ПО ДАННЫМ ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЕЙ¹

Аннотация: В статье предпринята попытка представить речевой портрет Федора Павловича Бабикова, уроженца д. Ильинки Усть-Цилемского р-на Республики Коми, опустевшей в 90-е гг. XX в., на материале его дневников 1970-х гг. Главное внимание сосредоточено на лингвистическом аспекте описания личности: дана поуровневая характеристика диалектных явлений, получивших отражение в дневниках, отмечены их графические особенности.

Ключевые слова: речевое портретирование, дневниковые записи, севернорусские говоры, диалектизмы.

Summary: This article has attempted to present a speech portrait of Fyodor Pavlovich Babikov (Plinka, Ust-Tsilemsky district of the Komi Republic that became empty in the 90s of the 20th century), on the material of his diaries of the 1970s. The main focus is on the linguistic aspect of personality description: given the characteristic of dialect phenomena, which are reflected in the diary, and their graphic features are marked.

Keywords: verbal portraying, diary entries, North Russian dialects, dialectisms.

Одним из активно применяемых в лингвистике в последние десятилетия способов исследования языкового материала, в том числе и диалектного, является метод речевого портретирования. Исследователи рассматривают речевой портрет личности как структуру, которая складывается из нескольких компонентов: социокультурных, лингвистических, коммуникативных,² или предполагает возможность рассмотрения ее в нескольких аспектах: лингвистическом, описательно-психологическом и семиотическом.³ При этом в региональной лингвоперсонологии чрезвычайно редко описываются коммуникативные личности мужчин,⁴ которые, очевидно, отличаются от женских когнитивными особенностями – особой сфокусированностью взгляда в мире, актуализированием определенных явлений и фактов.

Источники фактического материала для речевого портретирования могут быть разными; востребованными среди них оказываются письменные речевые произведения, например, дневники. Дневниковые записи позволяют на большем, относительно, например, устного репортажа, хронологическом отрезке наблюдать за речью диалектоносителя, однако одновременно ставят перед исследователем задачи интерпретации текста, к примеру, задачу дифференциации зафиксированного на письме диалектного явления и орфографической ошибки.

Объектом описания в данной статье стали дневниковые записи Федора Павловича Бабикова, 1933 г. р., уроженца д. Ильинки Усть-Цилемского р-на Республики Коми, которая к 1990-м гг. опустела. Это дневники 1970-х гг. с четко выработанной автором схемой ведения записей: разные события жизни Ф. П. Бабилов фиксировал в двух типах дневников – в походном (лесном, дорожном) и в домашнем: «Как я уже писал в Походном лесном дневнике, как нахожусь дома, то посещать только в домашний дневник; и обязательно об этом ставить в известность тот или иной дневник. Например, сегодня я пришел из лесу и пишу пока, что было за дорожку в лесной, а уже что увидел дома, в домашний. Итак, начинаю свою запись, которая прервалась на 21 день»⁵ (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1068-1069⁶; далее – ФА СГУ). При этом чаще Ф. П. Бабилов делает записи именно в лесных дневниках: «Стал совсем посещать в дневник через день. Писать ведь дома совсем почти не очём. А если есть какая нибудь мелочь, то ей не совсем охота зря марать страницы» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1078) или «Лентяй! Всё не хочешь посещать заглядывать в дневник. Только лишь в месяц раз пишу на уголке. Там есть дневник» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1094).

© Ю. Н. Ильина, 2019

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований: грант № 19-012-00593 «Грани духовного наследия Усть-Цильмы: фольклор, книжность, язык (новые источники)».

² Милованова М. В. Методы изучения языковой личности современного диалектоносителя // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 2. Языкознание. 2012. № 2 (16). С. 137.

³ Народная речь Вологодского края: опыт мужского речевого портрета: монография / Н. А. Волкова, С. А. Ганичева, А. В. Загуменнов, Е. Н. Ильина, Н. Г. Мельникова; отв. редактор Е. Н. Ильина. Вологда; Череповец, 2017.

⁴ Там же. С. 4.

⁵ Орфография и пунктуация Ф. П. Бабилова сохранены.

⁶ Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина, Усть-Цилемское собрание, Электронный рукописный фонд (далее – ФА СГУ, ЭРФ).

Дневниковые записи Федора Павловича представляют интерес для наблюдений за получившими в них отражение диалектными явлениями разных языковых уровней, которые характеризуют северную диалектную зону.

Фонетические признаки северных говоров почти не получили закрепления в дневнике. Однако диалектные грамматические особенности севернорусских говоров в дневниковых записях отражены.

Последовательно отмечается у существительных I склонения в дательном падеже единственного числа окончание *-и / -ы*, возводимое к старой флексии основ на **ja*: «*Иду днём по деревни, сначала зашел к Максиму, там покурили и я пошел к Нини П.*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1054) и др.; у существительных II склонения в предложном и родительном падежах единственного числа окончание *-у*, которое в диалектах распространено более широко, чем в литературном языке: «*Сейчас у нас получилось последняя семейная разлуха из-за плату, который я утерял на Долгой верху*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1091); «*Сухари в мешку стали уже на доньшике*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 0997); «*Одну добыл около Фетькова ручья в Еловом острове*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1103) и др.

Диалектное различие в формах местоимений, отмеченное в записях Федора Павловича, представлено в совпадающем окончании дательного и винительного падежей единственного числа личного местоимения 3 лица: «*Лыско ей выследил у самого Загривка*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1103) и др.

Глаголы также могут обнаруживать в дневниковых записях диалектоносителя отличные от литературных соотношения основ инфинитива и настоящего времени: «*Они могут в два счета сожгать дом и сделать что угодно, тем более сгореть сами*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1040), «*Кто говорит, будут заснимывать местность, а кто говорит, даже будут строят шахты*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1083), «*Я стал себя чувствовать, как зверь загоненный в клетку*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1120), «*Да вот беда, жрать нечего ставаает совсем*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1004) и др.

Среди диалектных особенностей синтаксического строя в записях Ф. П. Бабилова обращает на себя внимание повторяющаяся конструкция с именительным (или родительным при отрицании) прямого объекта: «*Даже как уехали сеновозчики, дорога плохо видно*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1013), «*Белка в этом году опять не предвидится. Видел по снегу всего одни следы*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1100), «*С обеда ходил смотреть капканы, что от крестов на горы, но пока там никто невидно. Да. Придется видимо отваливать домой; ничего неподделаешь; хлеба нет, сахар две грудки, а главное – табак совсем нестал даже закурить нету*» (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1002) и др.

Диалектные лексемы, получившие закрепление в записях Федора Павловича, тематически отражают жизнь охотника в лесу. Самыми многочисленными тематическими группами диалектизмов предсказуемо являются группы «Предметы и явления природы» и «Лесные промыслы».

Большую группу составляют слова, называющие разные водоемы и их части: *виска* 'небольшая речка, соединяющая два водоема, проток' [СРГНП 1: 74⁷]; *вадега* 'глубокое место реки с тихим течением' [СРГНП 1: 53]; *рассоха* 'разветвление реки, ручья' [СРГНП 2: 210]; *щелья* 'высокий обрывистый берег реки, чаще каменистый, голый или покрытый лесом' [СРГНП 2: 458]; *полонья* 'открытое место на реке при ледооставе, полынья' [СРГНП 2: 94]; *заберег* 'лед у берега реки осенью или вода у берегов весной' [СРГНП 1: 215] и др. Представить характерную для района местность позволяют также такие слова, как *листвяг* 'лиственничный лес; лиственницы, растущие не небольшой пространстве' [СРГНП 1: 386]; *наволок* 'заливной луг' [СРГНП 1: 439]; *веретья* 'возвышенное сухое место (на лугу, в лесу), гряда между двумя низинами' [СРГНП 1: 60]; *клоч* 'кочка, бугорок' [СРГНП 1: 317] и др. Важной для «следопыта» является и погода: *хиуз* 'резкий холодный ветер, часто со снегом' [СРГНП 2: 397]; *пороха* 'только что выпавший рыхлый снег, пороша' [СРГНП 2: 115]; *падь* 'снегопад' [СРГНП 2: 5]; *чир* 'плотный заледеневший слой снега, наст' [СРГНП 2: 424]; *морок* 'туман' [СРГНП 1: 427] и др.

Процессы охоты и рыболовства представлены в лексике дневников Ф. П. Бабилова в основных составляющих: 1. Названия охотничьих троп (*путик* 'охотничья тропа, на которой ставят ловушки, силки' [СРГНП 2: 190]; *ухожа* 'дорожка на охотничьем участке, вдоль которого расставлены ловушки на зверей и птиц' [СРГНП 2: 388]); 2. Названия охотничьих участков (*угодь* 'охотничьи участки с ловушками на зверей и избушкой' [СРГНП 2: 372]); 3. Названия приспособлений для охоты (*чуны* 'легкие длинные узкие охотничьи сани' [СРГНП 2: 428]); 4. Названия построек на охотничьем угодь (*турушка* 'небольшая кладовка без дверей, не столбах на охотничьем угодь' [СРГНП 2: 364]); 5. Названия ловушек и их частей (*петля* 'ловушка в виде проволочной или веревочной петли на зверя, птичку' [СРГНП 2: 34]; *очеп* 'часть ловушки на зверя – жердь, дерево, наклоненное в одну сторону, на весу' [СРГНП 1: 552]; *кулемка* 'ловушка для куниц' [СРГНП 1: 362]; *сило* 'приспособление для ловли птиц и мелких зверей в виде затягивающейся петли, силок' [СРГНП 2: 270]); 6. Названия рыболовных снастей и их частей (*заезок* 'запруда из кольев, переплетенных хворостом или ветками хвойных деревьев, куда

⁷ Словарь русских говоров Низовой Печоры. СПб., 2003–2005. Т. 1–2.

вставляются ловушки для рыбы' [СРГНП 1: 234]; *пуцальница* 'ставная рыболовная сеть' [СРГНП 2: 191]; *сурпа* 'плетеная из прутьев или лучины конусообразная ловушка для мелкой рыбы' [СРГНП 2: 330]; *фетель* 'ставная рыболовная сеть на обручах, обычно с двумя крыльями' [СРГНП 2: 391]; *мушка* 'искусственная наживка для ловли рыбы, похожая на мушку' [СРГНП 1: 432]; *прядено* 'прочная крученая нить для изготовления рыболовных сетей' [СРГНП 2: 187]); 7. Названия промысловых птиц, рыб, зверей (*пеструха* 'самка тетерева-глухаря' [СРГНП 2: 34]; *маракуша* 'самка тетерева-косача' [СРГНП 1: 406]; *жиган* 'молодой хариус' [СРГНП 1: 208]; *кукиша* 'лесная птица, сойка' [СРГНП 1: 360]; *крот* 'водяная крыса' [СРГНП 1: 352]).

Нужно отметить саморефлексию автора записей относительно именно лексических диалектизмов: в дневнике отмечены случаи, когда Федор Павлович, сначала написав диалектное слово, затем исправляет его на слово литературного языка: *Я взял ее (лошадь – Ю.И.) у Котьки Нос и отправился на вершиной верхом. Их увидал уже на Долгой. Они меня заметили и говорят: Смотри как едем от гостей. Я сразу же перепряг лошадь и поехал верхом сначала сзади их, а потом на реке объехал* (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1053).

Отдельный интерес представляют зафиксированные в дневниковых записях Ф. П. Бабилова топонимы, географические имена ареала, освоенного «следопытом». В дневниках представлены названия охотничьих избушек (Артеева изба, Ананева изба, Мартина изба, Маркелова изба, Усть-Ванина изба, Токовая изба и др.), водоемов (Поткина россоха, Холмовая россоха, Палёная россоха; Выдерный ручей, Переходный ручей, Медвежий ручей, Фетьков ручей; Евсино болото, Лавочное болото, Дристуново озеро; Острая щелья, Выдриня щелья), дорог (Уловский тракт, Ортина зимняя дорога) и др.

Богатым является арсенал устойчивых конструкций, которые использует Федор Павлович в самых разных ситуациях: для самохарактеристики («*Что-то стал чувствовать себя не на крепкой почве*») (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1050); «*Потом я с глупых глаз побежал к медику и выпросил взаймы сорок рублей*») (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1055-1056); «*Но потом я с постной душой от туда все же ушел*») (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1118) и др.); для характеристики людей («*Это сразу понятно, что человек очень мелкого копеечного склада*») (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1039-1040) и др.); для описания охоты («*Сдесь ведь тоже оставалась в марте белка на плод*») (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1123); «*За четыре ночи проведенные кое-как я сюда не принес не перинку не шерстинку: вот как не повезло мне в этот раз*») (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1168) и т. д.

Обращает на себя внимание особенность графики дневниковых записей Ф. А. Бабилова: в некоторых случаях он переходит на латиницу, используя ее, вероятно, как тайнопись и / или средство обозначения табуированных явлений действительности и событий. Так, например, обозначается добыча охотника: ср. «*У крестов в новолоке видел losja, ружье дало два раза обsecку и ничего не вышло*») (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1012) или «*Дома сейчас ничем незанимаюсь. Мать уехала и сижу с ребятами за няньку. Правда раз ходил за mäsom за Большой ручей, а остальное всё даром*») (ФА СГУ, ЭРФ 03-2017-1 № 1107).

Таким образом, выявление и описание социокультурных, лингвистических и коммуникативных составляющих речевого портрета Ф. П. Бабилова на материале его дневниковых записей представляется перспективным исследованием.



Ю. А. КРАШЕНИННИКОВА, С. Г. НИЗОВЦЕВА
Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар

ТОПОНИМИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ В УСТНОЙ ПРОЗЕ РУССКОГО ЗАВОДСКОГО НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ КОМИ

Аннотация: В докладе представлен топонимический материал, записанный в ходе полевых экспедиций 2008–2017 гг. в русских заводских поселениях Ньючим (Сыктывдинский р-н), Кажым и Ньючпас (Койгородский р-н) Республики Коми, появление которых связано с открытием на этой территории железорудных промыслов в сер. XVIII в. Анализ топонимических материалов показал, что в процессе освоения русскими переселенцами нового пространства происходило, с одной стороны, усвоение русской топонимической системы финно-угорских названий, прежде всего, гидронимии, с другой, на уровне микротопонимии появляются русские номинации, по преимуществу, неофициальные, связанные с освоением и обживанием территории новыми поселенцами.

Ключевые слова: заводские поселения, русские переселенцы, устная проза, топонимический компонент, микротопонимия.

Summary: The toponymic material which is written down in 2008–2017 in the Russian mining settlements of Nyuvchim, Kazhym and Nyuchpas of the Komi Republic is presented in the report. The emergence of those settlements is connected with the opening on this territory the iron ore crafts in the middle of the 18th century. The analysis of toponymic materials showed that during acclimation of new territory there was, on the one hand, an assimilation of Finno-Ugric names by the Russian toponymic system, first of all on the level of gidronimy, on other hand, Russian denominations, as a rule, informal, connected with reclaiming land and of this territory by new settlers, are appear.

Keywords: mining settlements, Russian migrants, oral prose, toponymic component, microtoponymy.

В докладе представлены материалы, записанные от русского населения заводских поселений Ньючим (Сыктывдинский р-н), Кажым и Ньючпас (Койгородский р-н), появление которых в Коми крае связано с открытием на этой территории железорудных промыслов в середине XVIII в. (1756–17760-е гг.). Первоначально основное население (квалифицированную его часть) промыслов составили обученные заводскому мастерству государственные крестьяне Вологодской, Вятской и Великоустюжской провинций. Собственно, «исходной» точкой формирования фольклорных традиций поселений Ньючим, Кажим, Ньючпас можно считать середину XVIII в. – с момента пуска в эксплуатацию заводов. В связи с преобладанием населения из севернорусских и центральных губерний Европейской части России в поселениях формируется фольклорная культура, основой которой становятся традиции тех мест, откуда происходят заводчане. Специфический характер поселений (заводские поселки с «градообразующим» предприятием), функционирование заводов до середины (пос. Кажым) и конца (пос. Ньючим) XX в., неоднородный состав русского населения, тесные контакты с местным коми населением и спецпереселенцами из разных мест России – все эти и другие факторы оказали влияние на формирование местной культуры и в какой-то мере обусловили структуру фольклорных традиций. А. Н. Власов, говоря о процессе формирования русских локальных традиций на территории Республики Коми, отмечает: «... осознание своего „переселенческого статуса“, по сути своей отчужденности от окружающего местного (даже иноэтнического) населения, способствует закреплению в исторической памяти переселенцев традиционных форм фольклорной культуры как способа укрепления своей „инакости“ среди аборигенов, а вместе с тем способствует „рождению“ своего мира, т. е. родины, для последующих поколений».¹ Исследователь указывает на важность различения «наследственного» (в который входят элементы мифологической картины мира, традиционные песенные формы, обрядовый фольклор, сказочная проза и др.) и «вновь приобретенного» (историческая, легендарная проза, детали обрядовых комплексов, песенные новообразования, топонимика) фольклорного фонда.²

Фольклорная культура русских заводских поселений лишь недавно попала в поле пристального внимания исследователей, комплексные экспедиционные работы в этих анклавных традициях проводятся с 2008 г. В нашем сообщении обратимся к материалам, связанным с местной топонимикой.

Одним из следствий развития поселения и сельской общины, по мнению Е. В. Платонова, является создание собственного культурного ландшафта, наиболее полно отвечающего задачам освоения окружающей

© Ю. А. Крашениникова, С. Г. Низовцева, 2019

¹ Власов А. Н. Пространственно-временные границы локальных / региональных традиций (опыт описания) // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов науч. конф. М., 2007. Вып. 10. С. 13.

² Там же. С. 13–14.

территории для каждого этапа жизни поселения.³ В топонимической системе заводских поселений, как одном из элементов культурного ландшафта, сохраняются как наименования, в основе которых финно-угорский компонент (это касается, прежде всего, гидронимии), вместе с тем, появляются русские названия, как правило, неофициальные, связанные с освоением и обживанием территории новыми поселенцами.

Как отмечает Е. Л. Березович, ландшафтные факторы и специфика заселения территории (изначально преимущественно по водным путям) обусловили ведущую роль гидронимов в разворачивании метонимических связей в древнейшем пласте севернорусской топонимии.⁴ Эта же связь на уровне гидроним > ойконим проявляется в номинациях заводских поселений, дублирующих названия рек, на берегах которых они были основаны (пос. Кажым – р. Кажым, пос. Нювчим – р. Нювчим, пос. Нючпас – р. Нючпас). Зафиксированные устные рассказы и краткие свидетельства информантов подтверждают метонимический характер появления названий, например: «*Говорят, раньше какая-то тут была речка Кажым. И вот за счет этой речки и прозвали этот поселок Кажым*»⁵; «*[Не рассказывали, почему так Нювчим назвали?] Река Нювчим, река Нюкчим же есть. На реке поставили завод, поставили плотину. Нюкчим, да. Там тоже ведь есть Нючпас, тоже река Нючпас, тоже завод нючпасский*».⁶

В связи с тем, что переселенцы находились в тесном соседстве с аборигенным коми населением, они переняли ряд существующих названий, прежде всего, официальных наименований своих и близлежащих населенных пунктов и водоемов (Дендель, Сараюл, Видзью, Турунью, Карнанаэль и др.). Вместе с тем при освоении территории и создании своего культурного ландшафта появляются собственные русские названия, прежде всего, микропонимы, имеющие неофициальный статус.

Ландшафт территории и особенности хозяйствования оказали влияние на содержание и развитие местной топонимической системы, в частности, сочетание земледельческой и промысловой деятельности способствовало появлению разнообразных названий полей, лугов, охотничьих угодий и пр. с русскими топоосновами. Процесс освоения жизненного пространства первопоселенцами, как отмечает Е. Л. Тихонова, маркируется топонимическими номинациями. Человек ориентируется на местности по объектам, расположение которых ему хорошо известно. Будучи выделенными из ряда себе подобных, эти объекты удостоиваются проприальной номинации и таким образом попадают в разряд «своих» (в контексте мифологической оппозиции «свой / чужой»)⁷. В подтверждение этого тезиса заметим, что в наших материалах зафиксированы микропонимы – названия сенокосных угодий, пойменных лугов, лесных участков, рыболовных и охотничьих местечек и т. п. (Бояркина пожня, Грязновский лужок, Траевский листовник, Мизинкино/Мизинково болото, Пропановское болото, Пашино болото, Лазарев угор, Малёв курень, др.), номинируются в том числе охотничьи избушки и бани, запруды, те же названия получают местечки, на которых они локализованы (Самаркина избушка, Эрмина баня, Воробьева курья и др.). Местная система топонимов позволяет жителям ориентироваться в пространстве, регламентировать земельные и охотничьи отношения: «*[Какие местечки были с названиями?] Много очень. Пропановское болото есть, там Пропанов, он как бы лесовал, охотничал <...>. Его болото почему так называется? У него там банька была, его угодья были. А Ботево болото – почему так? Ботево – также, это у каждого было свое хозяйство. [И на чужое угодье никто не ходил?] Нет, раньше еще такой был порядок, даже я застал. Вот если, допустим, кто-то охотится здесь, это уже другой не пойдет <...>. У каждого были свои [угодья]. Раньше народ был, понимал. [Реку тоже могли поделить?] Реку как таковую не делили, а вот озера рыболовные – их делили, и до сих пор они так <...>. У нас больших озёр нету, а есть у нас старые курьи. Они до сих пор как по наследству передаются, допустим, дед, отец рыбачил, сын... [Эти все угодья по фамилиям названия, по родам?] Это было давно, когда остались названия, их сейчас, этих людей уже нету и потомков нет, а названия остались: Мизинково, Ботево, Пропановское болото, Сюргино болото, Сергино болото. Мы сейчас как бы идем на охоту или на рыбалку, или между собой разговариваем с кем-то, мы говорим: „Вот я был вчера на Мизинкином болоте“. Мой собеседник знает, где я был...».⁸*

Анализ имеющегося материала позволил обозначить несколько причин появления неофициальных топонимических номинаций и условно выделить наиболее рельефные группы микропонимов, которые могли получить свои названия:

1. По имени/фамилии/прозвищу владельца или пользователя. Такие названия особенно популярны на территории заводских поселений, их в наших материалах зафиксировано больше всего (Тихоновский ручей <

³ Платонов Е. В. Сакральная топография деревень в нижнем течении р. Шелонь (исследования в округе бывших Илеменского, Ретенского и Скнятинского погостов) // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 232.

⁴ Березович Е. Л. Топонимия Русского Севера: Этнолингвистические исследования. Екатеринбург, 1998. С. 132.

⁵ Зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская 24.06.2013 в пос. Кажым Койгородского р-на от женщины 1938 г. р.

⁶ Зап. Ю. А. Крашениникова 11.06.2015 в пос. Нювчим Сыктывдинского р-на от женщины 1934 г. р.

⁷ Тихонова Е. Л. Топоним как информационный языковой код в фольклорной исторической прозе // Вестник Бурятского гос. ун-та. 2013. № 10. С. 181.

⁸ Зап. Ю. А. Крашениникова, С. Г. Низовцева 19.06.2013 в пос. Нючпас Койгородского р-на от мужчины 1952 г. р.

от имени Тихон, Тупылевский лужок < от фамилии Тупылев, Барановская пашня < от семейного прозвища Бараны и др.). Принадлежностная функция и функция регламентации земельных отношений, по замечанию Е. Л. Тихоновой, чаще всего характерны для топонимов посессивного типа, ранее закреплявших право пользования тем или иным земельным участком за конкретной семьей.⁹

2. По характеру ландшафта (Крутой Лог, Белый мыс).

3. Неких обстоятельств, связанных с поведением людей (Потерящий курень, Пьяный ручей).

4. Самая малочисленная группа – так называемые ситуативные топонимы, которые появились вследствие какого-либо конкретного события, происшествия.¹⁰ Например, название местечка Убийство в пос. Нючпас связано со случившимся в том месте убийстве в 1940-е гг. Зафиксированы многочисленные рассказы об этом событии, оставшемся в памяти заводчан и закрепившемся в топонимической номинации.

Интересно, что в топонимии русских заводских поселений Республики Коми, в отличие от материалов по Русскому Северу, практически не нашли отражения номинации, связанные с религиозной, сакральной, мифологической тематикой, что может объясняться особенностями формирования местной культуры (более позднее формирование традиции, заводская специфика, особенности хозяйствования, меньшая степень религиозности населения и пр.).



⁹ Зап. Ю. А. Крашенинникова, С. Г. Низовцева 19.06.2013 в пос. Нючпас Койгородского р-на от мужчины 1952 г. р. С. 182.

¹⁰ Имеющиеся у нас материалы подтверждают наблюдения Е. Л. Березович, которая отмечает, что для русской топонимии вполне естественны названия, отражающие типовую ситуацию, связанную с объектом, но в целом нетипичны наименования, обозначающие единичную уникальную ситуацию, т. е. событийные топонимы (*Березович Е. Л. Топонимия Русского Севера: Этнолингвистические исследования. Екатеринбург, 1998. С. 40*).

ЗАОНЕЖЬЕ В ЛИНГВОГЕОГРАФИЧЕСКОМ ПРЕДСТАВЛЕНИИ (по данным 1-го тома Лексического атласа русских народных говоров «Растительный мир»)¹

Аннотации: В статье делается попытка сопоставления лексики говоров Заонежья по теме «Растительный мир», которая представлена в 1-м томе Лексического атласа русских народных говоров, с материалами Словаря русских говоров Карелии. Отмечаются факты совпадения лексических данных на карте и в словарной статье, а также сведения, находящиеся в отношении дополнительного территориального распределения. Ставится вопрос о необходимости создания лексического атласа русских говоров Карелии.

Ключевые слова: лингвистическая география, диалектная лексика, русские говоры Карелии.

Summary: The article attempts to compare the vocabulary of Onega Lake (Zaonezhie) dialects on the topic "Flora", which is presented in the 1st volume of the Lexical Atlas of Russian folk dialects, with the materials of the Dictionary of Russian dialects of Karelia. There are facts of coincidence of lexical data on the map and in the dictionary entry, as well as information in relation to the additional territorial distribution. The question of the need to create a lexical atlas of Russian dialects of Karelia is raised.

Keywords: linguistic geography, dialect vocabulary, Russian dialects of Karelia.

Работа над Лексическим атласом русских народных говоров (ЛАРНГ) началась в 1980-е гг. по программе, составленной предварительно И. А. Поповым (Институт русского языка АН СССР в Ленинграде, затем – Институт лингвистических исследований (ИЛИ) РАН) и окончательно разработанной коллективом ученых десятков вузов страны (в основном европейской части). Руководителями коллектива в предшествующие годы были И. А. Попов, А. С. Герд, в настоящее время – Т. И. Вендина (Институт славяноведения РАН, Москва) как основной координатор и консультант по работе с картами и С. А. Мызников (ИЛИ РАН) как организатор научных и учебно-практических мероприятий и руководитель отдела ЛАРНГ, в котором хранится картотека по многочисленным разделам программы, ежегодно пополняющаяся новыми экспедиционными материалами из вузов европейской части России.

Программа ЛАРНГ² охватывает разные стороны жизни человека в окружающем его мире: природу, материальную и духовную культуру. Задача ЛАРНГ – «представить в пространственной проекции основные звенья словарного состава русских народных говоров – лексические и семантические различия в организации тематических групп слов, семантическую структуру слова, особенности диалектного словообразования».³ Первый том ЛАРНГ посвящен растительному миру.⁴ В нем содержится 210 карт, часть которых представляет названия растений, включая травы, кустарники, деревья; отводится место и некартографируемым материалам по 15 вопросам. Над составлением карт трудились 75 авторов, работающих в 66 научных организациях и вузах.⁵

Выход в свет 1-го тома ЛАРНГ дает основания для осмысления выполненной диалектологами в течение десятков лет работы, сделать определенные выводы, касающиеся конкретных вопросов составления лингвистических карт, используемых источников и их пополнения. Поставим задачей выяснить, каким образом представлено на картах ЛАРНГ данного тома Заонежье. Существенным является наличие или отсутствие лексемы на картах по вопросам программы ЛАРНГ в Медвежьегорском, Кондопожском районах Карелии⁶ в сравнении

© Л. П. Михайлова, 2019

¹ Исследование выполняется при финансовой поддержке Программы стратегического развития Петрозаводского государственного университета в рамках реализации комплекса мероприятий по развитию научно-исследовательской деятельности на 2019 г.

² Программа собирания сведений для Лексического атласа русских народных говоров: научно-методическое пособие / Отв. ред. И. А. Попов. СПб., 1994. Ч. 1–2.

³ Вендина Т. И. «Лексический атлас русских народных говоров» и лексика природы в лингвоносеологическом аспекте // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). 2016. СПб., 2016. С. 121–122.

⁴ Лексический атлас русских народных говоров (ЛАРНГ): Т 1. Растительный мир. М.; СПб., 2017.

⁵ Следует сказать, что среди вузов Карелии, принимавших участие в программе ЛАРНГ, отмечен только Петрозаводский государственный университет, в который с 2013 г. вошел коллектив бывшего КГПИ – Карельского государственного педагогического института (позднее КГПУ – университета и КГПА – академии – в связи с перестройкой системы высшего образования в стране). Авторами-составителями карт 1-го тома ЛАРНГ от Карелии являются бывшие сотрудники именно данного вуза – Е. А. Илгунова, А. В. Приображенский и аспирант А. А. Попов. С 1980-х гг. пополнение материалов картотеки ЛАРНГ от Карелии осуществлялось Л. П. Михайловой от КГПИ (КГПУ, КГПА) и Е. И. Новиковой от ПетрГУ.

⁶ Укажем районы Карелии и их номера на картах ЛАРНГ: Лоухский – 3, Кемский – 8, Беломорский – 11, Сегежский – 15, Кондопожский – 21, Медвежьегорский – 18, Прионежский – 25, Пудожский – 26.

с северными и южными территориями – Карельским Поморьем, Прионежьем и Пудожским краем. Необходимо понять причины незаполненности указанных на карте мест – или реальное отсутствие слова в соответствующих говорах, или неполнота списка слов, использованных составителем для нанесения необходимых лексических сведений на карту. В связи с этим важно соотнести данные картотеки ЛАРНГ и диалектных словарей, в частности, «Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей»⁷ (СРГК), «Словаря русских народных говоров»⁸ (СРНГ). Необходимость проведения такого анализа очевидна, так как имеет целью избежать в дальнейшей работе над ЛАРНГ «белых пятен» на картах, представляющих не только Заонежье, но и другие районы, Карелию в целом.

На карте № 10 ‘редкий лес’ слово *редина* имеет индекс 25 – Прионежский район, хотя *редина* ‘редкий лес’ известно говорам Медвежьегорского р-на (СРГК 5: 506). Не учтены сведения СРГК также по смежным районам соседних с Карелией областей, в частности, на карте 10 Каргопольский р-н Вологодской обл. – 28 и Подпорожский р-н Ленинградской обл. – 33 обозначены прочерком, свидетельствующим об отсутствии ответа на поставленный вопрос, следовательно, о неактуальности соответствующего понятия для диалектонолога. Однако СРГК несколько меняет реальную картину, а именно: *редколесица* ‘редкий лес’ Карг., Подп. (СРГК 5: 507). Кроме того, здесь же приводится и лексема *редколес*, известная говорам Онежского р-на Архангельской обл. Важен также факт наличия в ЛАРНГ слов, которые не отмечены в диалектных словарях, но зафиксированы собирателем, работающим по программе ЛАРНГ. Например, на той же карте 10 под индексом 18 – Медвежьегорский р-н, Заонежье – *редколесье*, *редкослойный лес*, *поросль*.⁹ Подчеркнем, что лингвогеографический и лексикографический источники, дополняя друг друга, делают более полной картину природы, отраженной в слове.

Т. И. Вендина подчеркивает, что в основу работы над ЛАРНГ положен «системный подход к принципам отбора и картографирования материала и отказ от атомарного подхода как недостаточного при решении широких задач диалектной лексикологии и лингвогеографии».¹⁰ Учет всех лексических единиц и словосочетаний, обозначающих какую-либо реалию растительного мира, дает возможность прояснить мотивационные признаки номинации объекта и, следовательно, выявить особенности восприятия окружающего мира природы жителями определенного региона. К примеру, на карте № 11 ‘густой лес’ по Медвежьегорскому р-ну представлены следующие слова и словосочетания: *зайимимце*, *лядина*, *чаща*, *чащя*, *густой лес*, *частослойный лес*.¹¹ Обращение к материалам СРГК в целом подтверждают сведения ЛАРНГ, но дает дополнительные сведения: *частолесица* ‘густой, частый лес, чаща’: «В *частолесице* растут только волнушки» Медв. (СРГК 6: 760). Этим говорам известны также слово *частик* ‘чаща леса’ и сочетание *чащевый лес*: «*Чащевый лес*, часто горазно, проходу нет» (СРГК 6: 759, 762).

Стремясь реализовать принцип системного описания лексики русских говоров лингвогеографическими средствами, не имея возможности учесть все сведения региональных словарей по вопросам программы ЛАРНГ, составители карт тома «Растительный мир», естественно, допускают такого рода неточности. В связи с этим коснемся некоторых слов, отраженных на карте № 1 ‘лес’. На ней зафиксированы как лексемы, имеющие определенный ареал, – *бор*, *дубрава*, *дубрѡва*, *ляд*, *лядина*, *рѡца*, так и единичные – *дубрѡвка*, *лесѡва*, *лесина*. В комментарии к карте отмечается: «Лингвогеографический анализ материала карты показал, что, помимо общерусского названия *лес*, в диалектах широко представлены лексемы *дубрава* и *бор*. < > Лексемы *ляд*, *лядина* имеют микроареалы в псковских говорах».¹²

Лексикографические сведения вносят уточнения, касающиеся территории бытования слова *лядина*, которое известно на Севере и имеет сложный семантический диапазон с компонентами ‘земля’, ‘поле’, ‘лес’, ‘болото’: словарная статья *лядина* в сводном словаре содержит 28 значений (СРНГ 17: 263–267). В значении ‘лес’ лексема *лядина* имеет пометы Тихв., Новг., Олон., Новг., Пск., Великолукск., Калин., Петерб., Прейл. Латв. ССР, Ыгев., Тарт. Эст. ССР, Волог. (СРНГ 17: 265), что показывает более широкий ареал этого лексико-семантического варианта. Географические уточнения вносит и СРГК: *лядина* ‘лес’: «*Лядина* – лес, какой бы ни был лес, всё равно *лядина*». Медв. «Скажешь: „Пошел в *лядину* за ягодами“. Всякий лес – *лядина*». Тихв. «*Медведь побежал в лядину*, в лес побежал». Подп. «*Лядина* – это лес, а не пожня». Прион. (СРГК 3: 175). Как видим, в расширенный ареал входят не только микроареалы Псковщины, но и говоры Ладого-Тихвинской группы говоров,

⁷ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6. Далее – СРГК.

⁸ Словарь русских народных говоров / Сост. Ф. П. Филин, Ф. П. Сороколетов. М.; Л., 1965–1966. Вып. 1–2; Л., 1967–1990. Вып. 3–25; СПб., 1991–2018. Вып. 26–50. Далее – СРНГ.

⁹ Лексический атлас русских народных говоров (ЛАРНГ). Т. 1: Растительный мир. М.; СПб., 2017. С. 50.

¹⁰ Вендина Т. И. Ареальный аспект изучения лексики русских народных говоров (традиции и новации) // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2017. СПб., 2017. С. 186.

¹¹ Лексический атлас русских народных говоров (ЛАРНГ). Т. 1: Растительный мир. С. 54.

¹² Там же. С. 22.

а также более восточные и северные говоры, включая Заонежье. Необходимость активного использования данных диалектных словарей для лингвогеографического представления лексики русских народных говоров очевидна.

В сложной лексической системе говоров Заонежья отразилась история их формирования,¹³ обусловившая особенности семантической структуры и ареальных связей заонежских говоров. Своеобразие говоров данной территории, как и отличительные черты русских говоров других микрзон Карелии, ставит вопрос о необходимости создания лексического атласа русских говоров Карелии. Основой для такого вида лингвистического исследования могут служить имеющиеся лингвогеографические труды, например, атлас С. А. Мызникова, подчеркивающего необходимость выявления «совокупности разных типов и видов субстратных ареалов, наряду с ареалами исконной и заимствованной лексики»,¹⁴ диалектные словари, Картотека словаря русских говоров Карелии, хранящаяся в Межкафедральном словарном кабинете им. Б. А. Ларина в Санкт-Петербургском университете и в Лаборатории лингвистического краеведения и языковой экологии Петрозаводского государственного университета. Требуется добрая воля и устремленность диалектологов реализовать насущную задачу, что возможно при создании соответствующих условий.



¹³ Герд А. С. К истории образования говоров Заонежья // Севернорусские говоры. Л., 1979. Вып. 3. С. 206–213.

¹⁴ Мызников С. А. Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. СПб., 2003. С. 9.

ФИННО-УГОРСКИЙ ЛЕКСИЧЕСКИЙ СУБСТРАТ В ОБОНЕЖЬЕ И ПРИЛАДОЖЬЕ: ЛИНГВОГЕОГРАФИЧЕСКИЙ И ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Аннотация: В статье представлен анализ лексики прибалтийско-финского происхождения в русских говорах, административно относящихся к Ленинградской, Вологодской областям и Республике Карелия. Предпринята попытка выявить общие и дифференцирующие лексические единицы, как в отдельных регионах, так и на макроструктуре севернорусских говоров.

Ключевые слова: субстрат, диалект, лингвогеографический аспект, проникновение.

Summary: The article presents an analysis of the vocabulary of Baltic-Finnish origin in Russian dialects. These dialects are administratively an integral part of the Leningrad, Vologda regions and the Republic of Karelia. An attempt was made to identify common and differentiating lexical units both in selected regions and in the macrostructure of northern Russian dialects.

Keywords: substrate, dialect, linguogeographic aspect, substrate penetration.

Материалы по Обонежью и Приладожью собирались автором на протяжении многих лет, начиная с конца 1980-х гг.¹ Территория, примыкающая к Ладожскому озеру, весьма обширна, однако автохтонные носители русских говоров проживают только в Ленинградской обл. По мнению А. С. Герда, именно эта территория представляла собой арену древних межъязыковых и межэтнических контактов: «Новая граница севернорусского наречия, проведенная на ДКРЯ (Диалектологической карте русского языка) АН СССР 1964 г. в районах Поволховья и вызвавшая в свое время столько нареканий в адрес авторов этой карты, исторически является как раз одной из древнейших этнокультурных границ на севере Европы».²

Большой вклад в понимание лингвистической истории русских говоров Обонежья и анализ их внутреннего диалектного членения внесли работы А. С. Герда «К истории образования говоров Заонежья»³ и «К истории образования говоров Посвирья».⁴ В первой на основе лексического материала показываются связи говоров Заонежья с единым новгородско-псковским диалектом, а сформировались эти говоры в результате двух основных процессов: «С одной стороны, сильная миграция восточных славян с юга, а с другой – появление постепенно, скорее всего на базе прибалтийско-финского населения и смешанных браков, особого рода билингов, которые, однако, со временем, в силу преобладания элемента восточнославянского уже довольно рано перешли на восточнославянский тип речи».⁵ Во второй статье показано микроареальное членение говоров бассейна р. Свири на «северо-западную и юго-восточную часть... Говоры Посвирья ниже Усланки – Свирстроя, Яндебы до устья Свири ближе по своему типу к остальным говорам ладо-тихвинской группы, чем к говорам верховьев Свири. Напротив, именно говоры среднего и верхнего Посвирья в Подпорожском районе содержат наибольшее число лексических соответствий онежским диалектам».⁶ Причины членения говоров в р-не Усланка – Яндеба автор связывает с неоднородным прибалтийско-финским субстратом.

В ходе экспедиционных исследований были записаны разнообразные данные, которые, в ряде случаев, ранее не фигурировали в этимологических и историко-диалектологических исследованиях. Поскольку материалы собирались с нацеленностью получения субстратных данных прибалтийско-финского происхождения, то естественно, в ряде случаев, отмечаются адстратные включения из смежных автохтонных языков (карельского, вепсского), ср., например, **ги** 'тоже': *Éто врут, ещѣ' сейча'с-ги врут, я дак не ве'рю ни кому'*. Подпорож. (Винницы). '**Ги**' представляет собой постфикс, имеющий значение 'тоже'; ср. вепс. – *gi: Minagi mänen techa* (Я тоже пойду в лес).

© С. А. Мызников, 2019

¹ См.: Мызников С. А. 1) Ареальная дистрибуция лексики сенокосения в русских говорах Обонежья и Приладожья // Псковские говоры и их носители (лингвоэтнографический аспект). Псков, 1995. С. 22–28; 2) Об особенностях прибалтийско-финского субстрата в Приладожье и Поволховье // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий – 2. СПб., 2009. С. 92–100; 3) Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. 2-е изд. СПб., 2007.

² Герд А. С. К истории образования говоров Поволховья и южного Приладожья // Севернорусские говоры. Л., 1989. Вып. 5. С. 167.

³ Герд А. С. К истории образования говоров Заонежья // Севернорусские говоры. Л., 1979. Вып. 3. С. 206–213.

⁴ Герд А. С. К истории образования говоров Посвирья // Севернорусские говоры. Л., 1984. Вып. 4. С. 174–181.

⁵ Герд А. С. К истории образования говоров Заонежья. С. 212.

⁶ Герд А. С. К истории образования говоров Посвирья. С. 176.

Причем в ряде случаев проникновения фиксируются во всей зоне контактов: **Вейч** 'нож' Лодейноп. **Вейчи** 'нож' Кандалакш. (Княжая Гора). **Вич** 'нож' Бабаев., Лодейноп.⁷ Эти проникновения, вероятно, связаны с живым адстратным прибалтийско-финским влиянием; вариант **вейч** восходит в вепс. *veič* 'нож', люд. *veit š* 'нож', а **вейчи** – к карельскому этимону, ср. кар. импил. *veitšen nuzä* 'сточенный и сломанный нож', кар. твер. *veičči* 'нож', ливв. *veičči* 'нож', при фин. *veitsi*, ижор. *vei tsi* 'нож'.⁸ Трудно оценить вариант **вич**, зафиксированный в зоне вепсского влияния, является ли он проникновением, ср. вепс. *viič*, или освоенным заимствованием.

В ряде случаев проникновение переходит уже в разряд заимствования. **Омиш** 'ладно, хорошо': *Дом престарелых в сосняге, сориночки не найдешь, все, говорят, омиш, хорошо.* Лодейноп.⁹ (КСРГК). **Омиш**, обычно «хорошо» это по-вепски. Лодейноп.¹⁰ Данная единица, вероятно, является вепсским проникновением, ср. вепс. *voumiž* 'готовый',¹¹ *voimikš* 'наготово', при ливв. *valmis* 'готовый', фин. *valmis* 'готовый', водск. *valmiz* 'готовый', зрелый'.¹² Начальная [в], вероятно, утрачена в связи с особенностями вепсского слова, поскольку первый гласный звучит достаточно отчетливо, в дифтонге [оӱ], нежели губно-зубной [v].

Довольно часто говоры Приладожья представляют собой единый ареал с новгородскими, гдовскими говорами. **Карзы** 'парные дощечки с ручками, с множеством проволочных зубьев для чесания шерсти' Гдов. (Кунеть, Духнова Гора, Мда), Сланц. (Велетово), Солец. (Ситня), Луж. (Югостицы, Владычно), Устюжен. (Громоишиха). **Карза** 'то же' Солец., Батец., Луж., Новг., Марев. Батец., Холм.¹³ Луж. Петерб.¹⁴ **Карзалка** «щетка для чесания шерсти» Чудов., Батец., Кириш., Вытегор., Новг., Волх. Ленингр., Пинеж. Арх. **Карзилка** 'то же' Шимск. Новг. **Карзина** 'инструмент для расчесывания шерсти, щетка' Борович. Чудов. Новг. При вероятной связи данного материала с балтийскими источниками.

Говоры Обонежья имеют единый ареал с говорами Белозерья и Беломорья, что можно проиллюстрировать сходными данными, описывающими ту же реалию, но этимологически принадлежащие к другим источникам. **Карты** 'парные дощечки с ручками, с множеством проволочных зубьев для чесания шерсти' Беломор. (Сумский Посад). **Карта** «щетка для чесания шерсти» Северомор., Терск., Кандалакш., Медвежьегор., Кондоп., Пудож., Подпорож., Кирил., Вытегор. **Карты** 'чесалка' Кандалакш. Мурман. «Доска с железными шпиньками для расчесывания овечьей шерсти». Пинеж., Мезен., Арх. «Проволочная щетка для расчесывания овечьей шерсти» Мурман., Медвежьегор. КАССР, Арх.¹⁵ Данный материал восходит, вероятно, к карельскому источнику, ср. кар. *karitta*, люд. *kartte* 'чесалка',¹⁶ ливв. *karti* 'одна из щеток для расчесывания шерсти', кар. сев. *karitta* 'чесалка'; причем прибалтийско-финское гнездо в свою очередь было заимствовано из скандинавских языков, ср. швед. *karda*, датск. *karde*, *karte*, куда проникло через немецкое посредство, ср. ср. – ниж. – нем. *karde* 'чесалка'. Во французском языке известно с XIII в., как заимствование из провансальского, ср. франц. *carde*, прованс. *carda*. Поскольку лексема **карда** является также термином, то при заимствовании в русские говоры из этого источника мы должны иметь интердиалектную единицу со спорадическими фиксациями на всем общерусском пространстве без ареальных ограничений. На нашем материале ареальная дистрибуция исследуемой единицы очерчена территорией Мурманской, Архангельской, Вологодской областей и Республики Карелия, т. е. зоной контактов прибалтийских финнов и русских.

Имеется значительное число единиц прибалтийско-финского происхождения, ареал которых с частотными и многочисленными фиксациями в Обонежье, имеет продолжение в Каргополье, Белозерье, Беломорье, Посвирье. **Пи'нда** 'наружный молодой и менее плотный слой древесины, лежащий непосредственно под корой; заболонь' Медвежьегор. (Великая Нива, Космозеро, Шильтя, Толвуя, Сенная Губа, Лисицыно, Пабережье, Мяльзино, Шуньга, Кажма), Пудож. (Каршево, Пяльма, Авдеево, Песчаное, Пелусозеро, Куганаволок), Вытегор. (Девятины), Подпорож. (Вороницы, Корба, Пидьма, Родионово, Ульино, Юковичи), Прионеж. (Ладва), Кондопож. (Новинка), Сегеж. (Валдай, Вожма Гора), Беломор. (Сум. Посад), Вашк. (Екимово, Ухтома), Белозер. (Перкумзь), Каргоп. (Нокола).¹⁷ Терск., Северомор., Кадуиск., Кирил., Волх., Плесец., Кандашакш., Чудов. Новг.¹⁸ **Пи'нда** 'верхний слой древесины, идущий на изготовлении дранки' Белозер. (Нижняя Мондома), Вытегор. (Ерино, Щекино).¹⁹ Я. Калима предлагает карельско-ливвиковскую этимологию, ср. кар. *pinda*, ливв.

⁷ Материалы получены автором в ходе полевых исследований и из лексикографических источников.

⁸ Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1955–1981. О. 1–7. S. 1686.

⁹ Картотека «Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей».

¹⁰ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Т. 4. С. 199.

¹¹ Словарь вепсского языка / Сост. М. И. Зайцева, М. И. Муллонен. Л., 1972. С. 620.

¹² Suomen kielen etymologinen sanakirja. S. 1624.

¹³ Новгородский областной словарь. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2005.

¹⁴ Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–2018. Т. 13. С. 89.

¹⁵ Словарь русских народных говоров. Т. 13. С. 98.

¹⁶ Suomen kielen etymologinen sanakirja. S. 166.

¹⁷ Материалы полевого лингвогеографического обследования автора (ПЛГО).

¹⁸ Материалы картотеки «Словаря русских народных говоров».

¹⁹ ПЛГО.

pinda - 'поверхность', при фин. *pinta* 'поверхность, наружная оболочка'.²⁰ Можно, однако, привести новые данные по прибалтийско-финским языкам, которые более соответствуют русским диалектным данным, ср. ливв. *pindu* 'верхний слой дерева, заболонь', вепс. *pind* 'заболонь', 'сосновый брус, из которого делают лучины для корзин', люд. *pind* 'поверхность дерева, воды', 'кожа животного', при эст. *pind* 'поверхность, оболочка', удм. *ped pal* 'внешняя сторона', саам. инар. *pidde* 'заболонь'.²¹ Рассматривая лексему **пи'нда**, следует отметить, что значение 'слой дерева под корой, заболонь' имеет более широкий ареал, чем слово **мя'нда** в этом же значении, оно представлено практически во всем Обонежье. **Пи'нда** с семантикой 'сосна с плохой древесиной, с толстым слоем заболони' имеет более узкий ареал – это южная часть Пудожского, Подпорожский, Кондопожский районы. Вероятно, это значение слова **пи'нда** синонимично **мя'нда** 'сосна с толстым слоем заболони'. Кроме того, в Вытегорском р-не лексема **пи'нда** бытует в значении 'расколота заготовка для дранки'. Соотнося представленную общерегиональную полисемию слова **пи'нда** с прибалтийско-финским материалом, можно предположить, что значение 'заболонь' является карельско-вепсским, ср. кар. *pinda*, люд. *pind*, вепс. *pind* с аналогичным значением, остальные два значения и по ареалу, и по семантике, по-видимому, – результат вепсского влияния.

