

Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры
«Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник “Кижі”»

РЯБИНИНСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2015

Материалы VII конференции по изучению
и актуализации культурного наследия Русского Севера

Петрозаводск
2015

УДК 930.85(470.1/2) (063)
ББК 63.3(2)6-7(231)
Р 98

Ответственный редактор
доктор филологических наук *Т.Г. Иванова*

В сборнике публикуются материалы VII конференции
по изучению и актуализации культурного наследия
Русского Севера (Петрозаводск, сентябрь 2015 г.).

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

ISBN 978-5-9907004-0-6

© ФГБУК «Государственный историко-архитектурный
и этнографический музей-заповедник «Кижский»», 2015

Д.Д. АБРОСИМОВА (Петрозаводск)

ОСОБЕННОСТИ ТРУДА СЕЛЬСКИХ УЧИТЕЛЕЙ: НА ПРИМЕРЕ НАРОДНЫХ ШКОЛ БЫВШЕЙ КИЖСКОЙ ВОЛОСТИ

Аннотация: На основе архивных материалов о народных школах бывшей Кижской волости в статье рассмотрены способы увеличения дохода сельского учителя – совмещение места учителя с должностью заведующего школой или с преподаванием Закона Божьего. Приводятся имена священников, возглавлявших школы, и учителей, преподававших по совместительству Закон Божий, среди которых в начале XX в. преобладали женщины.

Ключевые слова: народное образование, народные школы, Кижская волость, сельский учитель

Summary: Based on archival materials on common schools of the former Kizhi Volost the article discusses ways how rural teachers could increase their income. These included heading of a school or starting to teach Bible chairs. The names of the priests are given who headed the common schools, as well as the names of the teachers who taught Bible chairs in addition to other subjects. Among the latter women prevailed over men in the early 20th century.

Keywords: popular schooling, common schools, Kizhi Volost, rural teacher

В изучении истории народного образования особое место принадлежит сельским учителям, поскольку именно от них в конечном счете зависел успех внедрения всеобщего начального образования в жизнь села на местах. Всестороннему изучению условий работы и жизни сельского учителя, воссозданию его социально-психологического облика было уделено немало внимания в публикациях последних лет.¹ В этой статье мы попытаемся еще раз рассмотреть особенности, с которыми был сопряжен труд сельского учителя, на материале источников о народных школах бывшей Кижской волости (в границах начала XX в.) из Национального архива Республики Карелия (далее – НА РК) и дореволюционных публикаций.

В указанный период школы на этой территории имелись в 12 деревнях. Среди них 7 были церковно-приходскими (далее – ЦПШ), две из которых были преобразованы из школ грамоты), 4 – земскими, и одна относилась к ведомству Министерства народного просвещения² (далее – МНП).

Показательным фактором, характеризующим особенности учительского труда, была его напряженность, которая выражалась в количестве учеников, приходившемся на одного учителя. В результате анализа архивных сведений по истории школ Кижской волости на протяжении их истории от начала основания до начала XX в. можно сказать, что одному учителю наиболее часто приходилось работать с 10–20-ю учениками. Такое число отмечалось на бывшей территории волости в указанный временной промежуток в 7 школах (ЦПШ и земских, с преобладанием среди них ЦПШ).³ Немного реже численность учащихся, за которых нес ответственность один учитель, достигала 20–30 человек: она была отмечена в 5-и школах волости, в основном земских.⁴ Еще реже число подопечных одного

© Д.Д. Абрасимова, 2015

¹ *Илюха О.П.* «Учащие»: учитель и учительница в карельской деревне // Илюха О.П. Повседневная жизнь сельских учителей и школьников Карелии в конце XIX–начале XX в.: Очерки. Документы. Материалы. Петрозаводск, 2010. С. 7-53; *Илюха О.П.* Учитель в карельской деревне // Илюха О.П. Школа и детство в карельской деревне в конце XIX–начале XX в. СПб., 2007. С. 143-176; *Калинина Е.А.* Социальное, правовое, материальное положение учителей народных школ // Калинина Е.А. Народные школы Олонецкого края в XIX – начале XX века. СПб., 2009. С. 157-188.

² *Абрасимова Д.Д.* Из истории народных школ Кижской волости // Церковь Преображения Господня: 300 лет на Заонежской земле: сб. ст. (В печати).

³ Это ЦПШ острова Кижы и дер. Леликово, Косельга и Сибово и земские школы дер. Жарниково, Кургеницы и Конда (НА РК. Ф. 25. Оп. 1. № 20/54. Л. 1; № 54/33. Л. 75 об.; № 69/46. Л. 37; Ф. 42. Оп. 2. № 5/148. Л. 148-148 об.). См.: *Лазук И.Г.* Школьная сеть Петрозаводского уезда: Сведения приурочены к 1909 году. Петрозаводск, 1909. С. 28-32.

⁴ Это школа МНП и земская школа Сенной Губы, земские школы Кижей и дер. Ошевнево и ЦПШ дер. Новинка (НА РК. Ф. 25. Оп. 1. № 56/15. Л. 22; № 62/36. Л. 2; № 65/22. Л. 38; № 65/5. Л. 14; № 62/36. Л. 136; № 74/10. Л. 16). См.: *Лазук И.Г.* Школьная сеть Петрозаводского уезда. С. 28-32.

учителя составляло менее 10 человек – в Кижской волости имелись три такие школы (все – ЦПШ).⁵

Нужно отметить зафиксированную документами максимальную нагрузку, которая однажды легла на плечи учителя, – это 60 учеников (земская школа Сенной Губы, 1874 г.).⁶ Такая цифра, конечно, не являлась обычной и возникла, по-видимому, в связи с внешними обстоятельствами, о чем свидетельствовало резкое, на четверть, уменьшение числа учащихся школы по сравнению с предшествовавшим годом.⁷ Таким образом, учебная нагрузка на педагогов народных школ Кижской волости была достаточно щадящей: в целом она была ниже средних показателей по Петрозаводскому уезду и Олонецкой губернии начала XX в., которые составляли 21–24 и 23 ученика соответственно.⁸

С одной стороны, можно, безусловно, согласиться с исследователями, которые оценивают подобное соотношение учащихся и учителей как обстоятельство, положительно сказывавшееся на качестве обучения.⁹ С другой, это соотношение обеспечивалось тем, что далеко не все родители записывали детей в школу по причинам, которые названы, в частности, в «Отчете о состоянии начальных народных училищ Петрозаводского уезда» за 1895 г., где сказано, что «даже за 3–4 версты посещает школу мало детей, и то при благоприятных условиях: при удобном сообщении, при возможности иметь теплую одежду и т.д.».¹⁰ Проблема посещаемости крестьянских школ оставалась одной из самых постоянных на протяжении развития народного образования в деревнях.

Что касается вознаграждения учителей, о его недостаточности для обеспечения «прожиточного минимума», об их трудном и даже бедственном материальном положении исследователи писали не раз.¹¹ Как свидетельствует автор статьи «Народный учитель», опубликованной в дореволюционной губернской периодике, из жалованья 30 руб. в месяц, «за вычетом на пенсию... и на военные нужды учитель получает 27 руб. <...> Хорошо, когда удастся найти помещение со столом за 20 руб., а то приходится вести свое хозяйство самому, и тогда кроме дефицита и долга лавочнику ничего в результате не остается».¹²

Низкие доходы преподавателей народных школ заставляли их искать дополнительный заработок. Его можно было найти в областях, не связанных со школьным делом.¹³ Однако наиболее удобным путем была возможность дополнительного заработка при школе, источником которого являлось совмещение профессиональных обязанностей. Так, в целях увеличения дохода учитель мог занять должность заведующего школьным приютом. В начале XX в. это давало годовую прибавку к основному жалованью в 20 руб., отнимая при этом, по-видимому, все остающееся после уроков время, поскольку обязанности заведующего предполагали полную ответственность за жизнь в приюте, включая не только надзор за поведением учащихся, но и занятость разнообразными хозяйственными вопросами: закупкой продуктов, контролированием приготовления пищи и чистоты помещений.¹⁴

Учитель мог стать также заведующим школой. Однако на практике заведующими народными школами становились обычно преподаватели Закона Божьего – церковнослужители. В материалах по Кижской волости встретился всего один случай, когда учитель заведовал школой в течение ряда лет (это И.М. Заводовский, заведовавший школой МНП в Сенной Губе¹⁵). Можно было бы предположить, что причиной этому была интенсивная основная нагрузка учителей, не позволявшая им вступать в руководящую должность.¹⁶ Однако в действительности такая расстановка явилась результатом принятого после 1881 г. государственного курса в области народного образования, согласно которому церковь должна была занимать в этой системе главенствующее положение, а ее представители – руководить начальными учебными заведениями.¹⁷ На территории бывшей Кижской волости этот курс вполне

⁵ Это школы Сенной Губы, дер. Липовицы и Леликово (НАРК. Ф. 25. Оп. 1. № 20/54. Л. 1; Ф. 42. Оп. 2. № 2/70. Л. 59-59 об. См.: Лазук И.Г. Школьная сеть Петрозаводского уезда. С. 28-32.

⁶ НА РК. Ф. 25. Оп. 1. № 54/33. Л. 73.

⁷ НА РК. Ф. 25. Оп. 1. № 74/10. Л. 16. Как пишет Е.А. Калинина, на численности учащихся сельских школ сильно отражались, например, годы неурожая (Калинина Е.А. Народные школы... С. 6).

⁸ Школьная статистика: Очерк о состоянии народного образования в Олонецкой губернии в 1912 г. Петрозаводск, 1913. Вып. 1. С. 46.

⁹ Илюха О.П. Учитель в карельской деревне... С. 138.

¹⁰ НА РК. Ф. 17. Оп. 1. № 33/361. Л. 2 об.

¹¹ См.: Афанасьева А.И. Сельская интеллигенция Олонецкого края во второй половине XIX–начале XX вв. // Рябининские чтения–1995: Межд. науч. конф.: Сб. докл. Петрозаводск, 1997. С.286-291; Илюха О.П. «Учащие»: учитель и учительница в карельской деревне. С. 29-32; Калинина Е.А. Социальное, правовое... С. 161, 163.

¹² Ключей И. Народный учитель // Олонецкое эхо. 1916. № 15. С. 1.

¹³ Там же. С. 1; Илюха О.П. Учитель в карельской деревне... С. 157-158.

¹⁴ Школьная статистика... С. 33.

¹⁵ Памятная книжка Олонецкой губернии на 1905 г. Петрозаводск, 1905. С. 72 (Далее – ПКОГ); ПКОГ на 1906 г. С. 73; ПКОГ на 1916 г. С. 57.

¹⁶ Согласно предписанию Дирекции народных училищ, учебная нагрузка учителя должна была составлять 24 часа в неделю, законоучителя – 6 (Илюха О.П. Учитель в карельской деревне... С. 177).

¹⁷ Илюха О.П. Учитель в карельской деревне... С. 106.

реализовывался: среди заведующих народных школ в первом десятилетии XX в. часто встречаются священники. Так, ЦПШ дер. Леликово возглавлял потомственный священник Н.А. Петропавловский; заведующим двух ЦПШ (дер. Липовицы и Косельга) был потомственный священник М.А. Русанов,¹⁸ еще тремя ЦПШ (острова Кижы, Волкострова и школы грамоты (впоследствии ЦПШ) дер. Сибово) руководил протоиерей М.С. Заводовский.¹⁹

Третья существовавшая для учителей возможность увеличения заработка – это освоение преподавания Закона Божьего в дополнение к другим предметам.²⁰ Заработок преподавателей Закона Божьего составлял от 30 до 60 руб. в год.²¹

Интересно отметить, что в начале XX в. среди учителей народных школ бывшей Кижской волости, взявшихся за преподавание этого предмета, преобладали женщины. Так, в дер. Новинка обязанности учителя и законоучителя одновременно исполняла сначала Н.П. Богоявленская, а затем сменившая ее В.И. Благовещенская; в ЦПШ дер. Косельга – А.В. Ржановская, а затем П.А. Соколова; в ЦПШ о. Волкостров – К.К. Благовещенская; в земской школе дер. Кургеницы – Х.И. Гордеева; в земской школе дер. Конда – Е.В. Романовская (Ржановская?),²² позже Е.К. Дорошина.²³ Преобладание женщин среди преподавателей предмета, обучение которому изначально доверялось членам церковного причта, мужчинам, представляется достаточно необычным. Объяснить это можно, по-видимому, тем, что этот период явился наиболее «смутным» временем в жизни страны, на который пришлось русско-японская и первая мировая войны,²⁴ что повлияло на возникновение дефицита в том числе учительских кадров.

Что касается учителей-мужчин, которые преподавали Закон Божий, имеются сведения о двух случаях такого совместительства. Один из этих учителей, И.А. Светлов, начавший преподавательскую деятельность в ЦПШ на Волкострове в конце XIX в., вскоре оставил ее в связи с тем, что, следуя семейной традиции, стал священником и переехал в дер. Типиницы в свой приход.²⁵



¹⁸ Предпоследний священник, служивший в кижских церквях перед их закрытием в 1929 г. (Калашикова Р.Б. Из истории семей заонежских священников (конец XVIII–первая треть XX в. // Кижский вестник: Сб. ст. Петрозаводск, 2002. Вып. 7. С. 3-20).

¹⁹ Отец упомянутого И.М. Заводовского, служивший настоятелем кижских церквей с 1852 г. в течение более полувека (Мошина А.И., Мошина Т.А. Заонежье в биографиях: Краткий справочник. Петрозаводск, 2010. С. 33). См.: ПКОГ на 1910 г. С. 87, 89; Список духовенства Олонецкой губернии на 1904 г. (включая церковно-приходские школы и инославное духовенство) // Петербургский генеалогический портал [Интернет-ресурсы] <http://www.petergen.com/bovkalosp/olon1904.html> (Дата обращения - 12.12.2014).

²⁰ По-видимому, с распространением такой практики она явилась еще одной весомой причиной для уже существовавшей ранее «конкуренции учителя и приходского священника». См.: Илюха О.П. Учитель в карельской деревне... С. 169.

²¹ Илюха О.П. «Учащие»: учитель и учительница в карельской деревне. С. 24.

²² Скорее всего, фамилию в источнике (ПКОГ на 1906 г. С. 75) следует читать именно так, поскольку в 1907 г., после окончания Петрозаводского епархиального училища, 19-летняя Елизавета Васильевна Ржановская начала преподавать в школах Заонежья (Лойтер С.М. Из коллекции детского фольклора Е.В. Ржановской // Русская речь. 1996. № 4. С. 92). Фамилия Романовская в списках учителей школ Кижской волости больше нигде не встречается.

²³ ПКОГ на 1903 г. С. 121-122; ПКОГ на 1905 г. С. 110-112; ПКОГ на 1906 г. С. 75, 111-112; ПКОГ на 1909 г. С. 61; ПКОГ на 1910 г. С. 87; ПКОГ на 1916 г. С. 59.

²⁴ О мобилизации на территории Олонецкой губернии после начала русско-японской войны см. подробнее: Мошина Т.А. «Я не посрамил на поле битвы свой край и своих родных». Об участии жителей Олонецкой губернии в русско-японской войне // Carelica: научный электронный журнал. 2014. № 1. С. 69-81 [Интернет-ресурсы] <http://carelica.petrstu.ru/2014/Moshina.pdf> (Дата обращения - 12.11.2-14).

²⁵ Калашикова Р.Б. Из истории семей заонежских священников...

Е.А. АГЕЕВА (Москва)

ВОДЛОЗЕРО В ЗАПИСЯХ С.Н. ДУРЫЛИНА В ИЮЛЕ-АВГУСТЕ 1917 ГОДА

Аннотация: Доклад посвящен запискам известного писателя и мыслителя С.Н. Дурьлина, очарованного Русским Севером. Дурьлин летом 1917 г. жил в Ильинском Погосте на Водлозере и вел продолжительные беседы с местными священниками Громцовыми, говорил с жителями, осматривал дальние окрестности. Его привлекало все: природа, животный мир, росписи храмов. Но особенно писателя увлекали народные поверья и рассказы о колдунах. Записки о Водлозере из Российского государственного архива литературы и искусства - ценный источник по народной культуре Карелии.

Ключевые слова: Писатель С.Н. Дурьлин, Русский Север, Водлозеро, народная культура

Summary: The report is devoted to the notes of the famous writer and thinker С. N. Durylin, charmed Russian North. In the summer 1917 Durylin lived in Ilyinsky Pogost on the Vodlozero and conducted lengthy interviews with local priests Gromcovs, talked with residents, examined afield. He was attracted to everything: nature, wildlife, paintings of the temples. But especially the writer was fascinated by folk beliefs and stories about witches. Notes on the Vodlozero from Russian Archive of Literature and Art is a valuable source for folk culture of Karelia.

Keywords: Writer S. N. Durylin, Russian North, lake Vodlozero, popular culture

*«Все обрусело» - говорят колдуны.
Бес дальше ушёл.
Нет прежней веры и оттого нет прежней силы.
Прежде все сбывалось и все деялось».¹*

Сергей Николаевич Дурьлин, выдающийся, неповторимый художник русского слова и деятель культуры, имя которого привлекает все больше внимания, увлекся северными просторами в далекой юности. Первая его поездка, как краткий отпуск, взятый в издательстве «Посредник», где он тогда работал секретарем, состоялась в 1906 г. Он побывал в Архангельске, в Олонецком крае, на Соловках. В этих местах он почувствовал, что «здесь тихий ангел пролетел над землею и водами - и утихло раз навсегда злое мирское волнение».² В 1908 г. Дурьлин начинает посещать лекции в Московском Археологическом институте имени императора Николая II - учебном заведении, открытом на частные средства только в 1907 г., направленном на глубокое изучение, собрание и сохранение древностей, девизом которого стало: «Смело вперед, во славу русской науки».³ 7 августа 1910 г. Сергей Николаевич подает прошение зачислить его вольнослушателем на заочное отделение на факультет археологии со специализацией: история литературы и искусства.⁴ Дурьлин изучал древнерусскую литературу, широкий круг вспомогательных исторических дисциплин, фольклор. Чтение древних рукописей он выдержал на отлично, впрочем, как и все остальные предметы. Испытания выполнил все, кроме экзаменов по греческой палеографии и эпиграфике, поскольку не изучал греческий язык в гимназии.⁵ Именно в институте в ученом пробуждается огромный интерес к культуре Древней Руси, к «красоте русской народности», открывшейся ему на Севере, куда его неудержимо влекло. В дальнейшем уже по командировкам института С.Н. Дурьлин совершил ещё несколько незабываемых путешествий.

Летом 1917 г. вместе с кругом единомышленников⁶ он вновь отправился в путешествие в Олонецкую губернию. На наш взгляд, поездка носила итоговый характер. К этому времени было собрано много важных наблюдений, некоторые были опубликованы. В 1913 г. Дурьлина избрали действительным членом Общества изучения Олонецкого края.⁷ Сергей Николаевич тщательно готовился к этому

© Е.А. Агеева, 2015

¹ Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 293. Оп. 1. Д. 293. Л.27 (С. Раевский. Олонецкие записки по этнографии, фольклору, археологии. 1917, июль-август).

² Цитируется по изданию: Торопова В.Н. Сергей Дурьлин. М., 2014. С. 23.

³ Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф.376. Оп.3. Д.24. Л. 194.

⁴ Там же. Ф. 376. Оп.1. Д.1241. Л.1.

⁵ Там же. Ф. 376. Оп.1. Д.1241. Л.3-4.

⁶ Биограф С.Н. Дурьлина Виктория Торопова называет братьев Чернышёвых, И. Ильинского, Г.Х. Мокринского, брата Дурьлина – Георгия.

⁷ Письмо Правления Общества изучения Олонецкой губ. об избрании Дурьлина действительным членом от 28 сентября 1913 г. (РГАЛИ. Ф.2980. Оп.1. Ед. 951. Л.1).

продолжительному путешествию. Об этом свидетельствует своеобразная разработка маршрута, очевидно, сделанная по просьбе Дурылина иереем Громцовым,⁸ в дальнейшем одним из ярких его собеседников.⁹ В списке духовенства Олонецкой губ. на 1904 год, включающего церковно-приходские школы, упоминаются священники из этого семейства, знакомые Дурылину в I благочинническом округе в Водлозерско-Ильинском приходе священник Виктор Васильевич Громцов, в Водлозерско-Пречистенском – священник Александр Васильевич Громцов, преподававший также в церковно-приходской школе в Пудоожском уезде. Священник Михаил Васильевич Громцов был учителем пения в Олонецкой духовной семинарии. Из письма, направленного в октябре 1918 г. в Москву, известно, что священник М.В. Громцов со священником Сперанцевым «высланы в монастыри на пожизненное заключение».¹⁰

Записка Громцова,¹¹ определившая маршрут Дурылина и содержащая важные исторические вехи Пудоожского уезда, приводится нами полностью: «Водлозеро отстоит от Пудоожы в 57 верст. Дорога тянется по направлению к северу глухим лесом. В 16-ти верстах от Пудоожы находится земская почтовая станция Сумозеро. Отсюда до Водлозера 41 верста. На половине пути устроена земская станционная квартира, где дают непродолжительный отдых лошадям, чтобы потом следовать на Водлозеро. Станцией в дер. Кугонаволоке оканчивается тракт. Придется садиться в лодки и ехать до дер. Канзанаволок, где находится волостное правление. Водлозеро – весьма древнее поселение новгородцев. Через него новгородцы вели торговлю с Белым морем. Все остальные поселения, как то: Старая Пудоога, Тапа, Кулгала – были приписываемы к Водлозерскому стану. В 12 веке новгородский князь, кажется Георгий Всеволодович, идет на Заволочье походом против Чуди через Водлозерский стан. Одна из деревень Пречистенского прихода, а именно “Вама” есть имение Марфы Посадницы.¹² Старинные мосты на Волотове, по мнению многих, – это место перетягивания судов новгородцев. Деревня Пречистенского прихода Рагнозеро известна со времен Василия Темного; с Рагнозером, по видимому, связана с былинной о богатыре Рахке Рагнозерском.¹³ На Водлозере многие деревни, заливы, острова имеют¹⁴ чудские названия: Куга-Наволок, Канза-Наволок, Пельг-остров, Кива-Салма, Коско-Салма. На пути из Куганаволока к Канзанаволоку есть остров Кинг-остров, на нем, по преданию, происходила битва новгородцев с чудью, здесь находили обломки оружия. После поражения чудь удалилась в северную часть озера, где центром был Илам-остров недалеко от дер. Гостнаволока. Почти на середине озера стоит Ильинский погост. На погосте одна церковь с двумя приделами. Помнится, есть древняя икона муч. Христофора с собачьей головой (предание в свое время напишу).¹⁵ Есть и другие иконы. Возвращаясь обратно, необходимо посетить южный погост – Пречистенский. Для полного впечатления небезынтересно проехать посередине озера. Очень интересное местечко – Пачес-гора. По преданию, здесь хотели устроить погост и церкви, но какая-то неведомая сила относилась к лесом к острову, где ныне Пречистенский погост. Это сочли за особое предзнаменование и решились устроить погост и церкви, где он и сейчас стоит. На Пречистенском погосте, окруженном с северной стороны древним еловым лесом, построены две церкви. Одна древняя, уже очень ветхая, предназначенная к разборке ввиду невозможности ремонта. В ней много старинных икон. В алтаре 12-ти апостолов, Софии премудрости Божией, Соловечкич чудотворцев, Страшного суда и надпись в паперти, писанная вязью. По мнению нескольких путешественников, этот погост был складочным местом товаров у новгородцев, торговавших через Волотово с Белым морем. Небезынтересно посетить так называемый Белый остров, находящийся на Матка-Лахте, с древней часовней и неизвестной при ней одинокой могилой. Глубокой непроницаемой тайной веет от этой могилы и часовни. Говорят, это был раскольничий скит. По моему мнению, самое замечательное место по своей давности в Водлозере – это часовня на Белом острове. И Илам-остров. Я на нем, Иламе, был уже давно – может быть, многое уже там развалилось. Во всяком случае, на него нужно бы обратить внимание. На этом острове когда-то кипела жизнь».¹⁶

⁸ Национальный архив Республики Карелия (НА РК). Ф. 29. Оп. 9. Д.1_7. (Записка священника Громцова о древностях в Пудоожском уезде).