По материалам лексикографических источников и полевых данных фиксируются единицы с дистрибуцией только в Приладжье. **Раега** 'невод для зимней ловли' Волх. (Загубье). **Ра'йга** 'большая общественная сеть' Новолад. Петрогр. 'Большая мережа' Ладож. оз. (Лазаревский). **Ра'йга** 'невод, мережа с крупными ячейками (для зимнего лова)' Ладож. оз., 1932.²² Прибалтийско-финские соответствия фиксируются в ливв. *rahe* 'подледный лов', *rahenuottu* 'сеть, невод для подледного лова', фин. диал. *rahe* 'невод для подледного лова', *rahoa* 'тащить невод из-под льда', при общегерм. **raha*, **raho*, др. – швед. *raa* 'шест, крепящий охотничью сеть', совр. швед. *rå* 'рея', совр. нем. *rahe* 'рея'. Слово из карельского вошло в саамский язык, саам. кильд. *rāxhe*^δ 'невод для подледного лова'.²³

Весьма продуктивен лингвогеографический метод исследования для выявления дифференцированных субстратных типов, а также ареалов с доминированием исконных русских данных. Например, концепт 'замерзший слой земли под оттаявшей сверху почвой' выражен следующими лексемами: **кирза** – в Обонежье повсеместно, кроме южной части Вытегорского р-на; **ровда** – в Вытегорском, смежной с ним части Подпорожского р-на, Сегежском р-не, на сопредельной территории – в белозерских говорах; **ровга** – в основном в беломорских, архангельских, частично в белозерских говорах. Лексема **кирза** фонетически ближе всего к люд. *kirz* 'мерзлота', хотя семантически также совпадает с ливвиковскими данными; вариант **ровда** можно связать с кар. *rouda*, вариант **ровга** с вепс. *roug* 'мерзлота', смущает только некоторое территориальное несоответствие. В примыкающих к Обонежью говорах анализируемая семема реализуется уже в исконных лексемах: **стержень**, **груда** (тихвинские, новгородские). В Поволховье отмечается лексема **тёрда** 'мерзлый слой земли под оттаявшей сверху почвой' Волх. (Шахново). Вероятно, данное слово восходит к прибалтийско-финскому типу, ср. фин. *kerte* 'тонкая корка на снежной поверхности', при вепс. *kerteh* 'кожа, пленка', кар. *kerteh* (Кестеньга, Сямозеро, Суоярви) 'отколовшаяся или обломавшаяся от большей части чего-л., обломок, кусок чего-л.', 'тонкий слой или пленка, тонкая пленка льда', вепс. *kerteh* 'кожица, поверхностный слой кожи, эпидермис', 'пленка, налет', 'пенка'.

Проблемы семантики на рассматриваемых территориях разбирались в основном в связи с соответствием значения слова в русских говорах и предполагаемого этимона. Не во всех случаях дифференциация значений (этимологически сходных, одного и то же слова) имела четкие ареальные границы. Выявлена следующая тенденция – в ареалах, расположенных в непосредственной близости от прибалтийско-финского языкового континуума, семантика русского слова, имеющего соответствия в языках-источниках, тождественна или сходна. При удалении от ядра распространения слова семантика может приобретать диффузный характер. Следует отметить, что полисемия в узких микроареалах встречается крайне редко, причем многозначные слова фиксируются чаще в зонах вибраций, переходных ареалах.



²⁰ Kalima J. Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsingfors, 1915. S. 185.

²¹ Suomen kielen etymologinen sanakirja. S. 570.

²² Словарь русских народных говоров. Т. 34. С. 84.

²³ Suomen kielen etymologinen sanakirja. S. 111, 712.

АКТУАЛИЗАЦИЯ ОСОБЕННОСТЕЙ КОСТРОМСКИХ ГОВОРОВ В ТЕКСТАХ МЕСТНЫХ СКАЗОЧНИЦ¹

Аннотация: На материале текстов сказок, записанных в 1920-х гг. в Костромском у. и хранящихся в фондах Костромского музея-заповедника, рассматриваются особенности в речи сказочниц на разных ярусах языковой системы костромских диалектов. Изучение выявленной диалектной лексики позволяет дать достаточно четкую лингвогеографическую атрибуцию описываемых говоров юго-западной части Костромского Поволжья.

Ключевые слова: костромские говоры, вокализм, консонантизм.

Summary: In the article the author, using the material of the texts of fairy tales recorded in the 1920s in the Kostroma district and stored in the funds of the Kostroma Museum, considers the features in the speech of storytellers on different tiers of the language system of Kostroma dialects. The study of the identified dialect vocabulary allows us to give a fairly clear linguistic and geographical attribution of the described patois of the South-Western part of the Kostroma Volga region.

Keywords: Kostroma patois, vocalism, consonantism.

По оценке Центрального бюро краеведения, в 1920-е гг. одним из крупнейших общественных краеведческих объединений в стране было Костромское научное общество по изучению местного края (КНО).² Именно в это десятилетие КНО организует этнографические экспедиции, во время которых записываются произведения устного народного творчества, в том числе сказки и народные легенды. Эти образцы местного фольклора отражают также речь рассказчиков, передающую, в большей или меньшей степени, особенности территориальных говоров. В текстах в основном встречается диалектная лексика, например: *батька* 'отец', *больно* 'очень', *буде* 'может быть', *бурак* 'берестяной сосуд с деревянной крышкой для переноски молока, кваса и т. п.', *допреж* 'раньше', *испротыкать* 'истыкать', *лягуха* 'лягушка', *ляшо'шник* 'оборванец', *несыть* 'ненасытность', *одинова* 'однажды', *почать* 'начать', *покуда* 'пока', *разнеможиться* 'разболеться', *шахат* 'лось' и т. д.; в некоторых словах зафиксированы также и некоторые фонетические явления, присущие костромским говорам: *баушка*, *богасьво*, *заклёл*, *морьскова*, *не'наштё*, *оммакивать*, *поштё*, *соцельник*, *соценьков* и др.³

Среди хранящихся в фондах Костромского музея-заповедника (КМЗ) материалов экспедиций КНО имеются тексты сказок, которые записаны в 1925 и 1926 гг. в Костромском у. (территория Костромской группы говоров) научным сотрудником Этнологической станции КНО Л. С. Кितिцной (1903–1990), занимавшейся диалектологией, и которые послужили источниками настоящего исследования. Всего проанализировано 9 текстов сказок (3 сказки волшебные, 5 – новеллистические и 1 – легендарная), рассказанных неграмотными костромскими сказочницами: Ф. Я. Патрушиной – «Про Ивана-царевича и 11 соколов»;⁴ Е. В. Ларионовой – «Церковь Забытая Никола»⁵ и «Протупей-прапорщик спасает царскую дочь»;⁶ Е. А. Шитиковой – «Как солдат спас царя Петра»,⁷ «Семилетка»,⁸ «Лакей рассказывает барину сказку с условием, что барин не будет говорить „врешь“»,⁹ «Иван-царевич и Серый Волк»,¹⁰ «Про Осипа Прекрасного»,¹¹ «Разнощик попадает к разбойнику, но сам его убивает». ¹² Все три сказочницы жили в Башутинской волости. Федосья Яковлевна Патрушина родилась в 1845 или 1846 г. в д. Горбовщина Бычихинской волости, где жила до замужества. В материалах КНО представлена

© Г. Д. Неганова, 2019

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 18-012-00809 А «Диалектное исследование лексики и ономастики Костромского края».

² Государственный архив Костромской области, ф. Р. 838, оп. 5, д. 2, л. 29.

³ Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1929. Вып. 29. С. 6–15.

⁴ Костромской музей-заповедник, КОК 41422. 5 л. Далее – КМЗ.

⁵ КМЗ. КОК 41414/1. 5 л.

⁶ КМЗ. КОК 41414/2. 10 л.

⁷ КМЗ. КОК 41415/2. 6 л.

⁸ КМЗ. КОК 41415/3. 3 л.

⁹ КМЗ. КОК 41415/4. 2 л.

¹⁰ КМЗ. КОК 41415/5. 7 л.

¹¹ КМЗ. КОК 41415/6. 7 л.

¹² КМЗ. КОК 41415/7. 2 л.

одна ее сказка, которую она «в девчонках еще знала, от портнова слыхала».¹³ Елизавета Васильевна Ларионова родилась в д. Васенино, в 1926 г. ей было 40 лет. «Первую сказку Е. В. слышала, когда была молоденькая, от протасьевского портного, вторую слышала в детстве, кто-то читал, – сообщала Л. С. Китицына. – Е. В. часто приходилось рассказывать сказки. „У меня и мужик разорил, – говорит она. – „Сказывай, не дам прясь, если не будешь говорить“. Деточки придут: „Мама, сказывай“».¹⁴ Екатерина Андреевна Шитикова родилась в д. Протасьева, вышла замуж в с. Левашово; в июне 1926 г. ей было 72 года. Л. С. Китицына так характеризовала сказочницу: «Е. А. была большая охотница слушать чтение, и сказочный репертуар её не лишён книжного влияния».¹⁵

Поскольку сказки обычно рассказываются на диалекте, то изучение диалектной лексики, выявленной в используемых нами в качестве материалов исследования текстах костромских сказочниц, поможет уточнить место говоров юго-западной части Костромского Поволжья – территории, где они жили, в группировке говоров русского языка. Выявление диалектных особенностей в рассматриваемых текстах в аспекте костромских говоров в целом и говоров Костромской группы в частности проводилось с опорой на исследования К. Ф. Захаровой и В. Г. Орловой, Г. З. Шкляра, Н. С. Ганцовской.

«Круг присущих только данной группе собственно местных черт сравнительно невелик», – говорят К. Ф. Захарова и В. Г. Орлова о Костромской группе говоров и указывают на эти признаки.¹⁶ Г. З. Шкляр и Н. С. Ганцовская обращают внимание на распространенное в говорах Костромского края, как и во многих севернорусских и среднерусских говорах, такое явление, как ёканье – переход э в о: собственно фонетическое – в предупредных слогах, морфонологическое – в заударных (исследователи обращают внимание на то, что заударное ёканье «является не фонетическим изменением, а морфологической заменой»¹⁷). Записанные Л. С. Китицыной тексты позволяют установить, что речи сказочниц свойственна эта особенность. Приведем ряд примеров: *Карасьники опять поехали обратно на' морё, и опять подъезжают к этому острову, и выходит малой юныш; Вот положил юныш одиннадцать кусочков, и прилёт'ют под этот дуб 11 соколо'в, и склёва'ли все по часточке, и зделалис все малым юнышам* (КМЗ. КОК 41422, л. 2 об., 4); *Сам-от все больше там и напёха'ёт* (КМЗ. КОК 41415/7, л. 2); *Вошли, покойной лёжи'т в гробу и у покойнова рыло в крови, а дьякан лежит на крыласе, а поп в олtare и горло перегрызено* (КМЗ. КОК 41414/1, л. 2 об.); *Она у нее тожо тёлушку принёсла; Вот отец загорёвал: «Што мне на суде говорить?»* (КМЗ. КОК 41413/3, л. 1, 1 об.); *Повёрну'л к бе'рёгу, остановил карась и слезли; Стали хлёба'ть и говорят: «Больно сыр у тебя суп»; Хорошой пир был, и я там был и мед и пиво пил, по усам тёкло', а в рот не попало* (КМЗ. КОК 41414/2, л. 3 об., 4 об., 10–10 об.)

Еще одной важной особенностью костромских говоров в области вокализма является ёканье. В текстах сказок встречаются единичные примеры замены безударного а после мягких согласных в э (еканье); перед твёрдыми согласными – в слове *чесам*, что характерно для большинства костромских говоров, кроме самых западных: *Вот младенец растет не по годам, не по нидилям, а даже по чесам* (КМЗ. КОК 41422, л. 2); перед мягкими согласными в словах *гледит, загледелис: А солдат все гледит в подволошиное окошко* (КМЗ. КОК 41415/2, л. 3); *Тут народ все загледелис, што такое, говорят* (КМЗ. КОК 41414, л. 9 об.). Широкое распространение, как и повсеместно в костромских говорах, имеет слово *опеть*, в котором как севернорусская фонетическая закономерность употребляется э на месте а: *Потом опеть оберемелела, и опеть пошел царевич бабку-повитушку искать, и опеть она стречаетца и спрашивает: «Куды пошел, Иван-царевич?»* (КМЗ. КОК 41422, л. 1 об.); *Хозяйка покормила этих солдат и опеть готовит ужину* (КМЗ. КОК 41414/1, л. 3 об.); *Опеть взошли на тот берег и стукнул жезлом, опеть и схлопilos, они и потонули* (КМЗ. КОК 41415/6, л. 7 об.).

В рассматриваемых текстах выявлены примеры из речи костромских сказочниц, отражающие особенности говоров в области консонантизма:

– употребление долгого шипящего *ш* на месте нормативного *щ*: *возвешашают, выташишили, дошиечка, ешишо (ишишо, ошишо), ишишу, пушише, пьянюишей, свяшишенник, тешиши* и др. – *Вот у меня захватило царицу, дак бабки ишишу* (КМЗ. КОК 41422, л. 4 об.); *Вся прислуга, вся свита ихняя вот пошли они на корась, хотели все, а карасьничик говорит: «Всем нельзя, дошиечка очень тонкая, переломитца, вы по очереди, перва она пройдет, а за ней и вы пройдитё друг за дружской»; Стал искать в карманах, нет ли что хорошова; вот выиол в сени и нашол там дверь; вот один ключ сунул, отпер замок – комната хорошая, там ошишо двери; и ошишо дверь, отпер, там комната ошишо лучше; третью дверь отпер, там сидит царская дочь* (КМЗ. КОК 41414/2, л. 2 об., 5 об.–8);

¹³ КМЗ. КОК 41422. Л. 5 об.

¹⁴ КМЗ. КОК 41414/1. Л. 1–1 об.

¹⁵ КМЗ. КОК 41415/1 Л. 1.

¹⁶ Захарова К. Ф., Орлова В. Г. Диалектное членение русского языка. Изд. 2-е, стереотип. М., 2004. С. 114.

¹⁷ Ганцовская Н. С. Костромские говоры: Учеб. комплекс: В 2 т. Кострома, 2018. Т. 1. С. 16.

– смягчение заднеязычного к после парных мягких согласных: *несколько́, мамонья, маленькёй, Ванья, пузырька* – *Несколько́* время погодил и опять повторяет, говорит: «Нет, **мамонья**, мне очень тесно, я попотенус»; *А маленькёй* юнши говорит матери: «**Мамонья**, я оборочус мушкой и поеду с ним» (КМЗ. КОК 41422, л. 2, л. 2 об.); *Солдат припас саблю. Только показалас голова Мишки, он ему аришной сашкой-то по голове. Отсек, а тело слетело. <...> Ванья* явился, и ёму такжо (КМЗ. КОК 41415/2, л. 3 об.–4); *На вот, говорит, тебе два пузырька*: пузырек зелья – старой будешь, а вот пузырек – молодой будешь (КМЗ. КОК 41415/5, л. 6). В словах *недельтю, шипконьте, столъте, тольте, маниньтие* на месте к стоит т, что связано с передвижкой заднеязычных в переднеязычную зону: *Давай, говорит, здесь пожием недельтю*; *Ты, говорит, в чужом дому да ешию распоряжаешься, и ево тут и поколотил шипконьте*, и память у нево одбил, он остался без памити; *Скольте*, говорит, угодно для доброва человека; *Тольте* хотели ехать, а он и говорит: «Я ведь твое кольцо оставил в избе»; *Привел к себе в дом, посадил за стол, отрезал ёму хлеба маненькёй кусочик и поднес рюмочку винца, потом другой кусочик и опять рюмочку винца, потом третьей кусочик отрезал экой жо все, маниньтие такие* (КМЗ. КОК 41414/2, л. 3, 4, 7, 8);

– переход согласных л и в перед другими согласными и на конце слова в ъ (у неслоговое): *вереўка, годоў, гробоў, деўка, жиў, заўтра, залиў, зашоў, знатокоў, короў, лоўчее, любоў, пеўчие, поклаў, пристаў, сыноў, церкоў* и др. – *Жил царь с царицой, вот у их и народилас дочь, и он созвал знатокоў* издалека; где вот знатоки были, он всем повестил (КМЗ. КОК 41414/2, л. 1); *Спускаюс, говорит, по вереўке и вот вереўка не достаёт до земли; я туды, я сюды, во все четыре стороны, и качнулся в край и попал в самый рай* (КМЗ. КОК 41415/4, л. 1 об.); *А он цел лежит, и ремень на нём, и развежи ремень и золотые все выбрал и поклаў все в короб в свой* (КМЗ. КОК 41415/7, л. 2 об.). Г. З. Шкляр, со ссылкой на публикации Н. Виноградова «О народном говоре Шунгенской волости Костромского уезда» (1904) и Е. Ерёмкина «Характеристика народных говоров по р. Костроме» (1927), отмечает, что неслоговое ъ, свойственное говорам северо-востока Костромского края, встречается и в некоторых говорах «части Костромского района, за рекой Костромой»: «В этих говорах имеет широкое распространение... переход согласного л (а нередко и в) перед другими согласными и на конце слова в у неслоговое...»¹⁸

– твердое произношение ч – *начыркай, братчык* (выявлены 2 примера): *Прилетает к матери и говорит: «Мамонья, начыркай мне груднова молока и замиси колобушичку»; И этот братчык подходит к ним, поздоровалс с ним и повёл к своей метере* (КОК 41422, л. 4). Как отмечает Н. С. Ганцовская, «в говорах западных и северных районов цоканья нет, но ц и ч в них могут иметь свои особенности в произношении: ч может произноситься твёрдо, иногда с потерей затвора (взрывного звука)».¹⁹ Судя по приведенным примерам, именно это явление зафиксировано Л. С. Китицыной в речи сказочницы Ф. Я. Патрушиной.

Отметим также некоторые особенности грамматического характера в речи костромских сказочниц:

– произнесение частицы *-ся/-сь* в возвратных глаголах с твёрдым с: *выбиралса, высадилса, дивилса, заблудилса, зделалса, наелса, напугалса, оглянулса, огорчайса, опомнилса, осталса, отправилса, повадилса, приснилса, разодралса, расскандалилса, ударилса; гналс, кланялис, написл-наелс, наредилс, повадилс, погналс, повалилс, поздоровалс, поклонилас, схлопилос, тянулс* и др. – *И вот прошло несколько годоў и вот повадилс* ходить один человек, *повадилса по чирёду ужинать по селу в 9 часов* (КМЗ. КОК 41414/1, л. 3 об.); *Вот потом, милая моя, он гналс, гналс – заблудилса, не знает, как и выехать* (КМЗ. КОК 41415/2, л. 1); *Печка-лавочка напекла-нажарила, на стол поставила, поклонилас. Напилис-наелис и в бане выпарилис* (КМЗ. КОК 41422, 4 об.); *Што с тобой делать, ты не огорчайса, я у тебя коня съел, я тебе помогу* (КМЗ. КОК 41415/5, л. 3);

– произнесение *ему, его/него* как *ёму, ёво/нёво*: *А стоит царица и говорит ёму*: «Хы, эка штука, у моей-то мамоньки в зеленых лугах летает одиннадцать соколо'в» (КМЗ. КОК 41422, л. 4); *Протупей-прапорицик взял шапку и отрубил ёму голову и думает: «Што он без головы встанет, дак меня задушит»* (КМЗ. КОК 41414/2, л. 5 об.); *Вот он биз ёво* долго лежал без памяти, потом опомнилса, гледит, супу-то ничево нету, и опять снова варить суп-от; *Подбежал к нему, взял по'д руки ёво, поднял и повёл* (КМЗ. КОК 41415/2, л. 4 об., 8); *Она три месяца ёво хранила, уж больше не можот* (КМЗ. КОК 41415/6, л. 6); *Спрыснул взял мертвой водой, – это у нёво все зажило, где не видать зарезано* (КМЗ. КОК 41415/5, л. 5 об.).

Отмечены и некоторые другие диалектные особенности в речи сказочниц на разных ярусах языковой системы костромских диалектов, которые позволяют дать достаточно четкую лингвогеографическую атрибуцию описываемых нами говоров: это севернорусские говоры юго-западной части Костромского края, соседящие со среднерусскими окающими говорами, которым еще и сто лет тому назад можно было присвоить статус центральных русских говоров.



¹⁸ Шкляр Г. З. К вопросу о происхождении народных говоров Костромской области // Учен. зап. Костромского гос. пед. ин-та им. Н. А. Некрасова. Кострома, 1963. Вып. 9. С. 254.

¹⁹ Ганцовская Н. С. Костромские говоры. Т. 1. С. 17.

СЛОЖНОСОСТАВНЫЕ КОМПОЗИТЫ В ЯЗЫКЕ БЫЛИН Т. Г. РЯБИНИНА

Аннотация: Исследование выполнено в русле лингвофольклористики, являющейся комплексной отраслью филологической науки, которая изучает язык русского фольклора в его отношении к жанру. Былина является одним из классических фольклорных жанров. В работе анализируются сложносоставные композиты, употребление которых обусловлено поэтикой былинного жанра. В проекции на языковые особенности эпических текстов, записанных П. Н. Рыбниковым от кижского сказителя Т. Г. Рябинина, рассматривается семантика, словообразовательная структура сложных дериватов, прослеживаются их стилистические функции.

Ключевые слова: лингвофольклористика, былина, сказитель, эпические формулы, композит, производящая основа, дериват, словообразовательная структура.

Summary: The study was carried out in the framework of linguo-folklore, which is a complex branch of philological science, which studies the language of Russian folklore in its relation to the genre. Epics is one of the classical folklore genres. The paper analyzes the composite compositions, the use of which is due to the poetics of the epic genre. In projection on language features of the epic texts written by p. N. Rybnikov from the Kizhi narrator T. G. Ryabinin, examines the semantics, word-formation structure of complex derivatives, traces their stylistic functions.

Keywords: linguostylistics, epic, epic singer, epic formula, addition, composite manufacturing basis, derivative, derivational structure.

Имена выдающихся сказителей Олонецкой губ. стали широко известны после публикаций эпического материала, собранного П. Н. Рыбниковым. С 1861 по 1867 г. вышли в свет четыре части его сборника «Песен». От Трофима Григорьевича Рябинина, крестьянина д. Серёдка Кижской вол. Петрозаводского у., записаны 23 былины.

В былинах, спетых Т. Г. Рябининым, обращает на себя внимание активное употребление сложных слов, или композитов, образованных сложносоставным способом, в процессе которого происходит соединение самостоятельных знаменательных слов без помощи интерфикса. Как известно, сложносоставные дериваты характерны не только для языка эпического жанра, но и для языка песенного фольклора, русских народных сказок.¹ В былинах Т. Г. Рябинина представлены все разновидности сложносоставных композитов по классификации Н. М. Шанского: удвоения, или повторы экспрессивного характера с усилительным значением; соединение близких по семантике слов («синонимические сближения»); пары слов, объединяемые общей семантикой («парные сближения суммарной семантики»); слова, в которых прослеживаются отношения «определяемое – определяющее», характерные для словосочетаний.²

1. Удвоения, или повторы экспрессивного характера с усилительным значением

1.1. Под Черниговым силушки *черным-черно*,

Черным-черно как *черна* ворона (4: 95).³

Сложносоставное наречие *черным-черно* образовано по модели *черным* + *черно*. Обе производящие основы восходят к одному и тому же мотивирующему слову: *черный*- > *черн*- + суффикс *-ым* с усилительным значением (*черным*); *черный*- > *черн*- + суффикс качественного наречия *-о* (*черно*). Композит представляет собой неразделимое сочетание однокорневых единиц. В славянской культуре черный цвет считается символом мрака, несчастья, тьмы, отсюда вражеское войско ассоциируется с силами, несущими зло, смерть, беду. Вестником беды является черный ворон. Согласно поэтике жанра, неприятельская армия гиперболизируется, что подчеркивает значимость необыкновенного подвига богатыря, защитника русской земли. Сложносоставной дериват *черным-черно* входит в эпическую формулу, содержащую лексический и лексико-семантический повторы, что усиливает экспрессию повествования.

1.2. Как на почестный *пир-пированьице*

Съезжаются многие русские могучие богатыри (7: 111).

¹ Багликова И. В. Композиты в фольклорном тексте: На материале былин Печоры: Дис. ... канд. филол. наук. Курск, 2006. (Рукопись).

² Шанский Н. М. Очерки по русскому словообразованию. М., 1968. С. 268–272.

³ Здесь и далее в скобках первая цифра указывает на номер былины, а вторая – на страницу текста по изданию: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым / Изд. подгот. А. П. Разумова, И. А. Разумова, Т. С. Курец. Петрозаводск, 1989–1991. Т. 1–3.

Дериват *пир-пированьице* образован соединением двух слов: *пир* + *пированьице*. Первый компонент непроизводный, второй является результатом трехступенчатой суффиксальной деривации: *пир*- > *пировать*- > *пирова* [нѣ] *е*- > *пированьице*.

Сложносоставной композит *пир-пированьице* представляет собой лексико-семантический повтор, акцентирующий внимание на типическом месте былины – описании пира у князя Владимира. Следует отметить, что княжеские трапезы были знаковыми событиями на Руси. По свидетельству летописей, на пирах «в белокаменных палатах» обсуждались многие проблемы государственного характера, выносились судьбоносные решения по различным вопросам: от сбора дани до объявления войны.

1.3. Он ехал *скоро-наскоро* в раздольице чисто поле (7: 116);

Сам *скорешенько* садился на добра коня,

Он ехал *скоро-наскоро* в раздольице чисто поле (7: 116);

Ускоряли-то дорожкой *скоро-наскоро* (10: 144).

Сложный дериват *скоро-наскоро* образован соединением наречий: *скоро* + *наскоро*. Оба компонента производны. Первый мотивирован прилагательным; в качестве словообразовательного форманта выступает суффикс качественного наречия: *скорый*- > *скоро*. От этого наречия с помощью приставочного дериватора образован второй компонент: *скоро*- > *наскоро*. Композит обозначает усиление признака действия. Повторение и употребление родственных слов в микроконтексте повышает экспрессию.

1.4. Говорил Вольга таковы слова:

– Ай же *оратай-оратаюшко*,

Поедем со мною в товарищах! (3: 93).

Сложносоставной дериват образован соединением двух слов: *оратай* + *оратаюшко*. Мотивирующей основой начального компонента является глагол *орати* (пахать): *орати* + суффикс *-тай*- > *оратай* (пахарь). Второй компонент представляет собой модификацию первого: *оратай* + суффикс *-ушк*- > *ората* [j] [y] *шко*. Производное слово входит в эпическую формулу-обращение с акцентом на конечном составляющем элементе.

1.5. Где же вы, мои турицы, *были-побыли*? (7: 110).

Композит *были-побыли* представляет собой соединение однокорневых глаголов, различающихся по морфемной структуре и семантике: бесприставочный глагол *были* (находились) имеет несовершенный вид, а глагол *побыли* (находились в течение некоторого времени) – совершенный. Для второго компонента мотивирующей основой является первый компонент: *были* + префикс *по* -> *побыли*.

1.6. Она *кличет-выкликает* поединщика (22: 181).

Дериват *кличет-выкликает* представляет собой соединение близких, но не тождественных по семантике и структуре однокорневых глаголов: *кликать* – громко звать, *выкликать* – приглашать криком, призывать. Второй компонент мотивирован первым и образован префиксальным способом: *кликать* – *выкликать*. Эпическая формула *кличет-выкликает* (поединщика) употребляется в общих (типических) местах былины: богатырь или дева-воительница приглашают на бой «супротивников», чтобы помериться силой.

Таким образом, сложносоставные формульные дериваты, представляющие собой лексико-семантические повторы с акцентом на втором компоненте, в основном встречаются в типических местах повествования и являются частью композиционной структуры былины. С их помощью не только фокусируется, но и задерживается внимание слушателей на основной мысли контекста. Тавтология и ретардация характерны для эпического жанра, имеющего устную репрезентацию.

2. Соединение близких по семантике слов

2.1. Проходило *поры-времени* ровно три годы (1: 89).

В сложносоставном устойчивом композите *поры-времени* соединяются слова, частично совпадающие по своей семантике: и то и другое обозначает отрезок, промежуток в последовательном течении лет с указанными границами. Дериват *поры-времени* является частью синтаксической структурной единицы текста, выполняющей композиционную функцию соединения событий, прерванных на какой-то период времени (три, шесть, двенадцать лет). Семантический повтор стимулирует внимание слушателей к содержанию повествования.

2.2. Засвистал-то Соловей по-соловьевому,

Воскричал *злодей-разбойник* по-звериному (4: 96).

Злодеями на Руси называли врагов, захватчиков, приносящих зло славянским племенам, разбойничающих во время своих набегов. Соединение слов с близкой семантикой (*злодей* + *разбойник*) усиливает негативную характеристику отрицательного персонажа.

2.3. Полагали оны *дани-выходы* на золот стол (8: 123).

Сложносоставной композит состоит из двух синонимов с тождественным значением: *дань* – натуральный побор или денежная плата, выплачиваемая завоевателям; *выходы* – дань русских князей Золотой Орде, ханы которой могли по своему усмотрению разрешить самостоятельный сбор налогов или дать право на свободное правление.

Повторение синонимических компонентов в целостной лексической единице *дани-выходы* и ее интонационное выделение не случайно. Это сложное слово выполняет сюжетобразующую функцию: основные события в повествовании связаны с поручением князя Владимира отвезти дань.

2.4. Как стал ю сватать *путем-дорогою*
Царский сын Федор Иванович (10: 145).

Сочетание в лексеме *путь-дорога* близких по значению слов носит формульный характер и употребляется в разных жанрах русского фольклора. Синонимы *путь* и *дорога* семантические, их значения совпадают не полностью (например, в словосочетании *пути развития экономики* эти слова не взаимозаменяемы).⁴

2.5. Прозакладал все свое *имение-богачество* (16: 165).

Сложная лексическая единица *имение-богачество* состоит из слов, близких по своему значению: *имение* – «бессчетное» количество «золотой казны», *богачество* – имущество, которыми владеет герой былины. Дериват *имение* восходит к глаголу *иметь* и образован суффиксальным способом: *иметь* -> *имени[j]je*; архаизм *богачество* (богатство) мотивирован прилагательным: *богатый*-> *богачество*. Современный корень *богат*- появился в результате опрощения и первоначально имел общеславянскую производящую основу *бог* – «богатство, имущество».⁵ Сложное слово *имение-богачество* является ключевым в завязке былины.

2.6. Дай-ка мне *прощеньице-благословеньице* (7: 112).

Компоненты *прощеньице* и *благословеньице*, соединенные в сложной лексической единице, представляют собой словообразовательные модификации слов *прощенье* и *благословение*, образованные с помощью экспрессивного суффикса *-иц*: *прощенье* – *прощеньице*; *благословение* – *благословеньице*. Сложносоставной дериват состоит из близких по семантике слов. В общеславянском языке глагол *простить* обозначал *освободить, сделать свободным*.⁶ Отсюда *прощенье* – разрешение на свободу действий. *Благословлять* – давать согласие, желать удачи; *благословение (благословение)* – согласие, напутствие, пожелание. Морфемный повтор усиливает значимость традиционного эпизода, являющегося началом дальнейшего развития сюжета.

2.7. Стал Вольга *растеть-materеть* (3: 91).

В эпической формуле *растеть-materеть* соединяются близкие по семантике слова: *растеть* – расти, становиться взрослым; *materеть* – взростеть, становиться сильным. Сложносоставной композит является ключевым словом экспозиции былины: далее идет знакомство с главным героем.

2.8. Король молодца *любит-жалует* (11: 146).

В русском речевом этикете при представлении или знакомстве нередко употребляют этикетную формулу «*прошу любить и жаловать*», с помощью которой предлагается проявить расположение к человеку. Слова *любить* и *жаловать*, образующие целостную лексическую единицу, сближаются по своей семантике: *любить* – испытывать чувство любви, сердечной привязанности; *жаловать* – относиться с любовью и уважением. Лексико-грамматический повтор акцентирует внимание на фактах, которые оказали влияние на развитие сюжета былины.

2.9. Повела их она на погребя глубокие

Описывать-обценивать имение-богачество (16: 168).

В сложносоставном композите наблюдается семантическое сближение двух слов: *описывать* – составлять список предметов, составляющих богатство былинного персонажа, и давать их подробное описание; *обценивать* – определять ценность каждого описанного предмета.

Таким образом, употребление формульных сложносоставных композитов, в которых соединяются семантически близкие слова, обусловлено спецификой эпического жанра. Лексические повторы усиливают экспрессию и служат целям сюжетообразования и ритмообразования.

3. Сложные слова с парной семантикой компонентов

3.1. Пошел его добрый конь чистым полем,

Мелкие *озерка-реченьки* промеж ног спущал (8: 122).

Сложносоставной композит включает лексические единицы ассоциативной семантики. *Озерка и реченьки* – это водоемы, которые не являются препятствием на пути богатырского коня.

3.2. Молодой Добрынюшка садился за золот стол,

Стал играть с королем в *шашки-шахматы* (8: 124).

Компоненты *шашки* и *шахматы* объединяются на основе общей номинации *настольные игры*. Сказитель подчеркивает, что для богатыря по плечу любое дело, и умение играть в шахматы так же важно, как и умение сражаться на поле боя.

3.3. На эты на бумаги (на гербовые)

⁴ Словарь синонимов / Под ред. А. П. Евгеньевой. Л., 1975. С.126, 465.

⁵ Шанский Н. М., Боброва Т. А. Школьный этимологический словарь русского языка. М., 1997. С. 27.

⁶ Там же. С. 259.

Да на *чернила-перья* продай още Чернигов-град (16: 169).

Лексемы *чернила* и *перья*, номинирующие инструменты для письма, связаны между собой ассоциативными отношениями. Здесь преувеличивается количество канцелярских принадлежностей, необходимых для описания имущества персонажа, и гиперболизируются расходы на их приобретение. В эпосе гипербола является одним из широкоупотребительных средств речевой выразительности.

3.4. Какого ты *рода-племени*,

Откуда идешь, куда путь держишь? (1: 88).

Род древних славян объединял родственников по крови, а племя представляло собой этническую общность нескольких родов. В письменных памятниках Древней Руси упоминаются такие племена (народы), как древляне, поляне, дреговичи, вятичи, чудь. Сложносоставной композит *род-племя* с парной семантикой имеет общее значение лексем, входящих в его структуру: социальные группы. Формульная фраза носит этикетный характер и широко употребляется в былинах.

3.5. Все молодцы *пьяны-веселы*,

Все на пиру прирасхвастались (14: 152).

Между компонентами сложного слова *пьяны-веселы* прослеживается ассоциативная связь: считается, что состояние выпившего человека сопряжено с его веселым настроением (см. устойчивый оборот *быть навеселе*, т. е. выпить). Сложносоставной композит, употребляемый в традиционном эпизоде похвальбы гостей на пиру князя Владимира, является ключевым словом в завязке сюжета.

3.6. Как оны *спали-проклаждалися* (10: 145).

В сложную лексическую единицу *спали-проклаждалися* входят компоненты парной семантики, объединенные значением *отдыхали*. Сказитель акцентирует внимание на времяпрепровождении героев, чтобы усилить эмоциональное воздействие на слушателей дальнейшим описанием их гибели.

Таким образом, употребление сложносоставных компонентов с суммарной семантикой в былинах обусловлено поэтикой жанра. Языковые единицы, элементы которых связаны ассоциативной связью, как правило, отмечаются в традиционных эпизодах эпического произведения.

4. Сложносоставные композиты с семантикой «определяемое-определяющее»

4.1. Начальный компонент – собственное имя существительное. Постпозитивный элемент структуры сложного слова определяет лицо по социальному статусу:

4.1.1. Прекрасная *Анна-королевична* (12: 148). *Анна* (какая?) *королевична*.

4.1.2. *Самсон-богатырь* пуще всех (1: 89). *Самсон* (какой?) *богатырь*.

4.1.3. Стал *Владимир-князь* *выспрашивать* (4: 98). *Владимир* (какой?) *князь*.

4.1.4. Тут *Садко-купец*, богатый гость. (19: 172). *Садко* (какой?) *купец*.

4.2. Определяющее имя существительное со значением принадлежности может находиться как в препозиции, так и в постпозиции.

4.2.1. А другая вдова была *купец-жена* (15: 155). *Жена* (чья?) *купец (купца)*.

4.2.2. На прекрасной *купец-вдовы* дочери (15: 155). *Вдовы* (чьей?) *купец (купца)*.

4.3. Определяемый компонент – нарицательное имя существительное со значением географических объектов. Определяющий элемент – имя собственное.

4.3.1. Ходил Михайла Потык сын Иванович

Ко славныя ко матушке ко *Пучай-реке* (11: 147). *Реке* (какой?) *Пучай*.

4.3.2. Поехал на добром коне

Мимо *Чернигов-град* (4: 95). Мимо *града* (какого?) *Чернигов*.

4.3.3. Ты бы выстала на *Скат-гору* высокую (8: 119). *На гору* (какую?) *Скат*.

4.4. Определяющий компонент – имя существительное с эмоционально-экспрессивным и оценочным значением.

4.4.1. Едет *мужичище-деревеница* (4: 97). *Мужичище* (какой?) *деревеница*

4.4.2. Сидит *Соловей-разбойник* Одихмантьев сын (4: 96). *Соловей* (какой?) *разбойник*.

4.4.3. Знаю я тебе *княгину-супротивницу* (9: 138). *Княгину* (какую?) *супротивницу* (равную по силе и боевому искусству).

Несмотря на то, что отношения между определяемым и определяющим компонентами сложносоставного слова характерны для словосочетаний, мы относим эту единицу к цельнооформленной лексеме с одним основным ударением на опорной части композита и закрепленным порядком расположения соединяемых структурных элементов.

В каждой былинах встречаются сложносоставные композиты с именами собственными. В ряду номинаций упоминаются как реальные исторические личности и объекты, существующие в действительности, так и вымышленные. Такое смешение, сопряженное с интерпретацией исторических фактов, внушает слушателям

мысль о реальности событий, воспетых в эпическом произведении, которые происходили в глубокой древности. Емкость семантики сложных слов позволяет наглядно представить картины повествования.

Сложносоставные формульные композиты, употребление которых обусловлено поэтикой жанра, встречаются преимущественно в типических (общих) местах былины. Эти сложные лексические единицы выполняют в былине целый ряд функций: усилительную, ретардационную, ритмообразующую, суггестивную, эмоционально-экспрессивную, сюжетобразующую.

Согласно наблюдениям, употребление сложносоставных композитов в текстах, записанных П. Н. Рыбниковым от сказителя Т. Г. Рябинина, соответствует эпическим традициям Кижского региона.



СЛОВАРЬ НАРОДНО-РАЗГОВОРНОГО ЯЗЫКА Е. В. ЧЕСТНЯКОВА КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ РУССКИХ ЛИЧНЫХ ИМЕН

Аннотация: В статье рассматривается «Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова» в составе книги «Живое поунженское слово» Н. С. Ганцовской как источник изучения русских личных имен, в том числе в иноязычной аудитории. Определяются специфика словаря, особенности предъявления антропонимического материала, позволяющие сформировать широкое представление о русских традициях именования.

Ключевые слова: Ефим Честняков, личные имена, словарь языка писателя.

Summary: The article deals with "Popular-colloquial dictionary by E. V. Chestnyakov" from the book by N. S. Gantsovskaya "A word of Unzha' people" as a source of studying Russian personal names, also within a foreign language audience. It determines the specificity of the dictionary, presentation features of anthroponymic material, allowing to form a broad understanding of Russian naming traditions.

Keywords: Efim Chestnyakov, personal names, dictionary of the writer's language.

Личные имена собственные, являясь особыми лексическими единицами, несут значимую языковую и внеязыковую информацию, связанную с историей и культурой народа. Ономастические словари, представляющие данные антропонимы, содержат наряду с лингвистическими, исторические, этнографические, культурологические, социологические сведения, помогающие осмыслить специфику системы именования в языке, что важно также и для иноязычной аудитории.

Особое место в ономастической лексикографии, с этой точки зрения, занимают авторские словари, или словари языка писателя, целью которых, как правило, становится раскрытие природы имени собственного как средства художественной номинации в творчестве отдельного автора, а также выявление функциональной значимости онимов в произведении.¹ К числу таких словарей относятся: «Словарь личных собственных имен, употребленных в произведениях А. П. Чехова»,² «Словарь языка К. Г. Паустовского»,³ «Собственное имя в русской поэзии XX века: словарь личных имен»⁴ и др.

В этом ряду можно выделить «Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова» (СНРЯЧ) в составе книги «Живое поунженское слово» Н. С. Ганцовской,⁵ посвященной языку произведений костромского писателя Ефима Васильевича Честнякова, яркой приметой индивидуального стиля которого является уместное и точное отражение живой народной речи его земляков, поунженских крестьян Кологривского у. Костромской губ., в том числе и в области антропонимии. Будучи авторским, данный словарь создан по типу областного, где наряду с нарицательной лексикой во второй части представлены извлеченные из произведений Е. В. Честнякова личные имена, бытовавшие в кологривских деревнях⁶ (их подлинность подтверждена рядом наших исследований. – О. О.⁷). «Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова» содержит богатый антропонимический материал, отражающий своеобразие поунженского именника как части национального антропонимикона, и дает широкое представление о русской крестьянской системе именований относительно недавнего прошлого.

Личные имена, представленные в словаре, являются традиционными христианскими (крестильными) именами, которые были распространены под влиянием церкви среди поунженских крестьян, равно как и во всей русской языковой среде, вместе с обрядом крещения. Утратив впоследствии обязательную связь с ним,

© О. А. Образцова, 2019

¹ Головина Л. С. Русская ономастика в лингвокультурологической репрезентации для иноязычного адресата. Псков, 2012. С. 138.

² Ковалев В. П. и др. Словарь личных собственных имен, употребляемых в произведениях А. П. Чехова // Ежегодник научных работ Херсонского пед. ин-та. Гуманитарные науки. Херсон, 1960. С. 65–69.

³ Словарь языка К. Г. Паустовского: В 8 т. / сост. Л. В. Сулавичене. М., 1998–2002. Т. 1–2. – Издание не закончено.

⁴ Григорьев В. П., Колодяжная Л. И., Шестакова Л. Л. Собственное имя в русской поэзии XX века: Словарь личных имен. М., 2005.

⁵ Ганцовская Н. С. Живое поунженское слово. Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова. Кострома, 2007.

⁶ Более подробно об этом см.: Ганцовская Н. С., Образцова О. А. Лексикографирование местного антропонимикона в авторских словарях, созданных по типу областных // Ономастика Поволжья: Материалы XV Междунар. науч. конф. «Ономастика Поволжья». Арзамас; Саров, 2016. С. 108–113.

⁷ Образцова О. А. 1) Личные имена поунженской деревни начала XX века (на материале произведений Е. В. Честнякова и живых кологривских говоров): Дис. ... канд. филол. наук. Кострома, 2007. (Рукопись); 2) Крестьянский антропонимикон Верхнего Поунжья начала XX века (на материале произведений Е. В. Честнякова и живых говоров) // Ономастика Поволжья: сборник статей по материалам XIII Междунар. науч. конф. Ярославль, 2012. С. 280–285; 3) Личные имена у Е. В. Честнякова и в живой речи его земляков // Вторые Громовские чтения. Русские народные говоры: прошлое и настоящее: сб. материалов и исслед. Всерос. науч.-практ. конф. Кострома, 17–18 окт. 2014 г. Кострома, 2015. С. 360–365.

крестильные имена избирательно сохранили свою популярность и доминирующее положение в составе русского всенародного именника, что остается актуальным до сих пор.

В СНРЯЧ указаны как часто встречающиеся в настоящее время имена (*Мария, Анна, Дарья, Ульяна, Иван, Павел, Семён, Глеб, Антон, Кирилл* и др.), так и имена, которые активно не функционируют в современном русском языке, но сохранились в памяти его носителей (*Аграфена, Трифена, Матрёна, Стафий, Селиван, Пахом* и др.). Это позволяет проследить историю развития национального именного репертуара.

Крестильные личные имена даны в словаре в полных и производных формах, характерных для живой народно-разговорной речи жителей поунженских деревень. Эти антропонимы являются результатом приспособления христианских имен, иноязычных по происхождению, к русской народной речевой стихии. Заимствованные из греческого через церковнославянский, они, подчиняясь законам языка-реципиента, видоизменились и вошли в быт в разных формах, специфичных для русского языка и его говоров. Для того чтобы установить степень адаптации иноязычного слова к русской языковой среде, в каждой словарной статье для полной народно-разговорной формы имени указывается церковно-канонический вариант антропонима и его греческий прототип. Если словарную статью возглавляет производная форма имени, то в комментирующей части статьи есть отсылка к полному имени. Это помогает восстановить антропонимические гнезда, в состав которых может входить несколько компонентов. Все заголовочные слова расположены по алфавиту для удобства поиска имени. Специфика функционирования антропонима в речи в составе словарной статьи иллюстрируется цитатой из произведений Е. В. Честнякова, содержащей это имя. Приведем несколько примеров словарных статей:

Аким, м. *А дядька Аким с делом таким: Одарью ли ограбили?* (Рёва лютая. Об.). /От Иоаким, греч. Ἰωακείμ/.

Аким Акимович, м. *Разве говорил с Акимом Акимовичем.* (Стафий). См. Аким.

Аким Нефёдов, м. *Аким Нефёдов, кажись, постарше.* (Стафий). См. Аким.

Алёнка, ж. *Девушке Алёнке дарю цветочек аленький.* (Девоньке Оринке. Яр.). /От Елена, греч. Ἐλένη/.

Ана, ж. *Он и вся его семья: Марья, Дарья и Ана.* (Титко. Об.). См. Анна.

Анна, ж. *Бабушка Анна – Ая, девонька Фарася – Яя, дедушко Яков – Яй.* (Стафий). /От Анна, греч. Ἄννα/.

Антон, м. *Продвигался ли он, мне скажи-ка ты, Антон.* (Федорок. Об.). /От Антон, греч. Ἀντόνιος/.

Анюта, ж. *Мимо прытко шла Анюта – я и вышла на минуту.* (Свадьба. Яр.). См. Анна.

Анютка, ж. *Ты, Анютка, рано встала.* (Тихо девонька сидела. Об.). См. Анна.

Важной составной частью СНРЯЧ является своеобразный комментарий к нему, содержащий тексты, записанные от жителей поунженских деревень диалектологами и местными краеведами (Н. С. Ганцовской, Е. В. Ярыгиной, Е. Г. Веселовой, З. И. Осиповой и рядом других исследователей, включая автора этих строк) в ходе экспедиций по Кологривскому р-ну. Это воспоминания земляков Е. В. Честнякова, многие из которых хорошо знали его. Жители поунженских деревень рассказывают о своей жизни, о близких и дальних родственниках, друзьях, знакомых. Данные материалы являются особенно ценными в плане интересующей нас тематики, поскольку не только подтверждают подлинность представленной в Словаре ономастической лексики, но и более детально раскрывают специфику функционирования личных имен во всем многообразии их форм в живой народно-разговорной речи. Приведем несколько примеров из этих источников:

РОДИТЕЛЕЙ-ТО ЗВАЛИ...

«Родителей-то полностью звали Владимир Дмитриевич и Ульяна Фёдоровна. Мать из Спирина, а отец здешней (из Хапова. – О. А.). Бабушку звали Федосья Романовна, а дедушку Дмитрий Иванович. Маленькой была, её бабка Федосья звала; Федот – это прежнее имя, нынче так не называют. <...> Иванов-то меш собой Ванькой звали, а ласково величали: Ванюшко да Иванушка. Ульянушкой, Аннушкой, так и назовёшь маленьких-то, всех ласковой к детям. Я, когда, бывало, ругаю сына, так Сашкой назову, а так фсё Сашенька: «Сашенька, иди с богом!» (Августа Владимировна Иванова, 1927 г. р., д. Хапово).

В НАШЕМ ПОДРОСТКЕ ФЕДОТОВ НЕ БЫЛО

«В нашем подростковом Федотов не было, а так я слыхала в соседней деревне, в Бурдове были. Манефья у нас в деревне была. Так, она была обижена на родителей: ей не нравилось её имя. Она девушкой умерла. Мы её молодой похоронили» (Валентина Ивановна Орлова, 1922 г. р., д. Ложково).

ПИШЕЦА-ТО ИОСИФ, А ЗВАЛИ-ТО ОСЬКА

«Мужик Офонасей в деревне жиў, семья была. Дядя Офонасей – мы при нём когда называли. Я ходила к нему дров покупать: „Дядь Офонас, дай дровец!“ Была у нас такая Онисья. Тётка Онисья звали. Она нас старше была, намного. Ографена раньше была. Груня она. Осип у неё муш-то быў, писарь. Пишеца-то Иосиф, а звали-то Оська. В гостях Осип назовут. Матвей в Спирина быў. Он старше нас намного. Знаю только имя – дядя Матвей. Женился у нас в деревне» (Хватова Мария Васильевна, 1927 г. р., д. Хапово).

У МАТЕРИ БОЛЬШАЯ СЕМЬЯ

«У матери большая семья: два Ивана, Фёдор, Семён, Леонит да три сестры. Восьмёро было. Сёстры: Александра, да Настасья, да вот моя мамка Мария. А у папы двоё осталось. Все умерли. <...> В церквях

батюшко ведь давал имя. Вот мне дали Ниной, а батюшко протестовал, говорит: „Не отымайтё у девки шишастьё!“. Надо было мне дать-то Овдотьёй. Я родилась на день Овдокии, и мне надо было Овдотьёй дать. А старшие меня два брата были, оне уи меня, только ещё мамка родила, оне назвали Ниной. И так и дали. „Нет, батюшко, у нас робята живут, Ниной уи дали“. Дай Ниной. Батюшко долго не давал. Но всё равно уговорили и дали Ниной. <...>

Нас четверо у мамы-то было. Так-то шестеро, но две девоцьки умерли. Потом мать ещё родила, брата, в 1928 году, Макарушку.

Ну не скажешь: Манефья, Федосья! Манефка да Федоска, да и всё. Манефка, она обижалась на родителей, што дали такое имя. Её родители – дядя Миша и тётка Оксинья. А уи назвали Манефка и зовут до смерти. Таких именов теперь рази дадут! Ирина нынче-то, а раньше Оринка была, так звали. И дразнили так: Оринка-бисеринка» (Нина Константиновна Веселова, 1926 г. р., д. Спирино).

«Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова» является источником изучения русских личных имен. Представленные в нем материалы позволяют сделать вывод о специфике антропонимов, разнообразии их форм, эмоционально-экспрессивно и функционально обусловленных, о высокой степени адаптации заимствованных имен к севернорусской языковой среде и их территориальной маркированности.



НАИМЕНОВАНИЕ ЧУЖЕЗЕМНОГО В БЫЛИНАХ КИЖСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ

Аннотация: В статье анализируются слова, входящие в кластер «Чужеземное». Материалом послужили былины, собранные П. Н. Рыбниковым в 1860–1863 гг. Лексика рассматривается с позиций употребительности, сочетаемости, индивидуальных предпочтений.