⁹ [Интернет-ресурсы] www.petergen.com/.../olon1904.html; Александрова-Чукова Л.К. Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Воспоминания, дневник, документы, речи и статьи. 1917-1923 гг. Часть 2.- www.bogoslov.ru/text/747541.html (дата обращения 14.12.2014).

¹⁰ Александрова-Чукова Л.К. Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Воспоминания, дневник, документы, речи и статьи. 1917-1923 гг. Часть 2 [Интернет-ресурсы] www.bogoslov.ru/text/747541.html (дата обращения 15.12.2014).

¹¹ Мы приносим глубокую благодарность за выявление и предоставление Записки матушке Наталье (Червяковой) – знатоку и хранителю Водлозерского края и русского искусства.

¹² Традиционная культура русских Заонежья. Петрозаводск, 2006. С.16-17 [Интернет-ресурсы] kizhi.karelia.ru/media/library/files/1203/ (дата обращения 1.12.2014).

¹³ Былины Пудоожского края / Подгот. текстов, статья и примеч. Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941. № 42; Чистов К. В. Материалы к изучению былины и предания о Рахке из Рагнозера // Труды Карельского филиала АН СССР. 1959. Вып. 20. С. 134. № 11; С.137. № 14; С. 147. № 21.

¹⁴ НА РК. Ф. 29. Оп. 9. Д.1_7. Л.7-7 об.

¹⁵ Об этом образе см.: Линник Ю.В. Образ святого Христофора в православном искусстве // Ильинский Водлозерский погост. Материалы научной конференции «Водлозерские чтения: Ильинский погост» (6-10 августа 2007 года). Петрозаводск, 2009. С. 77-90.

¹⁶ НА РК. Ф. 29. Оп. 9. Д.1_7. Л.10-11об.

Этот своеобразный конспект экскурсии по Водлозерью стал путеводителем для С.Н.Дурылина. Первая запись в его дневнике относится к 13 июля: «12 утром уехали Георгий I и II и Игорь».¹⁷ В этот же день у Сергея Николаевича состоялась беседа с о. Александром Громцовым «за чаем с морошкой о колдунах», имена которых известны знатокам и в наши дни – это Корнилий из Выгострова и Павел из Кевасалмы.¹⁸ Многочисленные записи о разных страшных и чудесных событиях приводят Дурылина к постижению особого миропонимания: «О как реально здесь это русское “Бог спас”, да Бог, только Бог, но человеку нечего принижать себя, до очевидности нечего. Человек здесь между тем и этим, между Богом и врагом, и льнет к тому или другому, а бывает и к обоим. Поп и колдун надобен, поп больше, гораздо больше. Колдун поменьше, но тоже надобен, - и какие здесь попы! Всеи бы России таких: он и пахарь, он и косец, он и ловец, он и гребец, он “свой” – свой не только мужику, он и скотинке свой, и озеру свой, ярко цветной северной пожне свой, а уж храму столетнему деревенскому, кондовому, с древними иконами, со скрипучей тяжелой дверью, с Николой Можайским, всяческим заступником – он из своих-то свой. Ему крестить, попахать – не легче, чем пожню скосить. У отца Александра самая дальняя деревня в приходе за 30 верст, а из конца в конец приход до 60 верст будет. Прямых путей нет: никуда без лодки не съездишь. Лодка, конь, лодка, конь – конь у упряжи, конь верхом, и опять лодка, а весной по льду, по озеру часто на санях не ехал, а плавал».¹⁹

С.Н.Дурылин читал отцу Александру свой «Китеж», наблюдал жизнь, беседовал со священниками, крестьянами и солдатами, возвращавшимися с Первой мировой войны, записывал их рассказы, песни, частушки, заговоры, зарисовывал иногда их лица, планы иконостасов, размышлял о судьбах русской культуры. Добрался он и до «заповедного» острова Белого, с которого ничего увозить нельзя: ни лес, ни ягоды. Все это и стало содержанием его путевого дневника – «Олонецких записок». 12 августа Дурылин вернулся в Москву и далее северные впечатления уступают место записям событий этого грозного времени в Москве и России.²⁰



¹⁷ РГАЛИ. Ф. 293. Оп. 1. Д. 293. Л.5 (С. Раевский. Олонецкие записки по этнографии, фольклору, археологии. 1917, июль-август). Георгий – это брат Сергея Николаевича, и Г.Х. Мокринский (?-1919), духовный сын священника Павла Флоренского, старший товарищ Дурылина. Игорь – будущий известный актер И.В. Ильинский (1901-1987). Не совсем ясно, уезжали ли они совсем, очевидно, попутешествовав ранее, или отправляются в близлежащие деревни. Записи Мокринского есть в дневнике на листе 56 и других. 16-летний Игорь в год поездки в Водлозерье поступает в Москве в театральную студию, руководимую Ф.Ф. Комиссаржевским.

¹⁸ Святые и святыни Обонежья. Материалы Всероссийской научной конференции «Водлозерские чтения- 2013», посвященной 380-летию со дня рождения святого преподобного Диодора Юрьегородского, основателя Троицкого монастыря в Водлозерье (2-4 сентября 2013 года). Петрозаводск, 2013. С. 239-245.

¹⁹ РГАЛИ. Ф. 293. Оп. 1. Д. 293. Л.17-17 об.

²⁰ Эти записи опубликованы: Рашковская М.А. «Минуты роковые» российской истории в дневниковых записях Сергея Дурылина // Наше наследие. 2011. № 100. [Интернет-ресурсы] <http://nasledie-rus.ru> (дата обращения 1.12.2014).

УСЛОВИЯ ЖИЗНИ ПОЛЬСКИХ ССЫЛЬНЫХ КСЁНДЗОВ В ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА^{1*}

Аннотация: В статье рассматривается вопрос об источниках материального обеспечения польских ксёндзов, высланных в Олонецкую губернию в период Польского восстания 1863 г. Изучение архивных документов позволяет сделать вывод о том, что размер пособий, выделяемых государством, был небольшим. Жесткий правительственный контроль и сложности адаптации в локальном сообществе приводили к тому, что только взаимовыручка позволяла обеспечивать существование в ссылке.

Ключевые слова: ссыльные ксёндзы, поляки, материальное обеспечение, Олонецкая губерния, вторая половина XIX в.

Summary: The article focuses on the livelihood of the Polish roman catholic priests who were deported to Olonets province during the Polish uprising of 1863. The examination of the archival sources shows that the level of state donations was too small for the priests. Thorough government control and troubles that were connected with the adaptation to the local community forced the exiled to help to each other.

Keywords: exiled polish roman catholic priests, livelihood, Olonets province, second half of the 19th century

Польские ксёндзы попали в Олонецкую губернию во время политической ссылки 1863—1864 гг. Эти люди стали местными жителями поневоле. Они попадали в уездные города, такие как Каргополь, Пудож, Повенец, Олонец и губернский город Петрозаводск. Численность населения в этих городах в 1860-е гг. была примерно 800-2000 человек, а в Петрозаводске доходила до 5000.² У пришельцев сразу возникал вопрос о том, как добывать средства на жизнь, соответствующие их сану, и при том наладить контакты с местным населением, которое с нелюбовью относилось к полякам-католикам да еще и с духовным саном.

Автор статьи ставит целью выявить и оценить источники материального обеспечения польских ксёндзов во время пребывания их в ссылке. В первую очередь, определим размеры и виды денежных пособий, которые им выделяло государство. Представляет интерес и вопрос о дополнительных доходах ссыльных ксёндзов — были ли у них какие-либо возможности получения денежных переводов или выплат за совершение частных треб?

В новейшей коллективной монографии «История католицизма в России», опубликованной в 2014 г. в Санкт-Петербурге С. Козловым-Струтинским и П. Парфентьевым, отдельная глава посвящена вопросу о российско-латинском католицизме XIX в., в которой выделен параграф «Последствия восстания 1863 г.». Главным образом, они рассматривают вопрос о причинах высылки ксёндзов и их численности, в том числе в Архангельской губернии, но не говорят ни слова о судьбах ксёндзов в Олонецкой губернии.³ О. И. Кулагин на материалах Олонецкой губернии рассматривает вопрос о польских ссыльных в целом, делая акцент на изучении взаимоотношений ссыльных друг с другом и с полицией, в том числе ксёндзов. Хотя автор не ставит задачей выявить условия жизни ссыльных, однако уверенно полагает, что все они находились в крайне бедственном положении.⁴

В основу исследования положены документы, хранящиеся в Национальном архиве Республики Карелия (далее — НА РК) в фонде 1 «Канцелярия Олонецкого губернатора». В частности, нами изучены ведомости о политических ссыльных, содержащие биографические сведения, в том числе о ксёндзах, а также отдельные дела с ценными сведениями о нуждах и проблемах польских ксёндзов, особенностях их взаимоотношений с локальным сообществом в 1860-1870-е гг.

а) Пособие на пропитание и наем квартиры. Почти все ксёндзы «ничем не занимались».⁵ В частности, им строго воспрещалось совершать богослужения, заниматься какой бы то ни было

© Р.О. Александров, 2015

^{1*} Исследование выполнено при финансовой поддержке Минобрнауки России в рамках проектной части государственного задания в сфере научной деятельности, № 33.1162.2014/К.

² Масалова К. Польские политические ссыльные в Олонецкой губернии в середине XIX века // Управление: история, наука, культура: Тез. докл. 7-й студенческой конф. (22-23 апреля 2003 г.). Петрозаводск, 2003. С. 17.

³ Козлов-Струтинский С. История католической церкви в России. СПб., 2014. С. 280.

⁴ Кулагин О. И. Польская политическая ссылка в Олонецкой губернии в 1860–1870-х гг. // Краеведческие чтения: Материалы III научной конференции (20 февраля 2009 г.) / Сост. Н. П. Новикова. Электрон. кн. Петрозаводск, 2010. С. 17-18. [Интернет-ресурсы] URL <http://library.karelia.ru/cgi-bin/library/file.cgi?id=737#page=1&zoom=auto,0,842> (Дата обращения: 25.03.2014).

⁵ Ведомость о лицах, состоящих под надзором полиции в Олонецкой губернии за 1869 г. (НА РК. Ф. 1. Оп. 67. Д. 1/3. Л. 73).

преподавательской деятельностью (в то время как среди них были магистры богословия и даже один декан⁶). Поэтому они жили на пособия, получаемые от государства. Пособие на пропитание составляло 15 коп. в сутки, на съём квартиры — 1 руб. 50 коп в месяц.⁷ Что можно было купить на эти деньги?

Из таблицы цен на товары, приводимой Д. Пядышевым, следует, что на 15 коп. во второй половине XIX — начале XX в. можно было купить, например, килограмм свежей картошки, или литр свежего молока, или 400 грамм свежего ржаного хлеба, килограмм свежей капусты и 250 грамм репчатого лука.⁸ Это означает, что ежедневный рацион польских ссыльных ксёндзов был не особенно разнообразным. В Олонецкой губернии он оказывался крайне скудным. Об этом позволяет судить замечание ксёндза Станислава Яцковского, который 6 августа 1880 г. жаловался губернатору: «Тяжело приходится проживать нашему северному народонаселению, вследствие общего бедствия, ужасной дороговизны продуктов, и главное неурожаев, так что почти весь год живешь очень трудно. Торговцы, а главное хлебопродавцы предвидят и принуждают чуть ли не голодать в буквальном смысле».⁹

Съемное жилье в среднем стоило в российских губерниях 20 коп. в месяц за квадратный метр.¹⁰ Таким образом, на полтора рубля можно было снимать около 7,5 кв. метров, что очень мало даже для одного человека.

б) Пособие на одежду. Кроме того, ссыльные ксёндзы в случае подачи специального прошения получали деньги на зимнюю одежду. Так, например, упомянутый ксёндз Станислав Яцковский получил в 1876 г. 30 руб. 63 коп.¹¹ На эти деньги можно было купить немало теплых вещей: длинное пальто за 15 руб., сапоги яловые за 5 руб., костюм деловой для приказчиков за 8 руб. и ботинки летние за 2 руб.¹² Уверенно полагаем, что на полученные деньги ксёндзы покупали скорее всего что-то подешевле: валенки, например, и какой-нибудь тулуп с шапкой. Однако в «рваннине» они вряд ли ходили: одежда в отличие от еды не имела свойства дорожать в зависимости от региона и собранного урожая, и изготавливали ее, вероятно, местные мастера.

в) Тайное совершение треб как источник дополнительных доходов. Дополнительные доходы ксёндзы могли получать от своих земляков, волею судеб оказавшихся в здешних краях. Ксёндзам было запрещено совершать богослужения и отправлять частные требы.¹³ Между тем в этом была потребность не только у всех ссыльных поляков, которых, исходя из ведомости, представленной олонекским уездным исправником, в январе 1866 г. насчитывалось: 64 человека — в Олонце,¹⁴ 36 человек — в Пудоже.¹⁵ Во время пребывания в ссылке ксёндзы пользовались авторитетом своей немногочисленной паствы, которая ожидала от них не только моральной поддержки, но и исполнения за вознаграждение — ни в каких ведомостях не фиксировавшегося — религиозных обрядов. Неудивительно, что 4 марта 1866 г. в Олонце ксёндза Виктора Мосцицкого провожали на этап в Пудож все местные поляки со слезами и воплями.¹⁶

О тайном совершении римско-католическими польскими священниками треб позволяют судить сведения о ксёндзе Казимире Парафинском. Как пишут авторы сборника «Музей истории МВД Карелии», полиции стало известно, что он тайно молился в лесу и скрывал предметы религиозного культа в съемной квартире, которую неоднократно обыскивали.¹⁷ Другой ксёндз — Константин Вонсовский — занимался тем же самым еще до официально разрешенного приезда католического эmissара иеромонаха Рамуальда Довгалло.¹⁸ За нарушение законодательства губернатор Ю. Арсеньев

⁶ Иван Францевич Пухальский, декан Новоугудского костела; Станислав Адамович Яцковский, Петр Францевич Боровский, магистры богословия. См. подробнее: НА РК. Ф. 1. Оп. 10. Д. 41/67. Л. 11; Д. 41/70. Л. 12, 64.

⁷ Ведомость о лицах, состоящих под надзором полиции в Олонецкой губ за 1869 г. // НА РК. Ф. 1. Оп. 67. Д. 1/3. Л. 73.

⁸ Пядышев Д. Цены и жалования в России в начале XX века // Статьи : история монет и денежной системы / Комп. «Таллерс». — Электрон. ст. [Россия], [ок. 2000]. [Интернет-ресурсы] URL: http://www.talers.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=81&Itemid=108&showall=1 (Дата обращения: 25.03.2014).

⁹ Дело канцелярии олонекского губернатора 2 стола «О высылке из царства Польского в Олонецкую губернию под надзор полиции ксёндза Станислава Яцковского», 4 декабря 1875 — 23 февраля 1881 г. (НА РК. Ф. 1. Оп. 10. Д. 41/70. Л. 68 об.).

¹⁰ Пядышев Д. Цены и жалования в России... URL: http://www.talers.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=81&Itemid=108&showall=1

¹¹ Дело канцелярии олонекского губернатора 2 стола «О высылке из царства Польского в Олонецкую губернию под надзор полиции ксёндза Станислава Яцковского...». Л. 4-5.

¹² URL: http://www.talers.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=81&Itemid=108&showall=1

¹³ Козлов-Струтинский С. История... С. 278.

¹⁴ Ведомость Олонекского уездного исправника о лицах, состоящих под надзором полиции по политическим делам (НА РК. Ф. 1. Оп. 10. Д. 19/6. Л. 3-5).

¹⁵ Там же. Л. 6-7.

¹⁶ Там же. Л. 27.

¹⁷ Музей истории МВД Карелии / Упр. кадров МВД Карелии. Петрозаводск, 2004. Вып.3. С. 6.

¹⁸ Донесения Олонекского исправника губернатору 1871 г. (НА РК. Ф. 1. Оп. 10. Д. 17/2. Л. 175, 185).

запретил переводить его, уже страдавшего от усилившейся чахоточной болезни, обратно в Олонец. Его резолюция гласила: «Пусть умирает в Повенце. От чахотки отъезд не спасет!».¹⁹ Только с приходом на пост губернатора Г. Григорьева приговор был смягчен: больного священника 10 декабря 1871 г. было разрешено перевести в Екатеринбургскую губернию.²⁰

г) *Денежные переводы и получение денег в долг.* Мы считаем, что ссыльные поляки поддерживали друг друга. В частности, в деле ксёндза Станислава Яцковского фигурируют католический польский священник Викентий Лукашевич и лесничий Хичсинский. Эти люди помогали деньгами не только Станиславу Яцковскому, но и его товарищу ксёндзу Семену Лапинскому, давая деньги в долг с тем, чтобы те смогли приобрести себе зимнюю одежду до наступления холодов, так как власти всегда медлили с выплатой положенных сумм из-за бумажной волокиты.²¹

Ссылным ксёндзам помогали и те поляки, которые остались на родине. Так, например, авторы коллективного сборника «Музей истории МВД Карелии» приводят сведения о том, что в 1867 г. каждые два месяца Константин Вонсовский получал денежные переводы из Польши по 5 и 10 руб., умудряясь помогать своим двум сестрам, не имея «благоприобретенного имения».²² Для сравнения отметим, что в 1867 г. сосланный отставной чиновник И. М. Мохнаур получил от родственников по 205 руб.; дворянка без лишения прав состояния Людвиг Нарьут — 350 руб.²³

Таким образом, ссыльные ксёндзы были ограничены в средствах существования. Они не имели возможности легально заниматься тем, к чему готовили себя всю жизнь. Размер пособий, выделяемых государством на еду, наем квартиры, одежду, был небольшим. Жесткий правительственный контроль и сложности адаптации в локальном сообществе приводили к тому, что только взаимовыручка и взаимопомощь позволяли полякам обеспечивать свое существование в ссылке. Они получали переводы от родственников, брали деньги в долг у земляков, сообща в целях экономии денег снимали квартиры.

Некоторые ксёндзы даже тайно продолжали совершать богослужения. Это позволяет согласиться с выводами авторов сборника «Музей истории МВД Карелии» о том, что польские ксёндзы, находясь под строгим, секретным, негласным надзором полиции без определения срока пребывания, не признавали себя виновными и «в ссылке отличались фанатичной верой в устои католицизма и обязательную независимость Польши в будущем».²⁴

Суровые материальные условия жизни, по-видимому, не могли сломить этих образованных и глубоко верующих людей, а только укрепляли их патриотизм. Страдая от болезней, холода, нехватки еды, тесноты квартир, тоскуя по родным и близким, тем не менее даже здесь они смогли создать свой маленький отдельный социум, который как минимум для двух священников стал последним в жизни прибежищем.



¹⁹ Там же. Л. 216.

²⁰ Музей истории... С. 9.

²¹ Дело Канцелярии олонецкого губернатора 2 стола «О высылке из царства Польского в Олонецкую губернию под надзор полиции ксёндза Станислава Яцковского...». Л. 66.

²² Музей истории... С. 9.

²³ Там же. С. 9.

²⁴ Там же. С. 14.

К.В. БАБКОВСКАЯ (Черногубово, Тверская обл.)

НАРОДНЫЕ КУКЛЫ КАРЕЛ КАК СПОСОБ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЭТНОСА

Аннотация: Статья посвящена исследованию разновидностей народных кукол карел на территории России. Автор затрагивает вопросы взаимодействия русской и карельской культур, а также способы самоидентификации карельского этноса. На территории Российской Федерации карелы проживают в Республике Карелия, Ленинградской и Тверской областях. В настоящее время в большинстве изначально карельских деревень население смешанное. Анализ экспедиционных материалов позволяет сделать выводы о степени самоидентификации этноса. Особенностью фольклорной традиции данной территории являются межэтнические заимствования.

Ключевые слова: Куклы, карелы, игра, республика Карелия, экспедиции

Summary: The article is devoted to research of Karelian folk dolls in Russia. The author of article investigate the interaction of Russian and Karelian culture and methods of Karelian ethnic identity. Russian Karelians live in the Republic of Karelia, Leningrad and Tver regions. Today its population is mostly mixed with Russian. The analysis of expedition materials shows a level of national identification. A feature of folk tradition of this region is interethnic borrowings.

Keywords: Dolls, Karelian, game, the Republic of Karelia, expeditions

На территории Российской Федерации карелы в основном проживают в Республике Карелия, Ленинградской и Тверской областях. Перепись населения 2010 г. показала продолжающееся быстрое снижение численности карел в России. В 2002 г. данного этноса насчитывалось более 90 000,¹ а в 2010 г. — на треть меньше.² По мнению специалистов, это объясняется не физическим вымиранием представителей карельской национальности, не миграциями карел за пределы страны, а естественным процессом ассимиляции.³ В настоящее время в большинстве изначально карельских деревень население смешанное. Несмотря на длительное проживание карел на территории России, практически полную бытовую и культурную ассимиляцию с русскими, представители этого финно-угорского народа и до сих пор выделяют свою национальную принадлежность вплоть до записи в паспорте. Хотя номинативное выделение себя в качестве представителя карельской народности порой дальше этого не идет, различий в традиции и культуре они не видят. На вопрос, обращенный к пожилой жительнице д. Шеломец Рамешковского района Тверской области М. А. Давыдовой, «чем отличаются карелы от русских?» последовал ответ: «Ничем. Мы этих отличий не замечаем. Песни и частушки русские пели, танцы русские плясали».⁴ Тем не менее, несмотря на общую с русскими культурную среду, представители карельского этноса стремятся выделить и сохранить свое национальное своеобразие. Проблемам карельской идентичности посвящены работы А. А. Кожанова, Е. И. Клементьева⁵ и др.

Одним из ключевых факторов этнической самоидентификации народа является язык, а также знание традиций. Несомненно, что более глубокая социализация человека происходит в детстве, когда этнические установки откладываются в подсознание ребенка. Суть этого явления у финнов, например, отражена в самом понятии «родной язык» — это «язык матери» («äitin kieli»)⁶. Поскольку этническое самосознание складывается в большей степени в детстве, то значительную роль в процессе усвоения национальных особенностей играет мотив игры как способ восприятия жизни. Именно игрушка, кукла, порой является лучшим другом и собеседником, посредством неё, через игру, ребенок репетирует взрослые жизненные ситуации.

Источниковедческой базой для статьи послужили материалы собственных экспедиций в карельские поселения Тверской области; информация о куклах карел других регионов почерпнута из печатных источников.

© К.В. Бабковская, 2015

¹ *Демоскоп Weekly*. Институт демографии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_02.php. Дата обращения 03.02.2015.

² Социально-демографический портрет России. По итогам Всероссийской переписи населения 2010 года. М., 2012. С. 87.

³ Булкин А.А. Географическая разобщенность и субэтносты карел: Автореф. дис. . канд. геогр. наук. СПб., 2005.

⁴ *Кременецкая Т.* Никольское // Родная земля. Рамешки, 2001. 1 авг. С. 4.

⁵ Труды Карельского научного центра РАН. 2012. № 4.

⁶ *Клементьев Е. И.* Факторы этнической идентичности на примере карелов Карелии // Труды Карельского научного центра РАН. 2012. № 4. С. 146.



А.И. Грунтова с муччо, с. Толмачи Лихославльского района Тверской области



Л.И. Львова с муччо, с. Толмачи Лихославльского района Тверской области

По сведениям информантов из Тверской области карельского происхождения, в детстве они играли в кукол, которые назывались муччо. На вопрос, что означает «муччо» — они отвечали, что просто «кукла». Хотя в словаре карельского языка тверских говоров слово «тищӧ» в первом значении означает молодую жену, молодуху, во втором — куклу.⁷

Муччо мы зафиксировали 4 разновидности:

1. Кукла – скрутка из ткани. Внутри закладывается носок или рукавица, или что-то плотное, оборачивается тканью, полоской ткани отделяется голова. Далее кукла заворачивается как будто в пеленку. Такая кукла была безликой.⁸
2. Кукла из одежды. Сворачивается стёганка и завязывается платок. Кукла безликая.⁹
3. Кукла – закрутка. Из ткани закручивается столбик, обвязывается платком, а вместо рук вставляются согнутые спички. Кукла безликая.¹⁰
4. Сшивно-набивная кукла с лицом. Все детали изготавливаются отдельно, набиваются ватой и сшиваются. Одна информантка-карелка назвала эту куклу муччо,¹¹ другая — точно такую же, но набитую трестой, просто куклой.¹²

В д. Шейново Лихославльского р-на Тверской области тоже делали куклу, которую называли по-карельски муччо. Её набивали соломой.¹³

Несмотря на то, что нами были зафиксированы 4 разновидности муччо, каждая из информанток с уверенностью говорила, что именно её муччо — настоящие, а варианты, сделанные другими, — неправильные.

Во время игры карельские дети этим муччо давали русские имена: Катя, Таня, Окса (то есть Ксения). Муччо убаюкивали, кормили, ходили с ними друг к другу в маюшки (сделанные из досок кукольные домики). Л. И. Львова рассказывает, что её бабушка Ога, сделав такую куколку, мастерила для неё колыбель или качельку. На гвоздь вешала веревку, в дранке (щепе) проделывала дырки и подвешивала. Ребенок был занят и не мешал взрослым заниматься домашними делами.¹⁴

Что касается технологий изготовления, собственно карельскими этих кукол назвать нельзя. Скрутки и закрутки, подобные муччо, известны у русского населения повсеместно на территории России, кроме того у коми-пермяков точно такие же куклы называются акань, у татар и башкир — курчак. Куклами, сделанными из стёганки, играли дети в Торжокском, Калининском районах Тверской области.

⁷ Словарь карельского языка (Тверские говоры) / Сост. А.В. Пунжина. Петрозаводск, 1994. С. 162, 164.

⁸ Зап. от Людмилы Ивановны Львовой, 1940 г.р., с. Толмачи, Лихославльский р-н, 6.11.2014. Архив автора статьи.

⁹ Зап. от Антонины Ивановны Грунтовой, 1930 г.р., с. Толмачи Лихославльский р-н, 6.11.2014. Архив автора статьи.

¹⁰ Зап. от А. И. Грунтовой.

¹¹ Зап. от Валентины Николаевны Васильевой, 1947 г.р., с. Толмачи, Лихославльский р-н, 6.11.2014. Архив автора статьи.

¹² Зап. от Валентины Васильевны Смородовой, 1939 г.р., с. Толмачи, Лихославльский р-н, 6.11.2014. Архив автора статьи.

¹³ Зап. от Татьяны Вячеславовны Свечиной, 1968 г.р. д. Шейново, Лихославльский р-он, 25.01.2015. Архив автора статьи.

¹⁴ Зап. от Л. И. Львовой.



Лесовичок из с. Видлица Олонецкого района Карелии

У её бабушки, карелки по национальности, Купцовой Марии Васильевны (1911-1977) в сарае, где содержались куры, сверху у шестка стоял небольшой идол, запрещалось, но рассматривать его бабушка разрешила. Этот идол, по карельским представлениям, оберегал домашний скот. Его точное название информантка не помнит, но вторая часть составного слова звучала как укко (старик). В словаре тверских говоров Укко употребляется в уже указанном значении «старик», а также – бог или бог-громовержец.¹⁷ В карело-финской мифологии Укко – верховный бог, громовержец. Он представлялся стариком с седой бородой. Известен как покровитель скота и урожая.¹⁸

По замечанию информантки Т. В. Свечиной, такие фигурки ставили там, где находился домашний скот, поэтому идол, в таком случае, скорее всего, выполнял функции хозяина места, а не верховного бога. Представления о том, что у каждого жилищного пространства, равно как и у каждого места, есть свой хозяин, имеют не только тверские карелы, но и жители Республики Карелия. Функции Укко могут быть аналогичны функциям хлевника;¹⁹ карелы, как и русские, верят в домовых и леших.²⁰ Лешего чаще всего называют лесовиком. Фигурку лесовика, который помогает не заблудиться в лесу и собрать грибов, могли изготовить еще в 80-е годы XX в. в пос. Видлица Карелии. Кукла представляла собой сшивную фигурку старика с бородой. По словам информантки, лесовичка кладут в корзину и берут с собой в лес. Пока корзинка пустая, лесовик лежит в ней,

Таким образом, куклы муччо, сделанные карелами, сохраняют только номинацию карельскую, а по сути – это общерусские куклы. Но сами карелы, безусловно, воспринимают муччо как элемент этнической идентичности. Во-первых, потому что куклы являются связующим звеном поколений — технология изготовления передается от бабушек, происхождение которых было менее смешанным, то есть более карельским; во-вторых, само название куклы звучит по-карельски. На этот счёт 84-летняя Антонина Ивановна Грунтова сказала просто и убедительно: «Я карелка, значит и кукла карельская!».

Наряду с народными куклами из тканей карелы делали также комбинированные куклы: сшивные с пластмассовой покупной головкой¹⁵ и куклы из бумаги.¹⁶ Но это, как говорят сами информанты, были «наши советские игрушки», такими играли и русские одноклассники.

По своей религиозной принадлежности карелы православные, но православие их русское — являющее собой синкретизм язычества, советских представлений и официальной религии. Поэтому у карел мы можем встретить и фигуры культового характера, представляющие собой остатки язычества.

Уроженка д. Шейново Лихославльского р-на Т. В. Свечина, рассказывая о своем детстве, с уверенностью говорит, что человекообразные фигурки (идолы) имелись в каждом доме.



Муччо, автор А.И. Грунтова, с. Толмачи Лихославльского района Тверской области

¹⁵ Зап. от Зои Александровны Туричевой (урожд. д. Пасынки Спиросовского р-на), г. Тверь, Тверская область, 1.11.2014. Архив автора статьи.

¹⁶ Зап. от Л. И. Львовой.

¹⁷ Словарь карельского языка (Тверские говоры). С. 317.

¹⁸ Мишин А. И. Путешествие в «Калевалу». Петрозаводск, 1988.

¹⁹ Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000. С. 125.

²⁰ Головкин А. Н. История Тверской Карелии. Карелы: от язычества к православию. Тверь, 1999. С. 42.

когда она наполняется — его перекалывают в карман.²¹ Валентина Фомина — наполовину карелка, сейчас проживает в Твери, но эту куклу привезла из Карелии. Лесовичка, по её словам, делают только карелы, у русских такой куклы нет.

В фольклорных традициях куклы часто используются для защиты детей от злых духов и болезней: их кладут в колыбель вместо ребенка, помещают на воротах, выставляют в окнах.²² Иногда манипуляции с куклами сопровождаются заговорами. При произнесении заговора на ночной сон на территории Карелии в Беломорском районе очерчивают младенца игрушкой, крестят, потом кладут её под подушку.²³

Вопрос изучения кукол малочисленных народов в последнее время все больше привлекает внимание исследователей. Например, в Санкт-Петербурге при Центре коренных народов Ленинградской области реализуется программа «Традиционные куклы коренных народов Северо-Запада России». В рамках этого направления в 2013 г. вышла в свет книга «Водская традиционная кукла».²⁴ Специального издания, посвященного куклам карел, пока нет, хотя в 2010 г. в Карелии была издана научно-популярная книга «Загадка народной куклы». В ней представлены куклы, бытовавшие на территории России и Карелии.²⁵

Несмотря на то что по технологиям и функциям куклы, изготовленные карелами, практически ничем не отличаются от русских аналогов, карелы всё же считают их признаком своей национальной идентичности, поскольку куклы и представления о них были усвоены на родном языке в раннем детстве от старших родственников карельского происхождения.



²¹ Зап. от Валентины Александровны Фоминой 1981 гр. (урожд. г. Олонец), г. Тверь, 5.11.2014.

²² Толстая С. М. Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. СПб., 1998. С. 75.

²³ Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000. С. 57.

²⁴ Конькова О. И., Романова Н. Е. Водская традиционная кукла. СПб., 2013.

²⁵ Москин Д., Яшкова Т. Загадка народной куклы. Петрозаводск, 2010.

В.Г. БАДАНОВ (Петрозаводск)

ЗЕМСКИЕ УЧРЕЖДЕНИЯ ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ И ИХ ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ ФИНСКОМУ ИРРЕДЕНТИЗМУ В ГОДЫ РЕФОРМ П.А. СТОЛЫПИНА

Аннотация: В статье рассматривается проблема борьбы Олонецкого земства с финской культурно-языковой и территориальной экспансией за сохранение территориальной целостности Российского государства в период столыпинских реформ. В начале XX века финский национализм пытался распространять свое влияние на карельское население приграничной Олонецкой губернии. Земские деятели Олонецкого края своевременно увидели эту опасность и сумели внести свой вклад в культурно-просветительные мероприятия по противодействию этой угрозе.

Ключевые слова: земские учреждения, финский ирредентизм, реформы П.А. Столыпина, Олонецкая губерния, земские культурно-просветительные мероприятия

Summary: In this article is studied problem of fight of the Olonets zemstvo against the Finnish cultural and language and territorial expansion, for preservation of territorial integrity of the Russian state during the period Stolypin's reforms is considered. At the beginning of the XX century the Finnish aggressive nationalism tried to extend the influence on the Karelian population of the border Olonets province. Territorial figures of Olonets edge in due time saw this danger and managed to make the contribution to cultural and educational actions for counteraction to this threat.

Keywords: territorial establishments, the Finnish irredentism, P. A. Stolypin's reforms, the Olonets province, territorial cultural and educational actions

Характерной приметой последнего десятилетия становится пристальное внимание общественности и исследователей к истории России начала XX века, к историческим личностям и политико-правовым институтам того времени (например земству). Велик интерес в наши дни и к личности такого крупного государственного деятеля той эпохи, как П.А. Столыпин. В данной статье рассматривается весьма актуальная и малоизученная проблема борьбы Олонецкого земства с финской культурно-языковой и территориальной экспансией, за сохранение территориальной целостности Российского государства в период столыпинских реформ.

Политический курс правительства Столыпина был направлен на укрепление национального единства страны и сохранение её целостности. Недооценивать важность защиты достигнутых границ значило подвергать сомнению значимость усилий прежних поколений, которые их расширили. По мнению Столыпина, это ставило бы под вопрос дальнейшее поступательное развитие России.¹ Такой подход реформатора к национальной политике оказался весьма близок и понятен земским деятелям Олонецкого края, оказавшимся на переднем крае борьбы с финским экспансионизмом.

Приграничное положение Олонецкой губернии придавало деятельности местного земства в политической и культурно-просветительской сферах определенное своеобразие и обусловило появление здесь еще одного, не имеющего аналогов в других земствах, направления работы. В частности, речь идет о борьбе олонецких земцев с проявлениями финской националистической идеологии – финского ирредентизма.² В земских источниках это направление работы называлось «борьба с панфинской пропагандой» или «борьба с финским влиянием».³

Идеологи панфиннизма ставили своей целью создание государства «Великая Финляндия», с включением в него всех финно-угорских народов Европейского Севера России (вплоть до Урала), которые должны были осознать себя «единым финскими народом» и проникнуться «национальными финскими идеалами».⁴

© В.Г. Баданов, 2015

¹ Соловьев К.А. Национализм // Петр Аркадьевич Столыпин: Энциклопедия. М., 2011. С.374.

² Ирредентизм (от итальянского *irredento* – «неосвобожденный») – первоначально политическое движение в Италии в конце XIX - начале XX вв., направленное на присоединение к Италии пограничных территорий Австро-Венгрии с итальянским населением. В настоящее время термин «ирредентизм» используется для обозначения политики государства по объединению народа, нации и этноса в рамках единого государства. Ирредентизм ставит вопрос о воссоединении территории, на которой проживает ирредента (этнически родственный народ), с титульным государством, в котором данный этнос уже составляет большинство. Ирредентизм может быть инициирован как политически активными членами самих ирредент, так и экспансионистски настроенными представителями титульной нации в государстве большинства.

³ Журналы Олонецкого губернского земского собрания за 1907 г., Петрозаводск, 1908. С.83-84; Вестник Олонецкого губернского земства. 1907. № 10. С.20 (Далее - ВОГЗ).

⁴ Алексеев В.А. Панфинско-лютеранский поход финляндцев на православную Карелию. СПб., 1910. С.24-31; Баданов В.Г. Панфиннизм в Карелии // Петрозаводск. 1992. 15-22 нояб., № 65-66.

В Олонецкой губернии, насчитывавшей почти 466 тыс. населения,⁵ в нач. XX в. проживало около 60 тыс. карел. Они занимали западные области Петрозаводского, Повенецкого и Олонецкого уездов, которые непосредственно выходили на границу с Финляндией. Именно на это карельское население и была направлена враждебная России панфинская пропаганда. Под видом «духовного возрождения и пробуждения» карелов им напоминали о «кровном родстве» с финнами, приглашали их к «братскому единению» с финским народом. Финские националисты настойчиво убеждали карел «оберегать свой родной язык», не отдавать детей в русские школы, отказываться от русских священников и вообще всячески противодействовать русскому языку и русской культуре. Антирусская и антиправославная пропаганда находила определенный отклик в среде карельской ирреденты. Дискредитируя русскую культуру и возвеличивая финляндскую, финская пропаганда должна была подорвать в глазах карел авторитет православного духовенства и деятельность русской администрации.⁶

«Когда пробудится это финское племя, – вопрошал один из приверженцев панфиннизма Бокстрем на страницах *Helsingin Sanomat*. – Когда оно освободит свою шею от жестоких когтей этих негодяев – русских чиновников, которые поработили это свободолюбивое племя и с помощью русских крестов и царских портретов довели его до отчаянного положения? Когда же наконец условия жизни сложатся так, чтобы и это брошенное на произвол судьбы племя могло самостоятельно управлять собою. . . Или печальное растворение в великорусском православном стаде и в языке и в мировоззрении будет последней судьбой этого народа? Отнесем ли мы, финны, равнодушно и безучастно к этому обрусению наших заграничных братьев? Пусть де перерождаются они в русских пресмыкающихся. Пусть лижут православные иконы и нагайки урядников?!»⁷

Наибольшую активность финский ирредентизм проявлял в Ребольской волости Повенецкого уезда и Ведлозерской волости Олонецкого уезда, карельское население которых имело значительные экономические, культурные и даже родственные связи с Финляндией. После создания в Таммерфорсе (Финляндия) «Союза беломорских карел» (1906) панфинская пропаганда в Олонецкой губернии приобрела организованный и целенаправленный характер. В приграничные карельские волости доставлялась русофобская литература, листовки и прокламации, велась устная агитация за отделение территорий, населенных карелами, от России и присоединение их к Финляндии.⁸

Олонецкое земство немедленно вступило в борьбу с панфинской угрозой. На земском собрании 15 мая 1907 г. был заслушан доклад о финском влиянии в русской Карелии, который был составлен секретарем частных совещаний по политическим вопросам Н.К. Чуковым.⁹ В нем говорилось о причинах распространения финского влияния в Олонии, раскрывались постулаты панфинской пропаганды, перечислялись факты деятельности подрывных элементов, намечались меры противодействия идеологической экспансии Финляндии.¹⁰ Вслед за губернским земством вопрос о панфинской пропаганде был поднят и уездными очередными земскими собраниями – Олонецким, Петрозаводским и Повенецким.¹¹

⁵ Статистический ежегодник России. 1914 г. Пг., 1915. Отд.1. С. 34-35.

⁶ «Финнизаторы» и «обрусители». Документы по истории борьбы за влияние в Карелии (конец XIX– начало XX вв.) / Сост. и вступ. статья В.И. Мусаева // *Нестор. Журнал истории и культуры России и Восточной Европы (Финно-угорские народы России: проблемы истории и культуры)*. СПб., 2007. № 10. С. 56.

⁷ *Алексеев В.А.* Панфинско-лютеранский поход финляндцев на православную Карелию. С. 38.

⁸ *Алексеев В.А.* Панфинско-лютеранский поход финляндцев на православную Карелию. С. 31-48; *Баданов В.Г.* Панфиннизм в Карелии.

⁹ Николай Кириллович Чуков родился 1 февраля 1870 г. в Петрозаводске. По окончании С.-Петербургской духовной академии в 1895 г. был назначен на должность наблюдателя церковноприходских школ и школ грамоты Олонецкой епархии. В 1901 г. началось участие о. Николая Чукова в деятельности Олонецкого губернского земства в качестве депутата от духовного ведомства. В течение 17 лет Н.К. Чуков представлял духовенство в Олонецком губернском земстве. С 3 февраля 1911 по 1918 г. Н.К. Чуков был ректором Олонецкой духовной семинарии. В ночь с 9 на 10 апреля 1918 г. его арестовывают, через два дня освобождают, но 24 июня того же года вновь арестовывают и высылают из Олонецкой губернии. Переехав в Петроград, он в 1919-1921 гг. служит настоятелем Петропавловской церкви Петроградского университета, а в 1921 г. становится настоятелем Казанского собора. По делу об изъятии церковных ценностей был приговорен в 1922 г. к расстрелу, но помилован. Провел в тюрьме полтора года. С 29 марта 1924 г. по март 1935 г. — настоятель Николо-Богоявленского собора. В марте 1935 г. был выслан из Ленинграда в Саратов, где недолго служил в церкви, но по большей части занимался литературными трудами. Овдовел во время ленинградской блокады и потерял троих детей. С 14 октября 1942 г. — епископ Саратовский. С 15 октября 1942 г. — архиепископ. В 1942-1943 гг., одновременно, временно управлял Астраханской епархией, некоторое время курировал приходы Тамбовской епархии. В 1943 г. временно управлял Сталинградской епархией. Участник Архиерейского собора 1943 г. и Поместного собора 1945 г. С 26 мая 1944 г. — архиепископ Псковский и Порховский, временно управляющий Ленинградской и Новгородской епархиями, с конца 1944 г. — также Олонецкой епархией. 7 сентября 1945 г. архиеп. Григорий получил указ о назначении его митрополитом Ленинградским и Новгородским, постоянным членом Св. Синода, причем за ним временно оставалось управление епархиями Псковской и Олонецкой. С 1945 г. также управлял русскими общинами и монастырями в Финляндии. В 1946 г. совершил важную поездку на Ближний Восток. Подробный доклад о результатах этой поездки был немедленно передан в ЦК ВКП (б) на имя И.В. Сталина и А.А. Жданова и в Совет министров СССР на имя В.М. Молотова и К.Е. Ворошилова. Такой интерес не был случайным – Советское государство через церковные каналы пыталось укрепить свое политическое влияние в данном регионе. Н.К. Чуков скончался в Москве 5 ноября 1955 г. Похоронен на территории Александро-Невской лавры в С.-Петербурге.

¹⁰ Сборник постановлений Олонецкого губернского земского собрания сессий 1901-1909 гг. Петрозаводск, 1910. С.822-823.

¹¹ «Финнизаторы» и «обрусители». Документы ... С. 57.

После обсуждения доклада и выступлений председателя собрания Е.А. Богдановича, председателя Повенецкой уездной управы А.П. Николаевского и председателя губернской земской управы Н.А.

Ратькова о «возможности потери четвертой части территории Олонецкой губернии»¹² было вынесено постановление. В нем, в частности говорилось: «Признать надвигающуюся опасность действительно серьезной, угрожающей культурной работе земств и целостности государства... Просить уездные земства обратить особое внимание на лучшую постановку школ в местностях с карельским населением и лучший подбор учителей... Ассигновать на дело изучения карельского языка и составления словаря карельских слов 459 рублей... Поставить дело организации медицинской помощи в пограничных с Финляндией волостях и создать там врачебные пункты, так как в настоящее время, при существовании в этих волостях только фельдшерских пунктов, пограничное население Финляндии охотно обращается к нам за медицинской помощью, не имея у себя хорошей организации этого дела... Просить епископа Олонецкого Мисаила обратить серьезное внимание на качество духовенства в карельских местностях... Ходатайствовать перед правительством о немедленной постройке железной дороги для соединения Карелии с крупными чисто русскими центрами, служащими местом, как сбыта, так равно и покупки предметов первой необходимости...»¹³

Значительную помощь (в размере 1 тыс. рублей) Олонецкое земство оказало созданному в 1907 г. Карельскому Православному Братству, которое сразу же развернуло контрпропаганду среди православных карел.¹⁴ Оно смело обличало ложь и не обоснованные притязания финнов на часть России, объединяло русских и карелов под флагом патриотизма и служения Отечеству. Деятельность земств Олонецкой губернии по противодействию финскому влиянию в 1907-1909 гг. имела ощутимые положительные результаты. Земцы много сделали для развития языка и культуры карельского народа. При финансовом содействии земств были изданы Словарь карельского языка М.Д. Георгиевского (одобренном Ф.Ф. Фортунатовым),¹⁵ Грамматика карельского языка К.Н. Королева,¹⁶ Букварь для обучения русской грамоте карельских детей священника В. Никольского,¹⁷ русско-вепсский словарь П.К. Успенского¹⁸ и много православной литературы на карельском языке.