Ключевые слова: язык фольклора, былина, территориальная дифференциация.

Summary: The article analyzes the words included in the cluster "Alien". The material was the epics collected by P. N. Rybnikov in 1860–1863. Vocabulary is considered from the standpoint of use, compatibility, individual preferences.

Keywords: folklore language, bylina, territorial differentiation.

Положение о наличии фольклорных диалектов¹ нуждается в расширении исследовательской базы, в привлечении к анализу как можно более обширного материала, относящегося к разным жанрам и разным регионам.

Для обнаружения региональной специфики обратимся к лексике, обозначающей чужеземное в фольклоре. Кластерный анализ, активно применяемый курскими лингвофольклористами, зарекомендовал себя как надежное средство обнаружения специфических черт той или иной группы лексики. Любой кластер – совокупность слов различной частеречной принадлежности, семантически и/или функционально связанных между собой, которые служат для репрезентации того или иного фрагмента картины мира,² – позволяет увидеть сходства и различия в употреблении тематически связанной лексики, чем чрезвычайно удобен при обнаружении единиц фольклорной диалектологии. Кластер «чужеземное» вошел как фрагмент в один из выпусков словаря языка русского фольклора.³

Обратимся к «Песням, собранным П. Н. Рыбниковым», одному из первых масштабных собраний русского фольклора. В первом томе⁴ приводятся тексты, записанные от 16 кижских сказителей. Мы сосредоточили свое внимание исключительно на былинах, поэтому из числа исполнителей были исключены те, в чей репертуар былины не вошли. Так, мы не учитывали Г. Васильева и его историческую песню «Кастрюк», Н. Резина и Н. Байнина («Каково птицам жить на Руси») и непаспортизированные тексты.

Этнонимы обладают разной степенью частотности, наиболее часто используемыми являются существительное *татарин*⁵ (95 словоупотреблений) и прилагательные *заморский* (44) и *политовский* (= 'литовский' – с примером из собрания былин П. Н. Рыбникова)⁶ (49). Степень использования этих слов разными певцами различна. Так, слово *татарин* отмечено у шести сказителей: Т. Г. Рябинина, А. Е. Чукова, К. И. Романова, Г. Федотова (Дутикова), Т. Иевлева, В. П. Щеголенка. К примеру, Романов использует его 26 раз в двух былинах – «О Дунае Ивановиче» и «О царе Калине и Ермаке Тимофеевиче». В первой из них употребляются формы *татарин* (*Ничего добры молодцы не видели, Хоть не видели они, столько слышали, Как ехал татарин на чисто поле* – Рыбн., № 43), *татары* (*И убил тот татар до единого, Не оставит тот татар на семена* – Рыбн., № 43) и *татаровья* (*Все татаровья испугались* – Рыбн., № 43); во второй – только *татарин* (причем всего 5 раз) и вместе с этим – прилагательное *татарский* (13) при характеристике силы-войска (больше никто из кижских певцов слово *татарский* в свои тексты не включает).

Эпитет *заморский* встречается у шести сказителей. У Романова упоминается черный бархат заморский, из которого изготовлены каличьи котомки, у Корнилова заморскими могут быть черные лисицы и булат-железо, что пошли на украшение Сокола-корабля, у Щеголенка и Юховой – товары, у Сарафанова – сафьян для сапог. Все эти случаи единичны. Наибольшее количество раз отмечено у Чукова – 31 раз в одинаковом контексте в трех былинах про Михайлу Потыка: *Тот Михаила Потык сын Иванович / Положил на дочечку буйну голову, А тот Бухарь-царь заморский / Положил свои дани-выходы* – Рыбн., № 29 (похоже 29а, 29б).

© С. П. Праведников, 2019

¹ Праведников С. П. Основы фольклорной диалектологии. Курск, 2010.

² Хроленко А. Т. Кластерный анализ в лингвокультуроведческих исследованиях // «Небо»: Опыт кластерного анализа. Курск, 2003. С. 3–7.

³ Бобунова М. А., Хроленко А. Т. Словарь языка русского фольклора: Лексика былины. Ч. 2: Мир человека. Курск, 2006.

⁴ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3-х т. Петрозаводск, 1989. Т. 1. Далее – Рыбн.

⁵ Праведников С. П. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: Словник. Курск, 2006.

⁶ Словарь русских народных говоров. СПб., 1995. Вып. 29. С. 75.

У Рябинына слово *заморский* также входит в состав имени собственного и употребляется семь раз. Василий-паробок Заморский действует в двух былинах – «О Дунае Ивановиче» (№ 9) и «О Иване Годиновиче» (№ 10).

Прилагательное *политовский* фигурирует в текстах двух сказителей: у Сарафанова – *политовский король* в шести случаях, у Чукова – *политовский король* 26 раз и *политовская земля* 17 раз. Кроме того, 19 раз кижские сказители употребили прилагательное *литовский*, преимущественно в сочетании *литовский король* (Рябинин – 3, Чуков – 3, Иевлев – 3, Сарафанов – 2, Романов – 1). У Романова литовским может быть не только король, но и королевичи (6) и земля (1). Активно употребляется существительное *Литва* (*литва*), оно 34 раза зафиксировано у трех сказителей. У Романова и у Иевлева Литва – далекое королевство, олицетворение чужой страны:⁷ *И поезжай во тую землю, в хоробру Литву, / И добрым словом посватайся: / Буде в честь не дают – так ты силой возьми, / А столько привези Опраксу-королевичну – Рыбн., № 43; Подъехали они ко матушки к хороброй Литвы, / [К хороброй Литвы да к каменной Москвы] – Рыбн., № 71.*

Словарь русских народных говоров со ссылкой на пример из онежской былины дает следующее толкование: литва – ‘народ, народность’.⁸ В таком значении *литва* выступает во многих текстах Рябинына (наряду с названием страны, королевством). Причем здесь возможно обнаружить и более тонкие смысловые нюансы.

Литва = земля, где проживает народ; орда – ‘Фольк. Земля, сторона, особенно дальняя, незнакомая; земля как место рождения, местожительства кого-либо’:⁹ *Скажи-ка мне, паленица, попроведай-ка, / Ты с коей земли, да ты с коей литвы – Рыбн., № 5; Ай же удаленький дородный добрый молодец! / Есть-то я и из темной орды, хороброй Литвы, / Есть-то я вдовина дочь – Рыбн., № 5.*

Литва = люди; племя: *Поехали раздольцем чистым полем: / От них литва поганая в побег пошла – Рыбн., № 7.*

Особый интерес представляет лексика, которую можно отнести к индивидуально-авторской, входящей в идиолект конкретного исполнителя. Как правило, это слова единичного (или очень ограниченного) употребления, которые используются в текстах одного автора.

Чуков в двух былинах употребил слово *бурземецкий* в сочетании с существительными *меч* и *копье*: *Нету у Добрынюшки добра коня, / И нет его платьев цветных, / И нет меча бурземецкого – Рыбн., № 26а; Брал копье бурземецкое, / Бил копьем о сыру землю – Рыбн., № 26.* ‘Бурземецкий и бурземецкий, фольк. Эпитет копья, меча’.¹⁰ Он же однажды использовал прилагательное *индейский*: *Покупали мужики-то индейские, / Приносили это перыцо орлиное / Его Дюкову-то батюшку в подарочки – Рыбн., № 30.*

У Рябинына в трех случаях (двух сюжетах) обнаруживаем *муржамецкое копье*. Словарь русских народных говоров дает определение, выстраивая четырехкомпонентный ряд: *муржамецкий* > *муржемецкий* > *мурземецкий* > *мурзавецкий* – ‘Фольк. Татарский; восточный’.¹¹ *Разъехались оны с раздольца чиста поля / На своих на добрых конях богатырских, / Приударили во копья муржамецкие – Рыбн., № 22.*

У Сарафанова находим единичное употребление прилагательного *чужестранный*: *Мы же не бывали на чужих на дальних сторонушках, / Не видали людей чужестранных – Рыбн., № 84.*

У Иевлева дважды упоминается *хоробо-лицкий король*: *Как под далече-далече, под сточной той стороны, / У того ли короля да хоробо-лицкого / Есть-то у него две дочери – Рыбн., № 71;* у Федотова (Дутикова) трижды *шемаханские шелка* и дважды *Китайское море*: *Лапотики на ножках плетеные, / Плетеные из семи шелков да шемаханских – Рыбн., № 64; Тут-то Садко поезд держал / Из Черна моря во Бело море, / Из Бела моря во Свирайское, / Из Свирайского моря во Китайское, / Из Китайского моря в Окиян-море – Рыбн., № 67.* *Хоробо-лицкий* > *храбро-лицкий* (образовано от *храбрая литва* или *храбрый литский* (?));¹² *шемаханский* – от названия города Шемаха, в Азербайджане.¹³

Прилагательное *сарацинский* (от *сарацин* ‘араб, мусульманин’¹⁴) активно используется Романовым. В его исполнении сарацинской может быть и гора, и земля, и дубина (пять раз в трех разных былинах): *И глядите на ту на гору Сарацинскую, / На сырой дуб кряковистый – Рыбн., № 46; Посылают меня от города от Киева / Во далече, во далече, во ту землю / Сарацинскую – Рыбн., № 42; На дворе детина тот не знай собою / Держит во левой руке два повода добрых коней, / А во правой руке дубина сарацинская – Рыбн., № 43.* У него же отмечаем этноним *турец*- в составе композита: *И пошли оны во Турец-землю – Рыбн., № 39;*

⁷ Более подробно о чужом в устном народном творчестве Русского Севера см.: Климас И. С. Что бывает «чужим» в северорусском фольклоре? // Рябининские чтения – 2011: Междунар. конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 488–490.

⁸ Словарь русских народных говоров. Л., 1981. Вып. 17. С. 71.

⁹ Там же. Л., 1987. Вып. 23. С. 331.

¹⁰ Там же. Л., 1968. Вып. 3. С. 286.

¹¹ Там же. Л., 1982. Вып. 18. С. 354.

¹² Бобунова М. А., Хроленко А. Т. Словарь языка русского фольклора: Лексика былины. Ч. 2: Мир человека. Курск, 2006. С. 173–174.

¹³ Там же. С. 174.

¹⁴ Там же. С. 171.

Говорит царица Панталовна: «Ай же ты, царь Турец-Сантал!» – Рыбн., № 39; *На ножках сапожки – турец-сафьян* – Рыбн., № 44.

Как видим, кластерный подход к описанию лексики дает нам возможность детально проанализировать особенности функционирования лексических единиц. На примере группы слов, называющей иноземное в кижских былинах П. Н. Рыбникова, мы можем прояснить явления, отражающие территориальную дифференциацию языка русского фольклора, и впоследствии проследить динамику в употреблении тех или иных лексем и словесных комплексов при сравнении с записями, сделанными А. Ф. Гильфердингом спустя десятилетие.



А. В. ПРИОБРАЖЕНСКИЙ
г. Петрозаводск

ОЛЕНЕВОДЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА КЕМСКОГО ПОМОРЬЯ В ДЕЛОВЫХ ДОКУМЕНТАХ ИЗ ФОНДОВ НАЦИОНАЛЬНОГО АРХИВА КАРЕЛИИ

Аннотация: В статье на материале деловых документов, относящихся к Кемскому Поморью, рассматривается русская оленеводческая лексика. Выявляется своеобразие данной группы лексики и самой отрасли скотоводства в Кемском р-не.

Ключевые слова: Кемское Поморье, лексика деловых документов, оленеводческая терминология.

Summary: The article considers the Russian reindeer herding vocabulary on the material of business documents related to the Kemska Pomorje. The originality of this group of vocabulary and the industry of cattle breeding in the Kemska district is revealed.

Key words: the Kemska Pomorje, vocabulary business documents, reindeer herding terminology.

Приручение оленя, по предположениям исследователей, произошло в эпоху неолита, раньше других сельскохозяйственных животных.¹ Наиболее ранние упоминания об оленеводстве на европейском Севере имеются в скандинавских сагах и в древнем карело-финском эпосе «Калевала».²

На севере Карелии оленеводством занимались сначала только ее коренные жители – лопари. Позднее, в течение XVIII–XIX вв. почти все карельские и поморские деревни на территории современных Калевальского, Кемского и Лоухского районов обзавелись домашними оленями.³

В фондах Национального архива Республики Карелия (НА РК) хранятся деловые документы, относящиеся к территории Кемского Поморья и являющиеся ценными историко-лингвистическими источниками. Историки и краеведы могут найти в них сведения о социально-экономических отношениях на севере Карелии в разные периоды, а лингвисты – тексты, отражающие состояние делового стиля и включающие различные группы слов, в том числе, оленеводческую терминологию.⁴

Материалом настоящего исследования стала лексика, извлеченная из «Отчета по обследованию оленеводства в Кемском уезде АКССР» уездного агронома Гладина 1925–1926 гг.⁵ В отчете рассматривается состояние оленеводства в уезде, приводятся статистические сведения о его динамике, дается информация о содержании, эксплуатации, биологических особенностях оленей, болезнях и способах их лечения, высказываются предложения по восстановлению и развитию данной отрасли хозяйства.⁶

Кратко коснемся вопроса о своеобразии оленеводства в Кемском Поморье в указанный период. Автор отмечает, что оно распространено в северной части уезда, включающей в себя волости: Кандалакшскую, Керетскую, Ковдскую, Вычегайбольскую, Поньгамскую, Шуерецкую и г. Кемь. Сочетание «олeneводческое хозяйство» в уезде следует понимать не абсолютно, а относительно, так как оно мелко в 68,4% случаев и служит лишь подспорьем к основным занятиям населения: полеводству, луговодству, лесному промыслу у карелов и рыболовству у поморов. В Кемском у. представлена избенная форма оленеводства, когда владельцы-погонщики (*райники*) живут оседло, а олени содержатся при хозяйстве или в избе.⁷ Используется олень преимущественно как ездовое животное, незаменимое при северном бездорожье.⁸

© А. В. Приображенский, 2019

¹ Поминин М. Б. Происхождение оленеводства и domestикация северного оленя. М., 1990. С. 22; Бороздин Э. К. Северное оленеводство / Э. К. Бороздин, В. А. Забродин, А. С. Вагин. Л., 1990. С. 6.

² Бороздин Э. К. Северное оленеводство.

³ Сегаль А. Н. 1) Северный олень и оленеводство в Карелии. Петрозаводск, 1959. С. 26; 2) История северного оленя и оленеводство в Карелии // Северный олень в Карельской АССР. М.; Л., 1962. С. 45, 48.

⁴ См, например: Проект конкретных мероприятий, направленных к восстановлению и развитию оленеводства в Кемском уезде, 1925 г. (НА РК, ф. Р-265, оп. 1, ед. хр. 12/132, л. 43); Докладная записка директора совхоза «Оленеводческий» Министерства совхозов КФСР, 23 октября 1953 г. (НА РК, ф. 1984, оп. 4, ед. хр. 3/59, л. 24).

⁵ НА РК, ф. Р-265, оп. 1, ед. хр. 12/138, л. 92–100.

⁶ В заключении автор отмечает: «Заканчивая отчет по обследованию оленеводства, нужно сказать, что оно проводилось довольно бегло. Из 40 дней, посвященных обследованию, примерно 15 дней израсходовано на передвижение» (НА РК, ф. Р-265, оп. 1, ед. хр. 12/138, л. 100).

⁷ Л. Капица отмечает следующие границы оседлого оленеводства: «... северная линия – по параллели с Кандалакши, где оно граничит непосредственно с кочевым лопарским. Южная линия идет от финляндской границы по южному краю Тихтозерской волости, захватывает небольшой кусочек северной части Ухтинской волости, поднимается в Кестеньгскую волость в северо-западном направлении, проходит несколько севернее с. Кестеньга и д. Большеозеро и снова опускается на юг; пересекая в юго-западном направлении Вычегайбольскую волость, выходит к берегу Белого моря в с. Поньгама, откуда опускается вдоль берега до с. Шуя (Шуерецкое. – А. П.)» (Капица Л. Материалы к изучению оседлого оленеводства Карелии и западного побережья Белого моря // Известия Общества изучения Карелии. 1924. № 1. С. 3).

⁸ НА РК, ф. Р-265, оп. 1, ед. хр. 12/138, л. 92–100.

А. Н. Сегаль уточняет, что приизбенное содержание оленей было особенно распространено у русского населения поморских сел Гридино, Калгалакши, Поньгомы, Шуерецкого и Сонострова. Обычно бывало до 5 оленей на двор, но в некоторых хозяйствах – 10–20. Карелы же сочетали приизбенное оленеводство с вольным выпасом, либо придерживались старой саамской системы. На каждое хозяйство у оленеводов-карел приходилось в среднем 23 оленя, а в отдельных хозяйствах – 100–150 оленей на двор.⁹

Глади́н отмечает, что наибольшего развития оленеводство в Кемском у. достигло в 1910–1912 гг. Империалистическая и гражданская война, голод нанесли большой удар по оленеводству в уезде. С 1923 г. оно начинает быстро восстанавливаться, но позднее из-за хозяйственного развития региона – железной дороги, лесопильных заводов и лесных заготовок – уменьшается в размерах и в некоторых местах приходит в упадок (с. Ковда).¹⁰

В тексте «Отчета» представлены следующие тематические группы русской оленеводческой лексики:

Наименования оленя, к которым относятся родовое название (*олень*), дифференцирующие обозначения по полу и возрасту (*бык* ‘самец оленя’, *важенка* ‘самка оленя’, *вонделка* ‘самка-нетель’, *гурвас* ‘некастрированный самец’, *урак* ‘самец до 3 лет’, *телёнок*), породы оленей (*ижемская*, *лопарская* и *поморская*);

Наименования болезней оленей (*сухой ветер*);

Наименования владельцев-погонщиков оленей (*райник*);

Предметы и понятия, связанные с оленеводством (*сигостега* ‘аркан-лассо для поимки оленя’, *тавровка* ‘метка-надрез на ушах оленей’, *ягель* и проч.).

Среди оленеводческой лексики в русских говорах Кемского Поморья преобладают слова саамского происхождения: *важенка* < саам. *vādž* ‘самка оленя’¹¹ или саам. кильд. *vādž* ‘молодая самка оленя’,¹² *вонделка* < саам. печенгск. *vuõñal* ‘самка оленя на втором году’,¹³ *гурвас* < саам. *sárves* ‘некастрированный олень самец’,¹⁴ *райда* < саам. *gaida* ‘оленный поезд’,¹⁵ *ягель* < саам. терск. *jiegel* ‘ягель, олений мох’.¹⁶

Некоторые обозначения оленя в русских говорах имеют соответствие во всех славянских языках и праславянские корни (*бык*, *олень*, *телёнок*).

В ряде случаев «Отчет» позволяет уточнить географию распространения диалектного слова. Так, слово *вонделка* в значении ‘самка оленя на втором году жизни’ зафиксировано лишь в терских, кандалакшских, медвежьегорских и чагодощенских говорах, но не отмечено в кемских.¹⁷ Слово *гурвас* вообще отсутствует в СРГК, в формах *хурвас* и *хурбос* ‘некастрированный олень’ употребляется в терских говорах.¹⁸

Значительный интерес в «Отчете» Гладина представляет собой описание болезни *сухой ветер*, встречающейся не только у оленей, но и у крупного рогатого скота. Словосочетание *сухой ветер* со значением ‘болезнь домашних животных [какая?]’ зафиксировано в Кемском у. Архангельской губ., 1895–1896,¹⁹ но отсутствует в СРГК. Свое название эта болезнь получила от суеверных представлений, что она наносится ветром. Заболевание оленей происходит преимущественно весной до стаивания снега, тогда как крупный рогатый скот заболевает в течение всего года. Последствия этой болезни таковы: животное становится апатичным, плохо принимает пищу, из ноздрей выделяется бледно-зеленоватая мутная жидкость, при поглаживании олень обычно не встряхивается, быстро худеет, кожа как бы присыхает к костям и при оттягивании потрескивает. Такое состояние продолжается 2–3 недели и олень поправляется, но бывают случаи, что кончается смертью. Применяемое знахарское лечение весьма примитивно. Берется смесь соли, серы и табаку, тщательно перемешивается и кладется оленю в нос, потом в нос и уши пускается моча, разрезается хвост (очевидно для пуска крови) и после всех этих манипуляций начинают оленя растирать против шерсти палкой. Такое радикальное лечение быстро

⁹ Сегаль А. Н. История северного оленя и оленеводство в Карелии. С. 50.

¹⁰ НА РК, ф. Р-265, оп. 1, ед. хр. 12/138, л. 92–100.

¹¹ Люблинская М. Д., Мызников С. А., Эрштадт А. М. Наименования оленя в уральских языках и севернорусских говорах // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). 2017. СПб., 2017. С. 376.

¹² Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.; Новосибирск, 2000. С. 150; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964. Т. 1. С. 266.

¹³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. С. 348; Мызников С. А. Некоторые аспекты изучения оленеводческой лексики (на материале уральских языков и севернорусских говоров) // Финно-угорская мозаика: сборник статей к юбилею Иры Ивановны Муллонен. Петрозаводск, 2016. С. 140 (STUDIA NORDICA; 1).

¹⁴ Люблинская М. Д., Мызников С. А., Эрштадт А. М. Наименования оленя в уральских языках и севернорусских говорах. С. 376.

¹⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3. С. 436. Подробное описание райды находим в статье Л. Капицы: «В легкие дровни запрягается по одному оленю или по два. Из таких запряжек составляется целый поезд. К первым дровням подвязывается второй олень, ко второму – следующий и т. д. Впереди на санях едет райник, или проводник этого каравана, который и управляет передовым оленем. Райда составляется обычно из 20–25 запряжек, и на одну запряжку можно погрузить до 10 пудов» (Капица Л. К вопросу о современном положении оленеводства в Северной Карелии // Карело-Мурманский край. 1928. № 10/11. С. 41).

¹⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. 4. С. 543.

¹⁷ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994. Т. 1. С. 226.

¹⁸ Там же. СПб., 2005. Т. 6. С. 711.

¹⁹ Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1969. Т. 4. С. 192.

оказывает свое действие, олень чихает, кашляет, несколько раз встряхивается и дальше идет дело на поправку. Автор «Отчета» считает, что это одна из легких форм заболеваний легких, по-видимому, не заразная, так как разделения больных оленей от здоровых никогда не производилось, но болезнь никогда не охватывала всего стада.²⁰

Таким образом, деловые документы, относящиеся к Кемскому Поморью, могут служить ценным историко-лингвистическим источником. Русская оленеводческая лексика Кемского Поморья, представленная в них, включает родовое название, дифференцирующие обозначения по полу и возрасту, пород оленей, наименования погонщиков оленей, болезней и предметов, связанных с оленеводством. Среди оленеводческой лексики в русских говорах Кемского Поморья преобладают слова саамского происхождения. Некоторые обозначения оленя в русских говорах имеют соответствие во всех славянских языках и праславянские корни.



²⁰ НА РК, ф. Р-265, оп. 1, ед. хр. 12/138, л. 98.

ЯЗЫКОВЫЕ ОБРАЗЫ СЕВЕРА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ¹

Аннотация: Материалом для описания образа определенного региона могут являться самые различные тексты, однако, как справедливо отмечают лингвисты, весьма показательной в этом отношении является именно диалектная речь. Исследование, проведенное на материале текстов словаря «Русское слово на земле Югорской», показало, что в записях живой речи носителей языка ярко репрезентируются такие черты региональной идентичности жителей Севера Западной Сибири, как хорошее знание природы региона, способов выживания в тяжелых климатических условиях, традиционных местных промыслов.

Ключевые слова: Север Западной Сибири, образ региона, диалектная речь.

Annotation: The material for describing the image of a particular region can be a variety of texts, however, as linguists rightly point out, it is dialect speech that is very indicative in this regard. A study conducted on the material of the texts of the dictionary "The Russian Word on the Land of Yugorskaya" showed that such recordings of the regional identity of the inhabitants of the North of Western Siberia as a good knowledge of the nature of the region, ways of surviving in difficult climatic conditions, traditional local crafts.

Keywords: North of Western Siberia, image of the region, dialect speech.

В последнее время, в связи с усилением процессов глобализации и интеграции, актуальным является исследование проблем региональной идентичности – «системной совокупности культурных отношений, связанных с понятием „малая родина“».² Материалом для анализа феномена региональной идентичности могут являться самые различные тексты, однако, как справедливо отмечают лингвисты, весьма показательной в этом отношении является именно диалектная речь.

Исследования, посвященные изучению региональной идентичности жителей Севера Западной Сибири, очень немногочисленны, как немногочисленны и источники диалектного материала, на котором может строиться описание региональной идентичности жителей региона. Это «Словарь русских старожильческих говоров средней части бассейна реки Оби» под ред. В. В. Палагиной (Томск, 1964–1967. Т. 1–3), «Мотивационный диалектный словарь (говоры Среднего Приобья)» под ред. О. И. Блиновой (Томск, 1982–1983. Т. 1–2), «Полный словарь сибирского говора» под ред. О. И. Блиновой (Томск, 1992–1995. Т. 1–4), «Материалы для областного словаря (специальная лексика северных районов Тюменской области)» А. М. Кошкаревой (Нижневартовск, 1993. Ч. 1–4) и некоторые другие.

Наше исследование осуществлялось на материале сравнительно нового лексикографического источника – книги «Русское слово на земле Югорской (опыт словаря старожильческих говоров Обь-Иртышского Междуречья)».³ Данный словарь состоит из трех частей, созданных разными авторами. Первая часть составлена научными сотрудниками, доцентами А. А. Пыхтеевой и Ю. В. Исламовой. Вторая часть – словарь-воспоминание В. К. Белобородова «Слово за слово» – вошла в издание в редакции автора. Третья часть – предпринятая Ю. В. Катерминой попытка составить словарь диалектных слов колоритного произведения местного писателя Ф. Кабарина «Самарьяне».

Наши наблюдения показали, что образ Севера Западной Сибири репрезентируется в текстах диалектной речи прежде всего через образ жителей данной местности, их занятия, промыслы, традиции. И это не случайно. Как отмечают исследователи, «диалектоносителям мир представляется более вещным, чем носителям литературного языка».⁴ Названия людей по роду деятельности отражают такие аспекты жизни социума, как выпас скота и птицы («Гусевальщик, это на охоте когда, выпускает звуки гусиные». С. 34), ловля рыбы («На берегу, когда стрежовой невод везут, поддерживают крыло невода. Специально *мётчик* бросает невод в воду». С. 62).

В речи носителей языка представлены традиционные занятия жителей региона, позволяющие им выжить в суровых северных условиях. Так, например, многие мужчины *белковали* – охотились на белку: «Муж мой

© Т. А. Сироткина, 2019

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 18-412-86002 «Образы Сибири в разных типах дискурса»).

² Крылов М. П. Региональная идентичность в историческом ядре европейской России // Социологические исследования. 2005. № 3. С. 13.

³ Русское слово на земле Югорской (опыт словаря старожильческих говоров Обь-Иртышского Междуречья). Ханты-Мансийск, 2014.

⁴ Демидова К. И. Диалектная лексика как источник изучения диалектной языковой картины мира в психолингвистическом аспекте // Вестник Южно-Уральского гос. ун-та. 2011. № 22. С. 6.

охотился на белок, белковал с ноября месяца»; «Белковать – бить белку. Так стреляют, чтобы шкуру не попортить» (С. 16). О том, что пушной промысел на Тобольском Севере был одним из неперемных условий существования, свидетельствуют и наблюдения историков. По словам Е. И. Гололобова, в 1920-е гг. «продовольствие и необходимые промышленные товары на севере обменивались исключительно на пушнину, пушниной же выплачивалось жалование совслужащим, взимались налоги и разверстка».⁵

Еще один аспект отражения образа региона – репрезентация сибирской флоры и фауны. Будучи тесно связанными с лесом, жители Сибири хорошо знают растения тайги, животных и птиц, обитающих в ней: «В лесу птица есть такая, белая дикая гусыня, называют *белозобая казарка*» (С. 16).

Не менее показателен образ географического пространства Севера Западной Сибири. Умение ориентироваться в этом пространстве связано не только с природным чутьем, но и со знанием особенностей отдельных географических объектов. Поэтому чаще всего местные топонимы получают свои названия по каким-либо индивидуальным особенностям: «по конфигурации объекта (Найсуган – парная речка)», по характеру почвы (Кыш-Юган – «песок-река»), по физическому состоянию (Потым – «холодная речка»), по его местоположению в пространстве относительно другого объекта или его части (Вершинские юрты, Березовский уезд)».⁶ Интересно то, что словарь «Русское слово...» включает, наряду с нарицательной лексикой говоров Обь-Иртышского Междуречья, и некоторые топонимы, встречающиеся в речи информантов, на примере которых мы можем наблюдать, например, традицию именования объекта по связи с человеком: «До сих пор называются *Васины озера*» (С. 25). Кроме того, жители определенной местности получают оттопонимные коллективные прозвища (*залетние* – люди, живущие за рекой Летняя): «А за рекой залетние живут, дорогу размыло грязью там, как пройдетесь через мост, не знаю» (С. 42).

Важным условием выживания человека на севере являются наблюдения за погодой. Диалектоносителям важны любые приметы погоды, буквально то, откуда дует ветер, поэтому они знают не только направления, но и названия ветров: «Зимой холод *борей* с севера приносит: как начнет дуть, и без перебора три-четыре дня» (С. 20).

Еще одним необходимым условием существования в имеющихся условиях является изготовление соответствующей климату одежды и обуви. Именно поэтому в речи жителей региона так многочисленна данная тематическая группа лексики. Лексемы, составляющие ее, называют:

– теплую зимнюю одежду: «*Борщак* – это типа шубы такой. Одежда это зимняя» (С. 21); «*Кенчики* из шкур шьют, вместо носков, чтобы тепло было» (С. 50);

– одежду и обувь для охоты и рыбалки: «Мужики у нас в деревне все в таких сапогах ходят, кожаные снизу и меховые сверху. Однем *бродни*, сапоги такие для рыбалки, и вперед, хоть по воде ходи» (С. 23); «Самая теплая обувь-то была – *бурки*, были они только у охотников» (С. 24); «На рыбалку надевали *ватники*» (С. 25);

– национальную одежду и обувь: «Тебе еще слово скажу хантыйское, ты его не знаешь. Ичики – это вот такая обувь женская высокая. Она из оленьей шкуры делается» (С. 47).

Наряду с рассмотренной группой лексики широко представлена в речи носителей говоров группа лексем, называющих различные приспособления для охотников и рыбаков. Использовались жителями региона ловушки на зверя и птицу, приспособления для зимней и летней рыбалки: «Из конских волос делат *плёнки*, куропаток ловить, *кулёмки* на белку, на куницу, на соболя, *майна* – лунка для подводного лова» (С. 55); «На *манчики* утки сразу прилетят» (С. 61); «Лед из лунки черпали *зюзьгой*. Зюзьгу еще зовут сак» (С. 36)» «*Морды* делали из дерева или из реек... Морда – это то же самое, что и фитиль, только плетется из тонких прутиков» (С. 63).

Средством передвижения по большим и малым северным рекам служили и до сих пор служат самые различные лодки. Используя в речи лексемы, называющие лодки, носители языка отмечают взаимосвязь национальных традиций в изготовлении одного и того же предмета («*Бударка* – деревянная лодочка, как *долблёночка* хантыйская». С. 24), описывают материал, из которого они изготавливались («*Долблёнка-осиновка* – из осины». С. 35), а также способ изготовления и особенности передвижения на них («Калданка – маленькая лодочка. Она не сколачивается из досок, а выдалбливается. Одно весло, на ней нужен навык серьезный, а то махом с нее...». С. 48).

Наряду с рыболовством и охотой, местные жители всегда занимались собирательством. Собранные ягоды и цветы служат и для употребления в пищу, и для лечения: «*Голубица* – ягода такая лесная, но больше всего по краям болот» (С. 32), «Дочку *девесилом* пою – простыла. Лечебная трава от кашля» (С. 35).

Традиционная пища жителей Севера Западной Сибири, как и пища жителей других регионов, включала различные блюда из крупы («Болтушка пожиже, а заваруха погуще». С. 41), мучные изделия («Курник с картошки

⁵ Гололобов Е. И. Пушной промысел в системе хозяйства Тобольского Севера в 20-е гг. XX в. // Сибирская Заимка: История Сибири в научных публикациях [Интернет-ресурсы] zaimka.ru / gololobov-pushnoy-promysel – дата обращения: 17.08.18.

⁶ Исламова Ю. В. Монография А. А. Дунина-Горкавича «Тобольский Север» как источник топонимической информации // Вестник угроведения. 2014. № 4 (19). С. 54.

делают и много лука добавляют. Картошки мелко порежут, закрывается посередине, лук кольцами, закрывается, чтобы воздух попадал, делают дырочку в тесте посередине». С. 56).

Наконец, необходимо отметить, что традиционно исследуемый регион считается регионом нефте- и газодобычи. Однако в рассказах жителей Югры встречаются и упоминания о добыче соли: «Вот раньше подрабатывали – соль таскали. А мешки таскать неудобно же. Поэтому одевали горбушу. А горбуша – это небольшой ящик на спине с лямками. Когда к месту подходишь, дергали веревку и соль из днища высыпалась» (С. 33).

Таким образом, в записях живой речи носителей языка ярко репрезентируются такие черты региональной идентичности жителей Севера Западной Сибири, как хорошее знание природы региона, способов выживания в тяжелых климатических условиях, традиционных местных промыслов. Исследование таких текстов в комплексе с другими источниками (научными, художественными, публицистическими) позволит описать образ данного региона более полно и репрезентативно.



РАЙОНИРОВАНИЕ ЮГО-ВОСТОЧНОГО ОБОНЕЖЬЯ С ЦЕЛЬЮ ГЕОГРАФИЧЕСКОЙ ПРИВЯЗКИ ОНОМАСТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА

Аннотация: В статье рассмотрен вопрос районирования Юго-Восточного Обонежья с целью географической привязки ономастического (топонимического и антропонимического) материала. По результатам районирования выделены 34 группы поселений. Указанные данные используются при осуществлении реконструкции процессов вепско-русского и карельско-русского языкового взаимодействия на данной территории.

Ключевые слова: районирование, Обонежье, Карелия, Вологодская область.

Summary: The article considers the issue of regionalization of the Lake Onega region for the purpose of georeferencing onomastic material. According to the results of zoning 34 groups of settlements were allocated. The specified data are used in the implementation of the reconstruction of the processes of the Veps-Russian and Karelian-Russian language interaction in a given territory.

Keywords: regionalization, lake Onega region, Karelia, Vologda region.

Юго-Восточное Обонежье (далее – ЮОВО) занимает бассейны рек Андомы и Вытегры, озер Тудозера и Муромского. В соответствии с современным административно-территориальным делением ЮОВО включает в себя север Вытегорского р-на Вологодской обл. и юг Пудожского р-на Республики Карелия. Ранее территория была хорошо освоена: в начале XX в. (1905 г.) здесь располагались 405 сельских населенных пунктов с общей численностью населения 23 208 чел., а также г. Вытегра с численностью населения 5179 чел. (1907 г.).¹ В течение XX в. в связи с крупными социально-экономическими изменениями и потрясениями количество сельских населенных пунктов уменьшилось до 117 (в 3,5 раза), общая численность сельского населения до 9 839 чел. (в 2,4 раза). В свою очередь, численность городского населения (г. Вытегра) увеличилась до 10 488 чел. (в 2 раза).²

Опубликованные ранее результаты исследований свидетельствуют о том, что на территории ЮОВО имелось вепско-русское и карельско-русское двуязычие и происходил постепенный переход вепского и карельского населения на русский язык.³ При этом неясен конкретный период и места использования вепского и карельского языков на территории ЮОВО и характер их взаимодействия с русским языком на различных участках субрегиона в различные периоды времени. Для решения указанных научных проблем, в частности, использования ономастического (топонимического и антропонимического) материала в целях реконструкции языкового взаимодействия, необходимо осуществить **точную географическую привязку языковых материалов к конкретным группам поселений (участкам) субрегиона**. В указанных целях использована следующая система, состоящая из 2 иерархических уровней. После каждого топонима / антропонима ЮОВО указывается в скобках два обозначения, отделенные двоеточием, например: *Ялега*, р. (АнС: Сорочье Поле). Здесь стоящее до двоеточия «АнС» – сокращенное наименование гнезда (группы) поселений, а стоящее после двоеточия «Сорочье Поле» – наименование ближайшего к топониму населенного пункта, входящего в это гнездо (группу) поселений.

При использовании в качестве географической привязки названия населенного пункта ЮОВО даются в современном написании (по состоянию на 2010 г.).⁴ Если селение прекратило существование до 2010 г. – по упоминанию в перечнях населенных пунктов за 1926, 1933, 1973 гг.⁵ Это, во-первых, позволяет читателю быстрее

© А. И. Соболев, 2019

¹ Здесь и далее подсчет за 1905 г. проведен по: Список населенных мест Олонецкой губернии по сведениям за 1905 г. / Сост. И. И. Благоевещенский. Петрозаводск, 1907.

² Подсчет проведен по: Сельские населенные пункты Республики Карелия. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Петрозаводск, 2012. Т. 2. С. 42 (далее – СНП); Численность постоянного населения городских округов, муниципальных районов, городских и сельских поселений, городских населенных пунктов, сельских населенных пунктов Вологодской области // Всероссийская перепись населения 2010. Вологдастат. [Интернетресурсы] URL: http://vologdatast.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/vologdatast/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/ – дата обращения: 12.12.2018 (далее – ЧН).

³ Соболев А. И. 1) Вепское прошлое Юго-Восточного Обонежья по данным ономастики // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). 2015. СПб., 2015. С. 438–508; 2) Калькирование в топонимии и апеллятивной лексике юго-восточного Обонежья как источник для реконструкции этнической истории // Вытегра: краеведческий альманах. Вологда, 2015. Вып. 5. С. 175–240; 3) Карельское наследие в топонимии Юго-Восточного Обонежья // Вопросы ономастики. 2015. № 1 (18). С. 47–68.

⁴ Источники: СНП, ЧН.

⁵ Вологодская область. Административно-территориальное деление на 1 января 1973 года. Вологда, 1974; Рышкин П. Е. Административно-территориальное устройство Ленинградской области. Л., 1933; Список населенных мест Карельской АССР (по материалам переписи 1926 г.). Петрозаводск, 1928; Справочник административно-территориального деления [Вытегорского] района. Составитель К. А. Хрястов (Фонды Вытегорского краеведческого музея).

ориентироваться – соотносить ономастический материал с современными или недавно существовавшими селениями (в том числе посредством поиска на топографической карте). Во-вторых, официальные названия деревень в советское время – это зачастую более краткие дореволюционные неофициальные названия этих же населенных пунктов. Поэтому нормированное современное / советское название из-за краткости более удобно для использования в работе, ср. *Ляд: Лисино* вместо *Ляд: Между Новздручьем и Минручьем (Лисины)* или *Сам: Никулино* вместо *Сам: Большого Двора Яковлевского (Никулины)*.⁶

Разделение населенных пунктов ЮВО на группы (гнезда) поселений производится исходя из особенностей изучаемого материала: большинство топонимов относятся к селениям, существовавшим в конце XIX в. – перв. пол. XX в. При этом отсутствует смысл привязки ономастического материала к существовавшим во второй пол. XX в. укрупненным (после ликвидации «неперспективных») сельским советам и к современному делению по муниципальным образованиям. Поскольку из существовавших на начало XX в. 34 групп поселений ЮВО в течение XX в. полностью прекратили существование 16 (почти 50%), административно-территориальное деление второй половины XX – начала XXI в. не отражает расселение в периоды наибольшего территориального распространения топонимии и антропонимии.

Вместе с тем необходимо учитывать и особенности освоения данной территории, чтобы сведения по отдельным группам поселений были достаточно репрезентативны. Как известно, на Русском Севере «деревни, в том числе и однодворные, редко стоят в одиночку, а обычно по соседству с ними расположено еще несколько таких же деревень».⁷ Гнезда поселений имеют разную величину как по количеству деревень, так и по количеству дворов. При этом зачастую имеется корреляция между размером гнезда и временем заселения территории. На территории более раннего заселения, где большинство современных населенных пунктов существовало уже в конце XV в. – на средней р. Вытегре, в западных частях бассейна рек Андомы, Самины, оз. Муромского, Тудозера уже с конца XVIII в., как следует из картографического материала,⁸ выделяется 14 гнезд (групп) поселений (табл. 1), известных в XX в. под общими названиями Алмозеро, Андома, Андомская Гора, Белый Ручей, Гакугса, Девятины, Замошье, Куржекса, Макачёво (Верховье), Самоино, Сойдозеро, Слобода, Цимино, Тудозеро, а также сросшаяся (сложная) группа поселений, не имевшая общего названия (район Анхимово, Марково, Сперово).

Таблица 1

Сведения о гнездах (групп) поселений ЮВО на территории раннего освоения (по состоянию на 1905 г.)

№ п/п	Название гнезда (группы) поселений	Кол-во населенных пунктов, входящих в гнездо поселений	Общее кол-во домов в гнезде поселений	Численность населения в гнезде поселений, чел.	Средняя удаленность поселений друг от друга ⁹ , м
Историческая территория Андомского погоста-округа					
1.	Андома	51	420	2519	325
2.	Андомская Гора	4	63	423	534
3.	Гакугса (Гакукса)	8	69	364	260
4.	Замошье	10	123	747	481
5.	Куржекса	8	88	605	634
6.	Макачёво (Верховье)	29	227	844	368
7.	Самоино	21	239	1601	343
8.	Слобода	6	81	509	979
9.	Сойдозеро	2	32	155	534
10.	Тудозеро	34	252	1459	1076
11.	Цимино	11	92	371	267
Историческая территория Вытегорского погоста-округа					
12.	Алмозеро	4	55	355	334
13.	Белый Ручей	3	68	359	1068
14.	Девятины	20	284	1537	587
15.	Район Анхимово, Марково, Сперово	60	877	1394	745
	Итого	271	2970	13242	569

⁶ Топонимы из: Списки населенных мест по сведениям 1873 г. Олонецкая губерния. СПб., 1879.

⁷ Витов М. В. Историко-географические очерки Заонежья XVI–XVII вв. Из истории сельских поселений. М., 1962. С. 159.

⁸ Генеральный план Вытегорского уезда Олонецкого наместничества (Российский государственный архив древних актов, ф. 1356, оп. 1, д. 3262–3271).

⁹ Расстояние между слившимися населенными пунктами (например, между д. Сотиковой и д. На Вороновщине) учитывается как 0.

Некоторые крупные гнезда поселений, почти сливаясь друг с другом, уже, вероятно, с конца XV в. образовывали полосы заселения в десятки километров длиной по рекам Андоме, Самине, Вытегре. Так, сёла Самино, Андома, Макачёво (Верховье), Цимино (общее количество: 112 населенных пунктов / 978 дворов / 5335 чел.) образовали более чем 30-километровую по протяженности полосу заселения в долинах и на прибрежных холмах рек Андомы и Самины. Так, расстояние от самой северной в с. Самино д. Титово до самой восточной в с. Цимино д. Паньково составляло около 33 км. Путь проходил по старому Вытегорско-Пудожскому тракту и по проселочной дороге, минуя группы поселений Самино, Андома, Макачёво и Верховье, Цимино. В первой пол. XX в. только непосредственно на этой дороге располагалось 42 населенных пункта (в нач. XXI в. – 18). Промежутки же между отдельными поселениями на этом участке в основном были менее 1 км, не превышая 1,8 км.¹⁰ Также практически непрерывная полоса заселения протяженностью более 20 км проходила по р. Вытегре (от д. Марково до д. Денисов Конец и устья Вянгручья через д. Анхимово) и в нижнем течении р. Тагажмы (частично она сохраняется и в настоящее время).

Таким образом, в состав указанных 14 гнезд поселений и 1 сложной (сросшейся) группы поселений (район Марково, Анхимово, Сперово) входил 271 населенный пункт, здесь находилось 2970 домов и проживало 13 242 чел. (т. е. 66,9% от общего количества селений и 57,1% от общего количества жителей в ЮВО). В свою очередь, на территории более позднего заселения, где большинство населенных пунктов основывалось в конце XVII – начале XVIII в. – в восточной части бассейнов рек Андомы, Самины, оз. Тудозера и Муромского – крупные гнезда поселений практически отсутствовали. Здесь селения были более рассредоточены, либо составляли группы, состоящие из 3–4 небольших деревень. Среди хорошо выраженных групп можно назвать Айнозеро, Белое Озеро, Илекса Кудомозеро, Курженское Озеро, Ладвозеро, Лебяжье Озеро, Лобеги, Лядины, Мальян, Осиновец, Плоские Нивы, Рубеж, Югозеро, Янишево (табл. 2).

Таблица 2

Сведения о гнездах (группах) поселений ЮВО на территории позднего освоения (по состоянию на 1905 г.)

№ п/п	Название гнезд (групп) поселений	Кол-во населенных пунктов, входящих в гнездо поселений	Общее кол-во домов в гнезде поселений	Численность населения в гнезде поселений, чел.	Средняя удаленность поселений друг от друга, м
Историческая территория Андомского погоста-округа					
1.	Айнозеро	3	21	115	2492
2.	Белое Озеро	4	30	206	не м. б. корректно рассчитана по [СНМ 1905]
3.	Курженское Озеро	4	16	97	1068
4.	Ладвозеро	3	32	138	534
5.	Лебяжье Озеро	3	16	88	не указана
6.	Лобеги	2	40	207	2136
7.	Лядины	8	69	442	1068
8.	Мальян	7	29	121	572
9.	Осиновец	4	21	104	267
10.	Югозеро	2	33	173	2136
11.	Янишево	2	17	105	не м. б. корректно рассчитана по [СНМ 1905]
Историческая территория Вытегорского погоста-округа					
12.	Илекса	4	53	274	1068
13.	Кудомозеро	2	21	117	801
14.	Плоские Нивы	9	99	557	1483
15.	Рубеж	7	59	324	877
	Итого	64	556	3068	1208,5

Таким образом, в состав указанных 15 гнезд поселений входило 64 населенных пункта, здесь находилось 556 домов и проживало 3068 чел. (т. е. 15,8% от общего количества селений и 13,2% от общего количества жителей в ЮВО).

Сравнение гнезд поселений на территориях раннего и позднего освоения (табл. 3) показывает, что: на территории раннего освоения на 1 гнездо поселений приходится в 4,2 раза больше населенных пунктов, чем

¹⁰ Измерения проведены с использованием приложения «Карты Google» (URL: google.ru/maps).

на территории позднего освоения; расстояния между населенными пунктами на территории раннего освоения меньше в 2,1 раза, чем на территории позднего освоения. При этом размеры отдельных деревень, входящих в гнездо, как и численность населения двора на этих сравниваемых территориях фактически равные.

Таблица 3

Сравнение характеристик гнезд (групп) поселений ЮВО (по состоянию на 1905 г.)

Гнезда (группы) поселений	Ср. кол-во на гнездо поселений		Ср. кол-во населения на		Средняя удаленность поселений друг от друга, м
	населенных пунктов	домов	1 нас. пункт	1 дом	
Территория раннего освоения	18	198	48,9	4,5	569
Территория позднего освоения	4,3	37,1	47,9	5,5	1208,5

В целом, в выделяемые выше гнезда и группы поселений входило 335 населенных пунктов ЮВО (82,7% от их общего количества), здесь проживало 16310 чел. (70,2% от общей численности населения).

Не вошедшие в гнезда (группы) поселений населенные пункты располагались либо обособленно (например, д. Клёново, Подмонастырская, Ранина Гора, Саража), либо были рассредоточены с другими на местности, поэтому их группы не имели общего названия или не воспринимались как единое целое (например, населенные пункты в верхнем течении р. Вытегры выше руч. Белого, селения в нижнем течении р. Вытегры ниже р. Вянгручья, часть населенных пунктов в верхнем течении рек Андомы и Самины). Вместе с тем для проведения исследования необходимо распределить все имеющиеся населенные пункты по отдельным группам, выбрав их оптимальную величину с учетом особенностей и времени освоения территории. Таким образом, для реализации целей исследования используются выделенные 14 гнезд (групп) поселений на территории раннего освоения, а также наиболее крупные и/или обособленные в силу географических или исторических причин группы поселений на территории позднего освоения (Айнозеро, Илекса, Кудомозеро, Лобеги, Лядины, Мальян, Плоские Нивы, Рубеж, Сойдозеро, Янишево; двое последних до конца XVIII в. входили в Белозерский у.).

Остальные населенные пункты группируются с учетом географических реалий (принадлежности к водному бассейну) и истории административно-территориального деления:

1) разделена на отдельные части сложная (срощаяся) группа поселений в р-не Анхимово, Марково, Сперово: Анхимово; Кудома, Чекша, Палозеро (далее – КЧП) (бассейн р. Чекши, притока р. Вытегры); Марково (бывш. Марковское с/о Вытегорской вол. без плосконивских деревень); Тагажма (деревни по р. Тагажме).

2) объединены в общую группу с ранее выделенными группами поселений: Айнозеро – деревни в районе озер Котецкого, Круглого и Купецкого (ср. состав быв. Купецкого с/с Андомского р-на Ленинградской обл.); Гакугса – Муромский монастырь с д. Подмонастырской; Ладвозеро и Курженское Озеро – на озерах Курженском и Тонком (ср. состав бывш. Ладвозерского с/с Андомского р-на Ленинградской обл.); Осиновец – Ганино, Кошкино, Кулыша; Тагажмозеро – Кудомозеро.

3) выделены группы поселений под условными названиями, не образующие гнезд по причине относительной удаленности друг от друга: Андоморецкие деревни (населенные пункты в восточной части бассейна р. Андомы – ср. состав бывш. Андоморецкого с/с Андомского р-на Ленинградской обл.); Клёново и Саража (2 деревни, расположенные в восточной части бассейна оз. Тудозера); Лобеги и Ранина Гора (3 деревни, расположенные к северо-востоку от с. Гакугса); Талица (деревни выше впадения в р. Вытегра руч.



Группы поселений Юго-Восточного Обонежья (конец XIX – начало XX в.)

Белого); Чекша-речка (деревни по правому берегу р. Андомы восточнее с. Замошья и в бассейне р. Чекши, притока р. Андомы); деревни нижнего течения р. Вытегры (ниже д. Котово).