Земство материально помогало учителям начальных школ, располагавшихся в карельских местностях. Карельские школы имели финансирование вдвое большее, чем русские.¹⁹ Улучшилось медицинское обслуживание в карельских волостях. Полнее стали удовлетворять культурные запросы местного населения.²⁰

В годы борьбы с панфиннизмом у коренного русского населения Олонецкой губернии проявился интерес к соседям-землякам: «карельскому племени» и чуди (вепсам). Эту тенденцию сразу же уловил «Вестник Олонецкого губернского земства» (ВОГЗ), который начал издаваться в Петрозаводске с 1907 г. В связи с этим интересом, авторы данного земского журнала описывали повседневную жизнь карелов, их быт, нравы и обычаи.²¹ Авторы отмечали значительное сближение финно-угорских народностей с русским народом и естественную их ассимиляцию. «В настоящий момент, – констатировал П.К. Успенский, известный земский учитель, много лет проработавший в Олонецком уезде, – нет большой разницы в бытовом отношении между русскими, карелами и чудью».²²

В Олонецкой губернии в 1906-1916 гг., в отличие от Архангельской, где панфиннам удалось склонить часть ирреденты (карельского населения) на свою сторону, все попытки финских националистов оторвать карелов от России закончились безрезультатно. В этом была несомненная заслуга и земских учреждений Олонецкого края.

К сожалению, борьба с финским ирредентизмом на этом не закончилась. После развала Российской империи финскому националистическому движению удалось сформировать представление об ирредентной территории финского народа – так называемой «Восточной Карелии». Свою лепту в укрепление географических позиций финского ирредентизма внесли эмигранты – «красные финны», участники гражданской войны 1918 г. в Финляндии,²³ возглавившие Карельскую Трудовую Коммуну в 1920 г.

¹² Сборник постановлений Олонецкого губернского земского собрания ... С.823.

¹³ Там же.

¹⁴ ВОГЗ. 1908. № 2. С.35.

¹⁵ Журналы Олонецкого губернского земского собрания за 1915 г. Петрозаводск, 1916. С.96.

¹⁶ Там же. С. 50-51.

¹⁷ ВОГЗ. 1910. № 3. С. 15-16.

¹⁸ Национальный архив Республики Карелия. Ф. 12, Оп.3, Д. 1/6. Л. 35 – 37 (Далее – НА РК).

¹⁹ Там же.

²⁰ НА РК. Ф.12, Оп.6, Д.1/1. Л.4-5; ВОГЗ. 1917. № 9. С.6-7.

²¹ Фесвитянинов С.М. На границе с Финляндией // ВОГЗ. 1911. № 14. С. 10-13; Успенский П.К. Карельский и чудской говор в Олонецкой губернии // ВОГЗ. 1912. № 7. С.13-15; Он же. Из прошлого // ВОГЗ. 1909. № 18. С. 22; Он же. Из карельского края // ВОГЗ. 1912. № 14. С.19; Георгиевский М.Д. Карелы // ВОГЗ. 1908. № 4. С.3-5; № 6.С.21-23; № 10. С.6-8; № 13. С.9-11; № 14. С. 8-10; № 15. С. 4-6; № 16. С. 8-10; № 17. С. 8-10; № 18. С. 17-18; № 19. С. 5-8; № 20. С.3-6.

²² Успенский П.К. Из прошлого // ВОГЗ. 1909. № 18. С.22.

²³ Терещенков Л.Е. Изучение революции 1917 года и гражданской войны в Карело-Мурманском регионе в системе историко-партийных учреждений 1920-1930-х годов: Автореф. дисс...канд. ист. наук. СПб., 2011. С. 13.

А.К. БАЙБУРИН (Санкт-Петербург)

МИФ И ДОКУМЕНТ

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению соотношения мифа и документа. Особый статус документа притягивает тексты мифологического характера. Такое притяжение можно объяснить презумпцией сознательно скрытой в документе информации. В частности, рассматриваются представления о паспорте как печати Антихриста, мифы советского времени и наших дней.

Ключевые слова: миф, документ, Антихрист, печать, число, информация

Summary: The article considers the relationship between the myth and the document. Special status of the document attracts texts of mythological character. Such attraction can be explained with a presumption of the information which is deliberately hidden in the document. In particular, the notion of the passport as a stamp of Antichrist, myths of Soviet period and our days are considered.

Keywords: myth, document, Antichrist, the print, number, information

Миф и документ обычно воспринимаются как своего рода противоположности. Предполагается, что документ уже в силу своей специфической прагматики ориентирован на однозначное соответствие содержащихся в нем данных внеположной реальности, т.е. на констатацию или подтверждение того, что есть «на самом деле», в то время как миф не скован такими условиями и уже поэтому может трактоваться как его противоположность. Можно сказать, что документ воспринимается как своего рода воплощение достоверности, а для мифа эта категория нерелевантна. И тем не менее существуют контексты, в которых эти противоположности могут сближаться, и не просто сближаться, но и вступать в отношения взаимной интерпретации. В частности, не столь уж специфичны случаи, когда вокруг того или иного документа складываются метанарративы, которые мы определяем как тексты мифологического характера.

Своего рода вчитывание внеположного документу содержания основывается, как правило, на презумпции наличия в нем тех или иных «скрытых смыслов». Причем предполагается, что эти смыслы сознательно скрыты той инстанцией, которая выдает документ и выступает в качестве «автора». Эта презумпция скрытой информации и служит основой для порождения текстов мифологического характера. Документу в таком случае приписывается статус текста, предполагающего как минимум двойное прочтение. Одно из них (буквальное или поверхностное) – для тех адресатов, кому предназначен документ, а другое («глубинное») – для «посвященных», тех, кто призван осуществлять контроль над функционированием документов, т.е. представителей властных органов. Однако нередки случаи, когда и адресаты («непосвященные») читают текст по-своему, предлагая свое истолкование содержащихся в нем данных.

Документ обычно строится таким образом, чтобы не допустить возможности иного или дополнительного истолкования. В таком случае, казалось бы, отсутствует почва для каких бы то ни было интерпретаций, однако это не так. В документе (и особенно в его реквизитах) всегда присутствуют элементы, которые могут быть истолкованы в другой (внеположной документу) системе смыслов. Это те элементы, которые характеризуются максимально несвязанным содержанием (визуальные образы, печати, цифры и др.) и могут относительно легко вычлняться из текста документа.

Что конкретно наделяется скрытым смыслом и подвергается «реконструкции»? Прежде всего – документ в целом и, в частности его название. Например, как известно, в ряде религиозных сообществ паспорт издавна воспринимался и описывался как «печать Антихриста».¹ На паспорт проецируются все составные части мифа об Антихристе: «имя зверя, начертание зверя и число зверя». В таком случае само слово «паспорт» может считаться искомым «именем зверя». Вот пример прочтения слова *паспорт* с установкой на прояснение скрытого смысла: «Как расшифровывается “паспорт”?/.../“Печать. Антихриста. Сам. Получаю. Получаю печать антихриста”. Вот что-то так-то. <...> Сам. Получаю... Подождите, “паспорт”. Сам получаю. “Сам соединяюсь с сатаной”. Там написано: “Гражданин Советского Союза”, гражданин земного царства. А земное царство чье? Антихриста. Дьяволу в личное пользование. Человек

© А.К. Байбурин, 2015

¹ Исходный фрагмент в «Откровении Иоанна Богослова»: «И он сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их, или на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость» (Откр. 13; 17).

умирает, а Антихрист говорит: «Он мой. Он паспорт получил в вечное пользование. Сам соединился с сатаной». /.../ Потому что в семнадцатом году пришел к власти антихрист. А чтобы, а Господь пришел на землю без паспорта. Не от мира сего. Чтобы быть с Богом, надо быть не от мира сего. Ничего не принимать» (Инф. Ж. Ок. 50 лет. Дивеево, 2002 г. Зап. М.Ахметовой).

Неприятие паспортов как «печати Антихриста» прослеживается в русской традиции по меньшей мере с начала XVIII в. и до наших дней. Устойчивость представлений о «печати Антихриста», их длительная сохранность и экстраполяция на такие реалии современной культуры, как паспорт, налоговые свидетельства, платежные карты и др. документы, можно попытаться объяснить сохраняющейся актуальностью нескольких комплексов идей, происхождение которых обычно связывается с архаичными и «традиционными» формами культуры. К их числу следует отнести прежде всего устойчивые аналогии между деяниями антихриста и действиями светской власти (что, в частности, проявляется в приведенном фрагменте интервью). Характерным также является заведомо настороженное отношение к образам символической визуализации властных отношений и обусловленные этим отношением попытки обнаружить «истинный» смысл символов светской власти. В русле этой тенденции советская звезда будет истолковываться как масонский знак; серп (по аналогии с косой) – как знак смерти; сочетание серпа и молота – как нарочитое искажение креста и т.д.²

Особое значение придается присутствующим в документах числам и числовым последовательностям. Исключительная «мифогенность» чисел основывается на их дочисловой семантике. Другими словами, простым числам, как правило, приписаны нечисловые значения (хотя бы как счастливые – несчастливые и т.д.). Следует также иметь в виду, что числа непосредственно связываются со счетом и измерениями, а к этим практикам модерности и до сих пор ощущается особое отношение.³

Применительно к документам издавна актуализируется так называемое число Антихриста (666). Это число, точнее его скрытое присутствие, «обнаруживалось» уже в самых ранних документах начиная с эпохи Петра, который, кстати, сам воспринимался (например, старообрядцами) как воплощение Антихриста. Такого рода разыскания продолжают и до сих пор по отношению к паспортам, ИНН, кредитным картам и другим документам, в которых так или иначе отыскивается число зверя.⁴

Тема чисел и скрытой информации в паспорте имеет особое продолжение в связи с советским паспортом. В советское время устойчиво бытовало представление о том, что в паспортных реквизитах (в частности, в серии и номере) зашифрована «вся информация» о человеке. Ср.: «... освободившиеся из лагерей получали паспорта как все прочие граждане, и необходимо было их как-то выделить из общего ряда, чтобы контролировать их расселение. Это было сделано с помощью системы шифров. Паспорт имел двухбуквенную серию и числовой номер. Буквы серии составляли особый шифр, хорошо известный работникам паспортных столов и отделов кадров предприятий (система шифров была секретной). По шифру можно было судить не только о том, был ли владелец паспорта в заключении или нет, но и о причине заключения (политическая, хозяйственная, уголовная статья и т.д.)».⁵

Такие представления о советском паспорте живы и по сей день. Приведу фрагмент интервью, записанного в 2009 г.

Инф. 1: Да! Вот это вот, номер, вот если человек сидел, то там был какой-то код, да.

Соб.: Да?

Инф. 1: Да.

Соб.: Если сидел, был какой-то код?

Инф. 1: Конечно, открываешь паспорт – и там сразу видно. Я щас точно не могу сказать, по-моему, там же были, по-моему, три буквы, а потом еще шесть.

Соб.: Цифры?

Инф. 1: Цифры, да. Правильно, цифры. Вот, вот, по-моему, первые там что-то озна- означали, что если человек сидел, то сразу видно.

Инф. 2: А я вообще в первый раз слышу об этом.

Инф. 1: Нет, я слышала.

Инф. 2: Я никогда даже не знала, что цифры. Я думала, просто очередность и все идет по порядку.

² См., напр. http://angulem.ru/isoviet/soviet_a.html

³ На это указывают многочисленные запреты на счет и измерения, дожившие до наших дней (напр. запреты считать грибы, рыбу, дичь и др.; особые предосторожности при измерении роста ребенка и т.д.).

⁴ Ахметова М.В. Образ бедствий в современной русской эсхатологии [Интернет-ресурсы] <http://www.ruthenia.ru/folklore/ahmetova1.htm> (Дата обращения 12.12.2014).

⁵ Любарский Кронод. Паспортная система и система прописки в России [Интернет-ресурсы] <http://www.hrighs.ru/text/b2/Chapter5.htm> (Дата обращения 15.12.2014).

Инф.1: Нет, было закодировано.

Инф.2: Об этом я не слышала никогда. Не знаю.

Инф.1: Может, еще какие-то другие профессии были закодированы, но то, что если человек сидел, это я точно знаю (Инф.1 – Ж. 1939 г.р.; Инф. 2 – Ж. 1940 г.р. Санкт-Петербург, 2009).

Устойчивость подобного рода представлений поддерживалась тем, что в паспорта бывших заключенных до 1940 г. делалась запись: «Выдан на основании п. 11 Постановления СНК СССР за № 861 от 28 апр. 1933 г.». После 1940 г. ставилась отметка: «Выдан на основании ст. 38 (39) Положения о паспортах». Эти отметки прочитывались работниками милиции однозначно: паспорт принадлежит человеку «с ограничениями».

Линия зашифрованной информации имеет продолжение в связи с современными паспортами, которые, как полагают информанты, лишь подтверждают пророчества Апокалипсиса. В рассказах о новых паспортах содержится представления о скрытом в нем личном коде; вклеенных микрочипах (на уровне глаз и груди); числе зверя и масонских знаках; информации о владельце паспорта, которая может быть считана специальными устройствами; возможности следить за человеком и воздействовать на него. Для нейтрализации нежелательных эффектов предлагается положить паспорт в микроволновую печь, хранить в металлическом контейнере или обложке с молитвой.⁶ Ср.:

«Собиратель: Нельзя новый паспорт принимать?

– Не благословляют новый паспорт. (нрзб.)

– Ну можно просто, чтоб вот эти микрочипы в паспорте, то есть, надо в микроволновку.

– Выйдет из строя микрочип.

– Там устранился – отделить вот это, фотографии, на паспорте – раз, что там наклеено было, и всё.

Пятьдесят градусов температура.

– Там надо знать температуру.

– Пятьдесят градусов.

– Я знаю, как другим образом выйдет из строя, более надежным. Электромагнитом.

– Оно ж это, микроволновка – то же самое. (...)

– Другие способы есть. Она опасность в том, что радиосигнал-то дает, и как бы такая слежка, местонахождение. А проще простого – в леденцовое монпансье коробочку, просто он перекрывается, он будет уже экранирован – никакой сигнал не пройдет. Или фольгу обернуть. Ну это проще. Леденцовое монпансье коробочку – и пожалуйста, и у них просто как исчезнешь.

Собиратель: И они не будут тебя видеть?

– Ну исчезнешь. Заэкранировано будет от электромагнитных волн. Всё равно что приемник.

С холодильника он не будет работать. Заэкранирован будет.

(О манипуляциях с паспортом): (нрзб.) И рассказывали, что один сделал так и убрал их оттуда.

– Да фигня это всё, всё равно она будет работать, но очень плохо будет работать. Я же вот сказал, как это проще.

– Всё равно, некоторые просто убрали эту штучку, а вместо нее там бумажку какую-нибудь вклеивали, и некоторое время можно ходить.

– Ну надо пленочкой ламинированной. А как ты будешь ламинированную пленочку подрезать?

– А вот за границу уже не поедут, то есть они там в компьютер влазят, всё.

– Извини, а как ты ламинированную пленочку будешь подрезать? Там же следы срезов будут видны, ламинированную пленочку.

– Ну же вскрывали уже. (...)

– Чтобы разрушить связь духовную, разрушить эти связи, батюшка Самсон говорил, плохое сжигать надо.

Собиратель: Паспорт надо сжигать?

– Да. Паспорт сжигать, (нрзб.). Полисы. Пластиковые. Вы что, там внутри этот чип. (...)

(...) Там следы, этот срез. Милиция посмотрит, скажет, почему вскрывали паспорт? (нрзб.) Мент посмотрит, он обнаружит следы вскрытия.

– Слушай, кто молится... Уже как (нрзб.) закрывает и всё. Раньше не было этих бумажек, правда?

– Вобщем, когда, у Богородицы че-то было такое, какое-то удостоверение. У Богоматери было какое-то удостоверение.

– Библию надо читать, чтоб разобраться».⁷

⁶ Серия интервью, собранных М.В. Ахметовой в Дивеево в 2002-2003 гг. Благодарю М.В.Ахметову за возможность использования этих материалов.

⁷ Фрагмент беседы М.В. Ахметовой с распространительницей листовок об ИНН (ок. 25 лет) и ее напарником (ок. 35 лет).

Наконец, любопытный комплекс идей связан с представлениями о границах человека, его тела и навязываемой властью необходимостью включения в эти границы внешних знаков самого себя, созданных этой властью (паспорт как второе «Я», созданное не Богом, а его антиподом). Неприятие такого «расширения» проявлялось не только в отказах от получения паспортов, которые мотивировались нежеланием «продавать свою душу Антихристу», но и нежеланием ставить свою подпись в документе: «Я не хочу за свою подпись отвечать на том свете».⁸ Если паспорт – своего рода расширение «Я», то подпись понимается как распространение своей телесности на документ и, соответственно, отторжение себя, что формулируется как «отдать себя» или «отдать свою подпись «Антихристу»».⁹

Разумеется, это далеко не все слагаемые «мифологии» документа, но и они свидетельствуют о своего рода притяжении мифа и документа.



⁸ Докладные записки Псковского Областного Совета Союза воинствующих безбожников, доклады инструкторов о состоянии антирелигиозной работы в районах области. 1935-1936 гг. (Центральный государственный архив историко-политических документов (Санкт-Петербург). Ф. 24. Оп. 8. Д. 293. Л. 120).

⁹ Там же. Л. 222.

Н.Ж. БЕЛЯЕВА (Сыктывкар)

СОБИРАТЕЛЬ ЗЫРЯНСКОЙ СТАРИНЫ М.Д. ИГНАТОВ

Аннотация: В статье освещается жизнь коми краеведа М.Д. Игнатова и его деятельность по комплектованию частной коллекции. Особое место уделяется многогранности состава собраний. Рассматриваются исследования М.Д. Игнатова в вопросах родословия и его активная общественная деятельность в популяризации краеведения.

Ключевые слова: коллекции М.Д. Игнатова, памятники истории и культуры Республики Коми, традиционная культура, родословие, краеведение

Summary: The article is devoted to Komi ethnographer M.D. Ignatov, his life and his work on the private collections development. Special attention is paid to the diversity of the collections. The article also focuses on M.D. Ignatov's research on genealogy and his social activity to make the science of ethnography popular.

Keywords: M.D. Ignatov's collections, historical and cultural monuments of the Komi Republic, traditional culture, genealogy, ethnography

Михаил Дмитриевич Игнатов – известный в Республике Коми и за ее пределами режиссер-документалист, краевед и коллекционер. Он родился 6 октября 1931 г. в деревне Сордйыв недалеко от старинного коми села Помоздино на Верхней Вычегде. Его дед и бабушка, Николай Анисимович и Пелагея Ивановна Игнатовы, были раскулачены в 1931 г. за отказ вступить в колхоз и сосланы в село Кедвавом, а затем в деревню Чулкидин (обе на р. Ижме). Родители, Дмитрий Николаевич и Вера Семеновна, в 1935 г. также были признаны кулаками и лишились своего родового дома и всего имущества. Отца арестовали за отказ идти на лесозаготовки и отправили в лагерь, мать осталась с четырьмя детьми без крыши над головой. Раскулачивание врезалось в память четырехлетнего Михаила, он вспоминает, как со всех закоулков вытаскивали семейное имущество, будь то швейная машинка, самовар, комод, инструменты, косы, ружья, капканы и даже деревянные кадки, берестяные туески, посуду из капа и пр.¹ Впоследствии Игнатов составил приблизительную опись изъятого имущества, опираясь на рассказы матери и бабушки.

Весной 1947 г. попал за решетку и сам Михаил Игнатов – за принесенные домой колоски с колхозного поля. Два года детской колонии в Верхотурье и тюрьмы в Свердловске дали Игнатову, по его же словам, двойную свободу: духовную (реалистичный взгляд на жизнь вне большевистской пропаганды) и физическую (справка об освобождении из мест заключения заменяла паспорт, которого не имели колхозники, она позволила Игнатову не возвращаться в колхоз).

Игнатов уехал на Донбасс, работал в шахте, учился в вечерней школе. В 1957 г. он закончил Донецкий индустриальный институт, работал горным инженером на шахтах. Увлечение фотографией и журналистикой подвигло его на резкую перемену в жизни – Игнатов поступил во Всесоюзный государственный институт кинематографии (ВГИК) на режиссерский факультет; закончил его в 1966 г. и с этого времени и до выхода на пенсию в 1993 г. работал на студии «Леннаучфильм», где создал около 40 документальных фильмов. Среди них были фильм «Память веков», снятый для выставки в Японии и не показывавшийся в СССР, поскольку главной темой была реставрация храмов в России. Зато у Игнатова было разрешение (за подписью министра культуры Е. Фурцевой) на приобретение старинных книг, икон, утвари как антуража для съемок, чем Игнатов и воспользовался, начав формировать свою коллекцию. Так, во время съемок фильма «Там, за рекой Печорой» (Леннаучфильм, 1971) о староверах Усть-Цильмы он приобрел у населения несколько рукописных и старопечатных книг. Работа над фильмами дала ему уникальную возможность общения с учеными, художниками.

Интерес к старинным предметам возник у Игнатова еще в детстве. Во время войны дед перед смертью рассказал Михаилу о тайном охотничьем амбарчике (по-коми тшамья), где спрятал некоторые реликвии – в частности старообрядческую икону «Никола Можайский» с врезным костяным изображением святого и староверческую книгу «Жития Корнилия Выговского», которые получил в дар от старовера-скрытника, жившего на Ижме. Бабушка Михаила Дмитриевича была ортодоксальной православной веры, называла двуперстие «беспельпас» (в переводе с коми «знак бесовых ушей») и вынудила мужа унести дары скрытника из дома, что он и сделал, схоронив их в тшамье в своих охотничьих угодьях у верхней реки Помос. Там же Игнатов-дед спрятал две деревянные храмовые скульптуры, «богини», которые принесли ему в конце 1920-х гг. знакомые охотники из соседнего села Усть-Кулом. Интересно, что они называли их богинями, утверждая, что происходят те из Ульяновского

© Н.Ж. Беляева, 2015

¹ Игнатов М.Д. Раскулачены за саботаж // Покаяние: Коми республиканский мартиролог жертв массовых политических репрессий. Сыктывкар, 2004. Т. 6. С. 950.

Троице-Стефановского монастыря, и прятали их от большевиков, которые обыскивали ближайшие охотничьи избушки в поисках церковных ценностей. Эти реликвии Игнатов нашел по дедовским приметам летом 1960 г.

Две «богини» представляют собой деревянные скульптуры Богоматери и Иоанна Богослова из композиции «Распятие» – раскрашенные деревянные фигуры высотой около 60 см. Интересно, как называет их сам Игнатов: «Ен мам» (то есть «мать Бога») и «Об ань» («Старшая сестра Бога»), или «Зарни ань» – знаменитая Золотая баба.² Эта позолоченная скульптура, изображающая апостола в длинном одеянии, похожем на платье, видимо, отождествлялась у коми крестьян с Золотой бабой, зырянской богиней. Возможно, именно в верховьях Вычегды сохранились остатки древних верований в Богиню-мать, олицетворявшую в себе солнечное божество. Легенды о женщине-богине настолько живучи, что даже на современном гербе Республики Коми на груди золотой хищной птицы, воплощении верховного мира, запечатлен лик женщины, соответствующей образу Зарни Ань, Матери Мира.

Игнатов говорит, что бабушка его была правотславная, а дед язычник (характерная особенность коми семей в сельской местности). Игнатов рассказывает об огромной ели неподалеку от тшамьи, которую его дед почитал как священную: каждый год в начале охотничьего сезона он подвешивал на нижних ветках свою первую добычу, посвящая ее лесным духам во главе с «Диким стариком». Однажды первой добычей стала у него куница с дорогим мехом. Старый охотник пожалничал и оставил вместо нее белку, подстреленную позже. Возвращаясь с охоты, он повредил левый глаз, практически перестал им видеть, но считал, что был наказан заслуженно.

Игнатов продолжил собирать семейные реликвии. Он выкупал, обменивал у земляков утварь своей семьи. Сейчас в его коллекции есть несколько икон, связанных с родственниками, короба, долбленные миски, швейка 1834 г., которой он до сих пор пользуется, расписная лампа, острога для лучения рыбы, выкованная его родичем, и его же набивные доски. Параллельно он собирает предметы, связанные с Усть-Куломским районом, со своей малой родиной, и Коми республикой в целом: церковную утварь, мебель, кресты, иконы, старопечатные книги, старые фотографии, сундуки, в том числе сундук известного помоздинского купца Иезекииля Порошкина, созданного в редкой технике «мороз по жести».

Усть-Куломская земля богата на людей, занимающихся литературным трудом. Среди них много крестьянских бытописателей – возможно, это связано со староверами, особо ценившими книжную культуру. Игнатов собрал по крупицам материалы о Иване Степановиче Рассыхаеве (1878-1968), крестьянском писателе, описывавшем в своих рукописных книгах основные события личной жизни, истории края. В собрании хранится автобиография Рассыхаева «Менам олым» («Моя жизнь»), фотографии, документы Рассыхаева, книги из личной библиотеки, рисунки. Особо интересен рисунок «Путь погибели и путь спасения», где к погибели ведут «Дом разврата», газета «Безбожник», театр и кино, а к спасению – церковь. Несколько карт и рисунков («Храм Стефана Пермского в Усть-Сысольске», «Спас на Бору в Московском Кремле») скопированы им из книги Г.С. Лыткина «Зырянский край при епископах Пермских и зырянский язык», вышедшей в 1889 г. Вышеупомянутая книга тоже есть в коллекции Игнатова. Ее особая ценность – в наличии автографа автора: «Его Сиятельству князю Михаилу Сергеевичу Волконскому в знак глубокого уважения от зырянина Лыткина». Еще одна библиографическая редкость в собрании Игнатова – «Зырянская грамматика» А.Ф. Флерова 1813 г.

М.Д. Игнатов издал литературное наследие еще одного крестьянского бытописателя, толстовца, прожившего в с.Помоздино более 40 лет, – Василия Прокопьевича Кунгина (1863-1936).³ Для этого Игнатов переписал и обработал около 1,5 тысячи листов рукописей, хранящихся в Национальном архиве Республики Коми, снабдив книгу уникальными фотографиями начала XX в. из своей коллекции.

На протяжении многих лет собирал Игнатов коллекцию фотографий, большинство которых были созданы первыми фотографами Усть-Сысольска Платоном Филитеровичем Кулаковым (1863-1914) и его сыном Николаем Платоновичем (1887-1948). В большинстве своем – это семейные фотографии большой семьи Кулаковых, а также фотографии усть-сысольцев начала XX в. М.Д. Игнатов опубликовал по этой тематике несколько статей.⁴

Игнатов называет свое собрание «коллекцией коллекций». Одна из многочисленных составных частей ее является коллекция священника Михаила Филаретовича Вишерского (1896 – нач. 1970-х).

² Игнатов М.Д. Собственное имя «Золотой бабы» и этимология гидронима «Обь» // Этнодемографические и этнокультурные процессы на Крайнем Севере Евразии. Сыктывкар, 2004. С. 109-119.

³ Кунгин В. Наивные повести из жизни Севера / Ред.-сост. М.Д. Игнатов, Д.И. Напалков. Сыктывкар, 2012.

⁴ Игнатов М.Д. Семейные альбомы с кулаковскими карточками // Арт. 2001. № 4. С. 122-136; Он же. Семейный фотоальбом семьи Успаских // Арт. 2002. № 3. С. 202-219; Он же. Семейный альбом: Синцовы, Чуистовы и Вохомские на снимках фотомастеров Кулаковых // Арт. 2003. №3. С. 138-152, и др.

Помимо икон, фисгармонии, ему принадлежали многочисленные книги по домоводству и различным ремеслам, большинство из которых вышли в 1920-е годы, альбом с фотографиями «Виды Первоклассного Ставропигиального Соловецкого монастыря» в коленкоровом переплете (конец 19 – нач.20 вв.), а также тетради с нотами – Вишерский сам сочинял духовные песнопения.

М.Д. Игнатов одним из первых стал собирать родословие коми крестьян. С малых лет он интересовался историей своего рода. Во многом этому способствовала деревенская традиция помнить своих предков. У коми есть два имени. Первое – «ордним», то есть родовое имя, образованное от имени либо прозвища основателя рода, которое не всегда совпадает с фамилией. Так, свой род Игнатов ведет от Важ Чуд-Игната с вычегодского притока Вишеры. Отсюда и его личное прозвище Чуд Миш, которое он пишет на своих самиздатовских книгах. Но есть еще и другое имя – «ордвужним», поколенное, до сих пор бытующее у коми. Оно состоит из перечисления имен своих предков по мужской линии, начинаясь с самого древнего и заканчиваясь своим. Сам Игнатов при знакомстве представляет свое поколенное имя: Илья-Игнат-Дане-Тима-Йиге-Вась-Наум-Артей-Закар-Попан-Подь-Трош-Онисем-Миколай-Митрей Миш. Полным поколенным именем представлялась его бабушка. Мало того, Игнатов вспоминает, что еще более подробно и длинно она перечисляла имена своих умерших предков при обрядах освящения свежеспеченного хлеба. Она брала в руки первый каравай, шла в красный угол, к образам, разламывала хлеб пополам, клала на стол и, перекрестившись, призывала предков приобщиться к трапезе. Поскольку действие было практически ежедневным, Михаил Дмитриевич запомнил имена предков, что помогло впоследствии ему в составлении собственной родословной.

От родных Игнатов узнал и об истории родного села, и о первых его поселенцах – братьях Артемене, Еремее и Симоне Игнатовых. Впоследствии, работая в архивах, он обнаруживал подтверждения рассказам старожил о своих предках. М.Д. Игнатов собрал родословную Игнатовых до XVI в. Результатом многолетних изысканий стал труд «Род Игнатовых на Верхней Вычегде», который ждет своего издания. В 2017 г., к 310-летию со дня первого упоминания Помоздино, Игнатов планирует собрать съезд Игнатовых на исторической родине.

Организаторских способностей Игнатову не занимать. Михаил Дмитриевич стоял у истоков создания коми землячества «Неватас» в Санкт-Петербурге, возникшего в 1991 г. на волне интереса к «малой родине». Первые заседания землячества проходили на квартире Игнатова на Мойке, 40, которую он называет «Демутов трактир», в честь гостиницы, находившейся в этом доме во времена Пушкина.

Приехав в 1993 г. в Сыктывкар, Игнатов организовал Коми генеалогическое общество «Ордпу» («Родовое древо»). В его собрании хранятся несколько родословий: Игнатовых, Вишерских, Поповых, Тюриных, Сельковых и других жителей коми края. Его деятельность дала мощный толчок генеалогическому движению в республике. Игнатов много публикуется, в основном в республиканской прессе. Он издает статьи по топонимии, истории родного края и отдельных семейств, о репрессиях, затронувших обитателей Республики Коми.



СИМВОЛИЧЕСКИЕ ВОПЛОЩЕНИЯ ДУШИ В НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ КОМИ

Аннотация: У славянских и финно-угорских народов присутствуют изображения птиц и бабочек на надгробных сооружениях – как символы души. На кладбищах сооружают птичьи домики и кормушки, иногда изображают бабочек. Наряду с воззрениями о бабочке как о душе, покинувшей тело человека, существовали представления о демонической природе этих существ. Скорее всего, образ бабочки-души в сакральном изобразительном искусстве отражает тенденции нового времени.

Ключевые слова: душа, бабочка, птица, символ души

Summary: The Slav and Finno-Ugric peoples' burials contain images of birds and butterflies as symbol of soul that left the body. People build birdhouses and feeders, sometimes draw butterflies. Along with the views of a butterfly as soul that left the body of a man, there were ideas about the demonic nature of these creatures. Most likely, the image of a butterfly-soul reflects the trends of modern times in the sacred art.

Keywords: Soul (psyche), bird, butterfly, symbol of soul

Представления о душе (как о посмертном облике человека) в качестве одной из ее характеристик предполагают материальность этой субстанции. Достаточно часто, при отсутствии конкретного описания, как бы подразумевается некоторая телесность души, ее незримый и вместе с тем крылатый облик – образ летающего существа. В связи с данными воззрениями, характерными для многих народов, наиболее часто душа представляется в виде птицы или бабочки. Тот факт, что образ птицы как воплощения души в фольклоре встречается значительно чаще других ее ипостасей, объясняется возможностями птиц беспрепятственно покидать иной мир: для них не существует обычных преград. Поэтому считается, что птицы могут переносить известия из одного мира в другой. Кроме этого, птицы связаны с лесом – зоной обитания душ.¹ Бабочку с представлениями о душе может объединять ее легкость, эфемерность. Изображения птиц и бабочек присутствуют на надгробных сооружениях (у славянских (рис. 1) и финно-угорских народов) как символы покинувшей тело души. Традиция отождествления крылатых существ с душами умерших имеет продолжение, в том числе изобразительное: в ряде мест на кладбищах можно встретить изображения бабочек и птиц, относящихся к захоронениям конца XX – начала XXI вв. (ПМА).²

У южных коми-зырян (проживающих в Прилузском районе Республики Коми) с миром мертвых ассоциируются маленькие птички, для которых на кладбищах сооружают скворечники или кормушки (рис. 2). В селе Летка рядом с могилами привешивают птичьи кормушки. Жители сел Объячево, Ношуль и окрестных деревень делают для птиц кормушки и домики, которые называют «конурками». Кормушки и домики привешивают к деревьям, устанавливают на шестах около могил, крепят к надгробным сооружениям, крестам или ограде. Поминая умерших, их родственники оставляют в кормушках и рядом с «конурками» угощение. Считается, что часть хлеба птицы уносят на небо, где он достается покинувшим этот свет душам родных людей. Иногда на надгробном памятнике можно встретить изображение бабочки. Так, на кладбище села Летка было зафиксировано изображение бабочки на одной из птичьих кормушек (рис. 3).³

У многих народов бабочка (как существо, появляющееся из кокона) выступает символом души, высвобождающейся из тела в момент смерти; она связана с потусторонним миром и с воплощением посмертного существования духовной субстанции.⁴ В верованиях коми душа умирающего человека

© О.В. Голубкова, 2015

¹ Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 125-126.

² Полевые материалы автора (ПМА) – материалы этнографических экспедиций Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН (Зырянский отряд (2003–2010) и Северный этнографический отряд (2011–2014), рук. О.В. Голубкова).

³ Голубкова О.В. Орнитоморфные представления о душе у коми-зырян // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 3. С. 126-127.

⁴ Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания). Сергиев Посад, 1913. С. 53-54; Порчинский Л.А. Бабочка в представлении народов в связи с народным суеверием // Любитель природы. Пг., 1915. № 11–12. С. 3-24; Иванов В.И., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 108.



Рис. 1. Изображение бабочки на могильной плите 1996 г. в Загребе (Хорватия). Фото автора, 2014 г.



Рис. 2. Кормушка для птиц с изображением птичек на кладбище с. Объячево (Респ. Коми). Фото автора, 2008 г.

нередко представлялась в виде облачка или пара. Вместе с тем известны сюжеты о более материальных воплощениях «отлетающей» души – в облике бабочки или птицы.⁵ Образ бабочки, олицетворяющей душу, присутствует в мифологических воззрениях других финно-угорских, а также у славянских народов.⁶ У обских угров в середине XX в. было распространено представление о превращении «могильной души» в насекомое; одну из ее ипостасей представляла бабочка.⁷

Классические исследования по орнаменту коми⁸ не отображают изображения бабочки в декоративно-прикладном искусстве. В устной традиции коми-зырян и коми-пермяков распространены представления о том, что в облике бабочки (ящерицы, мышонка, червячка, личинки, волоса) в человеческий организм проникают зловредные духи *шева*, вызывающие болезни и истерические состояния.⁹ Не исключено, что изображение бабочки у коми могло табуироваться именно в связи с этими верованиями. Представление о бабочке как душе умершего порождало поверье о ней как предвестнице смерти, а иногда и образе самой смерти.¹⁰ В ряде мест России мотыльков называли «душечками»,¹¹ а в Орловской губернии было зафиксировано наименование ночной бабочки «смерточкой». ¹² Подобные воззрения существовали также у белорусов и поляков. Наряду с воззрениями о бабочке как о душе, покинувшей (или покидающей) тело человека,¹³ существовали представления о демонической природе этих существ. В Олонецком крае считали, что в виде белой бабочки летает весенняя лихорадка (*ворогуша*): белым ночным мотыльком она садится на губы сонного человека и приносит болезнь.¹⁴ Белорусы верили в то, что в бабочек (птиц или жаб) превращаются ведьмы.¹⁵ У южных славян были распространены поверья о том, что образ мотылька может принимать «злой дух» ведьмы (*вештицы*), который вылетает из тела во время сна или в момент смерти. Считалось, что такие бабочки, подобно самим ведьмам и упырям, могут высасывать кровь, отнимать молоко

⁵ Мифология коми: Энциклопедия Уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т.1. С. 226.

⁶ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 486-492; Терновская О.А. Бабочка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т.1. С.125-126.

⁷ Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии. М.; Л., 1959. Т. 51. С. 116-156.

⁸ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. XIX – начало XX в. М., 1958; Климова Г.Н. Текстильный орнамент коми. Кудымкар, 1994.

⁹ Ильина И.В. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 2008. С. 73-77.

¹⁰ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 486-492; Терновская О.А. Бабочка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т.1. С.125-126.

¹¹ Котляревский А.А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 190; Соболев А.Н. Загробный мир... С. 53; Порчинский Л.А. Бабочка в представлении... С. 9; Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 120.

¹² Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 231.

¹³ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1868. Т.1. С. 120; Котляревский А.А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 189; Куликовский Г.И. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 49; Коринфский А.А. Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901. С. 702.

¹⁴ Власова М.Н. Русские суеверия... С. 120.

¹⁵ Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т.3. С. 265.



Рис. 3. Кормушка для птиц с изображением бабочек на кладбище с. Летка (Респ. Коми). Фото автора, 2006 г.

ставлений о демонической сущности большинства насекомых, включая бабочку) отсутствовало ее изображение в орнаментах и декорах у финно-угров и славян.

Таким образом, вербальный ряд включает традиционное представление о бабочке в контекст мифологических воззрений славянских и финно-угорских народов, в то же время ее изображение в орнаментах и росписях отсутствует. Скорее всего, образ бабочки-души отражает тенденции нового времени в сакральном изобразительном искусстве, то есть представления о бабочке являются традиционными, а ее изображение стало новым, тем не менее органично включившись в сакральную сферу погребальной обрядности. Возможно, в изображении бабочки на надгробных сооружениях (в частности как на кормушке на кладбище с. Летка) могут выражаться следы архаичных представлений коми о перевоплощении души в летающее существо.

у коров, поражать людей и скот смертельными болезнями.¹⁶ Мифологические представления о бабочке по ряду признаков совпадают с образами *навей* и *стриг* – орнитоморфных демонов, воплощающих неприкаянные души.¹⁷

Таким образом, отношение к бабочке-душе у славянских и финно-угорских является неоднозначным, в отличие от птиц, которые (за некоторым исключением: вороны, сороки, кукушки, сойки) считаются наилучшим воплощением посмертного существования души. «Только светлая душа достойна стать птицей. На небо летает, Бога может видеть».¹⁸

Вероятно, возникновение представлений о душе-бабочке у коми (как и у ряда славянских народов) могло быть связано с распространением древнегреческой и римской мифологии и ее популяризацией в Европе в XVIII–XIX вв. Этнографы и мифологи XIX – начала XX вв. в своих сочинениях сопоставляли языческие верования европейских народов с античными и возводили аналогии к персонажам греко-римского пантеона. Бабочка у древних греков и римлян считалась воплощением и символом души; душу и бабочку они называли одним и тем же словом – *psyche*, *anima*.¹⁹ Очевидно, что образ бабочки-души у ряда европейских народов (в частности у коми) возник не ранее середины XIX в. (а на периферии еще позже) и был связан с развитием литературно-поэтического творчества, черпавшего вдохновение в сюжетах античности. Скорее всего, что до этого времени в простонародной среде бабочку не выделяли из сонма летающих насекомых.

Вероятно, также и по этой причине (помимо пред-

¹⁶ Котляревский А.А. О погребальных обычаях... С. 190; Соболев А.Н. Загробный мир... С. 54-55; Порчинский Л.А. Бабочка в представлении... С. 16-17; Терновская О.А. Бабочка в народной демонологии славян: «душа-предок» и «демон» // Материалы к VI Междунар. конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.III.89 – 6.IV.89. Проблемы культуры. М., 1989. С. 151-160; Гура А.В. Символика животных... С. 486-492.

¹⁷ Подробнее см.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... С. 228-229; Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 231-245; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 462-463; Никитина А.В. Кукушка в славянском фольклоре. СПб., 2002. С. 139-142.

¹⁸ ПМА: Респ. Коми, с. Объячево, запись 2008 г.

¹⁹ Порчинский Л.А. Бабочка в представлении... С. 8.

Е.В. ДИАНОВА (Петрозаводск)

НАРОДНЫЕ ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ В АГРОНОМИЧЕСКОЙ И КООПЕРАТИВНОЙ ПРОПАГАНДЕ 1920-Х ГОДОВ

Аннотация: В статье говорится об использовании пословиц и поговорок в агрономической и кооперативной пропаганде 1920-х годов. Автор приводит многочисленные примеры народных афоризмов, с помощью которых агрономы и кооператоры убеждали крестьян в необходимости рационального ведения сельского хозяйства и объединения в кооперативы.

Ключевые слова: агрономическая и кооперативная пропаганда, кооперация, пословицы и поговорки.

Summary: In article it is told about use of proverbs and sayings in agronomical and cooperative promotion of the 1920th years. The author gives numerous examples of national aphorisms by means of which agronomists and cooperato convinced peasants of need of rational farming and association in cooperatives.

Keywords: agronomical and cooperative promotion, cooperation, proverbs and sayins.

В агрономической и кооперативной пропаганде 1920--х гг. широко использовались народные пословицы и поговорки. До революции 1917 г. агрономической и кооперативной пропагандой занимались земства, кооперативы, сельскохозяйственные общества. Считалось, что в условиях сплошной неграмотности сельского населения практические советы по улучшению сельского хозяйства, подкрепленные примерами из народной мудрости, легче воспринимались крестьянством. Назидательное содержание пословиц был замечено авторами книг о кооперации и использовалось ими для пропаганды кооперативных идей. Кооперативные работники, стараясь привлечь крестьян в кооперацию, в популярных брошюрах сплошь и рядом вводили в книжные тексты народные афоризмы, названия книг давали в виде народных пословиц. Так, в 1913 г. была издана небольшая брошюра А.А. Зубовой «Копейка рубль бережет, а рубль голову стережет». Кооператор К.К. Суздальцев своим книгам о кооперации также давал названия, понятные народу: «Копейка рубль бережет» (1905); «Хозяйство без рубля что корабль без руля (Кредитное товарищество и его польза)» (1917).

С помощью земских агрономов передовые крестьяне стали понимать, что «возможность получить два колоса там, где раньше рос один, не одни только пустые разговоры». Ведь «недаром говорят – “ум хорошо, а два лучше”»: невозможное для одного становится доступным для многих соединившихся вместе для достижения вместе».¹ Именно таким крестьянским союзом были сельскохозяйственные общества, занимавшиеся распространением среди крестьян знаний по сельскому хозяйству. Главная задача сельскохозяйственных обществ состояла в том, чтобы улучшить приемы обработки земли и способы ведения сельского хозяйства, тем или иным путем добиться того, чтобы «два колоса росло там, где раньше был один». В соответствии с поговоркой «Всяк кузнец своего счастья» каждый крестьянин должен был узнать, что «нужно сделать все, чтобы перестроить свое хозяйство, сделать его выгодным и доходным».²

По мнению агронома и кооператора А.Е. Кульжнего, крестьянам нужно было постоянно учиться тому, «как лучше обрабатывать землю и лучше вести хозяйство», ибо «нигде, быть может, русская поговорка “век живи, век учись” не применима в такой степени, как в сельском хозяйстве». Достаточно было сравнить полосу крестьянского поля и засеянные поля образцового имения, чтобы убедиться, что «знания – сила». «Тощие, легкие колосья (“колос от колоса – не слышать человеческого голоса”), с одной стороны, и полные, наклонившиеся от тяжести – с другой». Разница была понятна для тех, кто знал, как велась обработка и посев на обоих участках; кто знал, что «в одном случае хозяйство ведется образованным хозяином, в другом – темным владельцем небольшого клочка земли».³

Распространение сведений по различным отраслям сельского хозяйства земские агрономы считали делом важным и необходимым, потому что деревня была бедна «знаниями чисто практическими, столь необходимыми в обиходе повседневной деревенской жизни», не говоря уже о кооперативных знаниях, которые еще мало доходили до деревенских жителей и поэтому имели незначительный круг сознательных последователей. Земские работники имели представление о том, насколько примитивным было отношение крестьян «к своим домашним животным и вообще ко всему своему хозяйству».

© Е.В. Дианова , 2015

¹ Кульжний А.Е. Крестьянство и союзы. М., 1907. С. 3.

² Кульжний А.Е. Как устраивать сельскохозяйственное общество. М., 1908. С. 2.

³ Там же. С. 5.

В «Вестнике Олонецкого губернского земства» писалось о том, что «обработка земли и разведение скота у громадного большинства самые первобытные, и на отдельные совершенствования хозяйства приходится здесь смотреть лишь как на отрадное исключение, как на редкие огоньки, слабо светящиеся в беспредельном море деревенской темноты».⁴

Однако агроном для крестьянина в большинстве случаев был «все еще чужой, барин», к советам которого крестьяне относились «недоверчиво, с осторожностью». Земским деятелям, агрономам и кооператорам приходилось считаться с этим отношением как с явлением, «коренящимся в психологии нашего крестьянина».⁵ Безусловно, нужно было учитывать традиционные народные представления о приемах природопользования и способах ведения хозяйства, воплотившихся отчасти в пословицах и поговорках. Поэтому для достижения наибольшего эффекта агрономическую и кооперативную пропаганду следовало облечь в форму народных афоризмов, ритмически организованных, легко запоминающихся фраз.