Таким образом, по результатам районирования ЮВО в целях географической привязки ономастического материала выделено 34 группы поселений (по состоянию на конец XIX – начало XX в.) (рис.):

– по исторической территории Андомского погоста-округа: Айнозеро (сокращенно – Айн); Андома-гора / Андомогорские деревни (АНГ); Андома-река / Андоморецкие деревни (АНР); Андома, село (АНС); Гакугса и Муромский монастырь (Гак); Замошье (Зам); Илекса (Илек); Клёново и Саража (КлС); Куржекса (Курж); Ладвозеро и Курженское Озеро (ЛадвК); Лобеги и Ранина Гора (ЛобР); Лядины (Ляд); Макачёво и Верховье (МакВ); Мальян (Маль); Осиновец (Осин); Самино (Сам); Слобода (Слоб); Сойдозеро (Сой); Тудозеро (Туд); Цимино (Цим); Чекша-речка (Чекш); Янишево (Яниш);

– по исторической территории Вытегорского погоста-округа: Алмозеро (Алм); Анхимово (Анх); Белый Ручей (БелР); Девятины (Дев); Кудома, Чекша, Палозеро (КЧП); Марково (Марк); Низ / нижнее течение р. Вытегры (НижВ); Плоские Нивы (ПлН); Рубеж (Руб); Тагажма (Таг); Тагажмозеро и Кудомозеро (ТагК); Талица (Тал).



МУЗЕЙНОЕ ДЕЛО И АКТУАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

К. БАЛАЯН

Капитан парусника «Киликия», Президент Клуба морских исследований «Айас»,
г. Ереван, Армения

ПАРУСНИК «КИЛИКИЯ»: РЕКОНСТРУКЦИЯ ТОРГОВОГО КОРАБЛЯ XIII в.

Аннотация: Клуб морских исследований «Айас» построил копию армянского торгового судна XIII в. и осуществил экспедицию по средневековым торговым путям вокруг Европы, пройдя за 3 года более 15 000 морских миль, посетив 63 порта в 25 странах. Исторический эксперимент позволил оценить возможности корабля.

Ключевые слова: реконструкция, реплика, корабль, экспедиция, Армения, «Киликия».

Summary: The "AYAS" Nautical Research Club had built a copy of 13th century Armenian trading ship, and sailed by the medieval trade routes around Europe, passed more than 15,000 nautical miles in 3 years, visiting 63 ports in 25 countries. Historical experiment made it possible to estimate the abilities of the ship.

Keywords: reconstruction, replica, ship, expedition, Armenia, "Cilicia".



Рис. 1. Парусник «Киликия»

Клуб морских исследований «Айас», основываясь на информации из средневековых рукописей, восстановил и построил в натуральную величину копию торгового судна XIII в. Армянского Царства Киликии. На этом корабле, названном «Киликия», была осуществлена экспедиция по средневековым торговым путям вокруг Европы. За 3 года корабль прошел более 15 000 морских миль, посетив 63 порта в 25 странах Европы и Азии. Целью этого уникального исторического эксперимента была попытка воссоздать средневековый корабль, показать, что средневековые авторы изображали реально существовавшие суда, оценить возможности таких судов, их мореходность, понять, как наши предки ходили на таких кораблях, как ими управляли и что чувствовали во время длительных путешествий на судах, не знавших достижений современной цивилизации, и пройти на этом судне по торговым маршрутам средневековья.

Как минимум 5 видов судов использовались в Киликийской Армении. Основное внимание при восстановлении судов было уделено средним судам, как самым распространенным. Именно этот тип судна и был выбран для постройки реплики в натуральную величину.

Этому предшествовала кропотливая работа в Матенадаране – хранилище древних рукописей в Ереване, в библиотеках и архивах Москвы, Лондона, Венеции. Эта работа, начатая в 1985 г., не прекращается и сегодня.

Как и в прежние времена, деревья для постройки судна выбирались на корню, в лесу, с учетом кривизны будущих деталей. В восточном средиземноморье в качестве корабельного леса чаще всего использовались кедр, дуб и пиния – средиземноморская сосна.

Учитывая наши возможности, мы для постройки судна выбрали дуб и сосну. Набор корабля дубовый – он обеспечивает высокую прочность конструкции и мало подвержен гниению. Обшивка и палуба – сосновые. Все работы, по возможности, делались с максимальным приближением к реальности, с использованием тех же технологий, инструментов и с учетом структуры материала. Все криволинейные детали набора изготовлялись с учетом кривизны древесины.

Отдельные детали набора перед сборкой смазывались смесью древесной смолы с растительным маслом. Перед установкой на место доски обшивки выдерживались в специально построенном паровом сундуке в течение 4–5 часов и затем гнулись по месту. Сосновая обшивка и палуба крепились к шпангоутам и бимсам медными заклепками, которых оказалось около 10 тысяч. Готовый корпус снаружи покрывался специальным варом, изготовленным по средневековому рецепту. Все судно, кроме того, пропитано, как было поведено

© К. Балаян, 2019

в восточном средиземноморье, растительным маслом, которое предохраняло дерево от гниения и древоточцев. Строительство корабля длилось 11 лет.

Самым важным источником информации для нас являлись средневековые рукописи и миниатюры Армянского Киликийского Царства. Точность восстановления очень важна, однако искажения, присущие средневековым миниатюрам, создают определенные трудности процессу восстановления.



Рис. 2. Маршрут экспедиции на паруснике «Киликия»

Сравнения изображения одних и тех же типов судов, сделанных различными авторами, использовались для повышения точности восстановления. Для оценки точности восстановления изучались изображения **известных** типов судов, сделанных тем же автором. По количеству людей, изображенных на борту, можно судить о величине судна.

Сравнивая суда, изображенные на миниатюрах, выполненных миниатюристами разных стран региона, можно заметить, что изображенные ими суда отличаются друг от друга, что говорит о том, что художники рисовали те суда, которые видели каждый день, т. е. знакомые им суда: итальянцы рисовали свои, итальянские суда, французы – французские, греки – греческие и т. д. Соответственно армяне рисовали армянские суда. В подтверждение этого можно привести тот факт, что на миниатюрах изображены такие детали и подробности, присутствие которых понятны только специалистам и вряд ли они появились бы на картинке, если бы художник непосредственно не видел бы само судно.

Как пример, разберем несколько армянских миниатюр. Обратим внимание на следующие детали:

1. Мачта смещена в нос и чуть наклонена вперед, что характерно для судов с латинским парусным вооружением. На миниатюрах с изображениями судов с прямым парусом смещение заметно меньше и наклона мачты нет.
2. Парус изображен в правильном рабочем положении.
3. Такелаж изображен верно.
4. Покрой паруса соответствует принятым нормам.

Важность исторического эксперимента наглядно продемонстрировал следующий эпизод. После возвращения из экспедиции – трехлетнего плавания вокруг Европы – мы решили еще раз вернуться к сравнительному анализу миниатюр и фотографий восстановленного нами корабля. То, что мы заметили, окончательно укрепило нас во мнении, что на миниатюрах изображены реальные суда и наш исторический эксперимент подтвердил это.

Рассматривая фотографии нашего корабля, мы заметили на одной из них, что после смены галса – изменения положения паруса – матросы забыли перевязать левый брас в правильное положение. В сильный ветер рей с парусом при такой ошибке могло повести, однако тогда, в спокойную погоду это осталось незамеченным. Каково же было наше удивление, когда эту же ошибку матросов мы увидели и на миниатюре! За столетия менталитет матросов не изменился!

Парусное вооружение судна – один большой латинский парус. Так сложилось, что треугольный парус назван латинским, хотя использовался еще в древней Греции и в Восточном Средиземноморье. Он присутствует на барельефах начала нашей эры. Интересно заметить, что практически на всех изображениях судов с латинским вооружением точка крепления рея к мачте асимметрична относительно самого рея, особенно на галерах с короткими мачтами и огромными парусами на длинных реях, основная часть которых лежала выше точки крепления рея к мачте. Это накладывало определенные ограничения на технику смены галса – изменения курса судна относительно ветра.

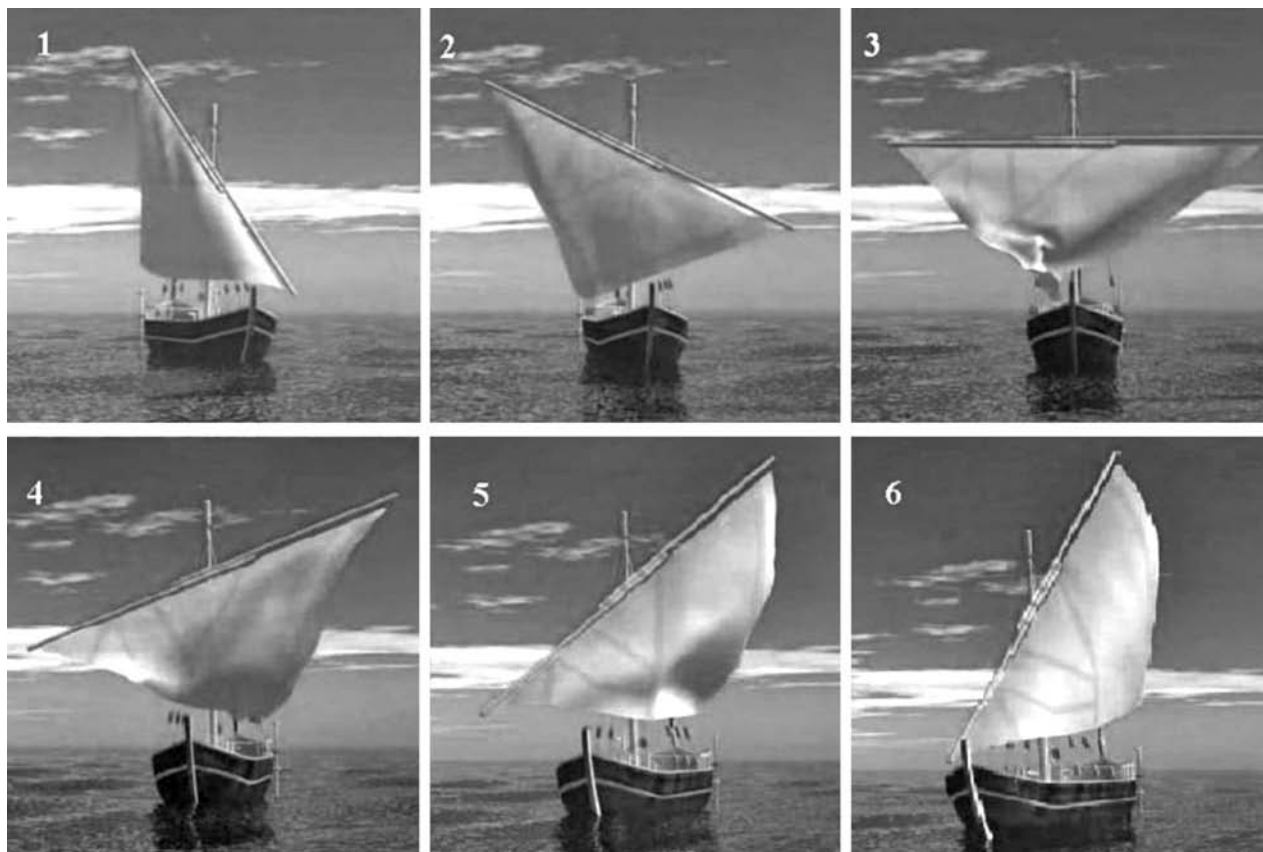


Рис. 3. Процесс смены галса

Как правило, на судах с таким вооружением существует понятие преимущественного галса, при котором парус работает всей площадью. На другом галсе парус ложится на мачту и работает менее эффективно. Это неудобство компенсируется простотой исполнения маневра.

На армянских миниатюрах, как и на некоторых греческих, точка крепления рея к мачте симметрична. Рей крепится посередине своей длины. Какие возможности кроет в себе эта конструкция?

Интересно, что при таком вооружении, кроме упомянутого, есть способ поворота, в результате которого оба галса окажутся равноценными. Способ заключается в следующем: при смене галса необходимо натягом бросов – концов, регулирующих положение рея, – поменять местами галсовый и топовый углы паруса. Особенно выгоден такой способ смены галса при повороте фордевинд, так как парус ни на минуту не обзеветривается и нет неизбежных при свежем ветре сложностей при перекидке, как например, при бермудском вооружении, грозящих неприятностями зазевавшейся команде на современных яхтах. В противовес повороту через фордевинд, поворот оверштаг при этом будет гораздо сложнее. Поэтому на таких судах так же, как и на судах с прямым вооружением, чаще делался так называемый «коровий оверштаг» – поворот оверштаг через фордевинд.

Когда судно идет попутным ветром, парус устанавливается симметрично относительно диаметральной плоскости судна, что дает возможность снять нагрузку с рулевых весел и избежать возникновения вращающего момента. Это возможно только в нашем случае – когда парус симметричен.

Рулевое устройство было скопировано с миниатюр и представляло собой два балансирных рулевых весла по бортам в кормовой части судна, закрепленных на выходящем из корпуса за обшивку поперечном брус. Рулевые весла в верхней части заканчиваются румпелями. Во время сильного волнения, когда судно сходит,

скатывается с волны, нагрузка на такое рулевое весло резко возрастает и рулевому невозможно удержать весло в нужном положении. Под огромным напором воды мощное весло ломается как щепка.

Такой же конструкции рули были и на камышовой лодке Тура Хейердала «Ра», на реплике финикийского судна «Финикия» и на копии византийского судна «Кирения». Все они без исключения столкнулись с такой же проблемой и не раз ломали рулевые весла во время штормов. После поломки рулей экипажу «Киликии» пришлось решать сложнейшую задачу управления судном без оных – в шторм ночью их невозможно было починить. Неимоверными усилиями нам удалось лишь поднять обломки огромных весел на палубу и закрепить их.

Что делать? Недопустимо было позволить волнам развернуть судно лагом к волне! На помощь пришла история. В старину в таких случаях использовали обыкновенные ведра. Тут же на палубе оказались два ведра, и, привязав к ним концы, по команде матросы бросали их в воду то с правого, то с левого борта в зависимости от необходимости поворота в ту или иную сторону. Всю ночь продолжалась борьба за выживание. На рассвете занялись веслами. В условиях непрекращающегося шторма это было чрезвычайно трудно: огромное бревно перекатывалось по палубе, норовя кого-нибудь придавить. Несколько человек, навалившись, держали весло и каждый себя, а двое пытались связать сломанное веретено весла. Через несколько часов первое весло водрузили на место. Со вторым справились чуть быстрее.

Из использовавшихся в средневековые времена механизмов на судне имелись брашпиль – горизонтальный деревянный ворот для подъема якоря, и две ручные помпы с кожаными клапанами для откачки трюмной воды.

На судне имелся комплект из 5-ти парусов, которые менялись в зависимости от погодных условий. В свежий ветер и при сильном волнении рей с большим парусом опускался и мы поднимали малые штормовые паруса. В зависимости от силы ветра их могло быть три, два или один. В сильный шторм одного штормового паруса обычно хватает для обеспечения достаточной скорости, при которой возможно управление судном и удержание его на курсе. При нулевой скорости относительно воды корабль становится игрушкой волн. Максимальная скорость корабля – 7 узлов. Минимальный угол к ветру составлял 55 градусов при спокойном море, что очень неплохо.

Все это подтвердило и дополнило исторические сведения о таких судах.

Длина корабля 20 м, ширина 5 м, осадка 1,5 м, водоизмещение 50 т, площадь парусности 100 кв. м, экипаж 12–14 человек.

Итак, мы смоделировали ситуацию, в которой добровольно поставили себя в положение средневековых моряков. Их логика должна была стать нашей. Мы старались смотреть на мир глазами наших предков. Мы прониклись к ним огромным уважением, удивлялись их терпению, силе, выносливости, целеустремленности. Выходя каждый раз в море, они не знали, вернутся ли, уходили в неизвестность. Не даром древнегреческая пословица гласит: *Люди делятся на живых, мертвых и тех, кто ходит по морям.*

В прошлом корабль был единственным средством коммуникации между разделенными морями народами, культурами, цивилизациями, а моряки, путешественники и купцы играли огромную и очень важную роль в межкультурном диалоге.

Миссия нашего судна – привлечь внимание к сохранению исторических ценностей, культурного морского наследия, уважительного отношения к истории, к традициям. Независимо от национальной принадлежности. Корабль – это символ. Символ единения.



Г. Д. БУЛГАЕВА

Алтайский государственный университет, г. Барнаул

ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОГО ДЕРЕВЯННОГО ЗОДЧЕСТВА В МЛАДШЕМ ШКОЛЬНОМ ВОЗРАСТЕ

Аннотация: Русское деревянное зодчество является важнейшей составляющей русской культуры в целом. В формах деревянных строений воплощается основная идея народной мысли. Наиболее показательна ее развитие представлено в типах деревянных строений. Именно поэтому знакомство и изучение этого аспекта так важно начинать с детства.

Ключевые слова: образовательный проект, типология, деревянное зодчество.

Summary: Russian wooden architecture is the most important component of Russian culture as a whole. The basic idea of folk thought embodies in the forms of wooden buildings. The most significant of its development is embodied in the types of wooden buildings. That is why the acquaintance and study of this aspect is so important to start in childhood.

Key words: educational project, typology, wooden architecture.

Интерес к деревянному зодчеству Русского Севера в Сибири, в частности, на Алтае не случаен. Глубоким исследованием данного вопроса занимался видный отечественный ученый Е. А. Ащепков.¹ Православие в эту местность принесли русские казаки и переселенцы в XVII в. Первые храмы, поставленные здесь, были деревянные, и по предположению исследователей, являлись примером русского деревянного зодчества.² В XVIII–XX вв. в селах и городах Западной Сибири преимущественно возводят храмовые постройки по готовым чертежам (типовые), разработанные заводскими архитекторами. В архивах сибирских городов сохранились проекты данных церквей.³ Интересен тот факт, что на Алтае при возведении заводских храмов активно используют натуральные пигменты, причем в XVIII в. местную краску использовали в больших количествах для украшения экстерьера церквей, среди которых значится Свято-Духовская церковь Томского завода Кузнецкого заказа. Документально известно, что красную охру брали в Сузуне, желтую при Томском заводе, зеленую в Змеиногорских копиях параллельно с рудой, часть пигментов были привозными.⁴ Широкое использование местной краски в быту жителями деревень Алтайского края прослеживается в XIX–XX вв. В начале XXI в. здесь вновь строят деревянные часовни и храмы, примером для которых стали памятники Русского Севера.

В архитектурных формах наиболее показательна представлено мировоззрение их авторов. Поэтому при изучении и осмыслении русского народного творчества и русской культуры в целом деревянное зодчество является основополагающим. В деревянных храмах Русского Севера наглядно представлен характер русской души, мировоззрение, отношение к окружающей действительности, о чем постоянно говорят исследователи.⁵ Поэтому русское народное зодчество является важной составляющей и основополагающей для изучения русской культуры в любом возрасте, в том числе и младшими школьниками. Целью в данном случае становится создание условий для формирования базовых научных понятий и представлений о типах такого сложного и важного явления, как русское деревянное зодчество. Обозначение хронологических и географических рамок исследования, а также использование методов сравнения, сопоставления, выявления общих характеристик способствует формированию научного мышления с детского возраста.

Образовательный проект «Храмовое деревянное зодчество» является частью образовательной программы по изучению памятников русского деревянного зодчества, рассчитанной на несколько лет. Данная программа охватывает такие сферы научной деятельности, как география, история, культурология, этнография, искусствоведение и другие смежные науки. Важной составляющей является межрегиональный аспект, а также ориентация во времени и пространстве. В процессе реализации проекта участники постепенно заполняют карту России, отмечая города и области, в которых расположились исследованные ими памятники, кроме того, происходит разностороннее соприкосновение с культурой и традициями. Исследование их географического положения и исторического значения приводит к осмыслению исторических явлений.

© Г. Д. Булгаева, 2019

¹ Ащепков Е. А. Русское народное зодчество в Западной Сибири. М., 1950.

² Бородаев В. Б., Контев А. В. Исторический атлас Алтайского края. Барнаул, 2006.

³ Гос. архив Алтайского края, ф. 50, оп. 11, д. 75. Далее ГААК.

⁴ ГААК, ф. 1, оп. 1, д. 484, л. 372.

⁵ Ополовников А. В., Островский Г. С. Русь деревянная: Образы русского деревянного зодчества. М., 1981.

Важной стороной является знакомство детей с деятельностью народных зодчих, архитекторов и профессиональных реставраторов архитектуры.⁶ Рассматриваются особенности этих видов деятельности. Акцентируется внимание на роли реставраторов в сохранении памятников русской культуры.

В основе разработки образовательного проекта лежит типологический принцип. Образовательный проект по изучению храмового деревянного русского зодчества направлен на формирование представлений о типах церковных строений Русского Севера, принципах их классификации.⁷ При изучении каждого памятника подчеркивается его значимость. Участники проекта выявляют основные характеристики построек, их архитектурные конструктивные и стилистические особенности, а также историю создания и бытования каждого памятника.

Следует отметить, что в процессе реализации проекта происходит обращение к понятию «культурный ландшафт». При исследовании памятников деревянного зодчества необходимо показать взаимосвязь природы и архитектурных форм, созданных народными мастерами, поставить акцент на гармонии понимания форм окружающего мира и воплощении их в конструкциях деревянных строений. Важной составляющей стало изучение экологии: сохранения и природных ресурсов, и шедевров искусства как единого целого.

Закрепление полученных знаний происходит в процессе творческой деятельности. Дети не только анализируют, сопоставляют, выявляют и т. д., но выполняют рельефное или объемное изображение памятника в какой-либо освоенной ими технике. Это способствует лучшему усвоению и запоминанию особенностей конструкций, названия и форм архитектурных элементов и композиционному решению. Кроме того, идет развитие мелкой моторики, что немаловажно в данном возрасте. Наиболее продуктивно эта деятельность воплощается в технике «тестопластика». В каждом таком рельефе передается монументальность и основательность изучаемых строений.

В качестве наглядного материала используются фотографии сохранившихся памятников, опубликованные в альбомах, каталогах, электронных носителях и т. д., реконструкции, выполненные по обмерам и чертежам реставраторами, и другие прямые и косвенные документы.

В результате реализации данного проекта планируется выставка выполненных работ, которая в свою очередь также должна привлечь внимание общественности к данной теме. Кроме того, рельефное выполнение работ в технике «тестопластика» позволяет проводить экскурсии и занятия образовательного характера с детьми и людьми с ограниченными возможностями (слабовидящими), потому что выполненные работы можно воспринимать не только визуально, но и тактильно. Это одно из приоритетных направлений современных музеев.⁸ Несмотря на то, что детские работы выполнены в единой технологической последовательности, они не воспринимаются однообразными. Архитектурные особенности выполненного памятника, позволяют подчеркнуть уникальность каждой работы.



⁶ Ополовников А. В. Русское деревянное зодчество. М., 1986.

⁷ Гришина И., Орфинский В. Типология деревянного культового зодчества Русского Севера. Петрозаводск, 2005.

⁸ [Интернет-ресурсы] <https://paperpaper.ru/dostupnaya-sreda/> – дата обращения: 8.12.2018.

И. Ю. БУФЕЕВА

Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, г. Москва

РОЛЬ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ВОСПИТАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ. РУССКИЙ СЕВЕР

Аннотация: Статья продолжает исследования автора в области изучения творческой молодежи традиционной русской культуры в системе высшего профессионального художественного образования России.

Ключевые слова: традиции, духовность, отечественная культура, русское искусство, Русский Север.

Summary: The article continues the author's research in the field of studying the creative youth of traditional Russian culture in the system of higher professional art education in Russia.

Keywords: traditions, spirituality, national culture, Russian art, Russian North.

Сегодня тема приобщения российской молодежи к традициям отечественной культуры является не только востребованной и актуальной, но и представляет собой серьезную проблему, которая требует незамедлительного решения. Современные молодые люди, общающиеся между собой в основном в «паутине» Интернета, где значительная часть информации искажена и составляет так называемые «фейки», если и имеют какое-либо представление о том, что такое культура, то, в первую очередь, это касается культуры потребления. Направленность культуры потребления, основанной на принципах коммерции, лишена той самой духовности, которая является составляющей культуры традиционной с ее этическими нормативами. Главное в культуре потребления – система купли-продажи, при которой материальное благополучие становится мерилем нравственности, и где привычные, выработанные столетиями моральные устои оказываются утраченными. Зависимость от необходимости успешных продаж товаров провоцирует развитие новых технологий, которые, в свою очередь, становятся основополагающими. Поэтому любая «художественность» сегодня строится на эффекте постоянно обновляющихся новых материалов и технологических приемов исполнения, привлекающих внимание потребителя. Отсюда нарушение принятых столетиями способов создания как любого памятника художественной культуры, так и организации области этнокультурного пространства. Разрушение привычных для человечества ценностей повлекло за собой появление в конце XX – начале XXI в. **постмодернизма как основного идейно-стилевого направления** в современной культуре и искусстве. Его основные признаки – фрагментарность, неопределенность, деконструкция, ирония, ирреалистичность, гибридизация – практически исключили те свойства традиционной культуры, которые были ориентированы на созвучность с природным развитием на протяжении всей истории человечества. Принципы гармонии и концепция «быть в ладу с самим собой и окружающим миром» начали резко утрачиваться. Более того, постмодернизм изменил схему приобретения знаний и методик обучения молодежи. По мнению исследователя А. Моля, при постмодернизме «знания складываются из разрозненных обрывков, связанных простыми, чисто случайными отношениями близости по времени усвоения, по созвучию или ассоциации идей. Эти обрывки не образуют структуру».¹ Таким образом, логичность получения знаний по «природной схеме» (от «простого» к «сложному» по мере возрастания), также оказалась нарушенной.

Сегодня на молодежь страны «новые ценности» оказывают фундаментальное воздействие. Особенно наглядно это проявляется в изменении сознания студентов вузов творческих направленностей обучения: будущих художников и искусствоведов, где понятие «духовная нравственность» должно являться основополагающим. «В современных условиях ощущается серьезное внимание социума к проблеме передачи молодежи национальных культурных традиций и ценностей. Приобщение к художественной культуре происходит на фоне весьма неоднозначных процессов отдельного заимствования низких образцов массовой культуры, утраты традиционных духовно-нравственных ценностей и художественно-эстетических норм и ориентиров. Вследствие этого, особую значимость приобретает решение задач развития ценностного отношения молодежи к России с использованием потенциала национально-культурного достояния».²

Поэтому, безусловно, сегодня при подготовке специалистов творческой направленности в системе Высшей школы России на педагогов ложится еще и функция воспитательная. Преподаватель не только передает знания по своим дисциплинам, он обязан еще и доносить до студентов основополагающие свойства традиционной

© И. Ю. Буфеева, 2019

¹ Моль А. Социодинамика культуры. М., 2008. С. 44–45.

² Явильдина М., Салахова Р., Салахов Р. Формирование ценностного отношения молодежи к Родине средствами народных художественных промыслов. Теоретико-методологический аспект. Казань, 2017. С. 8.

культуры, в том числе и народов России. В этой связи особый смысл приобретают наглядные этнокультурные ареалы. Одной из таких уникальных территорий нашей страны является Русский Север.

Летняя выездная художественно-искусствоведческая практика студентов Института искусств Российского государственного университета им. А. Косыгина на Русском Севере может служить примером решения этой проблемы.

Конкретные творческие задания будущих художников в данном направлении обучения (публикация автора в сборнике «Рябининские чтения – 2015»), выполняются студентами под доминирующим воздействием той атмосферы Русского Севера, в которую они полностью погружаются. Эта среда не только корректирует творческие способности учащихся, она возвращает молодых людей к истокам отечественной культуры, что является для них потрясением и открытием тех богатств духовного мира, которого они лишены в современном мегаполисе.

И в этом направленность методики проведения практики совпадает с усилиями всех тех, кто сегодня задействован в решении вопроса сохранения национального этнокультурного пространства как одного из самых важных факторов формирования у российской молодежи национальной идентичности. По мнению О. Федотовской, «в условиях ослабления естественных традиционных механизмов трансляции этнокультурного опыта молодому поколению система образования становится одним из главных каналов воспроизводства, передачи и развития этнических констант...».³

Почти на две недели будущие специалисты (художники по костюму, ювелиры, фотографы, искусствоведы) погружаются в культурно-пространственную среду Русского Севера, где знакомятся с природой и людьми, городами и селениями Ярославской, Вологодской, Архангельской областей России.

В поле их изучения находятся природные и археологические парки, художественно-архитектурные ансамбли монастырей, исторические музеи-заповедники, народные художественные промыслы. Особое место занимает знакомство с художниками и мастерами, которые живут и работают на Русском Севере, а также неравнодушными людьми – священниками, краеведами, коллекционерами.

В каждом центре педагог-искусствовед рассказывает об истории данного места и проводит своеобразные лекции-занятия, в ходе которых студенты как бы погружаются в пространство этнокультурного ареала. Таким образом, памятники русской культуры, в первую очередь, уникальной русской архитектуры, предстают перед учащимися в своем первоначальном виде там, где были созданы русскими зодчими. Так, студенты проходят по древним территориям и изучают историко-архитектурные ансамбли Спасо-Прилуцкого, Ферапонтова, Кирилло-Белозерского, Горицкого, Соловецкого монастырей. Оказываются в стенах Крестовоздвиженского собора Романова-Борисоглебска, на валах древнего городища Белозерска, интерьерах крестьянских жилищ Музея деревянного зодчества «Семенково», в деревянных храмах Каргополя и т. д. Занятия проходят в экспозициях историко-художественных музеев Вологды, Кириллова, Каргополя, где происходит знакомство с древнерусским искусством. Некоторые памятники – уникальные примеры для изучения. Так, в пригороде г. Каргополя в д. Саунино находится комплекс старинной шатровой деревянной церкви Иоанна Златоуста, датируемой XVIII в. Студенты впервые в подлиннике видят пример типовой конструкции деревянного храма с трапезной, иконостасом и росписями того времени, более того, они имеют возможность зарисовать интерьер церкви. Здесь, на Каргополье, молодые люди сталкиваются еще с одной уникальной сохранившейся древней традицией. Впервые они наблюдают дома без замков, когда роль замка на входной двери играет поставленная вдоль (открыто) или пересекающая по диагонали дверь (закрыто) палка. Ключ от церкви хранится у старосты. Студенты сами открывают и закрывают храм – подобное доверительное отношение к людям для них открытие. Становится понятным известное высказывание знатока русского народа М. Забылина: «Простой, безупречно честный народ не положил на себя упрека, а между тем оставил и по сей час следы своего добродушия, словоохотливости и хлебосольства».⁴

Церковь Иоанна Златоуста находится в необычайно красивом месте, среди лесов и полей «каргопольской суши». Таким образом, учащиеся еще и погружаются в неповторимый мир удивительной природы Русского Севера. Это касается, в первую очередь, поселка Ферапонтово и областей Беломорья – Соловецких островов и архипелага Кузова, которые вызывают больше эмоций, чем другие – рисунков пейзажей этих мест более всего.

Интересно, что, например, ансамбль Ферапонтова монастыря никогда не рассматривается студентами как отдельное творение русских зодчих, а только в контексте окружающей природы. За время многолетней практики в этом удивительном уголке Русского Севера не было ни одной студенческой работы, где были бы воссозданы отдельные фрагменты монастырского комплекса – только в совокупности с озерами, полями, окружающими

³ Федотовская О. Формирование этнокультурного образовательного пространства в регионе как условие актуализации педагогического потенциала фольклорных традиций в современных условиях // Фольклор и молодежь: приобщение детей и молодежи к традициям национальной культуры. Вологда, 2011. С. 60.

⁴ Цит. по кн.: Русские обычаи, обряды, предания и суеверия / Сост. А. Копылова. М., 2003. С. 315.

монастырь лесами. Этот факт говорит о колоссальном положительном воздействии культурно-пространственной среды на молодых художников, которые после урбанистического шума большого города попадают в обстановку тишины и покоя русской природы.

Не менее важное место в решении проблемы занимает работа студентов в музеях. Здесь налажен тесный контакт с сотрудниками, которые активно участвуют в приобщении творческой молодежи к истории, искусству, фольклору Русского Севера. Так, на Вологодчине активную поддержку проведению практики оказывают сотрудники Вологодского и Кирилло-Белозерского музеев-заповедников. Регулярно лучшие специалисты в области древнерусского искусства проводят для студентов занятия по изучению художественного наследия региона.

Уделяется внимание и знакомству студентов с русской православной культурой. Это выражается не только в посещении действующих храмов и монастырей, но и в реальном соприкосновении с православными праздниками и визуальном общении с верующими. Так, в Романове-Борисоглебске учащиеся не только посещают Воскресенский собор, но и имеют возможность принять участие в подготовке и проведении крестного хода с иконой Всемиловитового Спаса.

Особое место в практике отведено общению с местными художниками, которые проводят мастер-классы, где студенты получают дополнительные знания в различных видах народного художественного творчества. Так, в Каргополе проходят практические занятия у мастера каргопольской народной глиняной игрушки Алексея Шевелева, а в Романове-Борисоглебске у художника по разработке изделий из кожи – Александра Ингера.

Дом-музей семьи Шевелевых – потомственных мастеров каргопольской глиняной игрушки – погружает студентов в мир старинного быта Русского Севера. Здесь они видят подлинные интерьеры и обстановку, знакомятся с лучшими образцами русского северного декоративно-прикладного искусства – глиняной игрушкой, керамикой, каргопольскими сарафанами и ткаными половиками, изделиями из дерева и соломы. Происходит приобщение молодых художников к нашим древним корням: обычаям, укладу, фольклору. Поколения связываются между собой, продолжается и буквально воспроизводится традиция принятой на Руси методики обучения ремеслу: индивидуальная передача мастерства по схеме «мастер – ученик».

Ключевым моментом практики является итоговая выставка студенческих работ, которая традиционно проходит на Соловках в залах гостиницы «Петербургская». Многие из работ поражают уровнем тех внутренних духовных ощущений, которые, казалось бы, не свойственны веку культуры потребления. Тем не менее по результатам мы можем судить о том, что культура Русского Севера вызывает у молодых художников чувство глубокого восхищения и преклонения.

Таким образом, эта практика является прекрасной возможностью приобщить молодых людей к традициям русской художественной культуры, показать ее глубокие духовные корни и силу воздействия на формирование не только образного мышления, но и этических нормативов будущих художников и искусствоведов. Этому способствует уникальное этнокультурное пространство региона, которое сегодня успешно сохраняется.

В итоге можно систематизировать и определить результаты педагогической работы, проводимой на художественно-искусствоведческой практике студентов Института искусств.

За время практики студенты:

- приобщаются к памятникам русской художественной культуры и искусства;
- испытывают восхищение удивительным миром северной русской природы;
- уразумеют традиции русского православия;
- постигают чувство единения друг с другом и живое общение в век расструктуризации и индивидуализации;
- узнают мир русского народного искусства, фольклора и художественных промыслов;
- изучают особенности художественных ремесел Русского Севера: разработку глиняной игрушки, изделий из кожи, народной тряпичной куклы и т. п.;
- соприкасаются со зрителями на выставках своих работ;
- овладевают знаниями в области самых различных направлений художественной культуры Русского Севера;
- получают широкое представление об особенностях русской традиционной культуры: ее укладе, обрядах, обычаях.



В. В. ГРОМОВ
КРОО «Голубая дорога»

ЖИВЫЕ ТРАДИЦИИ НУРМОЛЬСКОЙ КАРЕЛИИ: ПРОЕКТНЫЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ, СОХРАНЕНИЮ И ИСПОЛЬЗОВАНИЮ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Аннотация: В статье представлен опыт работы по изучению, сохранению и использованию в современной деятельности исторического и культурного наследия Нурмольской Карелии на основе проектного подхода.

Ключевые слова: Нурмольская Карелия, традиции, историческое и культурное наследие, проектный метод.

Summary: The article presents the experience of studying, preserving and using in modern activities the historical and cultural heritage of Nurmoilu Karelia on the basis of the project approach.

Keywords: Nurmoilu Karelia, traditions, historical and cultural heritage, project approach.

Нурмольская Карелия – так называют коренные жители территорию Коверского сельского поселения Олонецкого национального р-на Республики Карелия. Здесь, на въезде в Карелию с южного направления, у отклонения от автострады Р-21 «Кола» на Северное Приладожье до наших дней сохранился в первозданном виде уголок земли карельской с прибрежно-рядовой планировкой и застройкой деревень, культовыми рощами и часовнями. На этой Нурмольской земле, в окружении лесных чащ, на берегах живописных озер и рек издревле карелы-ливвики выбирали себе места обитания. И до сих пор их потомки чтят и бережно сохраняют традиции и обычаи своих предков. Восстановлен основанный в XVI в. Сяндемский Успенский монастырь. Традиционный многовековой уклад жизни здесь представлен не в музейных экспозициях, а в повседневной жизни местного сообщества.

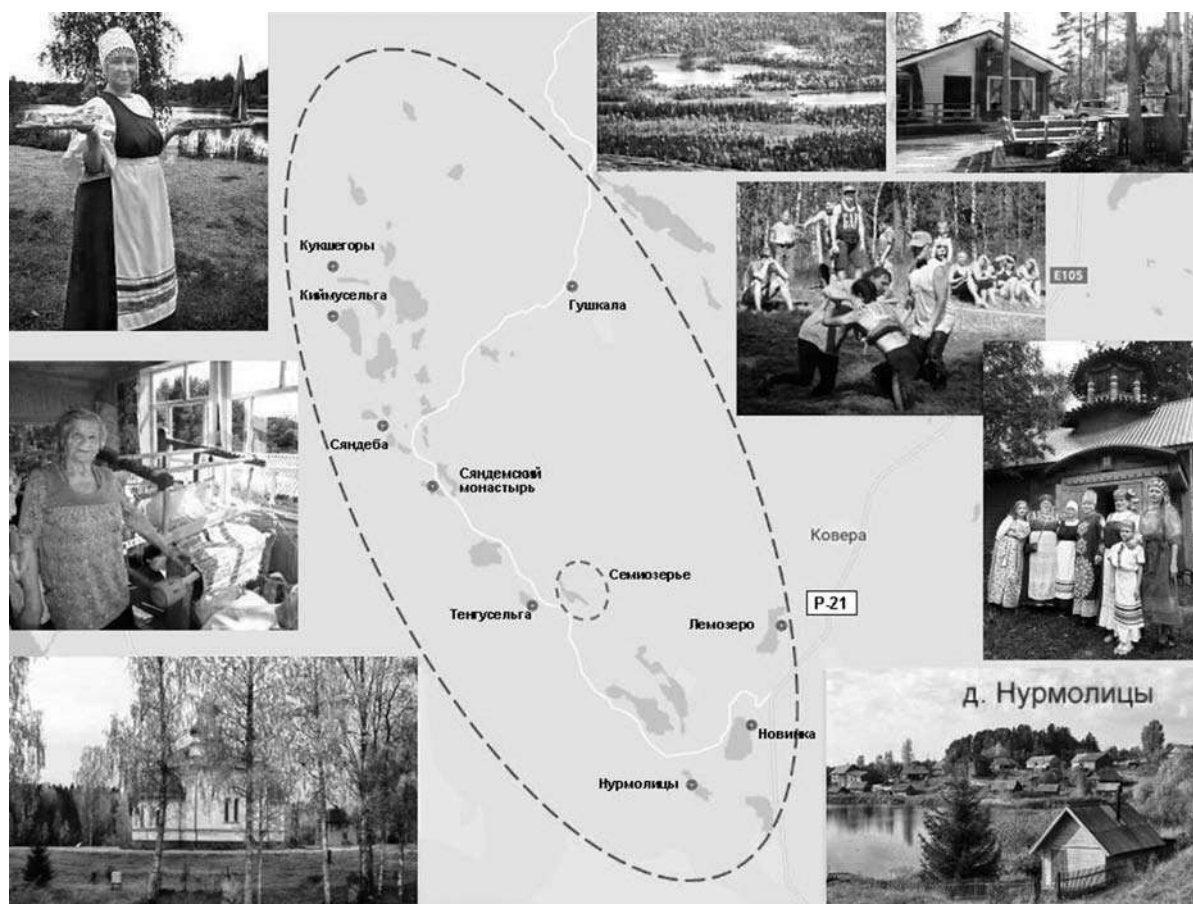


Рис. 1. Нурмольская Карелия: схематическое расположение и факторы туристского притяжения

© В. В. Громов, 2019

Среди факторов туристской привлекательности, формирующих конкурентные преимущества Карелии, выделяется возможность знакомства с культурой и традициями коренных этносов. Туристское лицо Нурмольской Карелии – это самобытный национальный колорит, открытость и гостеприимство местных жителей, их заинтересованность в развитии родного края и отличное знание окружающей природной среды, активно применяемые на практике традиционные ремесла и промыслы, сувенирное производство. Всем этим красочным великолепием радушные сельские жители щедро делятся с гостями. Тому, кто пройдет нурмольскими маршрутами, представится уникальный шанс соприкоснуться с удивительным достоянием этого исконно Карельского края – укладом жизни и живыми традициями титульного этноса Карелии, таинственной красотой лесных урочищ, прячущихся в них голубых озер и извилистых рек.

Старинные карельские деревни, основанные в XVI–XVIII вв., – Нурмолицы, Лемозеро, Пертисельга, Сяндеба, Гушкала, Тигвера, Кукшегоры, Тенгусельга, Гимойла, Умосту, Веккойла, Киймусельга – до наших дней сохранили свой архаичный вид и продолжают жить в гармонии с окружающей природной средой. Уютно разместившиеся на берегах живописных озер и на речных склонах радуют они взор пытливого путешественника скромным очарованием и неяркой красотой. Только взглянув с противоположного берега на отражаемые в водной глади деревянные профили изб, можно понять глубокий замысел и великую мудрость их создателей. Отсутствие ярких красок и вызывающих форм, простота и функциональность сельской планировки, лаконичность и аскетизм внешнего оформления деревенских срубов, умело вписанных в окружающие ландшафты, теплота и выразительность природных материалов, из которых они собраны, выгодно отличают крестьянские дома от броских современных строений и формируют неповторимый притягательный облик карельских деревень.

Природной жемчужиной Нурмольского края считается «Семиозерье» – уникальный ареал, где в окружении семи живописных озер ледником сформированы холмистые кряжи, покрытые сосновыми борами-беломошниками. Да и во всей Нурмольской Карелии небольшие светлые озера рассыпаны среди лесов в изобилии. Недаром у местных жителей есть поговорка: «у каждой деревни своё Семиозерье». Потому одним из важнейших традиционных промыслов местных жителей является рыбалка, что в свою очередь было связано с использованием небольших лодок, изготавливаемых из еловых или сосновых досок и кокор. И сегодня среди современных резиновых и пластиковых встречаются традиционные деревянные лодки. Конструкция их – плоское дно, невысокие борта – рассчитана на использование на здешних небольших по размерам озерах.

Жители деревень в составе Коверского поселения общаются между собой в быту на карельском языке. Язык, пожалуй, – основное культурное и духовное достояние карельского народа, средство самовыражения, играющее важнейшую роль в формировании его национальной идентичности. Общение на родном языке – насущная потребность местных жителей, свидетельствующая о почитании традиций и обычаев предков. Посетителям предоставляется уникальная возможность соприкоснуться с живым карельским языком, в процессе общения ощутить дух народа, его самобытность. Нурмольский край – одно из мест в Карелии, где так прочно сохраняется и культивируется карельский язык.

Почти в каждой семье в бабушкином сундучке сохранились традиционные карельские костюмы. Отношение к ним не просто бережное. Традиционный карельский костюм – одна из составляющих культуры, своего рода атрибут этнической самоидентификации и национального самосознания. Его чтут так же, как карельский язык. С большой радостью и достоинством жители карельских деревень, как они говорят, «проветривают» народные костюмы во время поселенческих праздников.

Таким образом, национальный костюм неотделим от сельских праздников, традиционно проводившихся в каждой деревне. Сельский праздник – площадка для демонстрации национального костюма, общения на родном языке, знакомства гостей с местными обычаями, занятиями и традиционным укладом жизни.

У каждой деревни Нурмольской Карелии – свой традиционный праздник. Так, в д. Новинка наиболее почитаемы Никола Летний (22 мая) и Никола Зимний (19 декабря). В этот день проходили богослужения в часовне Архангела Михаила и праздничные гуляния.

Несмотря на все богатство, разнообразие и самобытность исторического, культурного, духовного наследия этого удивительного края, его туристский потенциал недооценен и остается сокрытым для большинства посетителей республики. Фрагментарное знание наследия, отсутствие эффективных форм взаимодействия жителей поселения и продвижения местных инициатив сдерживают развитие территории, имеющей огромное историческое значение и культурную ценность. Местные активисты при наличии мотивации не могут адекватно представить потенциал своего края, не владеют навыками использования современных средств продвижения, не имеют связи с туристическим рынком.

На отдельных примерах они демонстрируют гражданскую активность и готовность ее развивать. Но им необходимо содействие в поиске новых объектов и форм для выражения своей активной позиции на основе использования местного исторического, этнографического, человеческого потенциала как ресурса развития территории.



Рис. 2. Местные жители на поселенческом празднике «До свидания, лето!»
(29.08.2018 г., д. Нурмолицы, гостевой дом «Кодиранду»)

Для более эффективного раскрытия потенциала Нурмольской Карелии, преодоления сдерживающих ее развитие факторов был применен проектный подход, эффективность которого обеспечивается целым рядом преимуществ:

- выбор для проекта общественно значимой цели и территории, имеющей историческую значимость;
- завершенность и внутренняя логика системы мероприятий, их актуальность и соответствие потребностям местного сообщества;
- возможность построения соответствующей партнерской сети, подбора профессиональной команды и выстраивания эффективного взаимодействия общества, власти, бизнеса, науки для решения конкретных задач;
- наличие четкого плана действий, согласованного по срокам, ресурсам, объемам работ и подтвержденно-го вкладами партнеров и привлекаемыми средствами;
- возможность вовлечения добровольных помощников из числа местных жителей с целью повышения их активности и уверенности в собственных силах, развития взаимодействия и коммуникационных навыков, формирования компетенций и мотиваций;
- экономное точечное финансирование, ориентированное на конкретные результаты;
- универсальность и адаптивность к применению на локальных территориях малых поселений;
- концентрированность на создании нового продукта;
- отсутствие иерархической управленческой структуры, управление на основе объединения и координации компетенций, определение ответственных по каждому мероприятию.

В итоге для достижения цели по сохранению исторической памяти Коверского сельского поселения и созданию на этой основе условий для его социально-экономического развития был разработан проект «Хроники Коверы» с использованием средств партнеров и гранта Президента Российской Федерации на развитие гражданского общества. Инициатором проекта выступила Карельская региональная общественная организация развития и продвижения туристского маршрута «Голубая дорога», партнерами – администрации Олонецкого национального р-на и Коверского сельского поселения, КРОО «Олонецкие карелы» и ООО «Дружба» (г. Олонец), Петрозаводский госуниверситет, Управление по туризму Республики Карелия, госучреждения «Информационный туристский центр» и «Центр по охране объектов культурного наследия».

Через взгляд в прошлое, через изучение и воспроизведение в современной социальной практике народных традиций, исторических событий проект способствовал формированию общественного самосознания и идентичности коренного населения Коверы, росту интереса к историческому, культурному, духовному наследию края, повышению степени его использования в хозяйственном обороте. Стимулирование новых инициатив на основе использования наследия Коверы позволило создать условия для развития территории, роста благосостояния и улучшения социального самочувствия местных жителей, что вызвало еще больший интерес

к изучению достояния поселения. Таким образом, проект стал своего рода импульсом, запустившим циклический и саморазвивающийся социальный процесс по изучению и воспроизведению в современной деятельности наследия Коверы.

В ходе проекта изучен и систематизирован обширный краеведческий материал, поддержаны местные инициативы, направленные на развитие территорий (проведение первого поселенческого праздника в деревнях Нурмолицы, Новинка, Пертисельга, разработка туристских маршрутов, обеспечение транспортного сообщения, телевизионного вещания, сотовой связи, газоснабжения). Организовано взаимодействие местных активистов, создана коммуникативная площадка – группа «Друзья Коверы» в социальной сети «В контакте». С местными жителями проведены семинары по разработке инициативных проектов, привлечению мер муниципальной и государственной поддержки, продвижению инициатив в социальных сетях. Установлено взаимодействие местных активистов с участниками туристского рынка. Созданы продукты проекта: фильм «Наследие Коверы», электронное издание «Очерки Коверы», календарь событий Коверского поселения.



Рис. 3. Стартовая встреча участников проекта «Хроники Коверы» (28.06.2018 г., д. Нурмолицы)

В результате проекта повышена осведомленность жителей поселения о богатстве и разнообразии историко-культурного и духовного потенциала территории, возросла их активность в вопросах изучения, сохранения и использования наследия края, развиты навыки по разработке и продвижению инициативных проектов, расширены знания о доступных мерах поддержки на муниципальном и республиканском уровнях, сформирована устойчивая сеть взаимодействия местных активистов, создано неформальное объединение «Друзья Коверы», продолжающее развивать самостоятельные инициативы.

Реализация проекта позволила апробировать модель работы с малыми сельскими поселениями и их ресурсами, которая может быть применена на территориях других поселений, обладающих значимым историко-культурным и природным потенциалом. Воспроизводимость предложенной в проекте модели работы по сохранению исторической памяти и развитию на этой основе малых сельских поселений обеспечивается уникальным свойством инновационного метода – низким «порогом вхождения» в аналогичную деятельность других территорий. Результативность достигается при условии наличия у местных жителей мотивации и готовности прилагать усилия к сохранению историко-культурного наследия и использованию его в современной практике за счет кумулятивного эффекта от объединения усилий местных жителей, обеспечения их коммуникаций, повышения навыков и умений в выдвижении и реализации собственных инициатив, демонстрации на успешных примерах доступных форм поддержки, организации эффективного взаимодействия общества, бизнеса, власти, науки в деле сохранения наследия и социально-экономического развития территорий.



Н. К. ГУРКИНА

Северо-Западный институт РАНХиГС, г. Санкт-Петербург

А. Б. ГУРКИН

Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет

МУЗЕЙНАЯ ПРАКТИКА КАК ФАКТОР АКТИВИЗАЦИИ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В ГУМАНИТАРНЫХ КУРСАХ В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ

Аннотация: Народная культура является матрицей национальной культуры, способом самоидентификации народа. В условиях агрессивной и антикультурной информационной среды возрастает не только значение и роль гуманитарных дисциплин в вузах, но и формы и методы преподавания. Музейная практика стала эффективным средством изучения традиционной культуры, важным способом формирования познавательной активности студентов.

Ключевые слова: народная культура, образование, музейная практика.

Summary: Folk culture is a matrix of national culture, a way of self-identification of the people. In an aggressive and anti-cultural information environment, not only the importance and role of Humanities in universities, but also the forms and methods of teaching are increasing. Museum practice has become an effective means of studying traditional culture, an important way of forming students' cognitive activity.

Keywords: folk culture, education, museum practice.

В условиях «угрозы гуманитарного кризиса» требуется максимальное вовлечение культуры в процессы общественного прогресса», – подчеркивается в «Основах государственной культурной политики»¹. Государственная культурная политика является неотъемлемой частью стратегии национальной безопасности и призвана стать основой социально-экономического развития, обеспечения государственного суверенитета и сохранения цивилизационной самобытности страны. Объединяющую роль в историческом сознании народов России всегда играли русский язык и великая русская культура.

Неиссякаемым источником вдохновения для многих поколений творцов и деятелей русской культуры, настоящей матрицей национальной культуры, а также способом самоидентификации народа является традиционная культура. К сожалению, в культурно-информационном пространстве страны народная культура практически не представлена. Об этноэтике государственного строительства в России, проблемах самосознания русского народа на современном историческом этапе с обеспокоенностью говорят ученые, публицисты, писатели.²

В условиях агрессивной и антикультурной информационной среды возрастает роль отечественной системы образования. Ст. 11 «Декларации прав культуры», подготовленная под ред. Д. С. Лихачева, гласит: «На государственных организациях (воспитательных, образовательных, информационно-просветительных) лежит прямая обязанность воспитывать уважение граждан к отечественной культуре, ее истории, традициям, национальным языкам, к носителям национального самосознания, формировать представления о месте национальной культуры в духовном наследии человечества, ее вкладе в сокровищницу мировой культуры».³ Гуманитарные вузовские курсы – прежде всего история и культурология – по своему содержанию имеют огромное воспитательное значение. К сожалению, культурология перестала быть обязательной для изучения в высшей школе. Восполнить пробелы в изучении национальной культуры помогают в какой-то мере специальные вузовские курсы «История мировых цивилизаций», «Охрана культурных ценностей» («Культурные ценности в таможенном деле») и др.

Но даже при сохранении в программах подготовки по отдельным специальностям гуманитарных курсов, традиционные методы, такие как лекции и семинары, даже с активным использованием презентаций, часто не дают заметного положительного эффекта. Контингент учащихся в последние годы по своей культурной неразвитости чем-то напоминает претендентов на высшее образование, для которых в первые годы Советской власти создавали систему рабфаков (у рабфаковцев, в отличие от многих современных студентов, при этом были познавательный интерес и мотивация к культурному росту). И дело не только в отсутствии соответствующей

© Н. К. Гуркина, А. Б. Гуркин, 2019

¹ Основы государственной культурной политики. М., 2015. С. 2, 8.

² Поляков Ю. М. Желание быть русским. М., 2018.

³ Лихачев Д. С. Декларация прав культуры [Интернет-ресурсы] //http://www.lihachev.ru/ – дата обращения: 14.12.2019.

социокультурной среды в тех маленьких городах и селах, откуда приезжают некоторые студенты, и в полной поглощенности учащихся компьютерной культурой, и как следствие, отсутствию у выпускников школы «читательской компетенции». Все чаще приходится сталкиваться со студентами, которые выросли в Петербурге, но при этом не знают ни его истории, ни культуры, не могут назвать ни одного архитектурного стиля, ни одного имени петербургского архитектора и т. д. Мы пожинаем сейчас плоды «тихой войны» – информационно-психологической, о которой давно уже говорят и пишут не только представители культурного сообщества, но и представители власти.⁴ В военной доктрине 2014 г. к военным опасностям отнесена «деятельность по информационному воздействию на население, в первую очередь на молодых граждан страны, имеющая целью подрыв исторических, духовных и патриотических традиций в области защиты Отечества».⁵

Работа в музеях – давняя и проверенная временем традиция российского образования. Уже к концу XIX в. в стране насчитывалось около 100 музеев, к 1917 г. – около 200. В дореволюционной школе (как средней, так и высшей) посещение музеев, других достопримечательностей, экскурсии и поездки по стране рассматривались не только с точки зрения эффективности обучения, но и как важный компонент воспитания. Музейно-экскурсионная работа была особенно популярна в средних учебных заведениях (в том числе профессиональных) и в созданных благодаря общественной инициативе народных университетах, где преобладали выходцы из демократических слоев населения. Годы учебы благодаря подобным активным формам обучения становились для таких выпускников не просто временем профессионального становления, но и интеллектуального и духовного роста.⁶ В СССР культурно-просветительная работа в музеях стала «делом государственной важности».⁷ Музеи сыграли значительную роль в приобщении советского поколения к отечественной истории, народным традициям, национальным ценностям в ходе «культурно-исторического поворота» накануне Великой Отечественной войны.⁸ В результате целенаправленной работы государственной власти, музеев и образовательных учреждений к 1980-м гг. две трети всех музейных посетителей составляла учащаяся молодежь.⁹

Как показал накопленный нами опыт, работа в музеях в процессе изучения гуманитарных дисциплин (при всей ее привычности и традиционности) обладает большой силой воздействия на современных студентов и создает эффект погружения в культурную среду, дающую ничем не заменимые знания, впечатления и ощущения. Санкт-Петербург является уникальным «учебным пособием», использовать возможности которого не только для обучения, но и для воспитания и развития личности – настоятельная задача преподавателя. При всей «молодости» культурной столицы город обладает музеями, в которых широко представлена традиционная культура русского народа.

Самым значимым для ее изучения стал Российский этнографический музей – единственный музей мира, представляющий традиционную культуру народов России. Мир русской народной культуры раскрывается в его экспозициях через знакомство с основными и подсобными занятиями крестьян, различными видами ремесел и промыслов, традиционным жилищем, календарными и семейными праздниками и обрядами, народной одеждой.

Подготовка к посещению музея начинается на лекциях, где объясняется, какая тема курса благодаря экспозициям музея получит более полное и наглядное освещение, дается справка об истории музея, ведется работа по соотнесению других тем программы курса и экскурсии, дается задание для подготовки письменной работы по итогам посещения. Обязательно заказывается экскурсия, в ходе которой студенты узнают о том, как открывался музей и формировались его коллекции благодаря государственной политике, личному участию императорской семьи и любителей русской старины. Знакомство со старейшей музейной экспозицией «Русские» включает не просто показ материальных памятников, но и высокопрофессиональный рассказ научных сотрудников о русском народе, его ценностях, менталитете, национальном характере с использованием элементов фольклора. Остальные разделы музея студенты изучают самостоятельно. Темы письменных работ предлагаются преподавателем, среди них – «Этнографические особенности населения северных, центральных и южных областей европейской части России», «Общее и особенное в характеристике этносов российской цивилизации», «Какие особенности, черты, качества позволили стать русским государствообразующим народом» и т. п.

Практическое занятие в Российском этнографическом музее при изучении дисциплин «История», «Культурология», «История мировых цивилизаций» является вполне обоснованным, позволяя «удлинить» и обогатить известную студентам историю страны, более основательно изучить тему «Народная культура», остановиться на истоках формирования национальной культуры и национального самосознания.

⁴ Сычева Л. Тихая война: антикультура против культуры // Российская Федерация сегодня. 2005. № 10. С. 31–34 и др.

⁵ Четверикова О. Н. Разрушение будущего. Кто и как уничтожает суверенное образование в России. М., 2015. С. 126.

⁶ Гуркина Н. К. Провинциальный учитель в дореволюционной России. СПб., 2014. С. 83.

⁷ Основы музееведения. Учебное пособие / Отв. ред. Э. А. Шулепова. М., 2010. С. 291.

⁸ Гуркина Н. К., Исаев А. П. Культурное наследие России накануне и в годы Великой Отечественной войны // Управленческое консультирование. 2016. № 5. С. 185.

⁹ Основы музееведения... С. 299.

Студенты-таможенники, изучая экспозиции этнографического музея, обращают внимание на характеристику основных категорий историко-культурных и художественных ценностей, подпадающих по действию Закона о вывозе и ввозе культурных ценностей, среди которых изделия традиционных народных промыслов, иконы, одежда и т. д. Понимание того, что любая вещь (самая незаметная и непритязательная), находящаяся в государственном музее, «не подлежит вывозу», формируется также в этом музее. В ходе изучения темы «Основные хранилища культурных ценностей» студенты-таможенники посещают также древлехранилище Института русской литературы (Пушкинский Дом), Русский музей, Эрмитаж и др. Изучение памятников культуры непосредственно на экспозиции музея дает студентам понимание такого важного качества культурных ценностей, как подлинность.

Проблема охраны культурного наследия в курсе для будущих таможенников рассматривается в историческом аспекте: освещаются не только направления и механизмы осуществления государственной политики в этой сфере на разных исторических этапах (в том числе история музейного дела), но и формирование и развитие идеи значимости культурного достояния в России, в том числе и для процесса национальной самоидентификации. К теме значимости культурного наследия для сохранения духовности народа привлекается внимание и в других гуманитарных дисциплинах.

В процессе изучения всех гуманитарных дисциплин обязательной стала практика в Русском музее. Народная культура изучается в разделе народного искусства, ее влияние на формирование национальной культуры прослеживается на протяжении всей истории русского искусства. Заказываются тематические экскурсии, посещаются временные выставки. Используется также такая форма работы, как самостоятельное посещение музеев с целью выполнения конкретного задания в рамках самостоятельной работы – изучение определенной экспозиции, темы (например, тема Древней Руси в творчестве художников начала XX в.), выставки с последующим написанием аннотации, рецензии, эссе (с обязательным выставлением оценки за работу). Подобный метод используется как для закрепления материала, прочитанного на лекции, так и с целью стимулирования потребности студента постоянно расширять свой кругозор, повышать культурный уровень. Такая форма работы используется не только в отношении музеев – выполняя задание преподавателя, некоторые студенты впервые в своей жизни посетили концерт оркестра народных инструментов, выступление фольклорного коллектива и т. д. Опыт показывает, что студенты, часто открывшие для себя мир музеев или другого учреждения культуры в ходе практических учебных занятий, становятся в последующем более способными к самоорганизации познавательной деятельности (посещение лекториев, временных выставок и т. п.).

Музейная практика – значимое средство активизации учебного процесса, способ повышения его эффективности за счет конкретности, наглядности, убедительности, яркости материала изучения, эмоционального впечатления от общения с искусством. Работа в музее поставляет «пищу для ума и души» подготовленным студентам, помогает выровняться за счет повышения познавательного интереса заведомо слабым. Идет не просто информационное насыщение в целях лучшего усвоения изучаемых дисциплин, но решаются задачи эстетического, патриотического, нравственного воспитания. Народная культура, а вслед за ней и национальная, становятся ближе, понятнее, а от того – роднее. Представляется, что живой интерес к отечественной истории и культуре является на современном этапе одним из важных факторов, способствующих пробуждению самосознания и самоорганизации народа, способом сохранения русской цивилизации.



А. И. ГУРЧЕНКО

Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск, Беларусь

К ПРОБЛЕМЕ АКТУАЛИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРА В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

Аннотация: Автором раскрывается специфика нового этапа актуализации фольклора в искусстве Беларуси. Востребованность и злободневность данного вопроса определена той миссией, которую выполняет наследие в культуре: обеспечение функционирования механизмов межпоколенной преемственности, поддержание социокультурной стабильности, формирование и укрепление национальной идентичности.

Ключевые слова: фольклор, современное искусство, национальная идентичность, актуализация фольклора.

Summary: The author reveals the specifics of the new stage of the actualization of folklore in the art of Belarus. The significance of this research is determined by the roles that the legacy plays in culture: ensuring the functioning of intergenerational continuity mechanisms, maintaining sociocultural stability, shaping and strengthening national identity.

Keywords: folklore, modern art, national identity, actualization of folklore.

Современное белорусское искусство развивается в нескольких магистральных направлениях, среди которых особое место занимает осмысление фольклорных традиций, историко-культурного наследия и христианской культуры. Именно опора на все названные составляющие позволяет искусству являться фундаментом национальной идеи, основой национального самосознания.

За годы существования Советского Союза одним из базисов искусства был фольклор, а народность являлась основным принципом соцреализма как художественного метода. В современном искусстве Беларуси все направления развиваются достаточно полноценно. Так, примером знаковых для нашей страны современных социокультурных проектов являются Республиканская программа мероприятий по проведению в Республике Беларусь 2018–2020 гг. под знаком Года малой Родины,¹ национальный праздник «Дни белорусской письменности», Рождественский бал и музыкальные вечера в Мирском замке (музей «Замковый комплекс „Мир“», Гродненская обл.), Фестиваль оперного и балетного искусства «Вечера Большого театра в замке Радзивиллов» (Национальный историко-культурный музей-заповедник «Несвиж», Минская обл.), Фестивали средневековой культуры «Гольшанский замок» (Гольшаны, Гродненская обл.), «Рыцарский фестиваль в Мстиславле» (Мстиславль, Могилевская обл.), «Наш Грюнвальд» (Музейный комплекс старинных народных ремесел и технологий «Дудutki», Минская обл.), Международные фестивали православных песнопений «Коложский Благовест» (Гродно) и духовной музыки «Магутны Божа» (Могилев), а также многие другие мероприятия. Более того, поддержание и содействие развитию многовековых традиций белорусского народа является приоритетом Государственной программы «Культура Беларуси» на 2016–2020 гг. Все перечисленные и многие другие социокультурные и научные проекты, которые регулярно проводятся в республике, подтверждают тезис о культивировании в искусстве нашей страны самых разных направлений развития.

Что касается воплощения фольклора в современном искусстве Беларуси, то сегодня мы имеем дело с новым этапом его актуализации, который опосредован кардинальными изменениями в современной социокультурной ситуации.² Причин тому несколько. Так, в связи с процессами урбанизации и разрушением сформировавшегося столетиями традиционного уклада жизни практически полностью исчезла естественная среда бытования фольклора, который сегодня существует в большей степени в репродуктивных (профессиональное и любительское творчество на основе фольклорных традиций) и зафиксированных документальных формах (фото-, аудио-, видеодокументы, музейные экспозиции и фонды, научные исследования). Не менее губительными для белорусской традиционной народной культуры явились последствия аварии на Чернобыльской АЭС, в результате которых часть населения была переселена из загрязненных территорий, что также не могло не отразиться на целостности традиции.

Кроме того, в современном искусстве принципиально изменились методы познания фольклора, в результате чего сегодня мы вынуждены признать появление нового типа художника (в широком смысле этого

© А. И. Гурченко, 2019

¹ Белокурская Ж. Е., Гурченко А. И. Малая родина Язэпа Дроздовича как территориальный бренд // Культура Беларуси: реалии современности. VII Междунар. науч.-практ. конф., посвященная Году малой Родины в Республике Беларусь. Минск, 2018. С. 31–35.

² Гурченко А. И. Предпосылки возникновения и тенденции развития современного периода истории исполнительского фольклоризма в Беларуси // Искусство и культура. 2012. № 4 (8). С. 60–64.

понятия, а именно создателя произведения искусства, основанного на фольклорных традициях). Так, в XIX – в первой половине XX в. **прогрессивной интеллигенцией, в числе которых были ученые, исследователи-любители, композиторы, художники, хореографы,** традиционную народную культуру изучали как непосредственно от носителей традиции, так и от знатоков народной культуры. Более того, многие из «ходивших в народ» сами были выходцами из этой среды или близки ей, поэтому хорошо знали данный пласт культуры. Что же касается современной художественной практики, то на рубеже XX–XXI вв. сформировалось поколение художников, у которых отсутствует опыт взаимодействия с традиционной народной культурой, в результате чего у них есть возможность изучать фольклор только опосредованно, на материалах уже проведенных теоретических исследований. Однако положительным моментом является то, что в отличие от предшествующих исторических периодов, к концу XX в. традиционная культура белорусов уже достаточно глубоко изучена как целостная система, выявлена ее жанровая специфика, раскрыты региональные особенности. Таким образом, накопленный массив знаний о традиционной народной культуре может стать теоретической основой для осуществления процесса воплощения фольклорных традиций в современном искусстве.

Принципиально важным является то, что **опираясь на фольклорные традиции, художник своим творчеством способен формировать национальное по своей сути искусство, которое в итоге будет «подпитывать» национальную идею.** В этой связи необходимо понять, на чем основывается сегодня работа художника с этнокультурным наследием? Нацелена ли современная система образования на подготовку специалистов, обладающих достаточным объемом знаний о фольклоре, а также умений и навыков их использования?

Более того, сегодня вы вынуждены констатировать факт формирования нового типа слушателя. Так, не имеющая опыта «живого» общения с традиционной народной культурой, а также глубоких знаний о ее специфике, современная публика воспринимает фольклор как своего рода экзотику и не осознает ее значения для осмысления современным человеком себя как части нации.

В связи с изложенным возникает вопрос: существует ли взаимосвязь между наработанным наукой массивом знаний о фольклоре, художником, создающим основанное на народных традициях произведение искусства, и публикой, являющейся конечным звеном в данной «цепочке»? Актуальны ли наработанные на протяжении более чем двухсот лет истории фольклоризма формы осмысления фольклорных традиций в искусстве? На эти и многие другие вопросы исследователям еще предстоит дать свой ответ. Таким образом, для современной науки принципиально важным представляется, с одной стороны, осмысление самой сути фольклора как яркого и самобытного явления культуры, а с другой, – выявление наиболее эффективных механизмов его актуализации в искусстве.



СЕЛЬСКИЙ МУЗЕЙ КАК СПОСОБ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И РЕТРАНСЛЯЦИИ ЛОКАЛЬНОЙ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИНФОРМАЦИИ

Аннотация: В статье, написанной на основе полевых материалов, собранных в Пинежском р-не Архангельской обл., рассматривается роль сельских музеев в сохранении материального и нематериального культурного наследия, а также способы его репрезентации и ретрансляции в музейном пространстве.

Ключевые слова: музей, культурный ландшафт, этнокультурная информация, репрезентация, ретрансляция.

Summary: An article written on the basis of field materials collected in the Pinezhsky District of the Arkhangelsk Region examines the role of rural museums in preserving the tangible and intangible cultural heritage, as well as ways of its representation and retransmission in the museum space.

Keywords: museum, cultural landscape, ethnocultural information, representation, retransmission.

В обществе традиционного типа ценная этнокультурная информация хранилась в памяти и межпоколенно передавалась устным путем в аутентичных бытовых, игровых и ритуальных контекстах. Постепенная утрата последних, с одной стороны, и осознание необходимости сохранения культурного наследия, с другой, инициировали поиск иных (вторичных!) способов ее архивации и трансмиссии. Одним из них стали этнографические и краеведческие музеи.¹ Первоначально возникшие в городах,² в последние десятилетия они получили широкое распространение и в сельской местности. Так, в Пинежском р-не Архангельской обл. в настоящее время активно функционируют более десятка частных и общественных этнографических и краеведческих музеев (села Карпогоры, Сура, деревни Нюхча, Сульца, Городецк, Веркола, Ёркино, Шардонемь, Ваймуша, Кеврола, Шотова, Кобелёво, Шотогорка, Матвера и др.). Созданные по инициативе и при непосредственном участии местных сельских жителей на базе родовых домов, клубов, школ и библиотек, они имеют ряд особенностей в формировании фондовых коллекций, организации музейного пространства и работы с ним. Об этом и пойдет речь в настоящей статье.

Для начала приведу определение музея из «Словаря актуальных музейных терминов»: музей – это «культурная форма, исторически выработанная человечеством для сохранения, актуализации и трансляции последующим поколениям наиболее ценной части культурного и природного наследия. В процессе генезиса и исторической эволюции музей реализовался как открытое для публики некоммерческое учреждение, осуществляющее свои социальные функции на благо общества. Являясь институтом социальной памяти, музей отбирает, хранит, исследует, экспонирует и интерпретирует первоисточники знаний о развитии общества и природы – музейные предметы, их коллекции и другие виды движимого и недвижимого, материального и нематериального культурного наследия».³ Данное определение дает возможность анализировать музей в нескольких аспектах: культурном, коммуникативном и социальном.

1. Культурный аспект (культура в музее и музей в культуре)

Основу музейных коллекций составляют предметы материальной культуры – вещи. Превращение вещей в музейные экспонаты сопровождается выведением их из аутентичных контекстов и погружением в экспозиционные, в ходе чего с неизбежностью запускается процесс переформатирования бытийных и семантических характеристик. Процесс этот охватывает все этапы музеефикации предмета: отбор на хранение, сбор сопроводительной информации о технических характеристиках и символических значениях, описание и атрибуция фондового хранения, проектирование экспозиции в пространстве музея. На каждом из них увеличивается «зазор» оптик восприятия одной и той же вещи теми, кто ею пользовался в реальной жизни, и теми, кто ее представляет в музейной экспозиции: «... экспонаты никогда адекватно не воспроизводили <...> тот культурный

¹ Их деятельность и роль в современном социокультурном пространстве не раз становилась предметом научной рефлексии на страницах ведущих журналов: Форум «Этнографические музеи сегодня» // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 7–132; Баранов Д. А. Этнографический музей и «рационализация системы» // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 26–43; Руденко Н. Пространство знания этнографического музея: стратегии, техники и репрезентации // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 11–36 и др.

² Первыми крупными музеями подобного профиля стали Кунсткамера и Российский этнографический музей (см. о них: Байбурина А. К. Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 1 (33). С. 81–87. – [Интернет-ресурсы] URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/1/bab13-pr.html> – дата обращения: 01.02.2019; Баранов Д. А. 1) Музей, вещь, собиратель // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 89–94; 2) О чем молчат вещи // Этнографическое обозрение. 2016. № 5. С. 25–39).

³ Словарь актуальных музейных терминов // Музей. 2009. № 5. С. 55–56.

контекст, из которого были изъяты рукой собирателя. Причина „зазора“ между экспонатом и репрезентируемой им культурой заключается в самой природе связи „вещь – культура“, которая выстраивается по принципу синекдохи (= часть вместо целого). Для исследователя, как, впрочем, и для посетителя музея, этнографический предмет – это всегда часть реконструируемого целого: например, пахотные орудия конкретной локальной традиции, отражая тему „обработка пахотных угодий“, не воспроизводят саму пахоту, а только указывают на нее, являясь своего рода индексами этой области культуры этноса. Остальное приходится додумывать, достраивать воображением»;⁴ «Попав в музейную коллекцию, вещь <...> навсегда становится „знаком“. Ситуация специфическая и для вещей неестественная. В своей „нормальной жизни“ они, в зависимости от контекста, могли использоваться то в одной, то в другой ипостаси. В музее их практическая значимость отошла на второй план».⁵

Ослабление «практических» сем в семантическом поле музейного экспоната сопровождается усилением символических, знаковых. Это означает, что музейные экспонаты могут анализироваться как свернутые «тексты», которые разворачиваются в эксплицитную устную (в ситуации экскурсии) или имплицитную ментальную форму (в случае самостоятельного ознакомления посетителя с музейной коллекцией). Поскольку выбор конкретной формы зависит от характера комплектации музейного пространства, уровня компетентности экскурсоводов и посетителей, цели экскурсии и т. д., «музейный текст»⁶ по определению поливариантен и организован по гипертекстовому принципу, благодаря чему в рамках одного музейного пространства может быть сформировано множество «экскурсионных текстов».

Ряд отмеченных выше особенностей музеев этнографического и краеведческого профиля, функционирующих в городской среде, не актуален для их сельских «собратьев» (в особенности для тех, что представляют собой музеефицированные родовые дома). В них предметы расположены на привычных местах, о назначении многих из них экскурсоводы знают не понаслышке, поскольку до сих пор пользуют их в домашнем обиходе.



Рис. I. Н. А. Нетесова, создатель и директор музея «Истоки» д. Ваймуша

Это дает возможность многим сельским музеям разворачивать свою экскурсионную деятельность в интерактивном режиме,⁷ в форме художественного перформанса, имитирующего традиционный уклад жизни местного этносообщества и создающего иллюзию его сохранности в наши дни. Такой тип музейной деятельности обычно сопровождается расширением музейного пространства до границ усадьбы/деревни/придеревенских угодий.

В итоге сельский музей нацеливается на представление посетителям не отдельных этнографических вещей, а целостного локального культурного ландшафта. В ходе экскурсионного «путешествия» по нему деревенская жизненная ойкумена преобразуется в музейное пространство, а озвучиваемая этнокультурная информация, привязываясь к конкретным объектам (домам, амбарам, колодцам, часовням и проч.), приобретает форму *локального сверхтекста*, в котором весомую долю составляют местные предания, легенды, прозвища, присловья, обряды и песни. Помимо них в него включаются сведения, почерпнутые из других источников – архивов,

⁴ Баранов Д. А. Музей, вещь, собиратель... С. 90.

⁵ Байбури А. К. Этнографический музей: семиотика и идеология.

⁶ Баданина М. С. Музейный текст и интерпретация его посетителями музея // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2008. № 32(70). Ч. 1. С. 50–54.

⁷ Щепеткова И. А. Театрализация музейного пространства как форма взаимодействия с посетителями: Автореф. ... канд. культурологи. СПб., 2006.

исторической и художественной литературы, Интернета, устных рассказов старожилов. В итоге «экскурсионный текст» отличается от устных нарративов рядовых деревенских рассказчиков пространностью и детально-стью изложения, обилием цитат, повышающих достоверный статус сообщения.⁸

2. Коммуникативный аспект (музейная экспозиция – экскурсовод – посетитель)

Коммуникативный аспект в аналитике деятельности музея предполагает изучение триады «музейная экспозиция – экскурсовод – посетитель»,⁹ которая носит субъектно-субъектный, а не объектно-субъектный характер, поскольку за любым выставочным пространством высвечивается фигура его куратора (= автора). Музейные экспонаты являются невербальным каналом музейной коммуникации, а экскурсовод – вербальным.¹⁰ Необходимость в подобном посреднике между музейной коллекцией и посетителем возникает в том случае, если последний не подготовлен к самостоятельному ее восприятию и интерпретации, т. е. когда у него нет «предзнания» и опыта личной связи с предметами, помещенными в музейном пространстве. По этой причине сельские музеи выстраивают коммуникацию с местным сообществом, не утратившим окончательно подобную связь, как диалог или полилог, а городские работают преимущественно в режиме монолога.



Рис. 2. Участники экспедиции МГУ на экскурсии по д. Ёркино

По целеполаганию музейная коммуникация многофункциональна, что нередко сознательно манифестируется в названии музея.

Мемориальная функция – сохранение в памяти живущих поколений сведений о значимых людях и событиях прошлого (этнографический музей «Истоки» в д. Ваймуше, создатель и руководитель музея – учительница русского языка и литературы Н. А. Нетесова).

Информационная функция – передача культурно значимой информации в пространстве и во времени.¹¹

Презентационная функция – формирование синхронных и диахронных имиджевых характеристик (= брендов) определенного культурного ландшафта и представление их внутреннему и внешнему миру (краеведческий

⁸ Ср.: «[А как вообще ваша деревня была основана?] Это у нас старше Москвы. Город Кегроль. <...> Нынче Кегроль 380 лет, столица Пинежья здесь была» (Г. А. Черемный, 1941 г. р., д. Кеврола); «Первое поселение в Кевроле появляется в I веке до н. э. – I век н. э. Студенты Поморского государственного университета и куратор Наталья Васильевна Андроникова нашли здесь много предметов, которые подтверждают возраст этой деревни. Наши краеведы, этнографы, изучая местный быт, предания, легенды, сказания, создали легенду, как появляется здесь Кеврола. Считается, что первое упоминание о Кевроле – это уставная грамота Святослава Ольговича. Краевед Наталья Михайловна Ильина (сельский библиотекарь) съездила в архив и сняла копию этой грамоты. Это источник, который дает право говорить, что Кеврола была здесь как цельный город. Она гласит о том, что Святослав Ольгович приехал в Кевроле свою власть и обложить налогами кеврольцев, но они не соглашались, поэтому они вели бои не на жизнь, а на смерть. Несколько раз приходилось новгородцам приходиться сюда и требовать дань. На Кевролу наложили дань в три сорока – это довольно большой объем для местного населения – три мешка пушнины (куница, белка и т. д.). И с этого времени Кеврола была присоединена к Новгородской земле, потеряла свою самостоятельность» (О. Н. Фефилова, д. Кеврола).

⁹ Гнедовский М. Б. Коммуникационный подход в музееведении: теоретические и прикладные аспекты: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1994 (Рукопись); Пищеничная С. В. Музей как информационно-коммуникативная система: Автореф. ... канд. культурологии. СПб., 2000; Сапанжа О. С. Развитие представлений о музейной коммуникации // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2009. № 103. С. 245–252; Грачева Е. С. Музей как поле социокультурной коммуникации: Автореф. ... канд. социол. наук. Саратов, 2010; Комлев Ю. Э. Формирование и развитие музейных коммуникаций в культурном пространстве региона: Автореф. ... докт. культурологии. СПб., 2011; Самарина Н. Г. Музейная коммуникация в контексте культурной памяти и культурного наследия // Вопросы музеологии. 2013. № 2 (8). С. 45–55.

¹⁰ «... сами по себе, без своей „биографии“ вещи не представляют этнографического интереса, поскольку в этом случае непроницаемы для интерпретаций. „Говорить“ же их может заставить только наличие сопровождаемой информации» (Баранов Д. А. О чем молчат вещи... С. 28).

¹¹ «[А как вообще ваша деревня была основана?] Это у нас старше Москвы. Город Кегроль. Вот вам в музее все расскажут» (Г. А. Черемный, 1941 г. р., д. Кеврола).

музей «А у нас на Покшеньге» в д. Кобелёво, создатель и руководитель музея – бывший работник сельской Администрации З. В. Щеголихина; музей Иоанна Кронштадтского и звонаря Ивана Данилова в с. Суре).

Побудительная функция – стимуляция в людях активности к познавательной, охранной, научной, творческой и иным видам деятельности («Музей для друзей» в д. Городецке, создатель и руководитель музея – директор местного Дома культуры Е. М. Постникова).

Идеологическая функция – формирование у местного сообщества поля идентичности, ценностных ориентиров и определенных сценариев поведенческих практик.

По совокупности перечисленные функции позволяют анализировать этнографический и краеведческий музей как один из важнейших социальных институтов.

3. Социальный аспект (музей и общество)

Известный русский философ Н. Ф. Федоров так обозначил социальную роль музея: «Музей есть собрание всего отжившего, мертвого, негодного для употребления; но именно потому-то он и есть надежда века, ибо существование музея показывает, что нет дел конченных <...>. Для музея самая смерть – не конец, а только начало. <...> Музей есть высшая инстанция, которая должна и может возвращать жизнь, а не отнимать ее...».¹² Музейные экспозиции воплощают идею преемственности времен, согласно которой настоящее предстает закономерным итогом развития прошлого.¹³ В последнем выделяются важные памятные события, которые в музейном пространстве становятся точками притяжения этнокультурной информации. В «экскурсионных текстах», записанных в ряде сельских музеев Пинежья, к такого рода «узлам памяти» можно отнести следующие информационные блоки: чудские аборигены края, славянские первопоселенцы, первые упоминания в исторических документах, местные природные, культурные и сакральные достопримечательности, знаменитые земляки, локальные праздники и обряды, традиционный деревенский быт и фольклор.

Ресурсом для социального развития местного сообщества следует признать активную включенность сельского музея в деятельность образовательных учреждений, что не удивительно, поскольку зачастую музеи создаются при школах и библиотеках по инициативе учителей и библиотекарей. Так, Н. А. Нетесова, директор ваймушского краеведческого музея «Истоки», организовала при нем фольклорный ансамбль и два кружка для школьников – «Краеведение» и «Литературное краеведение», на которых проводит занятия по темам «История города Кегроля», «Бабушкин сундук», «Охотничьи снасти», «Предприятия на Ваймуше» и др.

В последние два десятилетия в связи с бурным развитием на Пинежье экологокультурного туризма музеи становятся одним из экономических ресурсов развития поселений и края в целом.



¹² Федоров Н. Ф. Музей, его смысл и назначение // Федоров Н. Ф. Из философского наследия: музей и культура. М., 1995. С. 16–124. [Интернет-ресурсы] URL: http://dugward.ru/library/fedorov/fedorov_muzey.html – дата обращения: 01.02.2019.

¹³ «Наш музей – это машина времени. Мы можем заглянуть в прошлое наших предков и представить, как они жили» (Н. А. Нетесова, 1946 г. р., д. Ваймуша).

И. А. ИСТОМИНА
Университет Сонгюнган, Сеул, Республика Корея

МАСТЕР-КЛАССЫ ЦЕНТРА ТРАДИЦИОННЫХ РЕМЕСЕЛ В СЕУЛЕ: ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ

Аннотация: Статья посвящена мастер-классам (обучающим занятиям) Центра традиционных ремесел (фольклорная д. Букчон, Сеул), целью которых является популяризация традиционных технологий среди жителей и гостей Республики Корея. Статья базируется на личном опыте автора овладением следующими технологиями: орнаменты, узелковое искусство, изготовление артефактов из традиционных тканей и бумаги.

Ключевые слова: традиционная культура, традиционные технологии, мастер-класс.

Summary: This article is devoted to the master-classes (tutorials) of "Bukchon Traditional Crafts Experience Center" (Republic of Korea, Seoul). The main goal of these master-classes is to popularize the Korean crafts for Korean people and tourists. The base of this article is the author's first-hand experience of the participation in the master-classes, such as: traditional ornaments, knots, colored quilting, traditional paper craft.

Keywords: traditional culture, crafts, master-class.

Фольклорная д. Букчон – это уникальное место в Сеуле, располагающееся в историческом центре города, около главного королевского дворца. Со времен династии Чосон (1392–1910) Букчон является центром искусств и ремесел.

Букчон – это музей под открытым небом, где представлены традиционные корейские дома. В некоторых домах до сих пор проживают обычные люди, а часть построек выкупило государство с целью размещения в них Центра традиционных ремесел. Центр призван осуществлять передачу уникальных знаний и мастерства, знакомить жителей и гостей Кореи с традиционными корейскими технологиями, пробуждать интерес к корейской культуре в целом.

Наша статья посвящена обзору мастер-классов, проходящих в фольклорной д. Букчон. В научной литературе существуют различные трактовки термина «мастер-класс»,¹ основное содержание которых сводится к тому, что это особая форма трансляции (передачи) знаний и умений. Под мастер-классом мы понимаем обучающее занятие, которое проводится мастером для всех желающих, где в роли мастера выступает уникальный специалист, как правило, потомственный носитель знания о традиционных ремеслах. Мастерá в Корее признаны частью культурного наследия страны.

Посетители и гости Центра – иностранные туристы, группы школьников, молодожены, мамы и дети, работники различных (в том числе туристических) компаний.

Полный перечень мастер-классов Центра включает в себя следующие виды занятий: окрашивание тканей, вышивка, декоративное золочение, квилтинг (лоскутное шитье), изготовление ханбока (традиционной корейской одежды) и королевских костюмов, узелковое мастерство, роспись по дереву (орнаменты), работа со стеклом, вытачивание из дерева традиционных масок, буддистское портретирование, изготовление сувениров из бумаги и тканей, эмалировка украшений.

Занятия проходят в соответствии с четким расписанием: ежедневно по три вида мастер-классов, в каждом – изготовление трех сувениров (по выбору гостей).

Рассмотрим подробнее некоторые виды занятий.

1. Dancheong – так называется искусство декорирования деревянных построек и артефактов яркими красками. Традиционные орнаменты украшают в Корею крыши и стены дворцов, буддистских храмов и монастырей, наносятся на сувениры – брелоки, заколки, подставки под кружки.

Пришедшие на данный мастер-класс туристы получают вырезанные из дерева узорные заготовки (рельефные досочки), набор натуральных красок из тертого камня и кисть.

Геометрические узоры выполняются пятью базовыми цветами – синим, красным, черным, белым и желтым, которые символизируют одновременно: а) животных; б) стороны света; в) сезоны.

Участники мастер-класса должны определиться с соотношением цветов. Главное, чтобы внешний узор обязательно был выполнен в светлых тонах, внутренний – в темных. Движения руки плавные, краски не растекаются и не выходят за границы линий.

© И. А. Истомина, 2019

¹ См. обзор: *Бобршиова О. В.* Мастер-класс и творческая мастерская как педагогические технологии активного обучения будущих дизайнеров // Вестник Оренбургского гос. ун-та. 2011. № 11 (130). Ноябрь. С. 169–175; *Зайцева Н. А.* Использование технологии мастер-классов в вузах сервиса и туризма // Вестник ассоциации вузов туризма и сервиса. 2013. № 4. С. 11–21.

Натуральные краски высыхают в течение нескольких минут, после чего готовое изделие можно использовать по назначению.

2. *Donglim knot* – традиционное корейское узелковое искусство. Раньше узелковое плетение украшало мужские пояса, служило креплением для ношения оружия, носилок для короля. Сегодня изделия из узелков продаются во всех сувенирных лавках, украшают ханбоки, служат закладками для книг, подвесками для декорирования домов и олицетворяют «обещание», «любовь», «успех».

Центр традиционных ремесел предлагает на выбор изготовление трех сувениров: браслетов и подвески.

Для изготовления традиционного узелкового браслета выбираются веревки двух цветов: один цвет будет на переднем плане (в нашем случае темно-синий), другой – на заднем (у нас – розовый). Две выбранные веревки кладутся крестообразно, одна на другую; затем нижняя завязывается узлом на верхней. Из концов горизонтально расположенной веревки формируются петли, через которые продеваются концы вертикально лежащей веревки, в результате чего получаются выпуклые фигурные узелки.

Придание плетению формы браслета требует определенного навыка. Эту часть работы выполняет мастер, используя специальные металлические инструменты для продевания петель и обрезания концов веревок. Браслет сделан таким образом, что позволяет регулировать ширину и имеет универсальный размер.

3. *Hanji* – это название традиционной корейской бумаги, изготавливаемой вручную из бумажной шелковицы. Из ханджи сегодня делают сувениры, игрушки и украшения, а также сумки, брюки, носки, галстуки, благодаря тому, что эта бумага обладает противомикробным и дезодорирующим свойствами.

В Корее осталось всего около десяти мастеров, работающих с ханджи. Это связано с тем, что производство бумаги чрезвычайно трудоемкое и затратное. К тому же искусство ханджи передается либо от родителей к детям, либо от мастера к ученику, а стать учеником непросто: освоение этого ремесла занимает около двадцати лет. И это вторая причина, по которой на сегодняшний день насчитывается столь мало специалистов в данной области.

Центр традиционных ремесел предлагает три мастер-класса из бумаги: изготовление куклы, обуви, броши.

Для броши заранее подготавливаются бумажные пластины, в середине разрезанные на полоски, скрученные в жгутики. Выбираются девять цветов, раскладываются в том порядке, в котором будет осуществляться переход от одного цвета к другому. Первый выбранный цвет станет центральной точкой цветка броши.

После того как цвета определены, каждая бумажная пластина складывается пополам, края промазываются клеем и склеиваются. Таким образом, каждая из девяти пластин превращается в полоску с прямым ровным нижним краем (та сторона, которая была смазана клеем) и жгутиками по верхнему краю.

Первая подготовленная полоска скручивается в маленький тугий рулон, низ полоски при этом служит основанием цветка, верх – лепестками. Далее к основанию (по кругу) клеится вторая полоска. По этому принципу приклеиваются остальные полоски. В результате получается объемный цветок на плотной бумажной ножке. Ножка при помощи горячего жидкого силикона крепится к металлической основе для броши.

Традиционные броши сегодня украшают одежду корейских женщин.

4. *Seksil-Nubi* – мастер-класс по работе с традиционной тканью. Для поделок из ткани в Центре используется шелк – остатки от изготовления ханбока. Цвета выбираются яркие – розовый, синий, желтый и др. Изделиями из ткани сегодня украшаются сумки, шторы, люстры и т. д. Центр традиционных ремесел предлагает мастер-классы по изготовлению трех разных подвесок.

Чтобы изготовить подвеску для люстры, нам понадобилось пять квадратов из ткани разных цветов, пять шелковых нитей и кольцо-держатель. Каждый из квадратов сгибается по четырем краям вовнутрь, диагонально расположенные концы квадрата сшиваются вместе. Таким образом, каждый квадрат принимает форму подушечки. Шелковая нить, предназначенная для сшивания концов квадрата, не обрезается. В результате, все пять нитей соединяются в одну веревку, тканевые подушечки располагаются на различной высоте относительно друг друга. Завершающий этап: единая веревка привязывается к кольцу, образуя подвеску.

В заключение отметим, что все мастер-классы в д. Букчон проводятся на теплом деревянном полу под звуки каягыма (традиционного струнного музыкального инструмента), сопровождаются рассказом мастеров об истории ремесел, об актуальности изделий из традиционных материалов в наши дни.



Верхний ряд: брошь (*Hanji*), подвеска для люстры (*Seksil-Nubi*). Нижний ряд: браслет (*Donglim knot*), брелок (*Dancheong*)



Е. В. КЛЮЕВ
г. Петрозаводск

ВОЛОНТЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК ИНСТРУМЕНТ СОХРАНЕНИЯ ВОДНЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ

Аннотация: В статье рассмотрен опыт применения волонтерской деятельности в Петрозаводском государственном университете и средней школе по передаче опыта народного судостроения Карелии и России. Автор раскрывает особенности преподавания народного судостроения в рамках дополнительного образования.

Ключевые слова: волонтеры, народное судостроение, сохранение традиций.

Summary: The article depicts the experience of volunteering between Petrozavodsk State University and secondary school in transferring the best practices of national shipbuilding of Karelia and Russia. The author reveals the features of teaching national shipbuilding in the framework of additional education.

Keyword: volunteers, national shipbuilding, preservation of traditions.

С древнейших времен разветвленные сети больших и малых рек, а также крупные озера России становились центрами развития культур и цивилизаций. Широкое использование водных ресурсов стало причиной активного развития водного транспорта, что улучшило торговые и деловые взаимоотношения между народами. Разнотипный флот малых деревянных судов помогал людям осваивать и использовать громадные просторы севера России, покрытого непроходимыми лесами, каменными грядами и топкими болотами (рис. 1).

На сегодняшний день на территории Карелии, а в частности на Белом море, на Онежском и Ладожском озерах, а также на других многочисленных водоемах, еще можно встретить следы многовековой судостроительной культуры. Несмотря на активное внедрение зарубежной судостроительной терминологии в повседневный обиход, местное население продолжает использовать терминологию предков, такую как ушкуй, чёлн, опроги, колода, матика и многие другие. В деревнях и поселениях сохранились знания о традиционных технологиях строительства судов. Местные мастера могут продемонстрировать традиционные лодки северных народов, «сшитые» или «выдолбленные» по древним технологиям.



Рис. 1. Переход через Онежское озеро (июль, 2018)
(фото автора)

За последние 15 лет на Русском Севере темпы развития традиционного судостроения снизились. В связи с активной урбанизацией общества и переездом молодежи в города снизилась и передача сложившихся веками знаний и особенностей деревянного судостроения. Молодежь меньше стремится обучаться у стариков, и вместе с опытными мастерами уходят и традиционные технологии изготовления лодок.

Анализируя ситуацию в данной области, а также учитывая возросший в последнее время интерес к овладению традиционным ремеслом со стороны молодежи, в Республике Карелия началась комплексная работа над реализацией проектов направленных на развитие и возрождение деревянного судостроения.

Исходя из географических особенностей региона, народное судостроение в Карелии сохранилось гораздо лучше, чем в других областях. Петрозаводск находится на берегу второго по величине озера в Европе, что позволило сохранить статус главного в России центра деревянного судостроения и судоходства. Огромный вклад в возрождение и развитие народного судостроения внес музей-заповедник «Кижы». С 1999 г. музей проводит ежегодный фестиваль традиционного судостроения и судоходства – «Кижская регата». За время существования регаты в ней приняли участие более 400 лодок из многих городов Северо-Запада России, Санкт-Петербурга и Москвы, Калининградской, Самарской областей и Чукотки. С каждым годом количество участников увеличивается, охватывая не только Россию, но и зарубежные страны. За это время в музее была собрана уникальная коллекция экспонатов, показывающая особенности и традиции деревянного судостроения народов Севера и России.

Активный вклад в развитие традиций внес также Морской историко-культурный центр «Полярный Одиссей». За время существования центра множество людей прошли обучение у мастеров, владеющих традиционными знаниями в строительстве деревянных лодок. В то же время развитие уникальной верфи «Варяг», акцентирующей

© Е. В. Ключев, 2019

внимание на строительстве деревянных судов, привело к популяризации традиционных лодок, как на территории России, так и за рубежом.

Развитие традиций судостроения невозможно без должного подхода к обучению и воспитанию подрастающего поколения. Большой вклад в развитие деревянного судостроения внес в Петрозаводский государственный университет. С 2008 г. активно развивается программа лаборатории народного судостроения и судоходства. К комплексной программе обучения привлекаются волонтеры со всей Карелии. На занятиях учащиеся изучают особенности традиционной методики постройки деревянных лодок. Анализируя исторические материалы, воссоздаются полноразмерные модели деревянных судов. За время существования курса силами волонтеров были созданы такие традиционные лодки, как сойма, павозок, поморский карбас и верейка. Интеграция традиционных и современных технологий позволила создать уникальную программу преподавания особенностей деревянного судостроения и облегчить развитие необходимых технических навыков у волонтеров.

С 2013 г. в рамках эксперимента сотрудничества с общеобразовательными учреждениями были привлечены волонтеры школ г. Петрозаводска. Под руководством руководителя лаборатории народного судостроения и судоходства ПетрГУ Т. Н. Тюпко и аспиранта ПетрГУ Е. В. Клюева (учителя технологии) был создан юношеский историко-туристический клуб «Люди моря». В 2016 г. на основе технической базы университета, с использованием адаптированной программы для детей была воссоздана полноразмерная модель лодки Петра 1 – верейка «Ласточка». Данный опыт позволил учесть возрастные особенности детей и разработать методические рекомендации по внедрению данной программы в общеобразовательные учреждения России (рис. 2, 3).

Используя накопленный опыт, в 2017–2018 гг. начался крупный эксперимент по интеграции программы в школе г. Петрозаводска, учитывая материально-техническую базу организации. Итогом реализации программы стало строительство руками детей-волонтеров полноразмерной мини-яхты «Veronica». За время реализации программы участники освоили традиционные технологии строительства деревянных судов, познакомились с особенностями деревянного судостроения и получили огромный багаж исторических знаний. Программа повлияла на развитие коммуникативных навыков, а также повысила уровень ответственности учащихся к общему делу. Благодаря комплексному подходу к реализации программы участники приобрели навыки морского дела и познакомились с особенностями водного туризма.

В последнее время нами были намечены дальнейшие ориентиры развития программы народного судостроения и судоходства. В процессе исследования была выявлена проблема создания недорогого и конструктивно-простого монотипа традиционной лодки, технология создания которой соответствовала бы материально-технической базе общеобразовательных учреждений Республики Карелия и Российской Федерации. В результате работы над данным проектом перед нами откроется перспектива организации водно-спортивных мероприятий.



Рис. 2. Строительство поморского карбаса «Лукоморье» (2017 г.) (фото автора)



Рис. 3. Школьник работает над штевнем «Вероники» (фото автора)

Анализируя выше сказанное, можно сделать вывод, что активное сотрудничество волонтеров, образовательных организаций, компаний и клубов повлияло на сохранение и развитие традиций деревянного судостроения. Развивая и поддерживая данное направление, а также делаясь опытом с другими регионами, мы получим эффективный инструмент по сохранению традиций деревянного судостроения.



Н. В. КОЗЛОВСКАЯ

Музей изобразительных искусств Республики Карелия, г. Петрозаводск

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ – ДРАЙВЕР РАЗВИТИЯ ТЕРРИТОРИИ НА ПРИМЕРЕ ПРОЕКТА «ЧИТАЕМ СЕВЕРНЫЕ ПИСЬМА»

Аннотация: Классический музей сегодня является не только хранилищем уникального наследия, но и культурно-просветительским центром. Опыт проекта «Читаем Северные письма» Музея изобразительных искусств Республики Карелия показывает, как в партнерстве с православной церковью и муниципальными музеями из районов Карелии можно создать среду для возрождения и укрепления духовно-нравственных ценностей через процесс познания основ православной культуры и традиций на основе уникальной коллекции древних икон. Проект ориентирован на музейных специалистов и детскую аудиторию из районов Карелии.

Ключевые слова: Музей изобразительных искусств Республики Карелия, икона, культурное наследие, «читаем северные письма», проект.

Summary: Nowadays classical museum is not only a storage of unique masterpieces, but cultural and educational center. The Museum of Fine Arts of the Republic of Karelia has implemented a project, devoted to ancient karelian icons. In partnership with Russian orthodox church and local museums from five districts of Karelia a special educational programme for kids was established.

Keywords: The Museum of Fine Arts of the Republic of Karelia, icons, heritage, culture.

Музей изобразительных искусств Республики Карелия является не только хранителем уникальных коллекций, но и одним из ведущих культурно-просветительских центров региона. Ежегодно музей реализует несколько грантовых проектов, деятельность которых выходит за рамки классического музея. Это дает возможность апробировать новые инновационные формы и методы работы с местным сообществом.

Развитие территории – это не только инфраструктура, новые объекты и программы, но вклад в развитие человеческого капитала. Дети и молодежь – главный потенциал и ресурс будущего. По статистике в последние годы доля детского посетителя музея составляет более 60%, многие программы и проекты музея направлены именно на эту целевую аудиторию.