Как никто другой понимал психологию крестьян выдающийся русский агроном и известный популяризатор сельскохозяйственных знаний А.А. Зубрилин (1868-1940). Он знал, что донести до крестьян необходимые им сведения можно только опираясь на народную мудрость, вековой опыт народной жизни, закрепленный в пословицах и поговорках. Так, его первая лекция на сельскохозяйственных курсах называлась «Нет знаний – нет хлеба». Многие брошюры А.А. Зубрилина имели названия в виде народных пословиц и поговорок, среди них книжка «У коровы молоко на языке. Как кормить скот, чтобы был доход», которая впервые была издана в 1912 г., а также брошюра «Вместо навоза – деньги, или выгодный сбыт молока» (1913).

Советы агронома А.А. Зубрилина были также востребованы в 1920-е гг., в период восстановления и развития сельского хозяйства. В серии «Библиотека деревенского актива», выпускавшейся Политпросветом Центрального комитета Российскойской коммунистической Союз Молодежи, была издана его книжка «У кого хорош скот, у того и доход» (1925). В 1926 г. издательством «Долой неграмотность» были выпущены книжки «Породистая свинья обогатит, а простая разорит», «Нет клевера, нет ни хлеба, ни денег». В брошюре А.А. Зубрилина «Землю пахать – не языком трепать» (1925) рассказывалось, что нужно знать крестьянину об обработке почвы. Брошюра «От худого семени не жди хорошего племени» (1926) убеждала крестьян в необходимости сортировки семян и использовании качественного семенного материала. В библиотечной серии «Сам себе агроном» была выпущена книга «Хлеб родит не навоз, а покос» (1929).

В 1924 г. издательство «Новая деревня» стало выпускать серию «Библиотека агропропаганды». Издания этой серии имели названия, часто напминавшие народные афоризмы. Например, агро-лубки назывались: «Как Пантелей стал жить веселей», «Как за пятак мужик купил четвертак», «Меньше посеял – больше наваял», «Завели мы многополье – стало жить раздолье». В это время для крестьян печатались плакаты: «Заткни щели в хлеву – не то утечет молоко», «Мало тепла – мало и молока», «Теплый двор – скоту приволье и хозяину – барыш», «Скотинишку водить – не разина рот ходить», «Плох не скот, а хозяин». В целях наглядной агитации выпускались кооперативные плакаты «Артель ведет к благу, без артели ни шагу», «В единении – сила», «Все за одного, один за всех». Каждый земледелец должен был помнить: «Кооперация сильна единением – один за всех все за одного».⁶

В числе авторов, кто печатал свои произведения в издательстве «Новая деревня», был известный поэт П.В. Орешин (1887-1938). В серии «Библиотека агропропаганды» были изданы его агро-сказы «Разведешь поросят – будешь век богат» (1924), «Почему из крупных сел на простор народ пошел» (1924), «Заповеди животновода» (1925). В 1926 г. в издательстве «Московский рабочий» был издан агро-сказ П.В. Орешина «За коровой уход – хозяину доход». На эту же тему была издана книжка агронома Л.Г. Штрандта «Как Михей теплый хлев построил – удой молока удвоил» (1924).

Кооператоры, активно занимавшиеся агрономической и кооперативной пропагандой, настаивали: «В толщу населения должны быть проведены хотя бы самые примитивные понятия о том, что вырастить какое угодно животное нельзя без воздуха, света тепла и корма нельзя».⁷ В пропаганде знаний по уходу за домашними животными активно участвовал ветеринарный врач А.Л. Скоморохов (1890 – 1969). В 1925 г. в серии «Библиотека по улучшению крестьянского хозяйства» вышли его книги «Без копыта – не лошадь», «Береги жеребую матку – будешь с лошадыю», «Будет за коровой уход, будет от нее доход».

⁴ Вестник Олонецкого губернского земства. 1914. № 24. С.11-12.

⁵ Там же. № 9. С. 24.

⁶ Смычка города и деревни. 1925. № 17. С.2.

⁷ Череповецкий кооператор. 1922. № 21. С.17.

В этих книжках с использованием примеров из народной мудрости говорилось о том, что крестьянину надо знать об уходе за коровой и лошастью.

Журнал «Смычка города и деревни», издававшийся в 1920-е гг. союзом кооперативов Северо-Двинской губернии в Великом Устюге, постоянно проявлял заботу о правильном содержании домашнего скота. В журнале читателям объяснялось, «почему малопродуктивно наше скотоводство»: «Наше скотоводство малопродуктивно от нас самих». Для улучшения местной породы и увеличения доходности домашнего скота крестьянам внушали «Заповеди скотовода»: «Плохие корма – плохие и удои. Худое семя – худое племя. Не будет учет – будет просчет. Без учета нет подбора, а без подбора не будет и хороших коров». Сельскому хозяину напоминали: «Заводи сперва хлевину, а потом скотину»; «В хозяйстве лишняя овца – шуба для молодца».⁸ Журнал «Череповецкий кооператор» также печатал «Заповеди скотовода»: «Смотри за хлевом! Береги молодняк! Следи за породой! Корми с расчетом! Береги скот от заразы!».⁹

Пословицы и поговорки печатались в кооперативных календарях. Например, на календаре 1922 г., изданном в Вологде в честь 10-летия Союза кооперативов Северного края, вниманию читателей предлагались пословицы, приспособленные к теме ведения хозяйства на кооперативных началах и агрикультурным мероприятиям: «По старине хозяйничать не приходится – надо не земли, а полей прибавить», «Было время – траву не сеяли, а ныне нужда велит!», «Обзаведись хорошими семенами: что посеешь, то и пожнешь!», «Паши землю глубже, удобряй лучше».¹⁰

Кооператоры Северо-Двинской губернии напоминали крестьянам нехитрые заповеди земледельца: «Если хочешь получить хороший урожай, перед посевом просортируй семена»; «Сортируй семена – сэкономишь на высевах и увеличишь урожай». Перед началом посевной кампании журналы помещали призывы: «Нет плохих земель – есть плохие хозяева»; «Слушайте опыта. Он покажет вам, как вырастить три колоса там, где рос один»; «Помни – что посеешь, то и пожнешь».¹¹

В 1920-е гг. в сельских избах-читальнях практиковались громкие читки популярной агрономической и кооперативной литературы, например брошюры Л. Субботина «Будь умней, лучшее семя сей, да лучше сей» (1924), которая была посвящена очистке и сортировке семян. В то же время кооперативные работники знали, что «крестьянину нужен не сказ, а показ», поэтому с целью агрономической и кооперативной пропаганды ставили агитационные пьесы о необходимости приобретать в кооперативах сортовые семена под названием «Что посеешь, то и пожнешь».¹²

Действенной формой агрономической и кооперативной пропаганды были праздники урожая. Подготовка к праздникам урожая сопровождалась наглядной агрономической и кооперативной пропагандой. Газеты пестрели лозунгами, к примеру, в сентябре 1926 г. были опубликованы такие лозунги к празднику урожая: «Вывезешь раньше навоз – намолотишь лишнего хлеба воз. Не гни спину – заставь работать машину. Землю пахать – не языком трепать. Боронуй пар чаще – жить будет слаще. От худого семени не жди хорошего племени. Кулак да лукошко уродят хлеба немножко. Вышибай голод пропашным клином. Пропускай урожай через корову. Дело не в породе, а в корме и уходе. Держите курс на корову!».¹³

Таким образом, еще до революции в земской агрономической службе сложилась традиция использования народных афоризмов для пропаганды сельскохозяйственных знаний и кооперации. Она нашла свое применение в период НЭПа для восстановления и развития крестьянского хозяйства, для чего привлекались различные средства, в том числе популярная литература, лозунги и плакаты, где использовались народные пословицы и поговорки.



⁸ Смычка города и деревни. 1925. № 6. С. 13, 16; № 7. С. 14.

⁹ Череповецкий кооператор. 1922. № 16. С. 15-16.

¹⁰ Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф.185. Оп.1. Д. 79. Л. 269-а.

¹¹ Смычка города и деревни. 1925. № 8. С. 15; № 14. С. 16; № 19. С. 18.

¹² ГАВО. Ф.185. Оп.1. Д. 79. Л. 269-а.

¹³ Цит. по: Независимая газета. 2001. 8 сент.

ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ КОСТЮМА В СТРУКТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Аннотация: Статья посвящена проблеме изучения истории костюма и моды как компонентов повседневности, историографическому и методологическому аспектам моды как историко-культурного феномена. История моды наглядно показывает, что само понятие «мода» гораздо глубже, чем история костюма, хотя нередко они рассматриваются как единое целое. Особенностью и главным отличием моды будет служить особое семантическое содержание, которое является отражением социально-психологических процессов и представлений о нормах и правилах.

Ключевые слова: история повседневности, мода, костюм, история одежды

Summary: Article is devoted to a problem of studying of history of clothes and fashion as daily occurrence components, historiographic and methodological aspects of fashion as historical and cultural phenomenon. The history of fashion demonstrates that the concept «fashion» is much deeper, than clothes's history though quite often they are considered as a unit. As feature and the main difference of fashion the special semantic contents which is reflection of social and psychological processes and ideas of norms and rules will serve.

Keywords: daily occurrence history, fashion, suit, clothes history

Одним из перспективных направлений современной исторической науки является история повседневности, предметом изучения которой является сфера человеческой обыденности во множественных историко-культурных, политико-событийных, этнических и конфессиональных контекстах. Возникновение истории повседневности как самостоятельной отрасли изучения прошлого является одной из составляющих так называемого «историко-антропологического поворота» в гуманитарной мысли. У его истоков оказались работы М. Блока, Л. Февра, Ф. Броделя – французских исследователей школы «Анналов».

Что касается общетеоретических и методологических основ истории повседневности, то к ним относятся труды основателей феноменологического направления в философии – в первую очередь, Эдмунда Гуссерля (1859-1938). Именно он первым обратил внимание на значимость философского осмысления не только высоких абстракций, но и «сферы человеческой обыденности». В связи с этим ключевым понятием философии Гуссерля стала категория «жизненного мира» как сфера непосредственно переживаемого опыта, другими словами – это мир людей и предметов, непосредственно окружающих человека в течение всей его жизни.¹ В современной науке история повседневности играет важную роль, поскольку исследования «жизненного мира» позволяет составить наиболее точное представление о той или иной социальной группе. Следуя концепции Гуссерля, для наиболее удобного изучения жизненного мира следует выделять отдельные монады – то есть конститутивные элементы бытия, среди которых особое место занимает одежда.

На протяжении всей истории человечества одежда является одним из значимых элементов оформления внешности человека, который может дать представление о его социальной принадлежности, культурном и этническом статусе, уровне материального достатка и т.д. По мнению исследователей, занимающихся вопросами оформления внешности людей, одежда с глубокой древности «обслуживала» и дополняла общение людей.² В первую очередь оформление внешности рассматривалось как основной индикатор социального статуса человека.³

Во многом это было связано с тем, что с древности существовали не просто определенные неписанные нормы, но и даже строго регламентированные правила того, какую одежду необходимо носить представителям различных социальных групп, и нарушение этих правил не просто осуждалось, но порою и жестоко каралось. Так, например, в древнем Китае одежду желтого цвета мог носить только император, а любой из его подданных, рискнувший примерить желтый халат, мог поплатиться за это головой. В средневековой Европе церковь диктовала в одежде практически все, до деталей – длину и ширину платьев, длину носка обуви, количество и характер украшений для каждого сословия. Это закреплялось специальными эдиктами, которые высекались на камне, устанавливавшимся посреди города. По оценкам исследователей, вместе с увеличением степени «иерархичности»,

© К.А. Дианова, 2015

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Скляднева. СПб., 1998. С.42.

² Соринны, сестры. Истоки имиджа, или одежда женщины в азбуке общения. М., 1999. С.68-69.

³ Карасик В.И. Язык социального статуса. М., 2002. С. 40-41.

«формализованности» общества или его частей и отдельных институтов всегда неизменно растет роль костюма как опознавательного знака.⁴

В то же время, начиная с эпохи раннего средневековья, норма ношения одежды нередко законодательно вводилась сверху. Самому понятию «этикет» человечество обязано маркизу де Силуэтту, жившему во Франции в XVII в.; он знаменит тем, что ввел «экономия» в костюм с целью сокращения государственных расходов на одежду, изменив не только костюм, но и манеру ношения одежды. В истории России также прослеживаются свои нормы ношения одежды. Русские цари то запрещали заимствование иноземных образцов (например, в XVII в. при Алексее Михайловиче), то предписывали носить «платье немецкое, сверху саксонское и французское, а исподнее камзолы, штаны, сапоги, башмаки и шапки немецкие» (1707 г., указ Петра I), то начинали активно вводить придворные туалеты в русский стиль (Екатерина II).⁵

В научной литературе для обозначения оформления внешности при помощи одежды используется понятие «костюм», под которым понимается «исторически сложившийся и постоянно развивающийся комплекс определенным образом согласованных между собой предметов как непосредственно надеваемых на тело (одежда, обувь, головной убор, перчатки и др.), так и сопутствующих им дополнений (сумка, зонтик и др.), а также прически, грима, формирующих внешний облик человека и образующих единое утилитарно-художественное целое».⁶ Костюм выполняет две основные функции: утилитарно-практическую и общественно-символическую. Утилитарно-практическая функция одежды является первичной и сводится к защите человека от неблагоприятных воздействий окружающей среды. Общественно-символическая функция состоит в том, что одежда служит средством социальной идентификации человека, выполняет роль украшения, является выражением его индивидуальности.

История человечества свидетельствует о том, что человек приобретает все большие возможности в плане выбора костюма в соответствии со своими вкусами и что костюм несет в себе все большее количество информации о его владельце. Однако даже в современном мире человек ограничен многими правилами выбора и использования тех или иных видов одежды и аксессуаров. Каждый костюм обладает сложной символической системой, обусловленной его формой, цветом, стилем и составом. С позиций визуальной психосемиотики костюм и его элементы рассматривают как специфический язык (сигнально-знаковую систему), который воспринимается вместе с другими сигналами общения (жестами, взглядами и пр.).⁷ Именно костюм отражает многие социокультурные характеристики человека, к которым относятся классовая дифференциация, богатство, респектабельность, половая принадлежность, принадлежность к определенной идеологической группе, вкус человека, культурная принадлежность и т. д.⁸

Что касается самого понятия моды, то под ней в самом широком смысле подразумевают существующее в определенный период и общепризнанное на данном этапе отношение к внешним формам культуры: к стилю жизни, обычаям сервировки и поведения за столом, автомашинам, одежде. Однако при употреблении слова мода, под которым всегда подразумевается постоянное и с позиций разума недостаточно объяснимое стремление к изменению всех форм проявления культуры, обычно имеют в виду одежду. Историческое развитие одежды человека неразрывно связано с модой, и между ними поэтому обычно ставится знак равенства. История мод почти так же стара, как и история костюма. С того момента, когда человек открыл значение одежды как средства защиты от неблагоприятных воздействий природы, оставалось немного до тех пор, пока он не начал размышлять о ее эстетической и стилизирующей функции. Одежда явилась тем объектом, в котором он очевидно наиболее непосредственно смог выразить свое художественное мировоззрение.⁹ В современном мире мода фактически представляет собой форму выражения принадлежности к определенной общности людей. Она «ухитряется с безошибочной точностью выявлять настроение времени, в совершенстве регистрируя эмоциональное состояние мира».¹⁰

В русский язык слово «мода» пришло в XVII в. и распространилось в XVIII в. В эпоху Петра I оно означало «образец», «манера». Во второй половине XVIII в. оно утвердилось настолько, что возникла поговорка «То не грешно, что в моду вошло». С 1779 г. в России стал выходить журнал мод «Модное

⁴ Степанов С. Язык внешности. Жесты, мимика, черты лица, почерк и одежда. М., 2001. С.316-317.

⁵ Там же. С. 75-76.

⁶ Килошенко М.И. Психология моды. 2-е изд., испр. М., 2006. С. 6-7.

⁷ Цит. по: Екинцев В.И., Бондаренко И.В. Психологическая детерминация выбора одежды студентами-психологами // Сибирский психологический журнал. 2009. № 33. С. 95.

⁸ Килошенко М.И. Психология моды. С.105-107.

⁹ Кибалова Л., Гербенова О., Ламарова М. Иллюстрированная энциклопедия моды. 4-е изд. Прага, 1989. С.11-12.

¹⁰ Такер Э., Кингсвелл Т. История моды. М., 2003. С. 8-10.

ежемесячное издание». В дальнейшем слово «мода» и производные от него «модник», «модничать» и т.п. вошли и в крестьянский язык, и в различные областные диалекты. В XVII - XIX вв. в разных языках слово «мода» было тесно связано со словом «обычай»; нередко оба они использовались как взаимозаменяемые в одинаковых или близких значениях. Еще Адам Смит в своем сочинении «Теория нравственных чувств» (1759) рассматривал моду как разновидность обычая. Впоследствии такое истолкование укоренилось в различных странах. В словаре В.И. Даля мода определяется как «ходящий обычай; временная, изменчивая прихоть в житейском быту, в обществе, в покрое одежды и в нарядах. В дальнейшем, когда мода выделилась в самостоятельное социальное явление, значения слов "мода" и "обычай" оторвались друг от друга и их все чаще стали толковать в качестве антонимов, то есть слов, противоположных друг другу по значению. В современных толковых словарях моду, как правило, уже не увязывают с обычаем, что отражает изменение в употреблении этого слова в повседневном языке. Нередко слово "мода" означает быстропроходящую популярность чего-либо или кого-либо. Когда это слово употребляется во множественном числе, оно означает, как правило, образцы одежды, наиболее популярные в определенном промежутке времени».¹¹

В семантическом аспекте мода не столько отражает культурное и психологическое состояние общества, сколько их порождает. Французский социолог Жан Стецель отмечал, что мода образует коллективный феномен, который наиболее непосредственным образом открывает нам, что в нашем поведении заключено социальное содержание, а Жак Лакан прямо трактовал ее как проявление коллективного бессознательного. Однако, учитывая ее символический и симулятивный характер, а также то, что ее структура подчиняется универсальным правилам, присущим любой комплексной семиотической системе, я полагаю, более правильным будет понимать моду как проявление коллективного воображаемого.¹² С точки зрения психологии масс, мода – это яркое стремление к внешнему разнообразию, парадоксально оборачивающееся своей прямой противоположностью – как внешним, так и, особенно, внутренним, психологическим единообразием.¹³ С социально-психологической точки зрения, мода – это стремление к внешнему разнообразию, парадоксально оборачивающееся своей противоположностью, внешним и особенно внутренним психологическим единообразием.

В основе феномена моды лежит не единый и постоянный, а многообразный и переменчивый психологический механизм. Этот механизм, состоящий из нескольких звеньев, обеспечивает особую динамичность моды. К факторам модности относятся престиж, утилитарность, эстетичность и т.д. Массовая мода выполняет определенные социально-психологические функции. Так, она «массовизирует» человеческую психику, заставляя индивида быть таким же, как масса ему подобных. Следование моде повышает престиж человека, регулирует его эмоциональные состояния. Мода приобщает людей к новому, выполняя инновационную функцию. Наконец, следование моде часто способствует самоутверждению личности.¹⁴ В механизме массового распространения моды существенную роль играет элементарное подражание. Неслучайно в одном из первых определений моды, данных философом Иммануилом Кантом в сочинении «О вкусе, отвечающем моде», отмечается именно фактор подражания без пользы: «Закон стремления (подражания) казаться не менее значительным, чем другие, и только это, причем не принимается во внимание какая-либо польза – называется модой».¹⁵

Подводя итог, можно сделать вывод, что одежда является очень сложным социально-психологическим объектом, обладающим особой семантикой, поэтому в контексте изучения того или иного социума необходимо исследовать и бытующую там моду на костюм. Одежда играет значимую роль в структуре повседневности, поскольку служит отражением эстетических идеалов своего времени, представлений о нормах и правилах и т.д. – другими словами, позволяет глубже понять социально-психологические и культурно-исторические особенности изучаемой общности людей.



¹¹ Цит. по: Гофман А.Б. Мода и люди: Новая теория моды и модного поведения. 4-е изд., испр. и доп. М., 2010. С.18-19.

¹² Шаров К.С. Мода от античности до XIX в.: игра и противостояние гендерных стратегий // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2006. № 3. С.107-109.

¹³ Ольшанский Д.В. Психология масс. СПб., 2002. С.261.

¹⁴ Там же. С.273.

¹⁵ Козлова Т.В., Зейналова А.В. Эта многоликая мода // Платное образование. 2008. № 3 (65). С.34-35.

Н.В. ДРАННИКОВА (Архангельск)

АРХАНГЕЛЬСКИЕ ЦЕРКВИ И СВЯТЫЕ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ ГОРОЖАН

Аннотация: В статье рассматриваются устные рассказы, посвященные архангельским церквям и святым. Рассказы бытуют в форме легенд. В статье выделяются их основные мотивы и делается попытка сравнить их с мотивами петербургских религиозных легенд. Все материалы впервые вводятся в научный оборот.

Ключевые слова: устные рассказы, архангельские церкви и святые

Summary: The article discusses oral stories, dedicated to the Archangelsk's churches and the Holy Ghost. The stories portrayed in the form of legends. The article highlights their main motives and attempts to compare them with the motives of the St. Petersburg religious legends. All materials are first introduced into scientific circulation.

Keywords: oral stories, Archangelsk's churches and the Holy Ghost

Архангельск – один из крупных городов Русского Севера, имеющий богатую устную историю, традицию и культуру. Локальная история города наложила отпечаток на его устную традицию.¹ В нашей статье впервые вводятся в научный оборот материалы, которые находятся в Центре изучения традиционной культуры Европейского Севера (далее – ЦИТКЕС) Северного Арктического федерального университета (далее – САФУ). Архивные записи относятся к двум последним десятилетиям и отражают представления горожан об Архангельске. Источники материала для нашего исследования весьма разнородны. Большая часть материалов собрана у респондентов, живущих в городе Архангельске с рождения. Тексты записаны с помощью эвристических методов: анкетирования, интервью и беседы.

В статье мы используем термины устный рассказ и легенда. Легенды – «группы фольклорных произведений, объединенных наличием в них элементов чудесного, фантастического, но воспринимаемых как достоверное, происходившее на границе исторического и мифологического времени или в историческое время».² Нами рассматривается городская легенда, которая представляет собой современную разновидность данного жанра – «короткой и, на первый взгляд, правдоподобной (хотя обычно не соответствующей действительности) истории, опирающейся на современную техническую и общественную реальность, обычно рассматривающей глубинные проблемы и страхи современного общества».³

Городские легенды, слухи XVIII-XIX вв. привлекали внимание П.Г. Богатырева, Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского, В.Н. Топорова.⁴ В.Н. Топоров отмечает, что «каждый город имеет свой “язык”».⁵ Серьезным вкладом в изучение жанра легенды является монография Ю.М. Шеваренковой.⁶

За последние несколько лет появилось много работ, посвященных устной религиозной прозе.⁷ Среди них особый интерес представляют исследования, в которых предметом анализа являются рассказы о храмах и «местнотимых святынях».⁸ В начале XX в. особый интерес ученых направлен на изучение религиозного фольклора.