Проект «Читаем Северные письма»¹ стал логическим продолжением двух предыдущих проектов («Дорога к храму», 2016),² «Православные каникулы», 2017),³ которые были поддержаны фондом «Соработничество»⁴ в рамках международного конкурса малых грантов «Православная инициатива». Деятельность этих проектов строилась на основе богатейшей коллекции древних карельских икон (XV–XIX вв.), которой обладает Музей изобразительных искусств Республики Карелия. Главная задача – привлечь интерес к православной истории и культуре у подрастающего поколения через знакомство с древними памятниками. Икона – сложный для восприятия и понимания современным человеком предмет. В формате интерактивных, творческих занятий дети познавали секреты иконописи, ходили на экскурсии в храмы, посетили действующую иконописную мастерскую в Кондопоге, многие стали участниками тематического летнего лагеря, где изучали экспозицию икон и рисовали на пленэрах. Эффект превзошел ожидания, детская аудитория с восторгом посещала занятия, анкетирование показало высокий процент удовлетворенности (более 95%) программой; родители и педагоги оставляли положительные отзывы. Стало очевидно, что был создан действующий инструмент по развитию духовно-нравственных ценностей. Появилась идея более масштабного пилотного проекта, деятельность которого направлена на создание среды для возрождения духовно-нравственных ценностей в пяти районах Карелии (Кондопожский, Пудожский, Беломорский, Олонецкий, Кемский). В основе лежит убеждение, что историко-культурное наследие является мощным ресурсом развития территории и воспитания молодежи.

В рамках проекта «Читаем Северные письма» (название исходит от коллекции древних икон) специалисты музея разработали шесть детских тематических занятий («Пресвятая Богородица», «Покров пресвятой Богородицы», «Николай Чудотворец», «Архангел Михаил», «Илья Пророк», «Апостолы Петр и Павел»)

© Н. В. Козловская, 2019

¹ Дневник проекта на сайте музея [Интернет-ресурсы] <http://artmuseum.karelia.ru/projects/muzej-izo-rk-poluchil-novyj-grant-na-proekt-chitaem-severnue-pisma/> – дата обращения: 20.12.2018.

² Дневник проекта на сайте музея [Интернет-ресурсы] <http://artmuseum.karelia.ru/projects/2016-09-08-07-27-37/> – дата обращения: 20.12.2018.

³ Дневник проекта на сайте музея [Интернет-ресурсы] <http://artmuseum.karelia.ru/projects/pravoslavnye-kanikuly/> – дата обращения: 20.12.2018.

⁴ Сайт фонда «Соработничество» [Интернет-ресурсы] <https://newpravkonkurs.ru/> – дата обращения: 20.12.2018.

по основам православной культуры на базе коллекции древнерусской живописи (XV–XIX вв.). Для работы в районах Карелии были созданы наборы дидактических постеров с изображениями икон. Практической составляющей этих уроков стала прорись-раскраска, основанная на иконах из постоянной экспозиции Музея изобразительных искусств Республики Карелия. Детская книжка-раскраска – привычная практика, но прорись-раскраска – редкость. Прорись – это контурный рисунок, сделанный с оригинала кистью через кальку. С икон художник-реставратор снял рисунок и перевел его на бумагу. Сложность представляли утраченные фрагменты икон, которые пришлось восстанавливать. Очевидно, не ко всем святым образам можно притрагиваться в раскраске, поэтому в пособии изображено много фрагментов, а сами иконы представлены с описанием на отдельных страницах.

Отправной точкой активной фазы проекта стал обучающий семинар для музейных специалистов из Олонца, Кондопоги, Пудожя, Кеми и Беломорска, который был проведен в Петрозаводске на базе музея. Коллеги познакомились с методикой занятий, получили дидактические материалы, а также посетили с экскурсией Кафедральный собор св. Александра Невского.

Музей – светское учреждение, однако реализация таких проектов невозможна без поддержки Русской Православной Церкви. Музей активно сотрудничает с православным приходом Александро-Невского кафедрального собора г. Петрозаводска, а площадкой для реализации проекта в районах выступают муниципальные музеи, специалисты которых после посещения обучающего семинара набирают группы детей в своих городах, проводят тематические занятия по освоенным темам, используя дидактические материалы, созданные в рамках проекта. Их задача – апробировать занятия на пилотных группах, а также выстроить партнерские отношения с местными приходами и храмами, чтобы организовать экскурсии для детей. Таким образом, в проект было вовлечено более 250 детей. Анкетирование участников показало высокий уровень удовлетворенности проектом детьми (более 95%), музейные специалисты отметили потенциал использования регионального компонента в репрезентации культурного наследия края в этой программе. Во время проекта проводился мониторинг занятий в районах членами проектной команды. Был выявлен всплеск активности в муниципальных музеях, формировались заявки на участие новых групп, активно велась работа по взаимодействию с местными приходами. Итог такой работы – разработанные программы, которые муниципальные музеи внедряют на постоянной основе, что обеспечит устойчивое развитие проекта в перспективе.



И. К. МЕЛЬНИК

Центр исследований истории мореплавания, г. Одесса, Украина

ЦЕНТР ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ МОРЕПЛАВАНИЯ (г. ОДЕССА)

Аннотация: Центр исследований истории мореплавания основан в 1992 г. в г. Одессе. За годы работы центра осуществлено 10 реконструкций, на которых было совершено 18 экспериментальных плаваний. Корабли, созданные центром, прошли более 7 тыс. миль, посетив более 20 стран в Европе и Азии. Издано 20 книг, снято 6 документальных фильмов, экспонируется выставка: «История древнейшего мореплавания. Опыт реконструкции».

Ключевые слова: Центр исследования истории мореплавания, «Ивлия», «Мелькарт», «Одиссей», «Анна Ярославна», «Кадм».

Summary: The center of researches of history of navigation is founded in 1992 in Odessa. For years of work of the center 10 reconstructions on which 18 experimental swimming's were made are carried out. The ships created by the center passed more than 7 thousand miles, having visited more than 20 countries in Europe and Asia. 20 books are published, 6 documentaries are shot, and the exhibition is exhibited: "History of the most ancient navigation. Experience of reconstruction".

Keywords: Center of a research of history of navigation, "Ivliia", "Melkart", "Odysseys", "Anna Yaroslavna", "Kadmus".

Центр исследований истории мореплавания основан в 1992 г. в г. Одессе и является общественной организацией, объединяющей специалистов, изучающих историю мореплавания и вопросы реконструкции исторических судов. Центр стал продолжателем традиций поисково-туристического объединения «Арго» и Черноморского научно-исследовательского центра «Понт Эвксинский». После постройки древнегреческой диеры «Ивлия» коллективом были изучены и впоследствии реконструированы целый ряд древних и средневековых судов, на которых были осуществлены экспериментальные плавания, повторяющие маршруты античных и средневековых мореходов. Реализованные проекты Центра: реконструкция средиземноморского торгового корабля-полакра «Одесса» (1993–1998), финикийского торгового судна «Мелькарт» (1999–2004), однодеревой набойной галеры «Одиссей» (2002–2010), однодеревой галеры «Персей» (2002–2008), славянской ладьи «Анна Ярославна» (2010–2014). В настоящее время центр ведет работу над реконструкцией архаичного корабля «Кадм» (с 2014 г.) и проектом воссоздания облика средиземноморской средневековой галеры «Джинестра».

С результатами проведенных работ на о. Змеином, о реконструкциях судов и об уникальных плаваниях на парусно-гребных судах-репликах по маршрутам древних мореходов можно ознакомиться в книгах И. К. Мельника и других авторов.¹

Поисково-туристическое объединение «Арго», основанное в 1986 г. Одесским обкомом Ленинского коммунистического союза молодежи Украины, стало организатором комплексной научно-исследовательской экспедиции на о. Змеиный в 1988 г. Работа экспедиции принесла уникальные находки как на самом острове, так и в его акватории. Главным результатом экспедиции стал проект реконструкции античного корабля «Ивлия». Примером для его реконструкции послужила деятельность первого в СССР клуба реконструкции «Полярный Одиссей» из г. Петрозаводска (Карелия). Членами этого клуба в те годы были реконструированы славянские ладьи и поморский коч, на которых осуществлены экспериментальные плавания к берегам Шпицбергена и Святой Земли.²

«Ивлия» (рис. 1) – реконструкция древнегреческой диеры, выполненная по сохранившемуся художественным изображениям и барельефам. Проект разработан Кораблестроительным институтом г. Николаева, строительство осуществлено в пос. Лазаревское (Сочи) на судовой верфи ВМФ 1. Основные размерения судна: длина наибольшая – 25,5 м, ширина – 5,5 м, высота борта – 2,4 м, два ряда весел, гребных мест – 48, парус прямой на съемной мачте – 42 кв. м; общее количество экипажа – 60 человек, материал – древесина (дуб), крепежный

© И. К. Мельник, 2019

¹ Мельник И. К. Маршрутами античных мореходов. Одесса, 1991; Путешествие в прошлое. «Ивлия». Одесса, 2005; Путешествие в прошлое. Одесса, 2005; Путешествие в прошлое. Мелькарт. Одесса, 2005; Очерки по истории мореплавания. Земля погибших кораблей. М.; Кишинев; Одесса, 2007; Путешествие в прошлое. «Персей» и «Одиссей». Одесса, 2008; Путешествие в прошлое. Одиссей. Одесса, 2014; Зарождение и эволюция транспортных средств и путей сообщения. Опыт реконструкции. Киев; Одесса, 2010; Боделан И. В., Мельник И. К. Историческое мореплавание в моделях и реконструкциях. Киев; Одесса, 2010; Мельник И. К. Тайны Ахиллеса. Одесса, 2016; Охотников С. Б., Островерхов А. С. Святилище Ахилла на острове Левке. Киев, 1993; Березовский В. Б., Гончарук П. И. Ивлия. Киев, 2016.

² Мельник И. К. Маршрутами античных мореходов; Путешествие в прошлое. «Ивлия»; Тайны Ахиллеса; Охотников С. Б., Островерхов А. С. Святилище Ахилла на о. Левке.

материал – медь, бронза. На реконструированном судне совершено пять экспедиций в Черном, Мраморном, Эгейском, Средиземном морях, Атлантическом океане, внутренних реках и каналах Франции: п. Лазаревское – Одесса – Стамбул (Турция) (1989), Стамбул – Пирей (Греция) (1990), Пирей – о. Эльба (Италия) (1991), о. Эльба – Брест (Франция) (1992), Брест – Париж – Ла Рошель (Франция) (1993).³

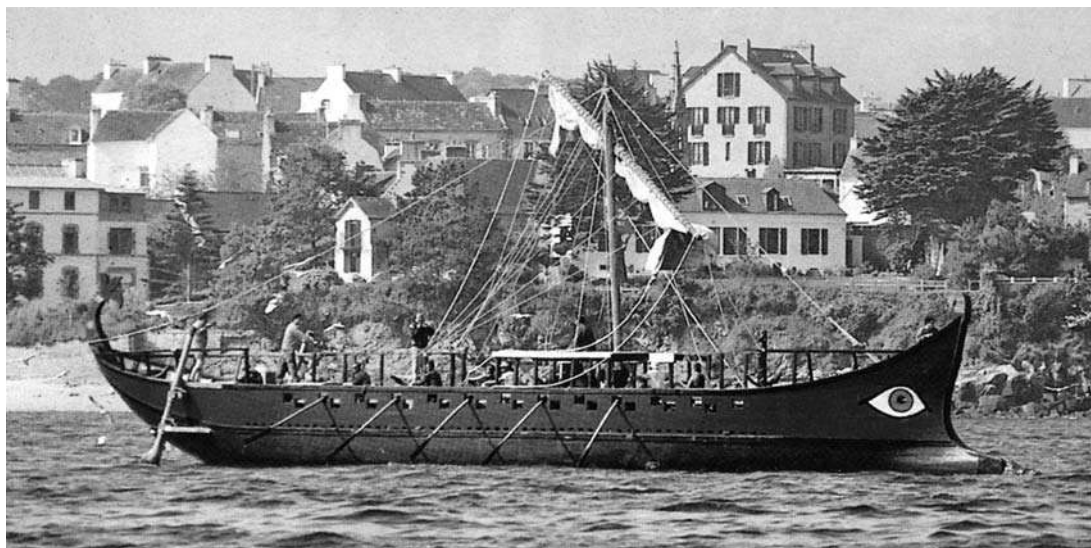


Рис. 1. Реконструкция древнегреческой диеры «Ивлия». г. Дуарнене, Франция 1992 г.

Черноморский научно-исследовательский центр «Понт Эвксинский» – организация, созданная при Одесском государственном университете им. И. И. Мечникова. В задачу организации входило объединение ученых разных специальностей в вопросах изучения истории, археологии, палеогеографии, биологии и экологии. Главным проектом организации стала реконструкция античного корабля – диеры «Ивлия», осуществленная в 1988–1993 гг.

«Одесса» – корабль-музей (рис. 2), реконструкция средиземноморского средневекового торгового судна – полакра, выполненная в 1993 г. по сохранившимся гравюрам, другим художественным изображениям и описаниям. Строительство осуществлено в Одесском морском торговом порту. Основные размеры судна: длина наибольшая – 34 м, ширина – 7 м, высота борта в корме – 5,2 м, две съемные мачты несли смешанное прямое и латинское вооружение, общей площадью – 100 кв. м. Общее количество экипажа – 18 человек. Вспомогательный двигатель – 150 л. с. На реконструированном судне совершены плавания в Черном море, системе рек Дунай–Майн–Рейн из Одессы в Зандам (Голландия): Одесса–Майнц (Германия) (1994), Майнц–Амстердам (Голландия) (1995), Амстердам–Зандам (1996). На судне был расположен музей истории мореплавания, рассказывающий о мореплавании и морской традиции Черноморского региона, и постоянно действующая фотовыставка «Одесса-200». Корабль-музей прошел по рекам Европы более 4000 км, посетив 25 городов в Австрии, Германии и Голландии, приняв участие в крупнейших европейских празднованиях. О проведенной музейной и научно-исследовательской работе во время плаваний на полакре можно познакомиться в наших изданиях.⁴

«Мелькарт» – реконструкция торгового финикийского парусника (рис. 3), выполненная в 1999 г. Строительство осуществлено на базе судостроительного цеха пос. Ивановка Очаковского р-на Николаевской обл. Судно реконструировано по сохранившимся барельефам и рисункам на вазах. Предположительно на подобных судах-«коньках» финикийские мореходы еще до легендарных плаваний Ясона и карийцев достигли берегов Северо-Западного и Северного Причерноморья, исследуя устья Дуная, Днестра и Днепра. Основные размеры судна: длина наибольшая – 12,5 м, ширина – 2,8 м, высота борта – 2,2 м, съемная мачта высотой – 6 м, прямой парус – 32 кв. м; общее количество гребцов – 12 чел., общее количество экипажа – 16 чел. На реконструированном судне совершен ряд экспериментальных плаваний в Белгород-Днестровском лимане, Черном море и Атлантическом океане в соответствии с финикийскими и карфагенскими лоциями. В 2000–2003 гг. судно прошло в соответствии с периплом Гиммилькона от берегов Британи (Брест, Франция) до берегов Португалии (Авейро), обогнув Пиренейский п-ов более 1,5 тыс. миль.⁵

³ Мельник И. К. Маршрутами античных мореходов; Путешествие в прошлое. «Ивлия»; Березовский В. Б., Гончарук П. И. «Ивлия».

⁴ Мельник И. К. Путешествие в прошлое. Одесса; Боделан И. В., Мельник И. К. Историческое мореплавание в моделях и реконструкциях.

⁵ Мельник И. К. Путешествие в прошлое. Мелькарт.

«Одиссей» – реконструкция однодеревяго набойного челна «народов моря», выполненная в 2002 г. Челн реконструирован по египетским барельефам времен фараона Рамзеса в Карнаке. Строительство челна осуществлено из двух реликтовых дубовых стволов на базе цеха декоративно-прикладного искусства Национального союза художников Украины в Одессе. Основные размерения судна: длина наибольшая – 11 м, ширина – 2 м, высота борта – 1,6 м, съемная мачта высотой – 5 м, прямой парус – 20 кв. м, экипаж – 12 чел. На реконструированном челне осуществлен ряд плаваний в Черном море и по р. Дунай в соответствии с маршрутом движения «народов моря» из центра Европы к берегам Малой Азии. За годы проведения экспедиций челн побывал в 10 европейских странах, пройдя под парусом и на веслах более 2,5 тыс. миль.⁶

«Персей» – реконструкция однодеревяго архаического челна, выполненная в 2002 г. для плаваний в Белгород-Днестровском лимане и прибрежной зоне Северо-Западного Причерноморья. Челн построен к 200-летию основания г. Овидиополя и повторяет облик судов греческих первопроходцев, достигших берегов Причерноморья в 13–12 вв. до н. э. Челн реконструирован по сохранившемуся изображению на вазе из Тебена. Строительство челна осуществлено из двух реликтовых дубовых стволов на базе цеха декоративно-прикладного искусства Национального союза художников Украины в Одессе. Основные размерения судна: длина наибольшая – 10 м, ширина – 2 м, высота борта – 0,7 м, съемная мачта высотой – 5 м, прямой парус – 18 кв. м; экипаж – 10 чел. На реконструированном челне осуществлен ряд экспериментальных плаваний в Белгород-Днестровском лимане, реках Турунчук и Днестр.

«Анна Ярославна» – реконструкция славянской ладьи, выполненная в 2010–2012 гг. для плаваний по рекам Украины и Европы, а также в Черном море. Ладья построена к Морскому фестивалю в г. Бресте (Франция), в котором приняла участие в 2012 г. Ладья была построена в г. Рени Одесской области. Основные размерения ладьи: длина наибольшая – 12,5 м, ширина – 2,5 м, высота борта – 1,2 м, съемная мачта высотой – 6 м, прямой парус – 24 кв. м; экипаж – 15 чел. На ладье планируются походы по маршрутам европейских средневековых торговых путей. К изданию готовится книга И. К. Мельник «Путешествие в прошлое. „Анна Ярославна“ и „Кадм“» (2019).

«Кадм» – реконструкция корабля времен архаики (рис. 3), выполненная в 2014–2016 гг. для осуществления экспериментальных плаваний в дельте Дуная, Черном и Эгейском морях маршрутами фракийских мореходов. Корабль построен в г. Рени Одесской обл. В 2016 г. прошел испытания на Дунае и в 2019 г. на нем будет проведена первая экспедиция в Черном море. Основные размерения «Кадма»: длина наибольшая – 11 м, ширина 2,4 м, высота борта 1,1 м, съемная мачта высотой 4,5 м, прямой парус – 15 кв. м; экипаж – 10 чел.



Рис. 2. Реконструкция финикийского торгового парусника «Мелькарт». Бискайский залив, 2000 г.



Рис. 3. Реконструкция архаического фракийского корабля «Кадм», р. Дунай, 2016 г.

«Джинестра» – проект реконструкции средневековой галеры-скампавеи, выполненный в 1993 г., неоднократно перерабатывавшийся в 2003, 2011, 2017 гг. Проект разрабатывается для проведения экспериментальных плаваний в Черном, Эгейском и Средиземном морях, в соответствии с так называемыми «галейми»

⁶ Мельник И. К. Путешествие в прошлое. «Персей» и «Одиссей»; Путешествие в прошлое. «Одиссей»; Зарождение и эволюция транспортных средств и путей сообщения. Опыт реконструкции.

линиями», маршрутами венецианских и генуэзских кораблей в XVI–XVII столетиях. Проект галеры выполнен сотрудниками ЮжНИИМФ (Южный научно-исследовательский институт Морского флота) в г. Одессе в соответствии с сохранившимися чертежами и изображениями средневековых галер. Основные размерения корабля: длина наибольшая – 34,5 м, ширина – 6,8 м, высота борта – 2,8 м, высота кормовой надстройки – 5,2 м, съёмная мачта высотой – 9 м, латинский парус – 135 кв. м; общее количество гребцов – 72 чел., общее количество экипажа – 86 чел.⁷

За годы работы Центра осуществлено 10 реконструкций, на которых было совершено 18 экспериментальных плаваний. Под парусами и веслами реконструкции, созданные Центром, прошли более 7 тыс. миль, посетив более 20 стран в Европе и Азии. В 2004–2006 гг. Центром был разработан проект Морского исторического парка. За годы работы Центром издано 20 книг о проведенных реконструкциях и совершенных плаваниях, снято шесть документальных фильмов, рассказывающих о современных реконструкциях и исторической морской традиции, подготовлена и экспонируется выставка: «История древнейшего мореплавания. Опыт реконструкции», включающая 22 раздела и более тысячи экспонатов. В 2016 г. совместно с мэрией г. Одессы начата работа по созданию в городе Музея исторического мореплавания. Детально с работой Центра, реконструированными кораблями, проведенными экспедициями и новыми проектами можно познакомиться в изданных книгах на электронном сайте <http://hydrobio.onu.edu.ua/> Одесского национального университета им. И. И. Мечникова.



⁷ Мельник И. К. Земля погибших кораблей.

ПРЕЗЕНТАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ КАРЕЛИИ В МУЗЕЙНОЙ ЭКСПОЗИЦИИ НА о. КИЖИ В 1990–2010-е гг.

Аннотация: Статья является обзором наиболее значительных экспозиций и выставок, созданных на о. Кижы в 1990–2010-е гг., работы по представлению в музейной экспозиции в указанный период таких компонентов историко-культурного наследия, как традиционные хозяйственные занятия, ремесла, фольклорные традиции народов Карелии.

Ключевые слова: музей-заповедник «Кижы», история, этнография, фольклор, народная культура, музейная экспозиция, музейная выставка.

Summary: The article is an overview of the most significant expositions and exhibitions created on Kizhi island in the 1990–2010s, works on the presentation of such components of historical and cultural heritage as traditional economic activities, crafts, folk traditions of the Karelian peoples in the Museum exposition during this period.

Keywords: the Kizhi open air museum, history, ethnography, folklore, folk culture, museum exposition, museum exhibition.

Современная архитектурно-этнографическая экспозиция музея-заповедника «Кижы» включает три экспозиционных сектора: «Русские Заонежья», «Русские Пудожья», «Пряжинские карелы», две исторические деревни о. Кижы – Ямка и Васильево, а также отдельные памятники архитектуры, находящиеся в северной части о. Кижы, на ближайших островах Кижских шхер и Заонежском полуострове. Облик Заонежского сектора и усадьбы пряжинского карела сложился в 1970-е гг. Тогда же была завершена перевозка и реставрация крестьянских домов и хозяйственных построек в деревнях Ямка и Васильево. Пудожский сектор сформирован в 1980-х гг.¹ В настоящее время в 18 памятниках музея созданы интерьерные экспозиции, историко-краеведческие и этнографические выставки.

1990–2010-е гг. – период, когда презентация традиционной культуры народов Карелии в островной экспозиции музея была ознаменована реализацией ряда важных научно-экспозиционных проектов, обзору которых посвящена настоящая статья.

В современной экспозиционной деятельности музеев-заповедников большое значение имеет работа по представлению нематериальных компонентов историко-культурного наследия. В музее «Кижы» эта работа ведется с начала 1990-х гг., когда фольклорный коллектив музея стал выступать в экспозиции с реконструкциями фрагментов обрядов, демонстрацией песенной и хореографической традиции. Первыми реконструкциями были «Заонежская беседа в записи П. Н. Рыбникова (1861 г.)», «Старинные детские игры Заонежья», два фрагмента заонежского свадебного обряда «Вывод невесты за столы» и «Хождение невесты по гостям», фрагмент пудожской свадьбы «Обряд сватовства». В 2000–2010-е гг. в репертуаре коллектива появились программы «Городская культура в деревне 20-х гг. XX в.», «Прядимая беседа», «Заонежская молодёжная беседа по материалам В. Д. Лысанова», «Музыкальные инструменты Карелии» и другие.² В 2013–2016 гг. новой формой презентации фольклорного наследия стали ландшафтные спектакли, создаваемые совместно с фольклорно-этнографическим театром «Братыня» Московского государственного университета.

С 1994 г. на территории крестьянских усадеб и в интерьерах крестьянских домов о. Кижы в рамках программы «Ожившая экспозиция» демонстрируются традиционные хозяйственные и ремесленные технологии.³ Среди ставших уже привычными для музейной экспозиции демонстрируемых ремесел – прядение; различные техники ткачества, вышивки, изготовления поясов; плетение из бересты; изготовление украшений из бисера, деревянной игрушки; плотницкое ремесло (изготовление лемеха), кузнечное ремесло, судостроение.

С конца 1980-х гг. музей проводит работу по возрождению на о. Кижы колокольных звонов. Звоны исполняются на звонницах часовни Архангела Михаила из д. Леликозеро и колокольне Кижского погоста.

© Н. М. Мельникова, 2019

¹ Гуцин Б. А. Из истории создания архитектурно-этнографической экспозиции музея-заповедника «Кижы» // Актуальные проблемы развития музеев-заповедников: Тез. докл. Всерос. науч.-практ. конф. (Петрозаводск – Кижы, июнь, 2006 г.). Петрозаводск, 2006. С. 55–61.

² Гвоздева Ж. В. Деятельность фольклорного коллектива в музее-заповеднике «Кижы» // Актуальные проблемы развития музеев-заповедников: Тез. докл. Всерос. науч.-практ. конф. (Петрозаводск – Кижы, июнь, 2006 г.). Петрозаводск, 2006. С. 35–39; Михайлова Н. С. Фольклорный ансамбль музея «Кижы»: основные принципы и перспективы развития // Изучение и актуализация традиционной культуры (к 50-летию музея-заповедника «Кижы»). Петрозаводск, 2016. С. 293–299 (Кижский вестник; Вып. 16).

³ Чусова Н. А. Из опыта демонстрации нематериального наследия в музее-заповеднике «Кижы» // Актуальные проблемы развития музеев-заповедников: Тез. докл. Всерос. науч.-практ. конф. (Петрозаводск – Кижы, июнь, 2006 г.). Петрозаводск, 2006. С. 204–209.

В 1998 и 2004 гг. на о. Кижы были проведены колокольные фестивали. Новый импульс теме дал проект «Возрождение утраченных традиций Русского Севера. Колокольная партитура Кижской волости» (2014 г.). Проект позволил изготовить колокола для часовен Преображения Господня из д. Кавгора и Спаса Нерукотворного из д. Вигово, провести реэкспозицию выставки «Колокола Русского Севера» в колокольне Кижского погоста. В 2016, 2017 и 2018 гг. на острове прошли фестивали колокольной и духовной музыки. Таким образом, в историческом пространстве Кижей была воссоздана своеобразная колокольная партитура округа.⁴

Одно из важных изменений в жизни музея 1990-х гг. – возрождение литургической жизни в церкви Покрова Пресвятой Богородицы Кижского погоста. В новых условиях в 1998–1999 гг. была осуществлена реэкспозиция интерьера собственно-церковного помещения церкви, облик которого был приближен к облику действующего храма. Иконостас стал более соответствовать церковным канонам: в местном ряду заменили икону «Неопалимая купина», вместо деревянных щитов в деисусном ряду были установлены зеркальные копии икон «Евангелист Иоанн Богослов» и «Григорий Богослов», а в пророческом – пророков Илии, Аввакума и Ионы.⁵ Копии икон были выполнены в 1999 г. студентами-иконописцами Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Значительно увеличилось количество икон, находящихся в собственно-церковном помещении. В храме появилось необходимое церковное убранство.

За два года до этого (в 1996 г.) в сенях Покровской церкви была открыта выставка по истории Кижского прихода. Ее подготовке предшествовала серьезная исследовательская работа сотрудников музея. Архивные документы и фотоматериалы, составившие основу выставки, представили ключевые моменты приходской истории XVI–XX вв. В 2002, 2006 и 2014 гг. осуществлялись реэкспозиции выставки, вызванные изменениями, происходившими в жизни прихода в начале XXI в.⁶

Конец 1990-х гг. связан с началом реализации еще одной этнографической программы музея-заповедника «Кижы». Открытие в 1999 г. в хозяйственной части дома Елизарова выставки «Строительство лодки-кижанки» положило начало систематической работе по представлению в музейной экспозиции традиционного судостроения. В том же году впервые была проведена «Кижская регата» – гонка весельных лодок, которая сейчас превратилась во Всероссийский фестиваль традиционного судостроения и судоходства. С 2008 г. в рамках регаты проводится конкурс мастеров-судостроителей, цель которого – способствовать возрождению интереса к строительству лодок по старым технологиям. В 2010 г. экспозиция по традиционному судостроению была перенесена на второй этаж хозяйственной части дома Сергеева из д. Логморучей. Помимо крестьянской судостроительной мастерской она представляет различные виды традиционных лодок, распространенных на территории Карелии в конце XIX – первой половине XX в. На первом этаже хозяйственной части дома была организована демонстрация работы мастера-лодочника. В 2014 г. на берегу залива около дома была создана экспозиция под открытым небом – «Кижская гавань», в составе которой лодки традиционной постройки, лодочные причалы, вешала для сушки и чистки рыбацких сетей. Создание в 2018 г. выставки «Водные пути-дороги. Из истории судостроения, судоходства и рыболовства на Онежском озере» в том же доме Сергеева стало логическим продолжением мероприятий по созданию на острове Кижы единого экспозиционного комплекса, посвященного судостроению и судоходству.

Один из наиболее значимых и сложных проектов развития экспозиции музея-заповедника «Кижы» – воссоздание в 2001 г. уникального интерьера часовни Архангела Михаила из д. Леликозеро, достоинствами которого являются подлинность и многочисленность сохранившихся икон, их исключительная художественная ценность. В часовне сохранились иконостас, включающий деисусный и местный ряды, а также «небо» – иконы, расположенные на потолке молитвенного помещения. Большинство иконостасных икон датируется последней третью XVII в., среди них выделяются две подписные иконы: «Архистратиг Михаил с деяниями» (1671 г.) и икона «София Премудрость Божия» (1674 г.). Иконы и тьябла «неба» также написаны в последней трети XVII в., но, в отличие от отреставрированных в 70–80-е гг. XX в. иконостасных икон, клинья «неба» находятся под тремя слоями записи. Верхний слой – поновление, выполненное в конце XIX в. заонежским иконописцем Михеем Абрамовым.⁷

В начале 2000-х гг. системный характер приобрела реализуемая в музее с 1980-х гг. программа традиционного земледелия, которая позволяет создать на о. Кижы исторически достоверную экспозицию заонежской деревни, частью которой были обработанные поля. Одной из составляющих программы является демонстрация сельскохозяйственных занятий для посетителей музея. В настоящее время на территории Заонежского сектора

⁴ Хуттер И. И. Проект «Возрождение утраченных традиций Русского Севера. Колокольная партитура Кижской волости» // Изучение и актуализация традиционной культуры (к 50-летию музея-заповедника «Кижы»). Петрозаводск, 2016. С. 300–308 (Кижский вестник; Вып. 16).

⁵ Научный архив музея-заповедника «Кижы», ф. 1, оп. 3, ед. хр. 1655 (Фролова Г. И. Интерьер Покровской церкви Кижско-Спасского погоста. Тематико-экспозиционный план. Петрозаводск, 1998).

⁶ Трифонова Л. В. Из истории Кижского прихода XVI–XX столетий // Церковь Преображения Господня на острове Кижы: 300 лет на заонежской земле: сборник статей. Петрозаводск, 2014. С. 33–41.

⁷ Путь длиною в три столетия: каталог выставки / [Сост. Г. И. Фролова]. Петрозаводск, 2006. С. 14–17.

музея разработано поле, на котором высеваются рожь, овес, ячмень, демонстрируя, таким образом, традиционную для Севера России трехпольную систему земледелия. В состав крестьянских усадеб входят разработанные огороды. Есть участок с посевами льна. Для работы на полях и огородах был воссоздан необходимый инвентарь. Во время знакомства с музейной экспозицией туристы могут наблюдать труд земледельца – пахоту, сев, жатву, обмолот зерновых, огородные работы, сенокос, обработку льна.⁸

Важным направлением работы архитектурно-этнографического музея-заповедника является создание интерьеров жилых и хозяйственных построек, а также тематических экспозиций и выставок. В 1990–2010-е гг. в музее-заповеднике «Кижы» было реализовано несколько таких проектов.

В 2001 г. на территории карельского сектора музея в риге из д. Ламбисельга открылась выставка «Археология Кижей», где представлены материалы, полученные в ходе раскопок памятников археологии кижской округи. Экспозиция дважды (в 2006 и 2009 гг.) реконструировалась, что стало возможным благодаря новым открытиям, сделанным археологической экспедицией музея-заповедника «Кижы».⁹

В 2003 г. в доме Елизарова был воссоздан интерьер «избы на сарае» («сарайной горницы»), что позволило проиллюстрировать эволюцию крестьянского жилища второй половины XIX в., связанную с разделением больших семей и отходом части населения Заонежья в город.

В 2010 г. был воссоздан интерьер кузницы из д. Суйсарь, где установлены горн с мехами, наковальня, размещен кузнечный инструмент. Это позволило не только показать посетителям музея еще один интерьер традиционной хозяйственной постройки северной деревни рубежа XIX–XX вв., но и демонстрировать кузнечное ремесло в живом исполнении музейного мастера. Многолетняя успешная работа кузницы на о. Кижы вылилась в фестивали кузнечного ремесла «Гвоздь», которые музей проводил в 2015, 2016 и 2018 гг.

В 2011 г. в выставочном помещении дома Яковлева из д. Клещейла была создана выставка «Два эпоса – две культуры», которая знакомит с историей собирания и изучения карельского и русского эпоса, с выдающимися исполнителями и собирателями карельских рун и русских былин, с лучшими образцами эпических жанров, бытовавших на территории Карелии. Выставка и дом Яковлева являются площадкой для выступлений фольклорного коллектива музея-заповедника «Кижы», живое исполнение русских и карельских песен, народной инструментальной музыки и танцев оказывает сильное эмоциональное воздействие на посетителей, «погружая» их в фольклорную тематику.

В 2013 г. в доме Березкиной, входящем в состав архитектурной экспозиции д. Ямка, были воссозданы интерьеры двух изб, горницы, создана экспозиция на втором этаже хозяйственной части. Экспозиция изначально планировалась как интерактивная площадка для реализации просветительских и образовательных программ. В доме Березкиной посетители могут познакомиться с ремесленными и фольклорными традициями народов Карелии, продегустировать традиционные блюда русской, карельской, вепсской кухни.

В 2011 г. на о. Кижы был перевезен хлебный амбар из д. Нинисельга (вторая половина XIX в.) – яркий образец карельской народной архитектуры. В 2013–2014 гг. амбар был отреставрирован, и в 2015 г. там была создана интерьерная экспозиция «Рухлядный амбар», связанная с хранением зимней одежды и прочего крестьянского имущества.

Одним из наиболее ярких экспозиционных проектов музея-заповедника «Кижы» последних лет стало создание в 2016 г. в доме Ошевнева интерьера зала – парадного помещения заонежского дома. Это позволило более полно и достоверно представить в музейной экспозиции дом состоятельной заонежской семьи, какой являлась семья Ошевневых. Интерьер воссоздан на период 1900–1914 гг. – время, когда в Заонежье происходил процесс разложения традиционного уклада жизни. Интерьер зала разительно отличается от интерьеров традиционных изб и горниц, столь привычных для посетителей отечественных музеев крестьянской культуры. Потолок зала покрашен белой краской, стены оклеены обоями, а их нижняя часть оформлена деревянными панелями. В одном из углов размещен макет изразцовой печи с использованием оригинальных изразцов и печной фурнитуры, переданных музеем из собрания Елагиноостровского дворца-музея. Обстановка комнаты включает многочисленные предметы, подчеркивающие социальный статус хозяев дома – мягкая мебель, буфет с фарфоровой и фаянсовой посудой фабрик Кузнецовых, патефон, при входе в комнату оформлена рабочая зона с письменным столом и книжным шкафом.

Завершая обзор наиболее значительных экспозиционно-выставочных проектов, осуществленных на о. Кижы в 1990–2010-е гг., необходимо сказать, что все эти годы в существующие комплексы крестьянских

⁸ Нематериальные формы культурного наследия в музее-заповеднике «Кижы» // Музей-заповедник «Кижы». 40 лет / [Б. А. Гушин и др.; ред. и сост. И. В. Мельников]. Петрозаводск, 2006. С. 100–110.

⁹ Мельников И. В. 1) Новые археологические памятники южного Заонежья // Кижский вестник. Петрозаводск, 2001. Вып. 6. С. 197–220; 2) Новые открытия памятников археологии на юге Заонежского полуострова // Кижский вестник. Петрозаводск, 2002. Вып. 7. С. 212–219; Спиридонов А. М., Герман К. Э., Мельников И. В. Южное Заонежье в X–XVI веках (археология центра Кижского погоста). Петрозаводск, 2012; Мельников И. В., Герман К. Э. Древние поселения южного Заонежья (мезолит – энеолит). Петрозаводск, 2013.

усадеб и интерьерные экспозиции вносились тематические изменения и дополнения, музейная экспозиция насыщалась новыми формами показа крестьянских трудовых и бытовых процессов, картинами обрядовой и быденной жизни крестьян. Восстановление в 2014 г. причала у Кижского погоста способствовало целостности восприятия исторически сложившегося архитектурно-ландшафтного окружения Кижского ансамбля. В указанный период был создан ряд временных этнографических выставок, представивших различные аспекты традиционной культуры народов Карелии: «Заонежье в старых фотографиях» (1997 г.), «Приданое и дары заонежской невесты» (1999 г.), «Отражение» (2000 г.), «Девичья обрядность Заонежья конца XIX – начала XX в.» (2006 г.), «Новые поступления в фонды музея-заповедника «Кижы». 2000–2010 гг.» (2012 г.), «Выпей чайку, позабудешь тоску» (2013 г.).



И. Н. МОРОЗОВА

Челябинский государственный институт культуры

О ПРЕПОДАВАНИИ «НАРОДНОГО ЗОДЧЕСТВА» В ИНСТИТУТЕ КУЛЬТУРЫ: АКТУАЛЬНОСТЬ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация: Преподавание предмета «народное зодчество» – важное направление в укреплении традиций культуры России. Усвоение приемов, способов народного строительства в учебном процессе преподавания в системе художественного образования (макетирование) предполагает спецификацию методики. Актуальна организация системы непрерывного повышения квалификации (координирующий центр – кафедра ЮНЕСКО «Изучение и сохранение деревянной архитектуры», Петрозаводский государственный университет).

Ключевые слова: народная культура России, народное зодчество, художественное образование.

Summary: The teaching the subject of "folk architecture" is an important direction into strengthening of Russian cultures traditions. The assimilation of methods and technology of folk construction into educational process of teaching in the system of art education (modeling) involves the specification of the methodology. The organization of continuous professional development system (coordinating center – UNESCO Chair "Study and Preservation of Wooden Architecture", Petrozavodsk State University) is actual.

Keywords: Russian folk culture, folk architecture, art education.

Народное зодчество – фундаментальное материальное, архитектурно-художественное основание народной культуры. Учебный предмет «народное зодчество» включен в программу образования вузов, на факультетах, специализирующихся в предметной области художественного образования. В Челябинском государственном институте культуры на факультете декоративно-прикладного творчества «народное зодчество» преподается для студентов очного и заочного обучения по профилю «Народная художественная культура». Студенты данного направления осваивают данный предмет на четвертом курсе, по существу, овладев учебной программой, предметами, раскрывающими народное творчество, во всем его многообразии. Среди всех предметов в большей мере соприкасается с народным зодчеством деревянная резьба по дереву.

К факторам, в определенной степени определяющим особенности учебного процесса в процессе изучения народного зодчества на факультете, можно отнести состав группы (ориентированный преимущественно на традиционно «женские» виды народного творчества, например, ткачество, ковроделие, текстиль и др.). Как следствие, для многих студенток в новинку приемы работы с деревом – с новым для них материалом (что не становится препятствием для постижения программы). Практическая цель нашей программы – создание макета крестьянской усадьбы (в качестве аналога избирается исторический вариант).

Реализация учебной программы по народному зодчеству предполагает также усвоение основного теоретического материала – итогов научно-исследовательской работы ученых, специализирующихся в истории народной архитектуры, этнографии, других областей научного поиска в данном направлении¹. Как необходимая теоретическая, информационная составляющая программы² – изучение сохранившихся традиций народного зодчества на Русском Севере,³ региональных вариантов, территориально близких к Южному Уралу.⁴

«Живыми» памятниками народного зодчества являются музеи под открытым небом. В Уральском регионе в Свердловской области, соседней с Челябинской, находится Нижнесинячихинский музей-заповедник, основанный по инициативе И. Д. Самойлова, в котором собраны три крестьянские усадьбы XVII, XVIII, XIX вв. В Челябинской области сохранились памятники деревянного культового зодчества: церковь во имя Казанской Божией матери, с. Лейпциг Варненского р-на, 1874 г.; Покровская церковь пос. Варшавка Карталинского р-на,

© И. Н. Морозова, 2019

¹ Вяжевич С. С. Народное деревянное зодчество и декоративное творчество Карелии. Петрозаводск, 2010; Ополовников А. В. Русское деревянное зодчество. Гражданское зодчество. М., 1983; Русское деревянное. Взгляд из XXI века. Архитектура XIV–XIX веков. М., 2015.

² В качестве примера удачного, на наш взгляд, баланса теории и практики приведем программу Е. В. Веселовой, кандидата педагогических наук, доцента кафедры социально-культурной деятельности и народного художественного творчества факультета художественного образования, технологии и дизайна Мурманского государственного гуманитарного университета.

³ Пермиловская А. Б. Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера: Автореф. дис. ... докт. культурологии. Ярославль, 2011.

⁴ Бубнов Е. Н. Русское деревянное зодчество Урала. М., 1988; Долгов А. В., Митина Н. Н., Оленьков В. Д. Деревянное зодчество Урала. Свердловская область. Челябинская область. Екатеринбург, 2012; Каталог уральской народной росписи крестьянских домов и предметов быта в собрании Нижнесинячихинского музея-заповедника. Свердловск, 1988.

1911 г.; Петропавловская церковь с. Неплюевка, 1885; церковь Рождества Христова в пос. Кацбах Кизильского р-на, 1858–1908 гг.⁵

Макетирование предполагает вариативность технологии, обусловленную определенными его особенностями, условностями, неполным совпадением с принятыми в народном зодчестве традициями. В то же время необходимо соблюдение пропорций (соответственно имеющимся в распоряжении возможностям), поиск определенных приемов, способов достижения соразмерности, точности возводимой конструкции крестьянского дома, хозяйственных построек, входящих в комплекс крестьянской усадьбы.⁶ Как правило, преподаватель и студенты вносят что-то новое, свое в процесс создания макета, который может сочетать как элементы ручного, так и машинного способов обработки деталей. К сложному этапу конструирования крестьянского жилища можно отнести создание щипца (фронтон, в современной гражданской архитектуре); безвозвальной самцово-слеговой системы крыши. В процессе освоения практического материала студенты непосредственно знакомятся с такими особенностями народной художественной культуры, как, например, отраженная в народном зодчестве ансамблевость,⁷ обычаи, связанные с народным строительством, художественно-образная символика, декоративность (аналоги которым были ими узнаны в других видах народного творчества, напрямую не связанных с деревом).

Народные умельцы сохраняют традиции крестьянского зодчества и в XX в., создавая дома по старинной технологии, – прекрасные произведения искусства, радующие глаз современников (например, необычный дом кузнеца С. И. Кириллова в пос. Кунара Свердловской обл.).



Дом кузнеца С. И. Кириллова в пос. Кунара Свердловской обл.

В заключение хотелось бы отметить, что к первоочередной задаче дальнейшего развития и совершенствования преподавания народного зодчества в вузе культуры относится организация и проведение курсов повышения квалификации, в процессе которых было бы возможно не только совершенствование, развитие теоретического уровня освоения предмета, но и творческое общение, разрешение возникающих трудностей, проблем практического порядка (связанных с макетированием). Предмет «народное зодчество», создание макетов крестьянского жилища приобретает большое значение в процессе ретрансляции народных традиций, мировоззрения, ценностей народной культуры.



⁵ Долгов А. В., Митина Н. Н., Оленьков В. Д. Деревянное зодчество Урала... С. 146–151.

⁶ Художественные работы по дереву: макетирование и резное дело: учебно-методическое пособие / А. С. Хворостов, Д. А. Хворостов. М., 2002.

⁷ Ушаков Ю. С. Ансамбль в народном зодчестве Русского Севера (пространственная организация, композиционные приемы, восприятие). Л., 1982.

И. Р. НИКОЛАЕВ
*Институт современных исследований морского наследия,
Учебно-научный Центр подводных исследований и технологий РГГУ/КПДР,
г. Москва*

НАРОДНОЕ СУДОСТРОЕНИЕ В МУЗЕЙНЫХ КОЛЛЕКЦИЯХ: ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ РАЗВИТИЯ

Аннотация: Изучение и сохранение традиций народного судоходства и судостроения необходимо для надлежащей заботы об историческом прошлом. Развитие данного направления требует исследований в ряде отраслей, в том числе статистических. В данной работе при помощи материалов Государственного каталога музейного фонда рассмотрены музеи, сохраняющие народные лодки, выявлен ряд особенностей, проблем предложены пути развития.

Ключевые слова: народное судостроение, народные лодки, морское наследие, речное наследие, Госкаталог.

Summary: The study and preservation of the traditions of traditional navigation and shipbuilding is necessary for proper care of the historical past. The development of this area requires research in a number of industries, including statistics. In this work, with the help of the materials of the state catalogue of the Museum Fund, museums preserving folk boats are considered, a number of features, problems are revealed, ways to development are proposed.

Keywords: traditional shipbuilding, traditional boats, maritime heritage, river heritage, State Catalogue.

В России более 2,5 млн рек, подавляющее число которых имеют длину 25 км и меньше, свыше 2,7 млн озер общей площадью 408 856 км².¹ Обилие водных ресурсов и постоянный контакт с ними обусловили историческую значимость внутренних водных путей. Реки становились естественными дорожными путями, способствовали заселению новых территорий, торговле, ведению боевых действий.

Влияние хозяйственных потребностей способствовало освоению водных ресурсов, а природные условия и особенности местной культуры формировали уникальные подходы к этому освоению, выраженные, в первую очередь, местными традициями судостроения и судоходства. В настоящее время традиции все еще сохраняются и воспроизводятся мастерами, как, например, кижанки,² дединовские челны,³ мещерские черные лодки⁴ и многие другие. Немалый вклад в изучение и сохранение народного судостроения вносят музейные специалисты, работающие над музеефикацией данных объектов наследия.

Важной вехой в изучении народного судостроения России стал выход в 2016 г. книги «Народное судостроение России, обобщившей исторические данные о типах народных лодок и судов в энциклопедическом издании.⁵ К сожалению, большинство из перечисленных в энциклопедии судов ныне можно встретить лишь в формах исторической реконструкции. Естественным хранителем исторических судов должен выступать музей, но на момент написания статьи в России отсутствуют исследования, посвященные подсчетам сохраняемых в музеях объектов речного наследия.

Важность подобного исследования видится в ряде потенциальных возможностей:

- определение «белых пятен» в текущих музейных собраниях;
- возможность определить перспективные «центры» изучения речного наследия;
- создание базы для формирования партнерских связей между музеями и исследователями, заинтересованными в изучении и сохранении речного наследия.

Основным источником в проведении исследования выступил Государственный каталог Музейного фонда РФ (далее – Госкаталог). Начавшая работу в 2015 г. обновленная версия ФГИС (Федеральная государственная информационная система) является открытым реестром Музейного фонда РФ. В статье проанализированы данные по состоянию на 30 января 2019 г.

© И. Р. Николаев, 2019

¹ Государственный доклад «О состоянии и об охране окружающей среды Российской Федерации в 2017 году». М., 2018. С. 81.

² Наумов Ю. М. «Кижанка» – лодка Онежского озера: Исторический очерк о судоходстве и судостроении Кижских шхер. Петрозаводск, 2011.

³ Шаблин А. А., Кочетков С. А. Дединово – село морское. Рязань, 1996.

⁴ Окороков А. В. Древнейшие средства передвижения по воде на территории России (по материалам археологических и этнографических исследований) // Журнал Института наследия. 2016. № 1 (4). С. 13.

⁵ Филлип П. А., Курноскин С. П. Народное судостроение в России: энциклопедический словарь судов народной постройки. СПб., 2016. С. 3–5.

Основным искомым предметом в реестре были лодки и весла, интерпретируемые как косвенные свидетельства существования традиций народного судоходства в соответствующих территориях. Учитывались также модели лодок, сделанные мастерами и переданные в музеи. Поиск основывался на ряде ключевых слов и рассмотрении определенных типологий, отображаемых в Госкаталоге. Первоначально использовалась группа основных ключевых слов. По результатам первичного поиска была сформирована группа дополнительных ключевых слов, позволившая дополнить статистику. Таким образом, основными параметрами поиска стали:

Основные ключевые слова:

- лодка;
- судно;
- корабль;
- весло.

Дополнительные ключевые слова:

- долбленка;
- волокуша;
- кижанка;
- челн;
- каяк;
- каюк;
- карбас;
- облас.

Типология:

- предметы прикладного искусства, быта и этнографии;
- предметы археологии;
- предметы техники;
- прочие.

Данные статистики обладают рядом погрешностей ввиду особенностей системы Госкаталога. Наполнение реестра продолжается, и ряд объектов на текущий момент может быть не учтен. В ходе исследования учитывались только объекты с фотографиями, как отражающие актуальное состояние предмета.

На 30 января 2019 г. в Госкаталоге выявлено 194 объекта наследия, в том числе 69 лодок, 15 моделей, 110 весел, из которых 25 относятся к предметам археологии. Данные предметы хранятся в 73 музеях на территории 34 субъектов РФ. В табл. 1 представлена сводка по музеям субъектов РФ, подразделенная на музеи, хранящие от 1 до 3-х и более, 5 и более, 7 и более объектов наследия (табл. 1, 2).

Больше половины данных музеев хранят всего один объект, связанный с судостроением. В этих случаях музейный объект скорее является исключением для основных коллекций. Около одной пятой музеев хранят 5 объектов и более – их рассмотрению будет уделено отдельное внимание. Табл. 2 содержит сводку по музейным объектам в учреждениях, хранящих 3 и более объектов, разделена по хронологическому принципу. В графе № S отмечены номера субъектов РФ, соответствующие номерам из табл. 1.

Несмотря на динамичность данных, можно выделить ряд выводов об отражении тематики народного судостроения в музеях:

- Три четверти музеефицированных лодок относятся к XX и XXI вв., остальная доля приходится на лодки конца XVIII и XIX вв.;
- Музеефицированные лодки старше конца XVIII в. в коллекциях музеев отсутствуют;
- В качестве археологических объектов в музеях хранятся весла и их фрагменты. Археологические лодки отсутствуют;
- Доля музейных объектов, связанных с народным судостроением, в сравнении с общими размерами коллекций мала;
- Ряд музеев, связанных с судоходством, не вовлечены в профессиональную сферу и не формируют реестр в Госкаталоге.

Часть музеев, связанных с судоходством и судостроением, в Госкаталоге не отражена. Преимущественно это филиалы музеев и музеи, организованные инициативными группами. К таким можно отнести Территориальный отдел истории, культуры и быта терских поморов Мурманского областного краеведческого музея, Музей истории Лужского судоходства, Музей речного флота в Саратове, Народный музей истории и развития судоходства в Енисейском бассейне и др.

Возможная причина данной проблемы – отсутствие музеологического образования у создателей народных музеев и, как следствие, отсутствие вовлеченности в профессиональную музейную сферу. Схожую ситуацию можно наблюдать в случае с музеефикацией подводно-археологических объектов, где большая часть

инициаторов тематических экспозиций не являются специалистами в музейном деле.⁶ Данный факт подтверждает необходимость подготовки кадров, специализирующихся на морском, речном и подводном культурном наследии. Приоритетным центром по подготовке такого рода специалистов в России является кафедра музеологии Российского государственного гуманитарного университета.⁷

Таблица 1

Объекты наследия в музеях и субъекты РФ

№S	Субъект РФ	Музеев всего	Объектов всего	1 объект	2 объекта	>=3 объектов	>=6 объектов	>=7 объектов
1	Алтайская обл.	3	11	2	0	0	0	1
2	Вологодская обл.	3	3	3	0	0	0	0
3	Иркутская обл.	1	1	1	0	0	0	0
4	Карелия респ.	4	10	1	2	0	1	0
5	Кемеровская обл.	2	2	2	0	0	0	0
6	Коври респ.	3	4	2	1	0	0	0
7	Красноярский край	4	5	3	1	0	0	0
8	Ленинградская обл.	2	2	2	0	0	0	0
9	Марий Эл респ.	1	1	1	0	0	0	0
10	Москва	1	1	1	0	0	0	0
11	Московская обл.	2	5	1	0	1	0	0
12	Мурманская обл.	1	3	0	0	1	0	0
13	Нижегородская обл.	1	1	1	0	0	0	0
14	Новгородская обл.	1	7	0	0	0	0	1
15	Новосибирская обл.	1	1	1	0	0	0	0
16	Омская обл.	1	1	1	0	0	0	0
17	Приморский край	1	1	1	0	0	0	0
18	Ростовская обл.	4	12	1	2	0	1	0
19	Рязанская обл.	1	1	1	0	0	0	0
20	Саратовская обл.	1	1	1	0	0	0	0
21	Сахалинская обл.	1	1	1	0	0	0	0
22	Свердловская обл.	1	1	1	0	0	0	0
23	Санкт-Петербург	2	14	1	0	0	0	1
24	Татарстан респ.	1	11	0	0	0	0	1
25	Тверская обл.	1	4	0	0	1	0	0
26	Томская обл.	1	1	1	0	0	0	0
27	Тульская обл.	1	7	0	0	0	0	1
28	Тюменская обл.	2	11	0	0	1	0	1
29	Удмуртия респ.	1	1	1	0	0	0	0
30	Хабаровский край	3	14	1	0	1	0	1
31	Ханты-Мансийский АО (ХМАО)	10	36	1	4	1	3	1
32	Чукотский АО	2	3	1	1	0	0	0
33	Якутия респ.	2	2	2	0	0	0	0
34	Ямало-Ненецкий АО (ЯНАО)	7	15	3	2	1	1	0
	Итого	73	194	39	13	7	6	8

⁶ Фазуллин С. М., Горлов И. О., Николаев И. Р. Подводно-археологические выставки и экспозиции в музеях постсоветского пространства // Тез. Всерос. науч.-практ. конф. «Выставки. Выбор музея или ответ на запрос посетителя?» к 95-летию музея. 24–26 апреля 2017 года. М., 2017. С. 111–113.

⁷ Фазуллин С. М. Подводное культурное наследие и проблемы его музеефикации // Вопросы музеологии. 2017. № 1 (15). С. 3–16.

Таблица 2

Хронологические характеристики музейных объектов

№S	Музей	Лодки		Модели	Весла		Археологические весла			
		Кон. 18 в.	19 в.	20-21 вв.	20 в.	19 в.	20 в.	7-5 тыс. д.н.э.	11-16 вв.	17-18 вв.
1	Малые Корелы	-	5	-	-	-	4	-	-	-
4	Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижский»	-	2	1	1	-	1	-	-	-
11	Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник	-	-	-	-	-	-	4	-	-
12	Мурманский областной краеведческий музей	-	-	1	-	-	2	-	-	-
14	Новгородский государственный объединенный музей-заповедник	-	-	1	-	-	-	-	6	-
18	Старочеркасский историко-архитектурный музей-заповедник	5	-	-	-	-	2	-	-	-
23	Российский этнографический музей	-	-	10	1	-	2	-	-	-
24	Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник «Остров-град Свияжск»	-	-	-	-	-	-	-	-	11
25	Всероссийский историко-этнографический музей	-	-	2	-	-	2	-	-	-
27	Государственный мемориальный историко-художественный и природный музей-заповедник В.Д. Поленова	-	-	-	-	7	-	-	-	-
28	Музейный комплекс имени Ивана Яковлевича Славнова	-	-	-	-	1	2	-	-	-
28	Тобольский историко-архитектурный музей-заповедник	-	-	2	1	4	1	-	-	-
30	Амурский городской краеведческий музей	-	-	2	3	-	4	-	-	-
30	Краеведческий музей Нанайского муниципального района Хабаровского края	-	-	-	3	-	1	-	-	-
31	Дарьинский хантыйский этнографический музей	-	1	2	-	-	2	-	-	-
31	Региональный историко-культурный и экологический центр, г. Мездин	-	-	1	-	-	5	-	-	-
31	Музей Природы и Человека г. Ханты-Мансийска	-	-	4	-	-	3	-	-	-
31	Районный краеведческий музей имени Нины Степановны Цуровой	-	-	1	-	-	2	-	-	-
31	Шервальский этнографический музей	-	-	2	-	-	4	-	-	-
34	Музей истории и археологии г. Надыма	-	-	1	-	-	2	-	-	-
34	Шурьинский районный музейный комплекс	-	-	5	-	-	-	-	-	-
	Итого	5	8	35	9	12	39	4	6	11
	Итого (все музеи)	6	11	52	15	14	71	5	8	12

Необходимо отметить потенциал ряда музеев к изучению судостроения и судоходства. В данной работе к таковым отнесены музеи, хранящие в коллекциях от 5 и выше профильных объектов.

В пределах Русского Севера следует отметить роль Кижского музея-заповедника и Музея под открытым небом «Малые Корелы». Музеи не только включают народные лодки в коллекции, но и публикуют исследовательские работы, посвященные судостроительным традициям.⁸ На юге России такую практику поддерживает Старочеркасский историко-архитектурный музей-заповедник, хранящий казачьи каюки.⁹

⁸ Наумов Ю. М. «Кижанка» – лодка Онежского озера. С. 3–5; Крестьянские суда на Севере: Памятники северорусского деревянного судостроения в собрании Музея «Малые Корелы». Архангельск, 2015. С. 1–4.

⁹ Музей в СМИ // Старочеркасский историко-архитектурный музей заповедник [Интернет-ресурсы] URL: <https://siamz-ro.ru/SMI.php> – дата обращения: 12.01.2019.

Наибольшее число лодок хранит Российский этнографический музей (РЭМ) в Санкт-Петербурге. Госкаталог отражает 10 лодок, включенных в реестр. Однако в отличие от выше упомянутых музеев, РЭМ отразил в Госкаталоге лишь этническую принадлежность лодок, не указав названий, описаний и прочих сведений,¹⁰ свидетельствующих о глубоком рассмотрении объекта.

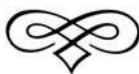
Интерес представляют собрания весел в музеях. Весла, отнесенные к предметам археологии, присутствуют в коллекциях Сергиево-Посадского, Новгородского музеев-заповедников, в музее-заповеднике «Остров-Град Свияжск». Датировки объектов разнятся: в Сергиевом Посаде хранятся объекты, датируемые 7–5 тыс. до н. э.;¹¹ новгородские объекты принадлежат эпохе Рюриковичей;¹² Свияжск хранит весла XVII–XVIII вв.¹³ Из общего ряда музеев выделяется музей-заповедник В. Д. Поленова, хранящий 7 весел XIX в., принадлежащих ранее «Адмиралтейству» усадьбы Поленова.¹⁴

Большой объем лодок в музейных собраниях сконцентрирован в музеях Тюменской обл., Ханты-Мансийского автономного округа, Ямало-Ненецкого автономного округа и Хабаровского края. К таковым относятся Амурский городской краеведческий музей, Лянторский хантыйский этнографический музей, Региональный историко-культурный и экологический центр г. Мегион, Музей природы и человека г. Ханты-Мансийска, Тобольский историко-архитектурный музей-заповедник, Шеркальский этнографический музей, Шурышкарский районный музейный комплекс. Музеями дано подробное описание местных лодок – обласов, калданок, долбленок.

Подходы к отражению объектов в Госкаталоге позволяют говорить о неоднородности в сохранении и изучении народных лодок силами музеев. Зачастую лодка – лишь средство отражения системы бытования этноса в экспозиции. Музейные исследования, посвященные народному судостроению, редки. Научная деятельность сама по себе развита не во всех музеях, ведение публикационной активности – скорее исключение, нежели правило.

Дальнейшая актуализация и развитие подходов к изучению и сохранению речного наследия и традиционного судостроения, в частности, требуют ряда исследований и профессиональных инициатив. Среди таковых стоит выделить:

- Консолидация специалистов и исследователей речного наследия, формирование единого профессионального поля;
- Формирование профессиональных контактов между музеями-хранителями речного наследия с целью обмена опытом, ведения совместных проектов, научно-исследовательской деятельности;
- Вовлечение музеев-хранителей речного наследия, не включенных в Госкаталог, в профессиональную музейную сферу – оказание консультационной поддержки и постепенное включение в процесс совместной актуализации речного наследия;
- Создание общественных объединений и платформ, способных выступить центром консолидации научно-исследовательского, организационного и профессионального опыта для музеев-хранителей речного наследия и их сотрудников;
- Вовлечение местного сообщества и локальных исследовательских организаций в выявление, изучение, сохранение и музеефикацию речного наследия.



¹⁰ Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Российский этнографический музей» // Государственный Каталог Музейного Фонда Российской Федерации. М., 2018. [Интернет-ресурсы] URL: <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?q=%D0%BB%D0%BE%D0%B4%D0%BA%D0%B0&museumIds=1214&imageExists=true> – дата обращения: 12.01.2019.

¹¹ Весло (фрагмент) // Государственный Каталог Музейного Фонда Российской Федерации. М., 2018 [Интернет-ресурсы] URL: <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=13214263> – дата обращения: 14.01.2018.

¹² Весло // Государственный Каталог Музейного Фонда Российской Федерации. М., 2018 [Интернет-ресурсы] URL: <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=5590058> – дата обращения: 14.01.2019.

¹³ Весло // Государственный Каталог Музейного Фонда Российской Федерации. М., 2018 [Интернет-ресурсы] URL: <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=8924958> – дата обращения: 14.01.2019.

¹⁴ Весло с «Яллаган» // Государственный Каталог Музейного Фонда Российской Федерации. М., 2018 [Интернет-ресурсы] URL: <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=14968994> – дата обращения: 14.01.2019; Адмиралтейство // Официальный сайт музея-заповедника В. Д. Поленова. Поленово, 2018 [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.polenovo.ru/ru/admiralteistvo/> – дата обращения: 14.01.2019.

А. М. ПЕКИНА

Петрозаводский государственный университет

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПОЗИЦИЯ МУЗЕЯ ИСТОРИИ ПЕТРОЗАВОДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА И ЕГО РОЛЬ В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ОБРАЗОВАНИИ И ОСВОЕНИИ ЦЕННОСТЕЙ КУЛЬТУРЫ КАРЕЛИИ

Аннотация: Статья описывает этнографическую экспозицию музея истории Петрозаводского государственного университета. Особое внимание уделяется предметам материальной и духовной культуры финно-угорских народов и народов Русского Севера. Автор на основе своей экскурсионной деятельности с обучающимися делится комментариями и описанием фондовых предметов. Подчеркивается роль этнокультурного воспитания.

Ключевые слова: этнография, финно-угорская культура, культура топоса, языческая культура, тотемизм, фетишизм.

Summary: The article describes ethnographic exhibition of the museum of history of Petrozavodsk State University. Special attention is paid to the exhibits of the material and spiritual culture of the Finno-Ugric peoples and the Russian North. The author on the basis of his excursion activities with students shares comments and descriptions of stock items. The role of ethno-cultural education is emphasized.

Keywords: ethnography, Finno-Ugric culture, topos culture, pagan culture, totemism, fetishism.

Филолог, культуролог, искусствовед, академик Дмитрий Сергеевич Лихачев (1906–1999) в преамбуле «Декларации прав культуры» 1996 г. писал, что «культура любого народа, определяя его духовную уникальность, выражая его творческие силы и способности, одновременно является достоянием всего человечества».¹

К сожалению, процесс деэтнизации коснулся коренных народов Республики Карелия: карелов, вепсов, финнов, финнов-ингерманландцев. Конечно, в современном обществе при активных миграционных процессах после распада СССР в 1991 г. аккультурация была неизбежна. Тем не менее, чтобы манкуртизм не стал нормой современного российского общества, индивид должен знать культуру своего народа: язык, традиции, обычаи, религиозные предпочтения, культуру топоса, историческое прошлое. Музей истории Петрозаводского государственного университета (ПетрГУ), по типу музеев, относится к учебным музеям, которые выполняют не только образовательную, но и дидактическую задачу. Самостоятельной частью этого музея является этнографическая экспозиция.

Ее открытие состоялось в 2017 г. благодаря заслуженному работнику культуры Республики Карелия, действительному члену Петровской Академии наук и искусств, кандидату исторических наук Виктору Петровичу Ершову, которому в том же году исполнилось 80 лет.

Университетский музей истории пополнился уникальными коллекциями бесценных предметов крестьянской культуры Русского Севера.² При открытии музея В. П. Ершов высказался, что экспозиция будет выполнять воспитательную и познавательную функции. В ней отражена материальная и духовная культура как титульного этноса, так и других представителей финно-угорского мира, например, саамов.

Посетители музея могут увидеть такой предмет саамского быта, как кошелек, подаренной Анной Праховой. Родословная семьи Праховых связана с саамским с. Ловозеро Кольского полуострова. Об антропологических особенностях саамов можно судить и по фотографиям из фонда музея. Рассматривается и культурологическая терминология – тотемизм – на примере тотемных животных саамов – оленя и медведя. Автор рассказывает и о саамском женском футболе, и о Летних саамских играх.³

Как известно, эпическим символом карело-финской музыкальной культуры являются кантеле. В экспозиции стенда «Рода древнего преданья» представлено пятиструнное кантеле (рис. 1). Этот струнный инструмент – особая страница народной культуры. Он использовался как сопровождение рун, впоследствии и танцев и песен. Музыкальная традиция, связанная с кантеле, находит воплощение и в творчестве

© А. М. Пекина, 2019

¹ Пекина А. М. Культура саамов в культурологическом контексте // Чарнолууские чтения: Материалы межвуз. науч.-практ. конф. 24–25 марта 2009 года. Мурманск, 2009. Т. 2. С. 29.

² Пашков А. М. Виктор Ершов: краевед, педагог и коллекционер [Интернет-ресурсы] <https://gazeta-licey.ru/educ/56783-viktor-ershov-kraveved-pedagog-i-kolleksioner> – дата обращения: 15.01.2019.

³ См. подробнее об этом: *Pekina Anna*. Culture of everyday life of the Saams inhabiting the Kola Peninsula nowadays (the Summer Saams Games, case study) // Congressus XI Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 9–14. VIII. 2010. Pars II. Summaria acroasium in sectionibus. P. 178–179.



Рис. 1. Кантеле. Доцент А. М. Пекина ведет экскурсию в этнографическом отделе музея истории ПетрГУ
Фото: К. Оськина

Кантеле отводится особая роль в таком памятнике национальной и мировой культуры, как «Калевала». В связи с этим нельзя обойти вниманием и портрет Элиаса Ленрота (1802–1884). Как известно, памятником культуры может быть творчество отдельного человека или даже одна книга. Э. Ленрот был не только фольклористом, который к 1835 г. составил из карельских, ижорских и финских рун эпос «Калевала», но и Почетным членом Санкт-Петербургской Академии наук с 1876 г. и основателем первого финского журнала «Пчела». В 1840–1841 гг. он составил сборник лирических рун «Кантелетар» и сборник народных пословиц и загадок.⁵ 2019-й год станет в Карелии годом «Калевалы» в честь 170-летия с даты создания окончательной редакции издания (1849 г.). В этнографическом отделе музея истории ПетрГУ выставлено одно из многочисленных изданий этого эпоса выпуска 1956 г. с предисловием Отто Вильгельмовича Куусинена (1881–1964). Это не случайно, так как в 1964–1991 гг. его имя носил университет, а памятник ему же был открыт в Петрозаводске в 1973 г. в честь 270-летия города. Эти сведения нельзя вырвать из контекста истории Карелии и университета.

В любом из изданий «Калевалы» всегда есть иллюстрации Тамары Юфа (1938 г. р.), Мюда Мечева (1929–2018) и других художников, посвященных кантеле. Ведь в сороковой руне описывается и процесс изготовления инструмента.

*Старый, верный Вяйнямйнен
Говорит слова такие:
«Из костей, однако, может
Выйти кантеле, пожалуй,
Веселящая услада,
Звонкий короб многострунный».
Начал старый Вяйнямйнен
Сам скреплять те рыбы кости.
Сам он мастером явился,
Кантеле он сам устроил.
Короб кантеле откуда?
Он из челюсти той щуки.
Гвозди кантеле откуда?
Из зубов огромной рыбы.
Струны кантеле откуда?
Из волос коня у Хийси.»⁶*

Строки из этой руны приводятся мною во время экскурсии не случайно. В разделе «Заговоров живительная сила» посетители могут увидеть и две больших щуčky головы, которые служили оберегом и характеризовали языческие верования карелов до принятия православной веры. Щуčky челюсть, как правило, помещалась

университетского фольклорного ансамбля синкретического типа «Тойве», история которого начинается в 1982 г.⁴

Если имена былинных сказителей еще на слуху у студентов из Карелии, то, как они выглядели, многие не представляют. Поэтому логично было разместить на стенде репродукцию с фотографии Ирины Андреевны Федосовой (1827–1899) из вырезки газеты «Ленинградская правда» от 1 окт. 1989 г. Устное народное творчество сказительницы и вопленицы, ее плачи-импровизации – пример передачи фольклорного материала мировой культуре. Фотография 1941 г. Анания Ивановича Ругоева (1920–1989) была взята у его жены Марии Кирилловны Ругоевой из д. Юшкозеро РК и принесена внучкой Т. Корольковой. Обязательно упоминание и о сказителях былин в четырех поколениях крестьянской семьи Рябининых из д. Гарницы (Заонежье).

⁴ Веригина А. М. Фольклорная культура карел, финнов и вепсов Республики Карелия // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера: Тез. докл. межвуз. науч. конф. Петрозаводск, 1977. С. 65–68.

⁵ Советский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1983. С. 700, 1150, 1396.

⁶ Калевала. Карело-финский народный эпос. Руны 26–50 / Ред. О. А. Петтинен. Петрозаводск, 1978. С. 223.

над входной дверью (рис. 2). Этот экспонат был найден в 1983 г. в д. Варлов Лес Пряжинского р-на Карелии. Засушенная голова щуки принадлежала ранее Инне Михайловне Богданович и хранилась в доме как оберег. Каждая деталь экстерьера крестьянского дома имела свой сакральный смысл, была связана с существованием семьи. Дверь, как один из важнейших элементов в семантической структуре дома, служила средством регламентированной связи с внешним миром. Щучьи головы-обереги на Русском Севере были довольно распространенным явлением.⁷

Коготь на тесемке, предположительно, белого медведя, также служил оберегом. Коготь принадлежал знакомой студентке Федуловой Ольге 1976 г. р. и был подарен ей в качестве оберега в 1990-х гг. Эти предметы свидетельствуют о том, что и в XXI в. фетишизм не изжил себя окончательно. Оберег из керамики «Движение солнца», который изготовила Юлия Гущина, представляет собой колесо с нечетным количеством спиц. Этот солярный знак можно увидеть как узорную вышивку и на полотенцах, и в деревянной резьбе. Так же, как красная нить, в вышивке мастериц-карелок предстает образ солнца, дающий жизнь. На примере сундука с приданым невесты можно показать символику цвета и узора полотенца, женской рубахи. Так, на вышивках можно увидеть особо распространенный символ покровительницы женщин и хранительницы домашнего очага Берегини. Нельзя обойти вниманием и карельскую куклу под названием «Рванка», которая одета в традиционный карельский костюм, состоящий из рубахи, юбки, передника, пояса и платка. Подаренная музею ПетрГУ студенткой I курса психологического факультета педагогического института А. В. Богатыревой кукла «Зерновка» представляет собой полотняный мешочек, наполненный зерном, в красном платке, без лица. На платье – красная вышивка. Такие куклы символизировали богатство, сытость и благополучие в доме, потому обычно хранилась на кухне. «Зерновка» была изготовлена Н. Н. Журавлевой Н. Н. в 1950-х гг. В ноябре 2018 г. учитель технологии СОШ № 2 г. Петрозаводска Наталья Владимировна Ильченко подарила куклу-оберег «Травницу», изготовленную вместе с учащимися, посетившими музей (рис. 3). Сила такой куклы, как полагали в старину, зависит от того, какими травами она наполнена. Такого благоухающего мягкой экспоната в музее еще не было. Он дополнит люльку, над которой как раз подвешивали такой оберег от болезней.⁸ Все куклы изготовлены традиционно – без иглы и ножниц. Подобных кукол можно увидеть и в Национальном музее РК.

Уникальным экспонатом университетского музея является вырезанная из капа голова колдуна. А в Национальном музее РК – это деревянный посох с личиной Паданского колдуна. По данным Книги поступлений музея, этот ритуальный предмет относится к 1871–1874 гг. и принадлежал колдуну карельского с. Паданы. Посохи изготавливались из ольховых палок с наростами. Считается, что ольха обладает лечебными свойствами, а если ствол ольхи имеет наросты, то посох, изготовленный именно из такого ствола, имеет особую силу. Когда автор в июне 2017 г. со студентами посещала временную выставку «Жениться, чтобы заново родиться», на которой были представлены сватательные посохи из коллекции Национального музея, один из студентов хотел потрогать экспонат, на что другой посоветовал этого не делать... Северные карелы называли колдуна патьвашка, а южные – клетник. Его приглашали специально на свадьбу, чтобы он оберегал жениха и невесту от злых духов. Патьвашка-клетник пропускал свой посох через одежду



Рис. 2. Языческие обереги. Крыло глухаря, щучьи головы
Фото: К. Оськина



Рис. 3. Кукла «Травница» на сундуке с приданым. Семиотика
полотенец. Фото: А. Пекиной

⁷ Пермиловская А. Б. Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера. Екатеринбург; Архангельск; Ярославль, 2013. С. 273, 275.

⁸ Школьные каникулы в музее ПетрГУ [Интернет-ресурсы] <https://petrsu.ru/news/2018/43108/shkolnye-kanikuly-v-#t20c> – дата обращения: 24.01.2019.

жениха, перед тем как жених ее надевал. Посохом передавались подарки (например, полотенца) от невесты жениху и его родственникам. С помощью посоха снимался также платок с головы невесты. Вера в магическую силу посоха для любовного приворота в руках колдуна сохранялась среди карелов, особенно проживающих в сельской местности.⁹ Моя соседка – финка-ингерманландка из Ленинградской обл. – сетовала на то, что ее старшего сына околдовала карелка, когда пригласила молодого человека к себе в деревню, после чего он и женился на ней. Говорилось это утвердительно и вполне серьезно. Она, лютеранка по вере, полагала, что карелы сохранили до сих пор языческие магические обряды.

Расширить представление о свадебных традициях можно по головному убору «сорока» (вепс. – haḡag). Наличие такого головного убора отличало замужнюю женщину, которая, по вепсской традиции, после свадьбы могла показывать волосы только мужу. Название головному убору досталось по схожести его пошива с птицей. Идентичный головной убор невесты есть и в фондах Национального музея РК.¹⁰

Очень важным является процесс инкультурации для инокультурных жителей Карелии. Культура топоса карелов и поморов, семиотика полотенец, искусство изготовления прялок, веретен вызывает особый интерес у иностранных студентов, обучающихся в ПетрГУ. Многие предметы они видят впервые. Названия предметов («берестяной короб», «рубель», «кантеле», «рукомойник двухрожковый» и т. д.) не только обогащают словарный запас иностранных студентов, но и способствуют погружению в культуру Карелии, популяризации этнокультурного наследия финно-угорских народов.¹¹

Во время учебы на историко-филологическом факультете ПетрГУ в 1973–1978 гг. В. П. Ершов был моим преподавателем, а затем и коллегой, общение с которым всегда, и не только на конференциях, духовно обогащало. Теперь я рассказываю нынешним студентам, школьникам и гостям Карелии о нем и его уникальнейшем даре родному университету, ставя в пример его подвижническую и благотворительную деятельность.



⁹ База музейных предметов Национального музея Республики Карелия [Интернет-ресурсы] <http://nmrk.karelia.ru/site/exhibit/7> – дата обращения: 06.01.2019.

¹⁰ База музейных предметов Национального музея Республики Карелия [Интернет-ресурсы] <http://nmrk.karelia.ru/site/exhibit/751> – обращение 06.01.2019.

¹¹ Пекина А. М. Деятельность музеев Республики Карелия по сохранению и популяризации этнокультурного наследия финно-угорских народов в 2009–2010 гг. // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. / Редкол.: В. А. Тишков и др. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2011. 565 с.

И. И. САФРОНОВА

Городской краеведческий музей, г. Лабытнанги, Ямало-Ненецкий АО

МУЗЕЕФИКАЦИЯ КУЛЬТУРЫ КОМИ-ЗЫРЯН И НАРОДА ХАНТЫ: ОПЫТ г. ЛАБЫТНАНГИ

Аннотация: В статье обозначены ключевые проблемы сохранения, музеефикации и актуализации сакральных территорий и этнографического наследия Ямало-Ненецкого АО, интерпретируемые в культурологическом дискурсе. Определена актуальность создания музейно-этнографического комплекса на территории Коми-деревни в г. Лабытнанги и его место в туристической индустрии округа.

Ключевые слова: ханты, коми-зыряне, музейно-этнографический комплекс, историко-культурное наследие, сакральные территории, внутренний туризм, Крайний Север.

Summary: The article identifies preservational and updating key problems of sacred territories and ethnographic heritage of the Yamalo-Nenets Autonomous District. It is culturologically discoursed. The article tells about urgency of creating an ethnographic museum complex on the Komi-village territory in Labytnangi town. Also it determines the Komi-village territory meaning in the whole tourist industry of Yamalo-Nenets Autonomous District.

Keywords: Khanty, Komi-Zyryan, ethnographic museum complex, historical and cultural heritage, sacred territories, domestic tourism, Far North.

В конце XVI в. на восточном берегу Оби, у впадения в нее р. Полуй, возник Носовый городок, впоследствии известный под названием Обдорск. Обдорский острог, как и другие более мелкие остроги в окрестностях Полярного Урала начали активно развиваться в XVII в., когда значительно возрос поток исследователей и завоевателей, пересекавших Уральские горы. Первопроходцы продвигались на Северо-восток и в Сибирь по долинам великих рек, одной из которых была Обь.¹ В острогах оседали переселенцы: большинство для ведения промыслов, а некоторые с целью надзирать за покоренными местными народами и контролировать регулярный сбор ясака.

В XVIII в. появилась тенденция к научному исследованию, накоплению и систематизации знаний об арктической природе, коренных народах Севера и их быте. В связи с этим в середине XVIII в. Полярный Урал принял множество ученых, естествоиспытателей, этнографов и натуралистов, как зарубежных, так и отечественных. Среди них был и итальянский ботаник и антрополог Стефано Соммье,² который одним из первых подробно описал природу и ландшафтные особенности, быт и нравы жителей Полярного Урала и, в частности, территорию нынешнего г. Лабытнанги.

«Лапыт-Нанк» в переводе с языка ханты означает «Семь лиственниц». От этого словосочетания произошло название стойбища, позднее поселка, а затем и города. Первое упоминание о поселении Лабытнанги были обнаружены в книгах, составленных Центральным статистическим комитетом: «... Лабытнангской ул<ус>, при протоке р. Обь, число дворов 3, жителей: 20 муж., 18 жен.». В 1868 г. здесь уже существовало постоянное поселение. Основание этого поселения связывают с легендой о старом ханты Пулхо-Ики, пришедшем к побережью протоки Выл-Посл, где росли семь высоких лиственниц. Эти лиственницы напомнили старику о его семи дочерях, умерших в юном возрасте, в память о них Пулхо-Ики поставил свой чум именно там. Позднее к этому же месту пришли коми-зыряне: 3 брата Каневы со своими семьями. Коми-зыряне срубили избы неподалёку от чумов и жертвенного места ханты. Так два народа стали жить по соседству.³ Некоторые дома коми-зырян сохранились там и сегодня, поэтому в сознании местных жителей священное место ханты в первую очередь ассоциируется с коми-зырянами: в народе территорию у семи лиственниц называют Коми-деревней.

В сентябре 2005 г. под руководством археолога Е. И. Кочегова на территории Коми-деревни было открыто несколько шурфов, где обнаружили фрагменты древней керамической посуды. После проведения атрибуции и датирования материала (эксперт Н. В. Федорова) на Коми-деревне были выявлены слои раннего средневековья (V–VI вв. н. э.) и эпохи энеолита (III в. до н. э.). Таким образом, данная территория получила статус археологического памятника под названием «Лабытнанги-1». Установленная площадь памятника – 28420 кв. м.

Немало времени и усилий потребовалось на источниковедческие изыскания и проведение историко-культурных экспертиз на Коми-деревне, а также ее популяризацию среди населения и возрождение исторической

© И. И. Сафронова, 2019

¹ Булатов В. Н. Русский Север. Книга четвертая: Свет Полярной звезды. Архангельск, 2002. С. 207–208.

² Соммье Стефано. Лето в Сибири среди остяков, самоедов, зырян, татар, киргизов и башкир. Томск, 2012. С. 317.

³ Дзюман О. В. Дорога длиною в 150 лет. Красноярск, 2018. С. 6.

памяти жителей города. И вот в 2017 г. в рамках формирования программы благоустройства «Городская среда» лабытнангцы предложили включить Коми-деревню в реестр обновляемых территорий. В дальнейшем на Совете по управлению проектами при главе администрации г. Лабытнанги Управлением культуры была представлена концепция развития данной территории.

В начале 2019 г. среди учеников 6–11 классов школ города было проведено анкетирование. Общий свод результатов позволил судить о степени осведомленности учеников средней школы относительно истории и динамики современного развития города, в котором они проживают. Было выяснено, что 82 % опрошенных знакомы с этимологией названия «Лабытнанги». Однако только 16 % респондентов на вопрос о том, что им известно о Коми-деревне, связали эту территорию с Легендой о Семи Лиственницах; 61 % респондентов ответили, что о Коми-деревне им не известно вообще ничего. О раскопках на Коми-деревне в июле 2018 г. знают 82 % опрошенных. Среди представителей коренного населения наиболее часто упоминаются ханты (162 раза) и ненцы (132 раза). Коми-зыряне упоминались 62 раза, хотя этот народ не является коренным для ЯНАО. На вопрос о создании на Коми-деревне музейно-этнографического комплекса 38 % ответили, что никогда не слышали об этом и не задумывались о такой возможности; 62 % опрошенных восприняли данную идею с энтузиазмом, некоторые выразили готовность оказывать посильную помощь на волонтерских началах.

Основной целью создания музейно-этнографического комплекса (далее МЭК) на Коми-деревне является необходимость сохранить, поддержать и сделать доступным для широкого круга людей феномен уникального взаимопроникновения традиционных культур двух народов: ханты и коми-зырян, совместное поселение которых положило начало истории г. Лабытнанги. Стратегия развития комплекса подразумевает организацию как массового, так и событийного этнографического туризма: проведение масштабных национальных праздников с включением элемента исторической реконструкции («Ворна-хатл», «Проводы лебеда», «День рыбака» и др.). В период полярной ночи предполагается проведение особых мероприятий, например, «экскурсии в полной тишине». Кроме привычных трёхдневных, недельных и туров выходного дня, будут проводиться мероприятия по запросу посетителей: день рождения в музее, свадьба в музее и др. На территории МЭК будут функционировать ремесленные мастерские, рыболовный причал, баня. Еще одно преимущество комплекса заключается в силе сакральной энергии той территории, на которой он будет расположен – посетители получают не просто погружение в этнографию, а смогут стать частью сакральной среды и принять участие в ритуалах «на удачу». На территории комплекса также предполагается проведение научных конференций, молодежных форумов, фестивалей исторической реконструкции. МЭК имеет все шансы стать базовой ступенью к появлению глэмпинговых зон в заполярной тундре.

Создание данного музейно-этнографического комплекса имеет огромное значение для развития индустрии туризма всего Ямало-Ненецкого АО. Коми-деревня располагается в непосредственной близости от железнодорожного вокзала г. Лабытнанги и аэропорта г. Салехарда – для данной территории перспектива стать отправной точкой всей туристической логистики ЯНАО вполне осуществима и очевидна. Кроме того, создание МЭК значительно расширит площади Городского краеведческого музея: этнографическая коллекция будет переведена в экспозиционный ансамбль комплекса. Фактически, этнокомплекс будет функционировать по принципу **«living history»**, как **объединенный культурно-исторический кластер. Он будет работать по альтернативным интерактивным методам и способам презентации материала, подразумевающим построение системы восприятия на основе личных базовых переживаний посетителя.**⁴ Такая стратегия развития напрямую соотносится с разработкой нового метода работы с посетителями: использование исторической рекурсии для создания особой атмосферы, где посетитель сможет погрузиться в имплицитные слои традиционной культуры.

Любопытным фактом является то, что идея о создании МЭК явилась драйвером к сбору и систематизации данных о симбиозе культур и быта коми-зырян и ханты, – а не наоборот. Исследование данного вопроса значительно замедляется из-за отсутствия систематизированной источниковедческой базы. Имеются записи путешественников, воспоминания старожилов и вещественные источники, требующие кропотливого изучения и интерпретации.

Коми-зыряне не являются коренным населением Полярного Урала. Представители этого народа начали переселяться сюда, спасаясь от религиозных гонений. В частности, в острогах оседали старообрядцы, стремившиеся уйти подальше от центра распространения церковных реформ. Для быта коми-зырян наиболее характерны рыболовство, охота, присваивающие промыслы и оленеводство. Стада коми всегда ценились за высокий уровень селекционной работы, здоровое поголовье и общее качество производимых продуктов. В пореформенный период, в связи с оформлением товарно-денежных отношений, начали активно развиваться ремесла, и среди коми-зырянского населения появилась прослойка кустарей-ремесленников.⁵ Однако со второй половины XX в. преемственность традиций ведения хозяйства сохраняется только в оленеводстве.

⁴ Юдина Е. А., Косинцева А. П. Когда история оживает: опыт применения методов «living history» в научных исследованиях, музейных экспозициях и образовательном процессе // Западная Сибирь в академических и музейных исследованиях. Сургут, 2013. С. 145.

⁵ Тишков В. А. Народы России: энциклопедия. М., 1994. С. 199.

Ханты, или остяки – «ас-ях», народ большой реки (коми называли их «еграми») – наследники аборигенных племен Урала и Западной Сибири. Когда их стали теснить с обжитых территорий, они мигрировали на север, где в значительной степени ассимилировались с ненцами-оленеводами. Межплеменные столкновения, рабство, социальное неравенство – в своем развитии народу ханты пришлось пережить много сложностей, но богатство их культуры неоспоримо. Природная смекалка сделала этот народ успешным в торговле, ханты – непревзойденные мастера рыболовства и охоты, весьма способные к искусному художественному творчеству.

Наиболее очевидные и значительные примеры симбиоза жизненного уклада коми-зырян и ханты заключаются в ключевых видах деятельности данных народов: оленеводстве и рыболовстве. Коми-зыряне передали народу ханты новые технологии выделки шкур, которые значительно улучшили качество создаваемой ими одежды. Один из уникальных коми-зырянских секретов выделки шкур – это их обработка перебродившей вареной печенью. Шкуры, обработанные таким образом, могли долго храниться в ожидании пошива, а готовая одежда из них была исключительно мягкой и пластичной, не деформировалась при механическом воздействии или попадании на нее влаги. Народ ханты стал для коми-зырян проводником в мир рыболовства. Десятки секретов постепенно перешли в арсенал коми-зырянских рыбаков.

Все это имеет непосредственное отношение к происходившему на территории Коми-деревни, где обмен культурным опытом происходил буквально «вживую». Изучение данного вопроса требует консультационного участия специалистов разных профилей, имеющих отношение к охране и развитию объектов культурно-исторического наследия. Определение и вывод закономерностей взаимодействия культур и быта коми-зырян и ханты значительно обогатит не только российскую, но и мировую этнографию.

По всему миру многочисленные организации активно работают с наследием коренных народов мира с целью снять остроту противопоставления в диалоге культур. В связи с этим интересы коренного населения все-сторонне защищаются и поддерживаются государством. Специалисты работают не только на преодоление этнических стереотипов, но и на поддержание здоровой коммуникации между соблазнами глобальной культуры и бесценной уникальностью культуры традиционной. Национальная идентичность есть опыт сосуществования с другими культурами, опыт равноправного диалога.⁶ И в этом смысле лабытнангский пример гармоничного сосуществования двух очень разных культур становится еще более ценным для истории.



⁶ Резун Д. Я., Шоловский М. В. Сибирь, конец XVI – начало XX в.: фронт в контексте этносоциальных и этнокультурных процессов // Уральский исторический вестник. 2005. № 12: Ямальский выпуск. С. 75.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ АКТУАЛИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: В статье названы сферы применения традиционной культуры в современной жизнедеятельности государств. Предложена модель инновационных научно-образовательных центров по введению традиционной культуры в жизнь современного социума. Охарактеризованы основные направления их деятельности.

Ключевые слова: традиционная культура, социум, человек, инновационная модель, научно-образовательный центр.

Summary: The article describes the spheres of application of traditional culture in the modern life of the states. A model of innovative research and educational centers for the introduction of traditional culture into the life of modern society is proposed. The main directions of their activities are characterized.

Keywords: traditional culture, society, human, innovative model, research and education center.

Человек и общество в третьем тысячелетии столкнулись со многими тревожными явлениями, и оказалось совсем не просто найти формы и способы противодействия им. Только в последние десятилетия во многих регионах России и странах Евразии заговорили о традиционных ценностях, составляющих базис человеческой культуры. В Стратегию национальной безопасности России включили такие из них, как «приоритет духовного над материальным, защита человеческой жизни, прав и свобод человека, семья, созидательный труд, служение Отечеству, нормы морали и нравственности, гуманизм, милосердие, справедливость, взаимопомощь, коллективизм, историческое единство народов России, преемственность истории нашей Родины».¹ Можно сказать, что речь идет о культурно-генетическом коде этноса.

Воспитание подобных качеств гражданина затрудняется тем, что изучение традиционной культуры, в коей формировались и сохранялись традиционные ценности, длительное время велось медленно, в малых масштабах, а в последнее время совсем затормозилось. Следует учитывать и то, что нарушилась преемственность поколений. Проводящие все время перед экраном телевизора представители старшего поколения не могут научиться ни народным песням, ни народной медицине, ни правилам здорового социального поведения. Вместе с тем, традиционная культура может найти самые разные сферы применения даже в условиях глобализационных кризисов. При изучении традиционной культуры необходимо, прежде всего, подчеркнуть ее интегративный характер, определяющийся соединением материальной и духовной составляющей, общечеловеческого и национального. В ней выделили: экономическую, нравственную, психологическую, педагогическую, физическую, экологическую и иные виды культуры. Фактически, традиционная культура являет собой образ жизни того или иного этноса.

В современном мире отмечается возврат к исходным ценностям. Философы, социологи, педагоги, культурологи, антропологи сделали вывод, что представители так называемых «развитых» этносов испытывают своего рода ностальгию по тем качествам культуры, которыми обладают «отсталые» народы и которых не хватает им. Такие качества наиболее полно соответствуют сущности человека, его неразрывной связи с природой, внутренней и внешней гармонии, но были утрачены в процессе «цивилизационного» развития, критериями коего служат в основном наука, техника и технологии. Традиционная культура, хранящая «народный идеал совершенного человека», может служить базисом для формирования инновационных кадров с системным мышлением.

Традиционная культура содержит огромный исторический опыт развития человечества в целом. Как сложная динамическая система она обладает множеством функций: социальной, познавательной, ритуальной, этической, эстетической, нормативной, информативной, коммуникативной, воспитательной, организующей, этикетной и др. Все эти функции необходимо использовать в полном объеме и в самых различных сферах деятельности регионов и страны в целом: социальной, культурной, образовательной, экономической. Они носят и общемировой, и региональный характер.

Недоисследованность традиционной культуры ограничивает возможности практического применения ее исторического опыта в процессах модернизации, одновременно не позволяя объективно сформулировать присущие ей особенности, выделить в ней традицию не как постоянное повторение старого, но как движение

¹ Стратегия национальной безопасности Российской Федерации [Интернет-ресурсы] URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_191669/ – дата обращения: 16.12.2018.

к новому знанию, новой практике, новым результатам. Эффективное использование опыта традиционной культуры и искусства крайне затрудняется отсутствием специалистов в этой сфере, подготовкой которых никто не озабочен.

Особенно подчеркнем, что в сегодняшнем мире изучение традиционного прикладного искусства актуально, как никогда, ибо: «В созданиях векового народного художественного труда заложены неиссякаемые и живые родники великого и победного творчества. Это творчество должно быть воспринято и введено жизненным, здоровым, крепким и нестареющим элементом в построение новой материальной и бытовой культуры России».² М. А. Некрасова выделяет в качестве важного качества данного феномена то, что оно «протягивает нити дружбы, понимания от одного народа к другому», и в этом его большая ценность и актуальность в современной культуре.³

Исследователи неоднократно обращали внимание на универсальный характер традиционного искусства и предлагали выделить его в отдельную сферу культурного пространства как самое человеческое и одновременно самое вечное искусство. Традиционное прикладное искусство выступает как константа, определяющая устойчивость культуры на разных этапах ее развития. Этот вид искусства непосредственно связан с материальным производством, с природной средой и со всей социальной практикой народа, его общественным и семейным бытом, со всем укладом жизни, что определяет своеобразный «прикладной» характер всех видов народного творчества, в том числе и традиционного прикладного искусства.⁴ Мастера традиционного прикладного искусства создают предметно-пространственную среду, в которой существует человек; такая среда влияет на его миропонимание, эстетическую и этическую компоненты его личности.

Жизнерадостность, оптимизм произведений народного искусства позволяют формировать физически и психически здоровую личность, что следует активно использовать сегодня в сфере образования и воспитания. Обратим внимание на то, что в провинциальной России сохраняются учреждения дополнительного образования детей и юношества, где находят своё применение методы и средства народной педагогики. Уникальным примером предстает Детская школа народных ремесел Архангельской обл. Инициатором ее создания и бесценным руководителем является Владимир Николаевич Бурчевский, создавший эту школу с нуля. О бесценном опыте Детской школы народных ремесел неоднократно писали исследователи, прежде всего, в изданиях ныне реорганизованного Государственного центра русского фольклора.

Опыт народной педагогики изучает наука этнопедагогика, в связи с чем рекомендуем обратить внимание на труды Г. Н. Волкова, которые в начале 2000-х гг. были изданы под названием «Педагогика национального спасения» и «Педагогика любви». Размеры статьи не позволяют подробно охарактеризовать этнопедагогические методы воспитания и обучения. Следует только упомянуть, что многие достижения народной педагогики под названием «древнейшие гуманитарные технологии» начинают внедряться в современную образовательную деятельность различных учреждений.

Чтобы добиться эффективного применения опыта традиционной культуры в современном бытии человека, необходимо обратить внимание на острейшую потребность углубления научного изучения традиционной культуры и традиционного искусства. В развитии искусствоведения в сфере народного искусства усложняющую роль сыграли обстоятельства исследования. Первые бытовые предметы, которые можно отнести к традиционному прикладному искусству, явились объектом изучения археологов, этнографов, и лишь в последнюю очередь, искусствоведов. Отечественная научная интеллигенция, земство и государство изучали изделия народных мастеров, прежде всего, с экономической или социально-экономической точки зрения, обращая при этом внимание на настоящее и почти не обращаясь к истории предмета. Долгое время памятники прикладного искусства древнейших времен не включались в общий эволюционный поток.⁵ Привычным стало рассмотрение народного искусства по аналогии с творчеством профессиональных индивидуальных художников-прикладников. М. А. Некрасова отмечала, что «критерии последнего, как правило, механически переносились на производения народного искусства, развитие которого подтягивалось к ведущим направлениям и художественным тенденциям».⁶ В качестве объекта научного знания традиционное прикладное искусство оказывается трудно постижимым в дискурсивном анализе. По своим онтологическим свойствам оно плохо соответствует требованиям, предъявляемым к предмету традиционной науки, не поддается жесткой и однозначной фиксации, следо-

² Воронов В. С. О крестьянском искусстве. Избр. труды / Автор вступ. статьи и биогр. очерка Т. М. Разина. М., 1972. С. 140.

³ Некрасова М. А. Народное искусство и экология культуры // Народное искусство и современная культура. Проблемы сохранения и развития традиций. М., 1991. С. 9.

⁴ Спирина М. Ю. Традиционная культура сегодня: потенциал и возможности применения // Междунар. науч. конгресс белорусской культуры 5–6 мая 2016, г. Минск // Першы міжнародны навуковы кангрэс беларускай культуры: зборнік матэрыялаў (Мінск, Беларусь, 5–6 мая 2016 г.). Мінск, 2016. С. 699–703.

⁵ Ванслов В. В. Искусство и красота: Статьи по общей теории искусства. М., 2006.

⁶ Некрасова М. А. О формах развития народного искусства и некоторых вопросах творчества // Творческие проблемы народных художественных промыслов. Л., 1981. С. 60–80. С. 61.

вательно, однозначному пониманию в традиционной системе представлений. Сама специфика предмета толкает к поискам нетрадиционных путей его понимания, требует трансдисциплинарного подхода.

В современном обществе и государстве обеспечить изучение и защиту традиционных ценностей смогли бы комплексные инновационные научно-образовательные центры, созданные в регионах России и иных евразийских государств. Они способны объединить усилия представителей художественной промышленности, образования, науки, искусства, социокультурной деятельности по сохранению и актуализации традиционных ценностей, содержащихся в традиционной культуре. Особую сферу деятельности таких инновационных центров должна составлять профессиональная подготовка специалистов в сфере традиционного искусства и разработка инновационного содержания образовательной деятельности разноуровневых образовательных учреждений, где осуществляется подготовка художников-мастеров, дизайнеров, социальных работников, управленцев, педагогов, искусствоведов и др. Эта проблема является одной из самых острых, решение ее требует принятия скорейших мер.

Инновационные центры должны стать организациями взаимодействия между государством, обществом, властью, предпринимательством, наукой, образованием и культурой, их деятельность позволит актуализировать культурное наследие и традиционные ценности. Формирование подобных центров взаимодействия стимулирует осуществление приоритетных национальных проектов по развитию малого и среднего предпринимательства, профессионального образования, отраслевой науки и культуры, в том числе духовно-нравственного воспитания и развития граждан России.



Л. В. ФЕДОТОВА

Ассоциация «Народные художественные промыслы России», г. Москва

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО. ТРАДИЦИОННОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ РЕМЕСЛО ТВЕРСКИХ КАРЕЛОВ В ЭКСПЕДИЦИОННОЙ И ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНО-ТВОРЧЕСКОЙ РАБОТЕ НИИХП

Аннотация: В сообщении освещаются материалы экспедиций НИИ художественной промышленности в Тверской области и результаты творческой работы на основе изучения традиционного искусства верхневолжских карелов. Приводятся примеры сохранившихся в быту предметов традиционного ткачества, вышивки и других видов народных ремесел.

Ключевые слова: народное искусство, ремесло, ткачество, вышивка, традиция.

Summary: The message contains the matters of the Art Industry Research Institute expeditions in the Tver region and the results of the creative work based on the study of traditional art of the Upper Volga Karelians. Examples of the remained household subjects of traditional weaving, embroidery and other kinds of crafts are given.

Keywords: folk art, craft, weaving, embroidery, tradition.

Научно-исследовательский институт художественной промышленности, где мне довелось работать в течение 20 лет (1973–1993 гг.), занимался изучением традиционных художественных ремесел и творческим сотрудничеством с объединениями мастеров художественных промыслов России. Постоянно проводились экспедиции по изучению и развитию народных художественных промыслов в различные регионы страны с целью сбора материала для творческой работы мастеров и художников. Ряд экспедиционных выездов в Тверскую (Калининскую) обл. дали мне возможность познакомиться с традиционными ремеслами и прикладным искусством тверских (верхневолжских) карелов. Современные карельские поселения сложились, главным образом, в Максатихинском, Лесном, Лихославском, Рамешковском районах.