Как большинство преданий и легенд, рассказы о местнотимых святынях имеют локальную приуроченность. В легендах святые места, на которых строятся храмы, оказываются смысловым центром, вокруг которых строится повествование. Предлагая различные версии событий, происходивших в разное время на святых местах, они формируют циклы легенд, где ведущая роль отводится житиям и различным святыням. Еще в начале прошлого столетия Архангельск «утопал» в церквях и храмах. До 1920-х гг. от улицы Архиерейской (ныне улица Урицкого) и до Соломбальского моста, вдоль

© Н.В. Дранникова, 2015

¹ Дранникова Н. В., Разумова И.А. Образ Архангельска в устной практике горожан // Проблемы концептуализации действительности и моделирования языковой картины мира: Сб. науч. тр. М., Архангельск, 2009. Вып.4. С. 35.

² Левинтон Г. А. Легенды и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 45.

³ Brunvand J. H. The Vanishing Hitchhiker: American urban legends and their meanings. New York, 1981. С. 121.

⁴ Богатырев П. Г. Выкрики разносчиков и бродячих ремесленников – знаки рекламы // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. Тезисы докладов. М., 1962. С. 37-49; Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Труды по знаковым системам. Семиотика города и городской культуры. Петербург. Тарту, 1984. С. 32-44; Успенский Б.А. Поэтика композиции // Успенский Б.А. Семиотика искусства. М., 1995. С.221-303; Топоров В.Н. Петербургские тексты и петербургские мифы (Заметки из серии) // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 368-399.

⁵ Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы. СПб., 2003. С. 42.

⁶ Шеваренкова Ю.М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н.Новгород, 2004. С. 22-30.

⁷ Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография. М., 2009.

⁸ Фадеева Л. В. Местнотимые святыни в исследованиях нижегородских фольклористов // Живая старина. 2004. № 2. С. 52-54.

реки Северной Двины, тянулся храмовый ансамбль, центром которого были Михайло-Архангельский монастырь и Троицкий кафедральный собор.

В зафиксированных нами легендах реализуется дискурсивная специфика начальных формул, которая проявляется в указании на время, даты, топонимы, например *это было давно...*, *давно, еще в смутные времена, в XV веке...*, *в XIX веке в Архангельске...*, что позволяет нам выделить в рассматриваемых текстах «формулы достоверности». Подобные формулы, реализующиеся в контекстах, раскрываются и через ссылку на «предков» или «местных жителей», например, *мне бабушка рассказывала...*, *говорят, что...* Большинство информантов являются верующими людьми, что отразилось в зафиксированных текстах. Респонденты старшего поколения чаще рассказывали легенды о чудотворных иконах, о святых, вспоминая при этом факты из истории Архангельска. От жителей города, работающих в храмах, были зафиксированы устные рассказы о необычных событиях, происходивших в церквях в разное время, или о разрушении святыни. Следует отметить тот факт, что информанты, рассказывающие легенды, искренне веруют в события, о которых они говорят.

Значительное место в современном устном репертуаре занимают рассказы, в которых основным мотивом является *мотив Божественного наказания и прощения, последовавшего после раскаяния*. Например, респондент, работающая в церковной лавке, рассказала легенды, действие которых произошло в Успенском храме г. Архангельска: *«Это было давно. В Успенском храме в XV веке молодой ворюшка хотел украсть икону, но не сумел, поскольку, выбираясь через окно – застрял, его не выпускали Святые духи. Утром ворюшку обнаружил дьячок...»* (Д.О. Фролова, 1990 г.р.).⁹

Подобную легенду мы обнаружили в г. Санкт-Петербурге, где она связана с иконой Казанской Богородицы, которая с 1721 г. находится в Александро-Невской лавре.¹⁰ В обеих легендах вслед за согрешением людям даруется прощение, поскольку Бог, по канонам церкви, всемилоостив. Как мы видим, устные нарративы, бытующие в различных городах, имеют схожие мотивы.

Рассказчики каждый раз предлагают свою интерпретацию события, варьируя какую-либо известную легенду, ее детали и обстоятельства. В качестве примера приведем следующую легенду: *«В Успенском храме служил очень праведный дьячок, и Сатана никак не мог искушить его. Тогда он (Сатана) вселил бесов в жену дьячка. Жена стала изводить своего супруга, принимать нечеловеческие облики. Тогда дьячок начал молебн, чтобы избавиться от бесов. Его жена сильно сопротивлялась, и дьячок ее убил...»* (Д.О. Фролова, 1990 г.р.). Можно предположить, что в основе вышеизложенной легенды лежит история о преподобном Варлааме Керетском, который в припадке ревности убил свою жену. Как мы отмечали выше, род деятельности информанта обусловил содержание зафиксированных нами текстов.

В Архангельске бытуют легенды, в которых место, на котором построен храм, считается святым, поскольку рядом с ним погиб человек. Подобная интерпретация содержит архаичный *мотив жертвы*, с помощью которой было освящено сакральное пространство. Мотив жертвенности, связанный с основанием храмов, существует в легендах разных российских городов. Например, это прослеживается при сравнении архангельских текстов легенд с петербургскими. Примером существования подобного мотива в архангельском городском тексте может служить устный рассказ об основании церкви святого мученика Виктора: *«У Виктора Викторовича Голубева утонул сын. Семья была в отчаянии, потому что не могла отыскать его тело. Тогда мужчина начал молиться, просить Бога, чтобы тот вернул хотя бы тело ребенка...»* (Л.Я. Слоева, 1938 г.р.). Мотив жертвы в данной легенде находится в тесном взаимодействии с мотивом Божественной помощи. Действительно, до 1917 г. на улице Никитова возвышалась деревянная церковь, построенная на деньги В.В. Голубева. Позже, как и большинство храмовых сооружений, церковь подлежала национализации и уничтожению. В середине 1990-х гг. храм был заново построен. Из петербургских легенд, в которых наиболее отчетливо прослеживается мотив жертвенности, является легенда о Храме Спаса-на-Крови, в которой жертвой является император Александр II. С его личностью связано множество легенд, одна из которых - легенда о посещении императором места своей гибели. Вероятно, что ее породило предание о строительстве Храма Спаса-на-Крови сыном Александра II Александром III, который на месте гибели отца повелел построить храм. Место жертвенной гибели как архангельского юноши, так и императора были увековечены храмовыми постройками.

Большая группа имеющихся в нашем распоряжении текстов подчеркивает сакральный статус святыни, которая была почитаема в городе. К этой группе относятся рассказы о ее чудесных свойствах. На Русском Севере Никола Чудотворец — один из наиболее почитаемых христианских святых. Этот вывод следует и из легенд, имеющихся в нашем распоряжении. В восточнославянской традиции культ св. Николая по значимости приближается к почитанию самого Бога (Христа). По народным верованиям, Николай — «старший» среди святых, входит в святую Троицу.¹¹

⁹ Тексты архангельских легенд записаны в 2012 г. студенткой Института филологии и межкультурной коммуникации САФУ Н. Мошковой.

¹⁰ http://rozamira.ucoz.ru/publ/khristianstvo/khristianstvo/kazanskaja_ikona_bogomateri/30-1-0-390 Дата обращения: 7.01.2015.

¹¹ Белова О. В. Николай // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т.3. С. 398-401.

Основным мотивом подобных легенд является *мотив чуда*. Как правило, такие легенды очень назидательны. Прочитируем рассказ о молитве местных жителей Святителю Николаю с целью избавления их от польских и литовских захватчиков: «*Давно, еще в Смутные времена, когда в наши края пришел отряд поляков и литовцев, которые вели себя как бандиты – жгли дома и церкви, грабили и убивали людей, стрельцы и местные жители ничего не могли с ними сделать и начали молиться Святителю Николаю...*» (Л.А. Головкова, 1948 г.р.).¹²

Мотив чуда, которое происходит благодаря Николаю Чудотворцу, реализуется в легендах, в которых местночтимая святыня помогает горожанам излечиться от болезней. Респондент, набожная женщина, рассказала легенду о Никольском подворье, в котором главной святыней считается икона Николая Чудотворца: «*Мне бабушка рассказывала, что в XVII-XVIII веках Архангельск часто горел, особенно страдали архангельские храмы. Однажды архангельскому митрополиту, как его звали, я не помню, во сне явился Николай Чудотворец и повелел в Никольский храм доставить икону со своим изображением для того, чтобы город знал меньше напастей...*» (Л.М. Мармуро, 1956 г.р. Текст знает от бабушки П.А. Козьминой, 1911 г.р.).

В науке существует большой корпус текстов, в которых ведущую роль играет *мотив помощи от святого, приходящего во сне*. Мотив сна интересен тем, что «он встречается в совершенно разных жанрах фольклора». ¹³ В нашем распоряжении имеются тексты, в которых происходит чудесное исцеление больных во время эпидемии холеры после того, как они обратились с молитвой к святому Николаю.¹⁴ Подобный мотив существует в петербургских текстах легенд, связанных с образом Святой блаженной Ксении Петербургской, которая помогает больным и страждущим.

Значительное место в современном устном репертуаре занимают рассказы о разрушении святыни в советское время. Разрушение святыни, по народным представлениям, – один из самых страшных грехов, наказание из-за которого последует незамедлительно. Дидактизм подобных рассказов носит ярко выраженный характер. В Архангельске таких рассказов оказалось немного, так, небольшая группа архангелогородцев отметили в своих рассказах, что когда разрушали Троицкий кафедральный собор, то купола долго не могли сдвинуть с места. Некоторые отмечали и то, что во время разрушения собора были слышны непонятные стоны, крики, плачи. Это типичный сюжет, бытующий во многих российских городах. «*Говорят, что когда разрушили Троицкий Кафедральный собор, то купола долгое время не сдвигались, словно их держал кто-то. Не знаю правда, или нет, но говорили, что те, кто участвовал в уничтожении собора, в скором времени умерли, да не просто так, а в муках*» (А.И. Ищенко, 1936 г.р. – г. Архангельск). В таких рассказах сохраняется элемент чудесного вмешательства высших сил в деяния людей. Как мы видим, в подобных легендах *мотив Божественной кары* за содеянное играет значительную роль, и осквернение святыни не может остаться безнаказанным.

В архангельском городском тексте малочисленны легендарные сюжеты о восстановлении святыни. В них, как правило, описывается сакральный статус места, на котором они возрождаются. Сакральный статус места подтверждается каким-либо божественным знаком, так, например, респондент рассказала легенду о Никольском храме и колокольном звоне: «*Когда на Никольский храм водружали крест, то кругом был слышен колокольный звон. Другой раз колокольный звон раздался во время совершения молебна. Этот звон слышали все прихожане, а удивительно то, что в Никольском храме на тот момент еще не было ни колоколов, ни звонницы, так что произошедшее в храме было явным чудом*» (К.И. Кочергина, 1989 г.р. – г. Архангельск). Колокольный звон, по мнению респондентов, – подтверждение святости места. В подобных легендах основным мотивом является *мотив Божественного благословения местности*, на которой возрождаются святыни.

Сопоставив легенды Архангельска и Санкт-Петербурга, мы выявили в них общие мотивы. Интерес к устным религиозным нарративам, как в Архангельске, так и в Петербурге, объясняется тем, что религиозные сюжеты в постсоветское время стали более доступными для жителей городов, в том числе благодаря влиянию СМИ. Исследования устной традиции, бытующей в городах, показали, что книжный и устный тексты могут соотноситься как по совершенно разным моделям, так и по общим. Примером может служить легенда о Николае Чудотворце и рассказ А.И. Куприна «Два святителя». Легенды и жития существуют параллельно, совершенно независимо одно от другого, однако чаще наблюдается влияние одних текстов на другие. Адаптация книжного текста к народному сознанию представляет собой его «перевод» на язык традиционной культуры.

¹² На самом деле польско-литовские войска не продвинулись до г. Архангельска, а дошли только до Холмогор, а затем пошли к Николо-Корельскому монастырю.

¹³ Солосина Н.В. Сны о покойниках (к проблеме текстопорождения). [Интернет-ресурсы] <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Solosina10.htm>. (Дата обращения: 7.01.2015).

¹⁴ Текст записан от А.В. Миленовой, 1987 г.р.

Л.Ю. ЕЛТЫШЕВА (Кунгур, Пермский край)

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ТЕМА В КРАЕВЕДЧЕСКОМ ИЗДАНИИ «КУНГУРСКО-КРАСНОУФИМСКИЙ КРАЙ» (20-30 ГОДЫ XX В.)

Аннотация: Многие произведения фольклора исчезли из жизни народа, но продолжают жить на страницах краеведческих изданий, как свидетели былого. В 20-х годах XX в. произведения устной поэзии собирались и записывались в краеведческих сборниках общества краеведения «Кунгурско-Красноуфимский край» краеведами и учеными из Кунгура, Перми, Ленинграда. В докладе анализируются фольклорно-этнографические материалы, опубликованные в краеведческом издании.

Ключевые слова: Кунгурский край, краеведение, народное творчество

Summary: Many works of folklore disappeared from life of people, but they are still living on the pages of regional editions. Works of folklore were collected in the 20ies of XXith century by members of local history society and published in «Kungur and Krasnoufimsk regions». Local historians, scientists from Kungur, Perm and Leningrad do it. Folklore and ethnographic materials, which was published in regional edition, were analyzed in this report.

Keywords: Kungur Region, Lore, Folk arts

В 20-х годах XX в. в Кунгуре наблюдается всплеск краеведческой работы и выпуск информационных и краеведческих изданий. В 1925 г. Кунгурским обществом краеведения был подготовлен к изданию сборник «Кунгурско-Красноуфимский край», который «ставил своей целью посильное освящение и изучение истории края, обслуживание краеведческого движения и предоставление страниц ежемесечника для освящения работы этих краеведческих гнезд».¹ Уже с первого номера складывались отделы ежемесечного сборника, в том числе отдел народного творчества и этнографии. В сборнике стали появляться публикации ученых Прикамья и из других городов: профессора А.В. Шмита (Ленинград), П.С. Богословского, В.Н. Серебренникова (публиковался под псевдонимами Г. Аргентов и Г.А.), В.А. Воскресенского и других. Страницы сборника были предоставлены и местным маститым и начинающим краеведам.

Со второго номера стал традиционным отдел «Народное творчество. Этнография». Произведения народного творчества записывались разными авторами и публиковались в номерах краеведческого сборника.

Большое место в исследованиях занимали свадебные и любовные наговоры и заговоры, свадебные величальные песни. Исследователь Г. Аргентов записывал свадебные наговоры дружки на свадьбе. На свадьбе самым большим вниманием пользовался дружка, «говорок». Он произносил наговор в доме невесты, указывая тем самым ход свадебного действия: «Господи Иисусе Христе Сыне Божей, помилуй нас (трижды). Хожу я по новой горнице, по светлой светлице, вижу у вас пол скребёной, потолок лошшоной, окошечки-оконенки стекольчаты, ножички булатны, вилочки укладны, блюдиочки муравлены, ложечки серебряны. Хожу-похожу, гляжу-погляжу, все люди люди добры, сусиди приближонные, сватовья и сватыи дружевья и братья. Скажите в доме начальничка. В начале Бог... и т. д.»² (запись 1911 г.). Затем дружка по очереди обращался к гостям, соседям, к родителям невесты. День венчания — самый переломный день в жизни девушки-невесты. На самом пороге к новой жизни, в чужом месте среди чужих людей, с чужим «чужанинином», девица пробегает думой годы, прожитые в доме отца, и невольно «вперяет» взор в неизвестное будущее. Причетами народного женского творчества пробуждается в этот день невеста, под причеты раздаёт она подругам «красоту-ленты», под причеты же расплетают невесте косу. Причеты невесте про «дивью красоту» в старину пелись полностью той невесте, которая «красила дивью красоту» своим умом и своим разумом, хорошим поведением: «Пала, пала с неба звездочка, потряслася мать-сыра земля, сколыбалося море синее, стрепеталася лебедь белая. У моява родимова тятиньки, у моей родимой мамоньки, помутился ум со разумом. Не ставай-ко, родимой тятинька, не ставай-ко, родима мамонька, со брусчатой белой лавочки, не зажигай-ко, родимый тятинька, дорогу свечу воску ярова, ты не бей-ко, родимой тятинька, рукобитье великое, со чужим-то со чужанином. Ты не пей, родимой тятинька, чару зелена вина. Уж ты пьешь, родимой тятинька, мои горючи слезы»³ (записан в 1910 г. в Вильвенской волости Чердынского уезда Пермской губернии).

© Л.Ю. Елтышева, 2015

¹ От редакции.// Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 1. С. 1.

² Аргентов Г. Наговоры дружки на свадьбе.// Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 2. С. 17.

³ Аргентов Г. Причеты невесты на свадьбе у крестьян Чердынского края.// Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 3. С. 28.

«Вой», «выть» - грустный напев причетов по невесте: «Охти – мнеченьки тошнешенько, ретиву сердцу тяжелешенько. Роспелась моя трубчатая коса, рассыпались русы волосы по моим-то крутым плечам. Мне куды будет с горя детися, с крутой-бы горы скатитися, о бел камешок зашибитися...»⁴

Заговоры интересны с литературной стороны и с точки зрения бытовых особенностей, отразившихся в них. Собирателем Л. Лосевым были записаны народные заговоры, записанные в Кунгурском округе: приворотные, на любовь, «остудные» – противолубовные, заклинания любви, приворотный приговор на питье, на «разожжение сердца», от тоски, для присухи мужчин, на разлучение: «Черт идет водой, волк идет горой, оне вместе не сходятца, думы не думают, плоды не плодят, плодовых речей не говорят, так бы и у раба божья (имя) с рабой божьей (имя) мысли не мыслили, плодов не плодили, плодовых речей не говорили, а все бы как кошка да собака жили».⁵ Профессор П.С. Богословский исследовал рукописные заговоры, записанные в Кунгурском уезде в XIX в.: «Что касается идейного содержания и внешней оболочки заговора (символистики), то здесь мы видим две стихии – народнопоэтическую и христианскую. В первой проявилось древнейшее мировоззрение, во второй – книжные традиции: “Стану я, раб божий имярек, благословесь, пойду перекстесь, из избы дверми, из ворот воротами, остройной росой умоюся, тканным преденьем утруса, буйным ветром оболокуся, месяцем подпояшусь, чистыми звездами опычусь, красным солнцем изукрашусь, и пойду я на восток лицом, в запад спиной и господу богу помолюся, пресвятой матере божьей богородице пресвятой деве Марие: сам господь христос, царь небесный творец и мы все, господи, созданы великой милостью, отпусти, господи, с небеси семьдесят ангелов, семьдесят архангелов...”»⁶ и т.д. Автор отмечает, что кунгурские заговоры богаты символикой, типичны со стороны литературной композиции. Они носят следы диалектологических особенностей. Любопытны фонетические явления местного говора. Например: стрилияйте, еритика, порцу, благословесь, сгяду, преденьем, стричающего и т. д. Морфологические: крепкими крепостями, мудрыми мудростями, семидесятыми семимя ключами и т.д. Имеется в заговорах и интересный лексический материал: оболокуся, черенья, хомутца, хитки и т. д.⁷

Мудрость народа выражается в загадках как особом виде народного умственного развлечения, в пословицах, скороговорках, песнях-частушках. Многие загадки носят на себе знаки местного происхождения: «В густом “сколке” ходят волки». Или, например, географические названия: «В Верхотурье рубятся – в Конгур шепки летят» (звон колокола). Есть загадки краткие, а есть и в виде небольшого рассказа, или загадки, состоящие из вопросов и ответов: «Черная? – Нет. Красная. – А почему она белая? – Потому что зеленая» (красная смородина). Некоторые загадки имеют рифмованные окончания: «Шел долговяз, в сырую землю увяз». Встречались загадки-скороговорки, загадки-шутки: «Отчего петух, когда поет, глаза закрывает?» (хочет показать, что поет наизусть). Есть загадки, ответ на которые звучит в рифму с последним слогом: «Что в избе за бятки?»⁸ (грядки, т.е. полки). Некоторые загадки весьма трудны для отгадывания: «Из города Магазея шла баба Лобазея и встретила Кухарей. – Кухарей, Кухарей! Не видала царя Кошея? – Царь Кошей на печигорских горах почивает, свои силы набирает, по утру будет наш город воевать. – Ах-ти, горе горевать, куда детушек девать, разве живых в землю закопать»⁹ (мышь, петух. кот). Отдельный блок был посвящен человеку и частям человеческого тела, родству, возрасту, рождению и смерти: «Обулся не так, оболока не так, завалился в ухаб и не вылезти никак» (умер). Загадки на библейские и церковные темы: «Есть дуб, есть клен, есть платье на ем позолоченное»¹⁰ (икона). Пословицы и поговорки местного характера: «Кунгур богат церквами, кабаками да грязью»; «Дешева рыба на чужом блюде»; «Голова без ума – «шабала»; «Руки-то золотые, горло-то медное»; «Ему хоть масло на голову лей, он все говорит вода». Шутки: «Хитрый Митрей, на полу спит и не падает»; «Ну-ка попробую, не примется ли утробую».¹¹ Провинциализмы – местные слава, употребляемые в данной местности. Ученик в школе говорил учительнице по-русски, но она его не понимала: «Я лажу понаровить бегать в школу ту: мне мамка ладит лопатину справить».¹² А мальчик говорил: «Я хочу подождать ходить в школу, мне мамка хочет сшить верхнюю одежду». Интересные провинциализмы: «изнабазулитися» – привыкнуть что-нибудь делать неладное, «залетный» – пожилой,

⁴ Там же. С. 32.

⁵ Лосев Л. Заговоры народные, записанные в Кунгурском округе // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 2. С. 21.

⁶ Богословский П.С. Кунгурские рукописные заговоры и их научное значение // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 3. С. 25.

⁷ Там же.

⁸ Аргентов Г. Особенности народных загадок, как вида народного умственного развлечения // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 3. С.33-34.

⁹ Попов В. Из народного творчества Кунгурского края // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 8-10. С. 33.

¹⁰ Г. А. Загадки, как народное развлечение // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 11-12. С. 33.

¹¹ Г. А. Из пословиц и поговорок населения г. Кунгура // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 11-12. С. 38.

¹² Аргентов Г. Запись произведений народного творчества // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 6-7. С. 32.