По справедливому наблюдению известного искусствоведа, исследователя русского народного искусства Л. Э. Калмыковой, «при огромном внимании исследователей к старине русского Севера не менее своеобразные произведения Тверской земли изучались мало. Однако и это необычайно важно: древние традиции, уже забытые в других местах, оказались здесь более устойчивыми».¹ Характерными особенностями народного искусства Тверской обл. является многообразие архаичных форм. Стилистическая неоднородность определяется разными факторами: историческими, этническими, географическими. Карельский орнамент отличается своими зооморфными мотивами, строгой геометричностью композиций, которые часто строятся по законам «геральдического стиля».²

Из древних, повсеместно распространенных промыслов, текстильные промыслы (узорное ткачество, различные виды вышивки) сохранились до наших дней главным образом в домашних ремеслах крестьянок.

Ткачество из текстильного лоскута, распространенное во многих уголках России, – явление сравнительно новое, но питают его исторические корни традиционного искусства и ремесла. Так, например, в орнаментах дорожек-половиков отдельных районов Тверской обл. можно найти аналогии с традиционными одеялами Карелии. Хотелось бы остановиться на анализе ручного ткачества как особом виде народного художественного ремесла.

Ручное ткачество в карельских деревнях с середины XX в. вступило на новый этап своего развития. Выполняемые деревенскими мастерицами напольные дорожки отличаются богатством технических приемов ремесла, орнаментальных и колористических решений. Домотканые карельские половики отличаются мозаичными переливами нежных оттенков различных красок, гармонично сочетающихся между собой. На многоцветном клетчатом или полосатом фоне выделяется рельефный, похожий на вышивку крупный орнаментальный мотив четырехлепестковой розетки, вытянутого по ширине или прямоугольного ромба. В экспедиционной работе очень важно знакомство с бытом народных мастеров, общение с людьми. Обилие серебристого дерева и других естественных материалов в убранстве жилища словно диктует мастерице выбор цветовых отношений, сочетания тонов, линий и форм. Узорные половики органично входят в интерьер современного карельского дома.

© Л. В. Федотова, 2019

¹ Калмыкова Л. Э. Народное искусство Тверской земли. Тверь, 1995. С. 11.

² Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951. С. 125.

Технология изготовления домотканых дорожек-половиков достаточно проста. Мастерницы работают на обычном крестьянском деревянном станке. В качестве основы (продольных нитей) используют покупные самые толстые швейные нитки (№ 10), а утком, создающим полотно и узор, служат нарезанные на ленты и скрученные в жгуты лоскуты ткани. Чаще всего для этого используется отслужившая одежда. Как исходное применяется простейшее ткацкое переплетение – полотняное, но для образования узора вводится дополнительный второй уток (обычно контрастный по цвету). В процессе создания дорожки мастерица без помощи челнока этим дополнительным утком, т. е. жгутом из контрастной ткани, прокладывает задуманные конфигурации орнамента, закрепляя узоробразующий уток между нитями основы и фоновым утком. В ткачестве такой метод называется «перебор под полотно».

Карельские мастерицы, освоившие ткацкое ремесло в 1930–1950-е гг., владели и другими техниками ткачества, но применяли их крайне редко. Многие ткачихи сохранили в памяти освоенные в детстве или в молодости приемы мастерства, а в сундуках и просто в убранстве домашнего быта имели собственноручно выполненные в предвоенные и послевоенные годы тканые вещи, которые можно встретить в деревнях как семейные реликвии наряду с еще более старинными образцами, например, браного или ажурного ткачества. По образцам фрагментов народной одежды, скатертей, полотенец и других изделий можно сделать вывод, что издавна карелки умели выработать и гладкие холсты, и фактурные многоремизные ткани, владели приемами ажурных перевивочных переплетений, браного и закладного ткачества.

Браное ткачество, типичное для всего Русского Севера, бытовало и у тверских карелов. Традиционные женские рубахи и полотенеца украшались браными красными узорами по белому фону, для которых характерно построение в виде полосы выпуклого геометрического орнамента. Таких изделий сохранилось крайне мало. Трудно встретить и известные по музейным коллекциям узоры закладного ткачества. Однако художественные традиции этих наиболее ярких видов искусства ручного ткачества опосредованно живут в современном народном творчестве, получая отражение в композиционных и орнаментальных решениях рукотворных вещей.



В экспозиции выставки Н. М. Новожиловой

В собрании народного (общественного) краеведческого музея райцентра Максатиха хранится очень интересное праздничное полотенце, включающее в свое богатое узорочье и традиционную карельскую строчевую (по сетке) вышивку, и широкие многоцветные полосы закладного ткачества, и браные орнаменты. Несмотря на то, что полотенце составлено из отдельных частей, оно выглядит очень гармоничным. В нем привлекает характерное для карельского народного искусства взаимоотношение крупных мотивов и мелких, тщательно разработанных орнаментов, взаимодействие плотных и разреженных структур, гладкой и рельефной поверхности ткани, что вместе создает целую симфонию переливов красок, света, орнаментальных рядов, имеющих идущие из глубины веков смысловое значение. Здесь как бы сконцентрированы наиболее типичные для конца XIX – начала XX в. виды женских художественных ремесел карельского населения Тверской земли.

Вплоть до 1960-х гг. в крестьянских домах женщины ткали разнообразные изделия, исходя из необходимости и потребностей быта, привычного уклада жизни и по приверженности традициям. По работам нескольких мастериц, с которыми общались участники экспедиций в 1980-е гг., можно судить о том, насколько интересны и разнообразны по приемам и комбинациям различных переплетений нитей народные карельские ткани. Жительница д. Спирово Лесного р-на Мария Круглова, чья юность пришлась на 1930-е гг., сохранила великолепные, очень разные образцы своих изделий. Это и легкая кисея на окна, и нарядные скатерти с ажурными полосами, и плотные материи для телогреек и матрасников, узорные покрывала и др. Основным сырьем служил лен, но применялись также хлопок, шерсть, конопля. Позднее мастерица стала ткать из тряпичного лоскута. Дорожки-половики ее работы привлекают многообразием графических и орнаментальных ритмов, красотой цветовых сочетаний. Не менее интересны и ткани, выполненные жительницей той же деревни Александрой Симоновой. По работам этих мастериц можно изучать наиболее типичные приемы и технику карельского народного ткачества. Покрывала и скатерти часто оформлялись равномерным ремизным узором. При ремизном (многоремизном) способе ткачества рисунок получается сочетанием нескольких видов переплетений. Особенно заметные эффекты возникают, когда основа и уток берутся контрастных цветов. Сложность узора во многом зависит от количества ремизок, через которые пропущены нити основы на станке, а также от порядка их подъема при проложении утка. Наиболее распространенным видом является пятиремизное ткачество. Здесь возможна вариативность калейдоскопического узора, повторяющегося в шахматном порядке. В узорах «пряников», «кругов», «клетчатины» рисунок образуется мелкими настилами по утку, чередующемуся с гладкими участками.

В карельских деревнях ткали льняные скатерти «с прошвами», используя ажурные перевивочные переплетения, и также – легкие занавесочные ткани. Их мы встречали в Лесном, Максатихинском, Рамешковском районах. Когда нити основы с помощью специальной палочки группами меняются местами и дополнительно перевиваются нитью, создается эффект мережки с крупными просветами. В занавесочных тканях и салфетках применялись и «ложноажурные» ремизные структуры, при которых нити ткани без перевивки основы благодаря взаимному переплетению стягиваются небольшими группами, создавая эффект узелков и мелкой сетки.

Ажурные узоры характерны и для вышивки. Наиболее типичны примеры «строчевой» (филейной) вышивки, традиции которой были восприняты художественными промыслами.³

Художник НИИХП Л. С. Филонова не раз в своих творческих разработках обращалась к традициям карельской вышивки. Тверские художники С. С. Сета и Н. М. Новожилова накопили опыт в создании изделий с применением строчевой вышивки в украшении нарядных современных платьев, блуз и комплектов одежды, а также сувенирных и подарочных полотенец и салфеток. Богатые зрительные впечатления, полученные в результате экспедиционных выездов и общения со старыми народными мастерами, позволили заслуженному художнику России Н. М. Новожиловой создать коллекцию уникальных произведений с вышивкой, которые не раз демонстрировались на художественных выставках в нашей стране и за рубежом. Таким образом, уходящее из жизни в наше время традиционное искусство получает новую жизнь, но это не противоречит возможностям развивать народное творчество на местах его традиционного бытования в сфере культуры и образования.



³ Более подробно об этом см.: Федотова Л. В. Ведновская строчка в прошлом и настоящем // Художественные промыслы России. Теория и практика. М., 1992. С. 169–179 (Сборник научных трудов Научно-исследовательского института художественной промышленности).

КОНКУРС ИСПОЛНИТЕЛЕЙ НАРОДНОЙ ПЕСНИ ДЛЯ ШКОЛЬНИКОВ «ХРАНИ ОГОНЬ РОДНОГО ОЧАГА»: КОНЦЕПЦИЯ, ОПЫТ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация: Фольклорное отделение Детской музыкальной школы № 4 г. Вологды с 2016 г. проводит конкурс исполнителей традиционного фольклора среди школьников. В основе концепции конкурса лежит идея интеграции процесса освоения фольклорных традиций учащимися. Конкурс позволяет учащимся из разных городов и поселений, занимающихся изучением и освоением традиционной народной культуры, собираться вместе, общаться, учиться у других коллективов, создавать неформальные формы общения, транслировать и сохранять региональную культурную традицию.

Ключевые слова: конкурс, освоение фольклорных традиций, музыкальная школа, этнокультурное образовательное пространство региона.

Summary: The folklore Department Of the children's music school № 4 of the city of Vologda has been holding a competition "Keep the fire of your home" of traditional folklore performers among schoolchildren since 2016. The concept behind the competition is the idea of integration of the process of development of folk traditions, students of the Department of musical school in foreign ethnocultural educational space. The competition allows students from different cities and towns engaged in the study and development of traditional folk culture, get together, communicate, learn from other groups, create informal forms of communication, broadcast and maintain regional cultural tradition.

Keywords: competition, development of folklore traditions music school, ethno-cultural educational space of the region.

Управление культуры и историко-культурного наследия Администрации г. Вологды и МБУ ДО «Детская музыкальная школа № 4» г. Вологды в 2016 г. стали учредителями конкурса исполнителей традиционного фольклора среди школьников «Храни огонь родного очага». В 2016–2017 гг. конкурс имел статус областного, с 2018 г. – всероссийского.

Организаторами проекта выступило фольклорно-этнографическое отделение музыкальной школы. Перед проектом были поставлены следующие цели: актуализация народных музыкальных традиций в воспитании и образовании школьников; создание этнокультурной среды для творческого взаимодействия и продуктивного общения детско-юношеских фольклорных коллективов. Определены задачи конкурса:

- привлечение внимания общественности к проблемам музыкального образования подрастающего поколения на традициях родного региона;
- сохранение местных фольклорных традиций через практическое их освоение и актуализацию в исполнительской практике школьников;
- выявление талантливых детей с целью дальнейшего их музыкального развития на основе народных музыкальных традиций;
- повышение исполнительского уровня участников и профессиональной компетентности учителей музыки образовательных школ и руководителей фольклорных кружков и объединений учреждений дополнительного образования в области фольклора и методов его освоения детьми;
- поддержка педагогов, эффективно работающих в области воспитания школьников на традициях народной музыкальной культуры.

В условиях проведения конкурса определена категория участников – обучающиеся общеобразовательных школ, организаций дополнительного образования детей, учреждений культуры, а также частные лица. Выделены три возрастные группы школьников: 6–9; 10–15; 16–17 лет. Номинации конкурса: категория А – солисты; категория В – дуэты; категория С – ансамбли в количестве трех и более человек. Выступления оцениваются по каждой возрастной группе и каждой номинации отдельно. Порядок выступлений участников определяется жеребьевкой в каждой возрастной группе, которая проводится в день открытия конкурса и сохраняется до его окончания.

В силу приуроченности конкурса к весенним месяцам фольклорным коллективам предлагается подготовить программу, представляющую народные музыкальные традиции весенне-летнего календарного цикла, отражающие особенности празднично-обрядовой культуры народа (продолжительность выступления 8–10 минут). Сольные программы (дуэты в том числе) могут включать произведения различных жанров фольклора: произведения материнского и детского фольклора, календарные песни, частушки, хороводные и плясовые песни, былины и духовные стихи, лирические песни, пляски, наигрыши (продолжительность выступления 3–5 минут).

Для участников конкурса определены критерии оценивания:

- представление фольклорного материала в этнографически достоверном виде; приоритеты репертуара региона проживания;
- соответствие репертуара возрастным возможностям детей;
- качество исполняемого материала (наличие чистого и слитного пения, импровизации и многоголосия, тембрально-окрашенного звучания, «полетности» звука, вокальной свободы, сохранение диалектной специфики и др.);
- наличие традиционного народного костюма;
- использование атрибутики (народных игрушек, предметов народного быта и т. п.) для создания контекста произведения / обрядового действия;
- эмоциональность и естественность подачи материала;
- творческий подход к представлению фольклора в условиях сцены, который направлен по показ глубинного содержания этнической культуры народа и ее ценностей.

Для проведения конкурсных прослушиваний формируется жюри в составе ведущих специалистов в области традиционной народной культуры Москвы и Вологды.

В основе концепции проведения конкурса лежит идея интеграции процесса освоения фольклорных традиций учащимися фольклорно-этнографического отделения ДМШ № 4 во внешнее этнокультурное образовательное пространство региона, которое мыслится как способ обогащения и «оживления» внутреннего микропространства учреждения.

Категория *этнокультурное образовательное пространство региона* (далее ЭОПР) ранее была обоснована в публикациях автора¹ и апробируется в рамках деятельности специализированного отделения в МБУДО «ДМШ № 4» г. Вологды. Разработанное понятие ЭОПР позволяет осознать значимость учреждения дополнительного образования как реально существующую систему, накапливающую продуктивный этнокультурный опыт, являющуюся «лицом» региональной традиции и активным транслятором традиционной народной культуры. Конкурс исполнителей традиционного фольклора среди школьников – это реализация второй идеи ЭОПР, который служит формой совместной организации жизненного пространства субъектами культуры и образования региона на традиционных ценностях духовной и материальной культуры русского народа. Конкурс позволяет учащимся из разных городов и поселений, занимающихся изучением традиционной народной культуры и освоением фольклора, собираться вместе, общаться, учиться у коллективов-сверстников и более опытных исполнителей фольклора, создавать неформальные формы общения, транслировать и сохранять региональную культурную традицию. Статус конкурса стимулирует фольклорные коллективы совершенствовать свое исполнительское мастерство, позволяет отметить мастеров исполнения и выделить коллективы, близкие к эталону народного пения. В задачи проекта также входит оказание методической помощи начинающим руководителям в вопросах вокально-хоровой работы над освоением народной музыкальной традиции.

Исходя из концептуальных положений программа конкурса включает не только конкурсные прослушивания участников и награждение победителей, а также просветительские концерты-встречи с учащимися и жителями области, культурную программу с изучением достопримечательностей областного центра и посещением его музейных комплексов, круглый стол для педагогов и руководителей, традиционную форму общения коллективов, посещение одного из Центров традиционной народной культуры Вологодской обл., где молодые исполнители фольклора смогут приобщиться к «живому роднику» фольклора и этнографии вологодского региона.

Место проведения конкурса выбрано организаторами не случайно – Большой зал Вологодской областной универсальной научной библиотеки. Музыкальная школа сотрудничает с учреждением культуры на протяжении многих лет, проводит для вологжан совместные просветительские программы и проекты. Так в рамки фольклорного конкурса гармонично вписалась «Славянская вечерка» с участием национальных диаспор г. Вологды (белорусов, поляков, украинцев), традиционно проводимая библиотекой.

Интеграция творческих сил в рамках организуемых нами этнокультурных проектов позволяет делать содержание образования этнически окрашенным, творческим, открытым, духовно и нравственно наполненным. Конкурс выполняет функции своеобразной «питающей» и обучающей среды. Следует отметить, что всероссийский статус мероприятия позволяет расширять уровень регионального этнокультурного пространства и обогащать его за счет российского опыта.



¹ Федотовская О. А. 1) К проблеме об этнокультурном образовательном пространстве // Современное музыкальное образование: опыт, проблемы, перспективы. Вологда, 2016. С. 59–67; 2) Актуализация педагогического потенциала фольклорных традиций в этнокультурном образовательном пространстве // Вестник Череповецкого гос. ун-та. 2012. Т. 3, № 4 (44). С. 112–115.

СОХРАНЕНИЕ И АКТУАЛИЗАЦИЯ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ С ПОМОЩЬЮ ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

Аннотация: В статье рассматриваются возможности применения информационных технологий в целях сохранения, трансляции и актуализации нематериального культурного наследия.

Ключевые слова: нематериальное культурное наследие, информационные технологии, сохранение наследия.

Summary: The article discusses the possibility of using information technology in order to preserve, transmit and update the intangible cultural heritage.

Keywords: intangible cultural heritage, information technology, heritage conservation.

Совершенствование информационных технологий и глобализационные процессы в современном обществе дали новый виток развитию проблемы сохранения и трансляции традиционной культуры, в том числе и нематериального культурного наследия.

Знаменателен факт принятия мировым сообществом на Генеральной конференции ЮНЕСКО в 2003 г. Конвенции об охране нематериального культурного наследия (далее – Конвенция). Ратификация документа прошла быстро: через 2,5 года после создания ее одобрили 8 азиатских, 6 европейских, 6 арабских, 6 африканских и 4 латиноамериканские страны, показав тем самым большой интерес к сохранению нематериального наследия.¹

В Конвенции определено, что нематериальное культурное наследие являет собой «формы представления и выражения, знания и навыки, – а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, – признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия».² К таким формам относят устное народное творчество, танцевальное и музыкально-исполнительское искусство, обычаи, обряды, празднества, традиционные ремесла – все то, что является «неосязаемой» частью культурного наследия.

Однако многие государственные деятели и исследователи считают, что Конвенция в данном виде дальше существовать не может. Среди главных претензий выделяют размытость понятия «нематериального наследия», понижение ценности не включенных в Список ЮНЕСКО объектов, поляризацию понятий «живого» (нематериального) и «мертвого» (материального).³ Р. Курин указывает, что главной опасностью является то, что документация отдельных объектов не может зафиксировать все их связи в культурном контексте, сохранение танцевального наследия не влечет за собой сохранение образа жизни исполнителей.⁴

Разработка способов сохранения, исследования и популяризации нематериального наследия осуществляется постоянно. По мнению К. Грант, «стремительная урбанизация становится причиной исчезновения традиционного культурного и ритуального контекста вплоть до полной атрофии местной культуры: процессы наследования останавливаются, обстоятельства больше не воспроизводятся».⁵ Проблемой является также и то, что невозможно подсчитать и в процентах определить степень сохранности нематериального наследия.⁶ Становится понятно, что для обеспечения своего существования в условиях вымирания местных культур традиционное нематериальное наследие требует сохранения и документации в материальной форме.

Одним из главных достижений международного сотрудничества является создание архивов нематериальных ценностей, в том числе и архивов виртуальных, открывающих доступ к культурным сокровищам для жителей разных стран. Так, в российском Интернет-пространстве существует Электронный каталог объектов

© Е. А. Штина, 2019

¹ ЮНЕСКО. Вестник нематериального наследия. 2006. № 1. С. 1.

² Конвенция об охране нематериального культурного наследия. Париж, 2003 [Интернет-ресурсы] URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/cultural_heritage_conv.shtml по – дата обращения: 21.01.2019.

³ Климов Л. А. Музей в сохранении и презентации нематериального культурного наследия: Дис. ... канд. культурологии. СПб., 2012. (Рукопись).

⁴ Kurin R. Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal // Museum international. Oxford, 2004. N 56.

⁵ Grant C. The Links between Safeguarding Language and Safeguarding Musical Heritage // International Journal of Intangible Heritage. 2010. Vol. 5. P. 47.

⁶ Нематериальное культурное наследие // Центральный совет Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.voopik.ru/our-heritage/kinds-cultural-heritage/non-material/> – дата обращения: 24.01.2019.

нематериального культурного наследия народов России, где хранятся данные, включающие видео- и аудио-записи, научные статьи, фотографии.⁷ Подобный раздел есть также на портале «Культура. РФ».⁸ Разработка виртуальных выставок, тематических баз данных с возможностью расширенного поиска могут существенно облегчить работу по актуализации наследия.

В Конвенции говорится о том, что уникальной ценностью обладает не только объект нематериального культурного наследия, но и все материальные свидетельства, с которыми он связан, в том числе цифровые коллекции. Согласно Хартии о сохранении цифрового наследия, принятой ЮНЕСКО в 2003 г., цифровые материалы включают в себя текстовые документы, базы данных, неподвижные и движущиеся изображения, звуковые и графические материалы, программное обеспечение и веб-страницы, представленные в значительном и непрерывно увеличивающемся количестве форматов.⁹ Зачастую эти материалы фиксируются на короткий срок и требуют принятия мер, направленных на их создание, сохранение и управление ими.

С помощью цифровых технологий можно произвести музеефикацию нематериального наследия, что «подразумевает преобразование компонентов нематериального наследия, утративших механизмы естественной трансляции традиции, в объекты музейного показа в музее с целью максимального сохранения и актуализации».¹⁰ Необходимо отметить, что нематериальное наследие представляет сложность для хранения также тем, что исполнители могут интерпретировать традиционные произведения по-разному, поэтому важным условием становится фиксация всех сохранившихся вариаций.

Сохранение цифрового наследия является одной из гарантий того, что материалы, фиксирующие объект нематериального наследия, позволят оставить в веках свидетельство о нем самом. Возможность длительного хранения без угрозы для оригинала неограниченного количества копий и доступность – несомненные преимущества цифрового наследия. Однако многие исследователи указывают на то, что на уровне семантики существует большой разрыв между нематериальным культурным наследием как таковым и закодированным мультимедийным файлом. Переход от такого файла к его значению включает в себя множество аспектов человеческого восприятия, понимания и досконального знания социального контекста, в котором происходят мероприятия по поиску информации о памятниках.¹¹

Тем не менее, как отмечает Е. И. Ковалева, «процессуальность „живой“ традиции, ее непрерывность и динамика не позволяют осуществлять в музее ревитализацию нематериального наследия в надлежащей степени», за исключением создания экомузеев, музеев под открытым небом с непрерывным воспроизведением традиций, а также использования информационных технологий.¹²

А. В. Лебедев считает, что «в современной музейной практике все чаще встречаются специально созданные аудио-, видео- и мультимедийные программы, выступающие равноправными участниками экспозиционного „действия“ наряду с традиционными музейными предметами».¹³ По его словам, наиболее продуктивным использованием средств мультимедиа является вариант, когда возникает ситуация гармоничной экспозиционной равновесности материальных и виртуальных объектов, предмета и процесса (например, музыкальный инструмент и его звучание, наряд шамана и видеозапись ритуального танца). Данный способ дает возможность для решения проблемы адекватного соотношения нематериальной сущности культурного объекта и его материального воплощения в музейной сфере.

Таким образом, объекты цифрового наследия и информационные технологии в целом выступают одним из необходимых в музейной практике элементов показа и интерпретации нематериального культурного наследия. Сохранение как связанных с нематериальным наследием материальных объектов (одежда, инструменты, ритуальные предметы), так и фиксация действий на цифровых носителях, формирующих в конечном итоге цифровое наследие, является одним из самых важных шагов в сохранении всего культурного наследия.



⁷ Электронный каталог объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.rusfolkknasledie.ru/> – дата обращения: 24.01.2019.

⁸ Культурное наследие России: традиции и обычаи [Интернет-ресурсы] URL: <https://www.culture.ru/traditions/culture-heritage> – дата обращения: 24.01.2019.

⁹ Хартия о сохранении цифрового наследия // ООН [Интернет-ресурсы] URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/digital_heritage_charter.shtml – дата обращения: 24.01.2019.

¹⁰ Курьянова Т. С. Музей и нематериальное культурное наследие // Вестник Томского гос. ун-та. 2012. № 361. С. 56.

¹¹ Moelnants D., Cornelis O., Leman M., Gansemans J., Caluve R., Tre G., Hallez A. The problems and Opportunities of Content-Based Analysis and Description of Ethnic Music // International Journal of Intangible Heritage. 2007. Vol. 2. P. 59–60.

¹² Ковалева Е. С. Информационные технологии в сохранении и презентации нематериального культурного наследия в музее // Современные научные исследования и инновации. 2015. № 5. Ч. 5 [Интернет-ресурсы] URL: <http://web.snauka.ru/issues/2015/05/52569> – дата обращения: 24.01.2019.

¹³ Лебедев А. В. Равноправные участники музейного действия // Музей. 2006. № 5. С. 31–32.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ

<i>М. А. Акимова.</i> Судьба заброшенной д. Воренжа Беломорского р-на	3
<i>И. А. Антропова.</i> Строительство в Муезерской пустыни в последней четверти XVII в. (к вопросу о деятельности старца Алексея)	6
<i>В. Г. Баданов.</i> Сельская (земская) медицина Олонецкой губ. (вторая половина XIX – начало XX в.)	9
<i>А. К. Байбурин.</i> Празднование дня рождения: к истории формирования традиции	13
<i>О. Г. Баранова.</i> Карельские деревянные резные календари из собрания Российского этнографического музея	16
<i>Т. В. Бауэр.</i> Магические предметы, обеспечивающие вору особые способности (по материалам севернорусской традиции середины XIX – начала XX в.)	21
<i>А. А. Бландов.</i> Переселение карелов на Новгородские земли в XVII в.: новые документы	24
<i>Н. Н. Власова, М. Е. Неёлова.</i> К истории Кижского погоста (по результатам работы над путеводителем по дореволюционным фондам Национального архива Республики Карелия)	27
<i>М. П. Волкова.</i> Путешествие в Вёгоруку	30
<i>С. Н. Галунова.</i> Проблема сохранения историко-художественного наследия Череповецкого края в 1920–1930-е гг. и духовное состояние общества	33
<i>Н. П. Гончарик.</i> Народное искусство Алтайского края в собрании Художественного музея г. Барнаула	36
<i>М. М. Гусева.</i> Исследователи Русского Севера конца XIX – первой трети XX в. о вышивке в Олонецкой губ.	39
<i>И. А. Данилова.</i> Этнические границы и их маркеры в повседневной жизни русско-вепсского пограничья XXI в.	44
<i>И. А. Дорохова.</i> Деятельность императорского Православного палестинского общества на Святой Земле в конце XIX в. в путевых заметках паломника Е. Мерцалова	48
<i>Н. А. Елизарков.</i> Выговские старoverы: традиционное судоходство и судостроение Беломорско-Онежского бассейна	51
<i>Л. Ю. Елтышева.</i> Фондовые коллекции как источники изучения традиционной культуры народов Кунгурского края	54
<i>В. П. Еришов.</i> Памятники Выгореции? (Частная коллекция басм)	57
<i>С. А. Жадовская.</i> Личная история и формирование местной исторической памяти (на материале воспоминаний жителей г. Шенкурска Архангельской обл.)	61
<i>Н. И. Ивановская, А. А. Чувьуров.</i> Старообрядческие кладбища Карелии в рисунках А. Л. Колобаева	64
<i>Е. А. Калинина.</i> Из истории духовного образования: Олонецкая духовная семинария в 1829–1866 гг.	68
<i>С. А. Капитонова.</i> Специфика рыболовства в Карельском Поморье (по материалам экспедиции В. В. Никольского, 1921 г.)	72
<i>М. Р. Каюмова.</i> Деятельность Государственного историко-краеведческого музея КАССР в 1950-е гг.	74
<i>Т. В. Климина.</i> История православия в Нарве	77
<i>Ю. Н. Кожевникова.</i> Муромский монастырь в первые годы советской власти: создание «образцового» хозяйства	82
<i>В. Г. Кондратьев.</i> О состоянии образования в Олонецкой губ. в 1860-е – начале 1870-х гг.	85
<i>А. П. Конкка.</i> Деревья в карельской мифологии и обрядности: береза	88
<i>Л. В. Королькова.</i> Почитаемые культовые памятники Ленинградской области: история и современность	91
<i>М. В. Кувайцева.</i> Наемный труд детей старoverов Западного Причудья в 1920–1950-е гг. (по материалам экспедиций 1999–2017 гг.)	95
<i>О. И. Кулагин.</i> Роль лесной промышленности в изменении этнического облика Карелии в 1950–1960-е гг.	98
<i>Е. С. Логвиненко.</i> Праздничный наряд заонежской крестьянки из семьи Лысановых на фотоснимках конца XIX – начала XX в.	101
<i>К. К. Логинов.</i> Еще раз о «каменных культовых комплексах» и «культовых камнях» Обонежья	106
<i>А. И. Лойко.</i> Белорусы в пространстве финно-угорской культуры: на примере Карелии	110

<i>Е. Ф. Луцковская.</i> Василий Батури́н, священник Кудьмозерского единоверческого прихода Архангельской епархии: страницы биографии	113
<i>И. В. Мельников.</i> Древние Кижы: история и культура	116
<i>А. С. Монахова.</i> О традиционных чертах характера северянок (на примере д. Водлы Пудожского р-на Карелии)	119
<i>Т. А. Мошина.</i> Священник Фоймогубского прихода Матвей Ладвинский и учительские династии Заонежья	123
<i>А. С. Мутина.</i> Фотопортреты старообрядческого духовенства в коллекции Государственного музея истории религии	126
<i>М. Л. Наймарк.</i> Реконструкция старинных судостроительных технологий севера России и Европы	131
<i>Е. С. Намятова.</i> Сестра милосердия Екатерина Ивановна Татаринова	135
<i>Ю. М. Наумов.</i> О результатах изучения народного судостроения карелов	138
<i>А. В. Панюков.</i> Женские помочи по уборке изб в календарной традиции коми-зырян	142
<i>С. Г. Петров.</i> Изъятие церковных ценностей в Олонецкой епархии в 1922 г. (по материалам шифротелеграмм карельских чекистов)	145
<i>М. И. Петрова.</i> Монастырь Каннансаари Кирьяжского (Куркиёкского) погоста	149
<i>С. Б. Потахин.</i> Использование каменного материала коренным населением Карелии: ретроспективный анализ	153
<i>В. А. Притчина.</i> Набойные доски и набоечные ткани в коллекции Тотемского музейного объединения	155
<i>И. Н. Ружинская.</i> Коллекция «орарей» из фондов музея-заповедника «Кижы»: вопросы идентификации	158
<i>Г. С. Савельева.</i> Посты и заговенья в традиции верхневычегодских коми	161
<i>Е. В. Самойлова.</i> Тканевые приношения у сакральных объектов сел Шуерецкое и Нюхчи	164
<i>О. А. Скобелев.</i> Рига с гумном – хозяйственный комплекс заонежан	168
<i>М. А. Степанов, А. В. Степанов.</i> Находки судовых деталей в новейших археологических раскопках Великого Новгорода и Старой Руссы	173
<i>А. И. Терюков.</i> А. К. Супинский в Череповце	177
<i>Е. В. Титова.</i> Обзор новых поступлений в коллекции меднолитой пластики музея «Кижы»	180
<i>Л. В. Трифонова.</i> Места службы заонежан-отходников в конце XIX – начале XX столетия	184
<i>Т. И. Трошина.</i> «Жизненные ценности» и «ценность жизни» (по воспоминаниям северян – участников Гражданской войны)	187
<i>С. Н. Филимончик.</i> «Калевала» в культурной жизни советской Карелии 1930-х гг.	190
<i>А. А. Чувьуров.</i> Весенне-летние ритуалы, связанные с ледоходом и первым спуском лодки на воду, в обрядовой культуре коми-зырян	193
<i>И. И. Шангина.</i> Головные уборы «пушкарок»: коллекция верхневолжской этнологической экспедиции (1921–1925)	196
<i>Д. И. Шомысов.</i> Домовой как страшный персонаж народных верований северных районов Кировской обл.	200
<i>И. В. Шорохова.</i> Балет «Сампо» на VIII Всемирном фестивале молодежи и студентов в Хельсинки в 1962 г.	203
<i>Е. И. Яскеляйнен.</i> Возвращаясь к теме храмовых одежд (облачение церквей и часовен)	206

ДЕРЕВЯННОЕ ЗОДЧЕСТВО

<i>И. В. Белинцева.</i> Мотивы «швейцарского стиля» в архитектуре крестьянских домов Заонежья	211
<i>А. Б. Бодэ.</i> Покраска фасадов деревянных церквей XIX – начала XX в.	216
<i>И. А. Виноградова.</i> Особенности проведения реставрационных работ в Соединенных Штатах Америки	219
<i>Т. В. Жигальцова.</i> Культурный ландшафт Онежского Поморья (на примере сел Ворзогоры, Малошуйка)	223
<i>М. И. Мильчик.</i> Ларс Петтерссон – исследователь архитектуры Заонежья	225
<i>Б. Д. Москин.</i> К вопросу о пристройке колоколен к заонежским часовням в XVIII в. (по данным описи Выговского общежития 1739 г.)	229
<i>Т. В. Незвицкая.</i> Опыт реставрации церкви Преображения Господня	232
<i>А. Г. Носкова.</i> Никольская церковь в Горке – малоизвестная предшественница Кондопожского храма	237
<i>А. Б. Пермиловская.</i> Северное деревянное храмо́строительство как маркер этнокультурной идентичности	241
<i>Н. А. Петров-Спиридонов.</i> Возможности непараметрической статистики для распознавания аутентичности геометрии деревянных деталей при их воспроизведении и проектировании	245

<i>С. А. Пиляк.</i> Перспективы сохранения и музеефикации памятников деревянного зодчества в Костромской обл.	249
<i>М. В. Плотникова.</i> Карельские дневники (1955–1957) В. Н. Плотникова	252
<i>А. В. Рагулина.</i> Использование образной системы деревянного зодчества Карелии в современном проектировании православных храмов	257
<i>З. И. Строгальщикова.</i> Особенное и общее в строительной традиции этнолокальных групп вепсов	260
<i>А. А. Усов.</i> Крестьянское жилище как способ адаптации в традиционной культуре Русского Севера (на примере с. Ворзогоры Онежского р-на)	264
<i>Л. С. Харебова.</i> Архитектурная графика Р. М. Габе из собраний Национального музея Республики Карелия и музея-заповедника «Кижы» в иллюстрациях книги «Карельское деревянное зодчество»	268
<i>Е. А. Ходаковский.</i> Деревянная церковная архитектура Олонецкой губ. XIX в. по материалам Российского государственного исторического архива	272

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

<i>Е. П. Васильева.</i> Поморские складни «Двунадесятые праздники»	275
<i>В. А. Гуцина.</i> Забытая коллекция. Интернет-проект министерства культуры Российской Федерации «Культурные ценности – жертвы войны»	280
<i>В. И. Ивановская.</i> Интерьер деревянного храма: постоянство временного	282
<i>Л. А. Корнюкова.</i> Икона «Мученики Кирик и Улита» из Заонежской экспедиции ГИМ	288
<i>О. В. Орлова.</i> Христианские сюжеты в художественном пространстве искусства конца XX – начала XXI в.	293
<i>Л. В. Паришина.</i> Церковь Успения Богородицы с. Курицко Новгородского р-на. Воссоздание иконостаса	297
<i>Н. Е. Плаксина.</i> Рукописные памятники с автографом крестьянина Сергиева селения Афанасия Антонова как источник по истории поморской художественной традиции	302
<i>В. Г. Платонов.</i> Икона «Святой равноапостольный князь Владимир, мученики Кирик и Иулита» и росписи «неба» в часовне д. Корба и Кижской Преображенской церкви	307
<i>В. Г. Пуцко.</i> «Северные письма» как историко-культурное явление XIV–XVII вв.	311
<i>Е. А. Ржевская.</i> Образ северной Руси в творчестве академика Российской академии художеств Валерия Ржевского	314
<i>С. Н. Ромашина.</i> Интерьер деревянной Николаевской церкви Верхомоломской Спасской Николаевской пустыни Великоустюжского у.: сохраненное и утраченное	319
<i>О. В. Семерицкая, П. Н. Гордеев.</i> Художественные традиции Русского Севера в творчестве гжельской художницы З. В. Окуловой	322
<i>О. Б. Сипола.</i> Дары и поступления: некоторые иконы и книги в контексте изучения истории Валаамского монастыря XVIII в.	326
<i>Г. И. Фролова.</i> Потолочная живопись и иконостасный комплекс церкви Преображения Господня Спасо-Кижского погоста как единовременное иконописное убранство храма	330
<i>В. В. Хухарев.</i> К вопросу о типологии и датировке старообрядческих меднолитных тельных крестов	335
<i>В. Э. Шаранов, И. В. Земцова, Е. А. Худин.</i> Неизвестные «зырянские» росписи: о результатах полевых исследований в бассейнах рек Вашка, Вымь и Вычегда в 2016–2018 гг.	338
<i>Л. В. Ширшова.</i> Русский Север в пейзажной живописи Е. И. Зверькова	341

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

<i>С. В. Балуевская.</i> Прозаическое наследие сказительницы А. П. Дербиной (Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.)	344
<i>Е. Е. Васильева.</i> «Еруслафская да наша губерния»: шедевр пинежской лирики	348
<i>А. Н. Власов.</i> Границы рецепции и интерпретации локального фольклора в трудах краеведов (к понятию фольклорной сингулярности)	353
<i>М. Н. Власова.</i> Особенности наследования и бытования фольклорной традиции на Терском берегу Белого моря во второй половине XX – начале XXI в. (сказки, несказочная проза)	356
<i>Т. В. Володина.</i> Русские заговоры в коллекциях литературного музея Эстонии	360
<i>А. А. Гулак.</i> Гоп со смыком на фронте: неподцензурные сюжеты в народной песне Великой Отечественной войны	363

<i>Е. В. Дианова.</i> Кооперативные ремейки литературных произведений	367
<i>В. Е. Добровольская.</i> Русские сказки сюжетного типа СУС 480 («Мачеха и падчерица») в репертуаре сказочников Русского Севера	370
<i>Е. А. Дорохова.</i> Музыкально-фольклорная традиция Малопинежья: опыт исследовательской реконструкции	373
<i>Е. Ю. Дубровская.</i> Фольклоризация Гражданской войны: формирование нарратива о событиях в Карелии (на материалах воспоминаний 1930–1950-х гг.)	376
<i>А. А. Иванова.</i> «Локальный текст» в сельском культурном ландшафте	379
<i>Т. Г. Иванова.</i> «Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь»: итоги и перспективы	382
<i>П. А. Истомина.</i> Рассказы о божественном наказании (на современных материалах, записанных от заводского населения Республики Коми)	386
<i>Т. С. Канева.</i> Усть-Цилемская коляда в сравнительном аспекте	389
<i>Н. С. Коровина.</i> Сказочники Выми в традиционной культуре народа коми	393
<i>С. Ю. Королёва.</i> О плачевой культуре Пермского Прикамья (на материале похоронно-поминальных причитаний)	396
<i>И. В. Королькова.</i> Групповые причитания в восточно-новгородской традиции: проблемы изучения	400
<i>Ю. А. Крашенинникова.</i> Указы и росписи приданого в русском свадебном обряде (к вопросу об инвентаризации материалов)	405
<i>В. П. Кузнецова.</i> Деятельность К. В. Чистова и его коллег по сектору литературы ИИЯЛ Карело-Финской базы АН СССР в послевоенный период	408
<i>С. М. Лойтер.</i> И снова: игра в страну-мечту или детские утопии и их северные архетипические истоки	412
<i>З. Ф. Маликова.</i> Образы-символы в поэтических текстах «долгих» частушек средних вепсов	415
<i>Е. В. Марковская.</i> Фольклор Карелии периода Великой Отечественной войны (по материалам Научного архива Карельского научного центра РАН)	420
<i>Ю. И. Марченко.</i> Флавий Васильевич Соколов – собиратель напевов Печорского былинного эпоса	424
<i>А. А. Мехнецов.</i> Об особенностях настройки гармоника в Вологодской обл.	427
<i>Г. Н. Мехнецова.</i> Фольклорно-этнографические материалы в фонде Пермского научно-промышленного музея	430
<i>Н. С. Михайлова.</i> Традиционные музыкальные инструменты Карелии как объект исследований ученых Финляндии	434
<i>И. И. Набокова.</i> Биография и поэтическое наследие пудожгорского сказителя А. Е. Чукова	437
<i>Н. Ю. Ольшева.</i> Традиционное обучение игре на гармоник-хромке в Калевальском р-не Карелии	440
<i>Л. И. Петрова.</i> Фольклорная экспедиция КНИИ и ИПИН АН СССР 1932 г. в контексте истории собирательской работы в районах Западного Поморья	443
<i>С. В. Подрезова.</i> Фольклор Обонежья в звукозаписях С. И. Бернштейна в собрании Фонограммархива Пушкинского Дома	446
<i>С. В. Подрезова, Т. В. Швец.</i> Духовные стихи и песнопения старообрядцев Белого моря (по материалам экспедиции ИРЛИ 1975 г. в с. Койда)	450
<i>А. Н. Рассыхаев.</i> Устные рассказы о гипнотизере Бисин Миш в фольклорной традиции вишерских коми	455
<i>Е. Б. Резниченко.</i> О ритмической организации беломорских причитаний с переменным числом фразовых ударений в стихе	458
<i>М. В. Рейли.</i> Некоторые эсхатологические мотивы в народной прозе (в поисках источников)	461
<i>А. Н. Розов.</i> Православие в севернорусских былинах	464
<i>Н. Г. Урванцева.</i> Детский фольклор в «Словаре живого поморского языка» И. М. Дурова	467
<i>Л. В. Фадеева.</i> Рассказы о снах в севернорусской фольклорной традиции	470
<i>С. Ю. Харькова.</i> Иерусалим в былинах	475
<i>О. И. Чарина.</i> Особенности взаимодействия связей русского фольклора: Русский Север – северо-восток Якутии	479
<i>Е. И. Якубовская.</i> Фонографические записи Ф. А. Рубцова и П. Г. Ширяевой на берегах Псковского озера (Ленинградская обл., июнь 1941 г.)	482
<i>Реко Ямагути.</i> «Краше красного солнца...»: образ солнца в русских свадебных причитаниях	485

КНИЖНОСТЬ И ЛИТЕРАТУРА

<i>С. В. Алпатов.</i> «Адская газета» в Каргополье: хронологические рамки традиции	490
<i>М. Г. Бабалык.</i> О новых поступлениях рукописей в коллекцию «Письменные источники» музея-заповедника «Кижы»	494
<i>Л. А. Берсенева, А. В. Федорова.</i> «Сказка о пошехонцах» в композиционной структуре повести В. И. Белова «Привычное дело»	497
<i>Т. Ф. Волкова.</i> Вклад крестьян Поташовых в сохранение Печорской рукописно-книжной традиции	500
<i>Т. Н. Воронина, С. Х. Головкина.</i> Образное воплощение темы крестьянского труда в творчестве В. И. Белова	503
<i>Н. С. Ганцовская, Е. Г. Веселова.</i> Фольклорное наследие Костромского Приунжья в сказочно-драматургических произведениях Ефима Честнякова: номинации, темы, язык	506
<i>Н. С. Жернова.</i> Мужской образ в северных текстах А. М. Ремизова	509
<i>О. В. Лескова.</i> Проблема изучения автобиографической прозы П. В. Засодимского: прошлое и настоящее	512
<i>А. В. Пигин.</i> Рукописная традиция Повести о Христовом крестнике (предварительные наблюдения)	515
<i>О. Б. Пригодина, Н. П. Лихачева.</i> Рукописные книги из монастырей и приходов Каргополья в собрании Российской государственной библиотеки	518
<i>Е. В. Прокуратова.</i> Новые источники изучения книжной традиции низовой Печоры (по материалам фольклорно-археографических экспедиций 2005–2018 гг.)	522
<i>Ю. В. Розанов.</i> К истории мифологических фантомов в русской литературе серебряного века	526
<i>Е. А. Рыжова.</i> Поэтика севернорусской агиографии: сюжетный мотив «взывание имени праведника»	529
<i>Е. А. Самоделова.</i> Сказка «Синица» А. Н. Толстого как «северный текст»	533
<i>А. Е. Соболева, М. Е. Соболева.</i> Лицевые рукописи Жития Александра Свирского середины XVIII в. как единый комплекс: проблемы текстологии и происхождения	536
<i>Э. Л. Трикоз.</i> В. И. Белов-редактор: на материале книги А. А. Соболева «Русский дом»	539

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>В. А. Агапитов.</i> О славяно-вепсских языковых параллелях	542
<i>А. А. Афанасьева.</i> Модели с русскими истоками в топонимии Карельского Сямозерья	546
<i>Е. Н. Бекасова.</i> Особенности генетической организации былинного текста сказителя Т. Г. Рябины	550
<i>М. А. Бобунова.</i> О функциях конкорданса былин Т. Г. Рябины	553
<i>Т. П. Бойко.</i> Изобразительные средства карельского языка (на материале словарей младописьменного карельского языка)	556
<i>Е. В. Генералова.</i> Язык русских храмов и изб: лексика русского зодчества и ее словарное представление	559
<i>Н. Н. Глухова, Е. Н. Ломшина.</i> Ценностные доминанты финно-угорской и русской лингвокультур на материале паремий	562
<i>Я. Я. Горбунова.</i> Номинация человека в языковой картине мира русских старожилов Якутии (на материале словарей М. Ф. Дружининой)	566
<i>Ю. Н. Драчева, Е. А. Кирилова.</i> Вербализация религиозных представлений и семейно-бытовой обрядности в речи жителей Кирилловского р-на Вологодской обл.	569
<i>Л. Ю. Зорина.</i> Риторические приемы организации севернорусских диалектных благопожеланий	573
<i>Ю. Н. Ильина.</i> Речевой портрет диалектоносителя по данным дневниковых записей	575
<i>Ю. А. Крашенинникова, С. Г. Низовцева.</i> Топонимический компонент в устной прозе русского заводского населения Республики Коми	578
<i>Л. П. Михайлова.</i> Заонежье в лингвогеографическом представлении (по данным 1-го тома Лексического атласа русских народных говоров «Растительный мир»)	581
<i>С. А. Мызников.</i> Финно-угорский лексический субстрат в Обонежье и Приладожье: лингвогеографический и этимологический анализ	584
<i>Г. Д. Неганова.</i> Актуализация особенностей костромских говоров в текстах местных сказочниц	587

<i>В. А. Новоселова.</i> Сложносоставные композиты в языке былин Т. Г. Рябинына	590
<i>О. А. Образцова.</i> Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова как источник изучения русских личных имен	595
<i>С. П. Праведников.</i> Наименование чужеземного в былинах кижских сказителей	598
<i>А. В. Приобращенский.</i> Оленеводческая лексика Кемского Поморья в деловых документах из фондов Национального архива Карелии	601
<i>Т. А. Сироткина.</i> Языковые образы севера Западной Сибири	604
<i>А. И. Соболев.</i> Районирование Юго-Восточного Обонежья с целью географической привязки ономастического материала	607

МУЗЕЙНОЕ ДЕЛО И АКТУАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

<i>К. Балаян.</i> Парусник «Киликия»: реконструкция торгового корабля XIII в.	612
<i>Г. Д. Булгаева.</i> Опыт изучения русского деревянного зодчества в младшем школьном возрасте	616
<i>И. Ю. Буфеева.</i> Роль этнокультурного пространства в решении проблемы воспитания современной российской молодежи. Русский Север	618
<i>В. В. Громов.</i> Живые традиции Нурмольской Карелии: проектный подход к изучению, сохранению и использованию историко-культурного наследия	621
<i>Н. К. Гуркина, А. Б. Гуркин.</i> Музейная практика как фактор актуализации изучения традиционной культуры в гуманитарных курсах в высшей школе	625
<i>А. И. Гурченко.</i> К проблеме актуализации фольклора в современном искусстве	628
<i>А. А. Иванова.</i> Сельский музей как способ репрезентации и ретрансляции локальной этнокультурной информации	630
<i>И. А. Истомина.</i> Мастер-классы Центра традиционных ремесел в Сеуле: взгляд изнутри	634
<i>Е. В. Клюев.</i> Волонтерская деятельность как инструмент сохранения водных исторических традиций	636
<i>Н. В. Козловская.</i> Культурное наследие – драйвер развития территории на примере проекта «Читаем северные письма»	638
<i>И. К. Мельник.</i> Центр исследования истории мореплавания (г. Одесса)	640
<i>Н. М. Мельникова.</i> Презентация традиционной культуры народов Карелии в музейной экспозиции на о. Кижы в 1990–2010-е гг.	644
<i>И. Н. Морозова.</i> О преподавании «народного зодчества» в Институте культуры: актуальность, проблемы, перспективы	648
<i>И. Р. Николаев.</i> Народное судостроение в музейных коллекциях: проблемы и пути развития	650
<i>А. М. Пекина.</i> Этнографическая экспозиция музея истории Петрозаводского университета и его роль в этнокультурном образовании и освоении ценностей культуры Карелии	655
<i>И. И. Сафронова.</i> Музеефикация культуры коми-зырян и народа ханты: опыт г. Лабытнанги	659
<i>М. Ю. Спирина.</i> Некоторые проблемы актуализации традиционной культуры	662
<i>Л. В. Федотова.</i> В поисках утраченного. Традиционное художественное ремесло тверских карелов в экспедиционной и экспериментально-творческой работе НИИХП	665
<i>О. А. Федотовская.</i> Конкурс исполнителей народной песни для школьников «Храни огонь родного очага»: концепция, опыт, перспективы	668
<i>Е. А. Штина.</i> Сохранение и актуализация нематериального наследия традиционной культуры с помощью цифровых технологий	670

Научное издание

РЯБИНИНСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2019

Материалы VIII конференции по изучению и актуализации
традиционной культуры Русского Севера

Фото на обложке *И. Ю. Георгиевского*

Редактор *М. А. Радостина*
Оригинал-макет *М. И. Федорова*

Подписано в печать 16.07.2019 г. Формат 60×84¹/₈.
Гарнитура Times. Уч.-изд. л. 84,2. Усл.-печ. л. 78,8.
Тираж 300 экз. Заказ № 570

Федеральный исследовательский центр
«Карельский научный центр Российской академии наук»
Редакционно-издательский отдел
185003, г. Петрозаводск, пр. А. Невского, 50