«исставленный» – очень похожий, «полупесить» – побегать. Примеры присловий (прозваний): Кунгурцы, сарапульцы – «шилокопы»; «Усть-Гаревцы – шашмурники».¹³

Записывали краеведы и материал по народным обычаям прошлого, например о проводах рекрутов (записано крестьянином с. Медянка Уинского уезда П.И. Юшковым): «Будущий “слуга государев” очередной, по местному “рестовой”, уже за несколько лет до призыва пользовался в своей семье некоторыми поблажками: его лучше одевали, подольше давали поспать поутру; мать старалась угостить его лучшим куском и т. д. В последний день перед проводами каждого рекрута возили отдельно. При этом он прощался не только с родителями и родными, но и с соседями и односельчанами, подъезжая к каждому дому, низко кланялся в ноги и прощался. В ответ одаривали его деньгами. Во время катания по селу пели песни: “Как по Питерской да по Московской, эх, да шли-прошли казенные обозы. За обозами-то новобранцы молодые, а за ними отцы-матери родные, по бокам то сестры-братчики милые, с ними рядом идут жены молодые. Молодой то рекрутик да из дому уезжает. Да со всеми то рекрутик да распростился. С одной Сашенькой да позабылся, да сополу-то дороженьки да воротился... и т. д.”».¹⁴

Такое негативное явление в народной жизни, как пьянство, довольно полно отражено словесным народным творчеством. Запечатлены шутивное приветствие гостя («Здравия желаю, с похмелья помираю; нет ли гривен шести, мою душу спасти»), шутивный ответ хозяина («Садись – гостем будешь, водки купишь – хозяином будешь»). Некоторые выпивающие люди употребляли специальные поговорки, шутивные намёки хозяину дома: «Между первой и второй не дышут»; «Емщик едет. Погоняет лошадь плетью, хозяин подаст нам третью».¹⁵ Поднося рюмку ко рту, произносили шутивные поговорки: «Будьте здоровы быки и коровы, овечки гладки, наши бабы как латки»; «Всяк пьет, да не всяк крикнет». Сам хозяин, иногда подавая вино, шутил: «Черным да русым бородам по рюмке подам, а которы без бород – а тех ишо у ворот палками пороть». Были пословицы про брагу, местный напиток: «Добрая брага три дня не укиснет». Отмечается в народном творчестве и последствия пьянства: «Стаканчики да рюмочки доведут до сумочки»; «Пьем мы водку, вино пьем, завтра по миру пойдем». Про пьяного говорили: «Пьяному море по колено, а лужа по уши»; «Шило в мешке, вино в кишке не утаишь»; «У пьяного семь коров дойных, а проспится – единой нет»; «Пьяная баба вся чужая». Шутивные советы, как пить вино: «Ешь вполсыта, пей вполпьяна, проживешь век до конца».¹⁶

Моменты революционных переживаний нашли отражение в городских и деревенских частушках: «У нас “ходи” нынче в моде, / Можно “ходить” полюбить; / У “ходи” денег очень много, / Можно лавочку открыть».¹⁷ «Ходя» – это китайцы, которые в большом количестве с начала революции жили в Перми и Кунгуре. «Менювые знаки» революционного времени нашли также отражение в частушках: «Подари мне гуся – / Я в тебя влюблюсь, / Подари мне мяса – / Поцелуев масса». По частушке в некоторых случаях сердечного соревнования победа могла склониться на сторону богача: «Эх не любишь ты меня, / Моя милка Дарья, / В спекулянта ты влюбилась / Вместо пролетарья / Потому как “пискулянт” / Лучше купидончика: / Подарил бутинки в рант / В триста миллиончиков».¹⁸ В частушках про молодежь виден «партийный подбор» деревни: «Мой-то милый большевик, / А я – большевичка, / Милый сел на броневик, / Улетел как птичка»; «Дайте острую пилу, / Я березку подпилю, / На березке желтой лист, / Мой-от милой коммунист»; «Комуниста не любила – / Коммунисткой не была, / Коммуниста полюбила – / Коммунисткой стала я».¹⁹ Антирелигиозные настроения 1920-1930-х также нашел свое отражение в народном творчестве: «Уж вы попики, попы, / Макробесы черные, / Скоро будете ходить / По миру голодные».²⁰ В городской частушке отмечен «шкраб» – школьный работник: «Милый нюнить точно баба, / Продад брюки и жилет, / Не любите девки шкрабов, / В наркромпросе денег нет».²¹

В декабре 1925 г. вышел последний номер ежемесячника «Кунгурско-Красноуфимский край». В фондах Кунгурского музея заповедника хранятся все номера краеведческого сборника «Кунгурско-Красноуфимский край».

¹³ Аргентов Г. О записывании произведений народного словесного творчества // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 2. С. 14.

¹⁴ Юшков П.И. Обычай проводов рекрутов // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 11-12. С. 30.

¹⁵ Аргентов Г. Из пословиц и поговорок крестьян б. Оханского уезда Пермской губернии о вине и пьянстве // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 2. С. 22.

¹⁶ Там же. С. 22.

¹⁷ Г.А. Моменты революционных переживаний в отражении городских и деревенских частушек // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 3. С. 36.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 37.

²⁰ Волин В. Новый быт в отражении современного народного творчества // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 3. С. 36.

²¹ Г.А. Моменты революционных переживаний в отражении городских и деревенских частушек // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 3. С. 36.

ТРУДОВАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ ПО МАТЕРИАЛАМ ДНЕВНИКОВ И ВОСПОМИНАНИЙ КРЕСТЬЯН ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ

Аннотация: С началом Первой мировой войны наша страна вступила в полосу потрясений. В связи с этим особенно интересно посмотреть, как жилось в это сложное время российскому крестьянству. Увидеть это позволяют исторические источники оставленные ими, в частности это дневники и воспоминания. В них крестьяне день за днем описывали свою повседневную жизнь, свои тревоги и сомнения.

Ключевые слова: Первая мировая война, трудовая повседневность

Summary: Since the beginning of the First World War, our country entered a period of turmoil. In this regard, particularly interesting to see how life was during this difficult time, the Russian peasantry. See this allow historical sources left by them, in particular, it diaries and memoirs. The peasants, day after day described their daily lives, their worries and doubts.

Keywords: World War, labor daily

Историческими источниками для написания данной статьи являются: дневник тотемского крестьянина А.Н. Замараева, который охватывает довольно длительный период с 1906 по 1922 гг.; памятная книга Дмитрия Ивановича Лукичева, крестьянина с. Вашки (ныне Вологодская область), охватывает период с 1920 по 1937 г. (с некоторыми отступлениями на воспоминания). Третьим источником я избрала воспоминания И.С. Карпова, уроженца с. Пермогорья Архангельской губернии.

Любая война как стихийное бедствие. Она опустошает земли, сеет горе, нужду, смерть. Она влечет за собой тяжелые последствия. Война нарушает естественное течение жизни, ставит людей в экстремальные условия выживания. Война оставляет неизгладимый след в сознании народа. В истории человечества было две мировые войны, которые принесли боль, ужас и трагедию миллионам людей. Первая мировая война, или, как ее называли очевидцы событий, Европейская (Германская, Австро-Германская), легла тяжелым бременем на плечи народа и отразилась в творчестве, а также в дневниках и воспоминаниях крестьян Европейского Севера России.

Вот как описывают начало войны крестьяне: «В 1914 году началась Австро-Германская война... в самый разгар сенокоса 18 июля по ст. ст. вдруг была объявлена мобилизация всех запасных...».¹

«Сколько было при отправке слез и рыданий... Каждая семья отправляла кого-нибудь... За первой мобилизацией последовала вторая и третья и так далее. Было мобилизовано все мужское население от 18 лет до 44 лет. Скучно и грустно было, как будто лучшая половина села вымерла».²

«Утром, в пятницу, как громом ударило всех вестью о мобилизации всего запаса сил... В разгаре самого сенокоса. Утром увели с пожней всех солдат...».³

«С приходом войны пришли все горести и невзгоды. Взяли на войну самых сильных работников в хозяйствах. Наступила для всех нерадостная жизнь, кажется, и воздух-то переменялся – пахнет войной. Взяли для армии лучших лошадей, пахать землю стало недостаточно лошадей... Жизнь стала сильно дорожать. Мобилизации продолжались регулярно... и так тянулось тяжелое грозное время».⁴

Рассмотрим, каковы же были трудовые будни крестьян в военное время. В структуре затрат рабочего времени первые позиции занимало полеводство (32-36%).⁵ В полеводстве выполнялись крестьянами следующие виды работ: вспашка, возка и раскидка навоза, боронование, сев и заделка в яровом и озимом полях, окучивание картофеля. Затем работы производились по сбору и обработке урожая: косьба, возка, молотьба, копанье картофеля, сушка и т.д. Посмотрим, как данные виды работ отразились в крестьянском дневнике.

6 августа 1914 г. Ржи у всех редкие. 9 августа. Ячмени и овсы зеленые, худые. Сенокосы у всех еще есть, сена гниют. 15 августа. Сена много сгнило. Сегодня все ходили в лес. Мы ходили на Мед-

¹ Памятная книга Дмитрия Ивановича Лукичева // Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектический словарь. М., 1997. С. 398.

² Памятная книга Дмитрия Ивановича Лукичева. С. 399

³ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. 1906-1922 годы // Тотьма: Краеведческий альманах. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 330.

⁴ Карпов И.С. По волнам житейского моря // Новый мир. 1992. № 1. С. 39.

⁵ Саблин В.А. Крестьянское хозяйство на Европейском Севере России (1917-1920). М., 2009. С. 88.

ведку. Дела там много, что бог знает, как управится, да и погоды ведренной нет. Овин не поставлен. Пожня за полем и в полях не кошена. Ячмени и овсы зеленые, редкие и низкие, толку не будет никакого. 21 августа. косил во Ржаном поле в вереснике и тут же скошил ячмень. Жать нельзя. 22 августа. Клади овин на место... Ржи почти измолотили с поля. 26 августа. Косил во Ржаном поле. Бабы жнут овсы и ячмени, но страм, не жнива. Холод. Хлеб худой зеленый, низенькой, редкой. Половину косят, ячмени и овса не намолотся и семян. 8 сентября. Летом была засуха, все сгорело, а теперь остатки догнивают на поле. Овсы не убраны лежат, у кого скошенные, у других в суслонах, худые и зеленые. 2 октября 1914 г. Кончили сегодня все молочение. Ржи намолотили пудов 45, ячмени семь пудов и овса пудов 13.⁶

29 апреля 1915 г. Боронил овес в поле, был посеян и не заборонен, не бороненный овес едят поросята. Страм у нас в деревне, не смотрел бы на все общее землевладение: огороды худые, много упало, скотина ходит, вытаптывает, а озими едят. 6 мая 1915 г. кончили сеять все вешное. Нынче семенами было трудно, обсеивать их было у всех мало, а купить – дороги. 9 мая. Овцы из озимого поля не выхоят. Страм чистой. 12 мая. Начал пахать пары, 13 пахал пары. 14 мая. Сегодня посеял лен в полянке и клевер. Нынче полянки засеяли клевером. 16 мая. Кончил пахать пары. 3 июня. Начал возит навоз. 16 июня. Кончил заваливать навоз. В ночь на 28 июня. Ходил на Медведку, рубил навину и выколачивал пни рядом со своей полянкой.⁷

29 июня 1915 г. Ржи и яровые растут хорошие, особенно ржи, как стены, очень уж ныне высоки, вровень с кольями огорода. Урожай обещает быть очень обильный. 1 июля. Косили на Ковде, травы ныне порядочные, много макушки. 8 и 9, 10, 11 июля. Сена много и сено хорошее. Хлебы растут очень хорошие. Поля зачернены, овсы уж на брунь, а ячмени на колос. Так же и в огородах. Картофель садить стулом, ветки по аршину. 22 июля. Боронили под озими. 27 июля. Сегодня посеял две полосы рожью. 31 июля. С обеда сеял. Начинают жать ржи, нынче хорошие. 3 августа. Кончил сеять все свое. 11 августа жали рожь... потом косил. 31 августа. Молотил рожь. Не умолотена, соломой страшно матеря, а молотится плохо. 20 сентября. Овес на поляне не убран, и на Медведке еще семь суслонов ржи не привезено. Пастух кончил пасти. 26 сентября. Сегодня домолотил все. 5 и 6 октября. Ездил в поле пахал. Скотина днями еще ходит в поле, но утром кормят.⁸

Работы в домашнем хозяйстве занимали 14-17%. Носка воды для семьи и скота, приготовление пищи, приборка в доме, стирка, топка бани, поездки на мельницу. 11 октября. Привез с мельницы ржаной муки 13 пудов. 12 октября. Возил на мельницу еще первый раз с нынешнем ростом.⁹

Скотоводство (27-38%): сенокос, носка и возка с гумна, подготовка и дача пойла, уход за животными, дойка коров. 25 августа 1914 г. Первый иней. Переносил сено на сарай из-за поля с пожни. 3 и 4 октября. Убирал домой на сарай солому. Всю солому сносил на сарай. Нынче все мнут ржаную солому, кормов мало. 5 октября. Скотину утром кормили дома. 25 июня 1915 г. некоторые начали сенокосить. 28 сентября. Убрал из гумна кормину и солому. 29 сентября. Перевозил сено из-за поля с пожни. 5 и 6 октября. Скотина днями еще ходит в поле, но утром кормят.¹⁰

Довольно незначительные затраты времени были на неземледельческие занятия (7 – 10%): заготовка и перевозка дров, жердей и кольев, веников, сбор ягод и грибов. 1 декабря ездил в поляну по жерди. 2 декабря. Первый раз по бревна к овину для крытого гумна. 20 декабря 1914 г. Перевозил бревна в город из дома. 11 августа 1915 г. Я ходил за волнухами...¹¹

На работу в чужом хозяйстве (1-2%). 5 августа 1915 г. Пахал у Соболевой Машики по оземь. 14 августа 1915 г. Ходил в подпаски.¹²

Затрачивали время и на переработку продуктов сельского хозяйства (4%). 12 октября 1914 г. резали поросенка. 13 октября. Рубил и солил мясо. Скотины хочу пустить на зиму: лошадь, жеребенка большого, овец двух больших и 20 ягнят и двух коров, и поросенка.¹³

На поездку в город, например, для закупки промышленных и продовольственных товаров также уходило время. 29 сентября 1914 г. Ездили в город, купили капуста... соли пуд... 24 ноября. Ходил в город, купил два воза сена... 5 января 1915 г. Ходил в город, народу много. 8 января. Ездил в город, купил два пуда овса в лавках... 14 июня. Вечером ходил в город на розыгрыш в клубе, выиграл льва. 2 ноября. Вечером ходил в город, купил шапку.¹⁴

⁶ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 332, 333, 334-335, 336.

⁷ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 352-355, 357.

⁸ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 358-364.

⁹ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 337, 366.

¹⁰ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 333, 336, 357, 363, 364.

¹¹ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 340, 341, 361.

¹² Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 341, 360.

¹³ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 337.

¹⁴ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 336, 340, 343, 344, 354 – 355, 357, 365-366.

Крестьяне присутствовали также на сходах и собраниях, платили сельскохозяйственный налог (4%). 28 января 1915 г. Вечером ходил на волостной сход в правление. Были выборы старшины. 19 апреля. Ходил на сходку в правление, выбирали гласного. Ходили артелью в город пить чай. 28 декабря. Была сходка в правлении, выбирали сборщиков и десятских. 30 декабря. Ходил в правление свидетелем по делу о духовном завещании Анюты Филины.¹⁵

Определенное время крестьяне тратили на праздники. 5 октября первый праздник за три месяца с Петрова дня, отдых. С Спасской казенки все не отперты, охота бы выпить чашку вина. Все из-за войны. 26 окт. 1914 г. Ходил в монастырь к поздней обедне, видел нового настоятеля Кирилла, читал манифест. 25 декабря 1914 г. Рождество. Был у заутрени и обедни. Праздник провели весело. Ноне все трезвые, вина нет. 28 января 1915 г. Масляная неделя. Ходил к обедне в монастырь. 30 января. Пятница Масляной недели. Вечером ходили в кинематограф. 22 мая. Девятая. Провели весело. Нонче все трезвые, вина нет. 27 сентября. Сегодня отдых, первый праздник без работы, начиная с Петрова дня. 1 ноября. Ходил к обедне, народу много, но все больше женщины. Праздник Кузьма Демьян провели весело, пиво варили все, но вина ни у кого нет, но привыкли уж без вина. Нынче все, которые были пьяницы, вытрезвились. И обулись, и оделись. Хорошо. 25 декабря. Рождество Христово. Был у заутрени и обедни, народу много. Служба отошла рано. День праздника провели весело. 26, 27 декабря. Провели весело. Нынче почти все трезвые, вина нет, некоторые варят пьяное пиво, но оно противно.¹⁶

Таким образом, со страниц крестьянских дневников и воспоминаний мы получаем сведения из первых уст о нелегком повседневном крестьянском труде. Они дают возможность проследить крестьянскую жизнь в период наибольших потрясений для России первой трети XX в. Все эти события в той или иной мере затронули крестьянский мир и нашли отражение на страницах упомянутых источников. Несмотря на великие потрясения начала XX в., крестьяне продолжали заниматься повседневным трудом, регулируя его интенсивность в зависимости от внешних обстоятельств. На материале данных источников мы видим, что, крестьянин в большей степени описывает работу в полеводстве и скотоводстве, что соответствует временным затратам крестьянского труда, но на другие виды труда затрачивалось меньше времени и доля занятости в них мужского населения снижалась. Таким образом, мы видим, что несмотря на реалии военного времени, в крестьянских хозяйствах, где во время войны оставались хозяева-мужчины, хозяйство велось традиционно. К сожалению, источников личного происхождения, оставленных женщинами-крестьянками в годы Первой мировой войны, пока неизвестно, но можно предположить, что в них основная доля сельскохозяйственных работ ложилась на плечи именно их и взрослых детей.



¹⁵ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 345, 351, 370.

¹⁶ Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. С. 336, 338, 342, 345, 355, 363, 365, 370.

ХОЗЯЙКИ КАРЕЛЬСКОЙ БАНИ: ВИЗУАЛЬНЫЙ И ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ КОДЫ

Аннотация: Статья подготовлена на материале карельской мифологической прозы, хранящейся в архивах Карелии и Финляндии. Хозяйки карельской бани предстают перед человеком в аморфном, зооморфном и антропоморфном видах. В работе рассматриваются визуальные и функциональные коды нескольких антропоморфных представителей банных хозяек: *kylynemändy* (хозяйка бани), *kylynakku* (банная женщина), *kylyboaboi* (банная бабушка) и *Jaga-mummo* (Яга-баба).

Ключевые слова: карельские былички, баня, духи-хозяйки, антропоморфный

Summary: The article is based on the materials of the Karelian mythological prose stored in the archives of Karelia and Finland. The mistresses of the Karelian baths appeared before a person in amorphous, zoomorphic and anthropomorphic forms. The visual and functional codes of several anthropomorphic representatives of mistresses of baths are described in the article: *kylynemändy* (the owner of the baths), *kylynakku* (bath woman), *kylyboaboi* (bath grandmother) and *Jaga-mummo* (Yaga-baba).

Keywords: Karelian folk tales, bath, spirits-mistresses, anthropomorphic

Баня у карелов считалась сакральным локусом и являлась неким семейно-родовым святилищем. В народном представлении она была населена духами-хозяевами. В них глубоко верили, почитали и прибегали к их помощи в трудные (например болезнь) и наиболее ответственные (например лиминальные: рождение, свадьба) периоды жизни.

Култ банных духов-хозяев ярче всего сохранился в мифологических рассказах и заговорах. Хозяева бани различаются по гендерной и возрастной принадлежности. В некоторых случаях указывается и на «социальную» характеристику. «В это я верю, это может быть правдой! Оба есть! В бане есть хозяин и хозяйка, и дети, и слуги, и рабы! В бане много народу! Поди знай, какие они – не видим ведь. Они не на виду, где-то там сидят, в каком углу?!»¹

Баннные хозяйки могут появляться перед человеком в аморфном, зооморфном и антропоморфном видах. В статье будут рассмотрены только антропоморфные образы.

Хозяек бани карелы чаще всего называют *kylynemändy*. У карелов-ливвиков встречаются упоминания о банной бабушке-*kylyboaboi*. Ею чаще всего пугали детей. Когда ребенок плакал в бане, говорили: «Смотри, банная бабушка придет!» И он замолкал.²

У тверских карел, подвергшихся большому влиянию русской традиции, бытовало несколько иное название, вероятно, того же самого образа. Во всяком случае, с аналогичной функцией. Это одноногая Яга-баба (*Jaga-mummo*), которая живет на поле и в бане. Когда ржаное поле начинает цвести, тогда пугали детей: «Не ходите на поле, там вас Яга-баба напугает. В поле много Яг-баб!» Также пугали детей, когда шли в баню: «Не ходите одни в баню, там Яги-бабы!».³ С современной точки зрения в этом можно усмотреть чисто утилитарное значение, воспитательную функцию для детей: запретить им топтать зерновые или баловаться в бане. Но с мифологической точки зрения корни гораздо глубже. Некогда баня, возможно, являлась местом инициации, перехода девочек в статус девушек, мальчиков – в юношей.⁴ Цветущее ржаное поле – также одно из сакральных мест, на котором проводился обряд поднятия лемби, когда девушка в магическую ночь перед Ивановым днем каталась по росистому полю, приобщаясь тем самым к плодородной силе матери-земли. В образе Яги-бабы, живущей и в бане, и в поле, прослеживается связь с некоей Праматерью, возможно, матерью землей. Как следует из мифологических рассказов, хозяйка земли (*moaemä*) живет и в карельской бане. Примечательно, что встреча с Яга-бабой наиболее опасна во время цветения ржи. Переломные моменты в природе, как и лиминальные в жизни человека, наиболее опасны, в эти периоды границы между мирами наиболее зыбки и легче всего преодолимы. Например, карелы считали, что время, когда весной начинают проклевываться листочки, и осеннее разноцветье – это «несчастное время *onnetoi aigu*», потому что именно тогда человека чаще всего уносит леший.⁵

© Л.И. Иванова, 2015

¹ Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Кассета 3266/ед. хр. 54. Далее: ФА касс./ед. хр.

² Архив Общества финской литературы (Йоэнсуу). Номер микрофильма 384 / номер текста на нем 35. Далее: SKS номер микрофильма / номер текста на нем.

³ *Virtaranta P.* Tverin karjalaisten entistä elamaa. Porvo; Helsinki, 1961. S. 223.

⁴ *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 54; *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 76.

⁵ *Virtaranta P.* Tverin karjalaisten entistä elämää. Povoo; Helsinki, 1961. S. 222.

Образ банной Яги-бабы (*Jaga-mummo*), скорее всего, заимствован из русских сказок. В них Баба-Яга – одноногая (костеногая) слепая старуха с огромными грудями. «Связь с дикими зверями и лесом позволяет выводить ее образ из древнего образа хозяйки зверей и мира мертвых. Вместе с тем такие атрибуты Бабы-Яги, как лопата, которой она забрасывает детей в печь, согласуются с обрядовой интерпретацией сказок о ней как о жрице в обряде посвящения подростков».⁶

В карельском фольклоре параллелями к русской Бабе-Яге могут выступать сказочная Сюоятар и эпическая старуха Хийси. Первая – злая уродливая колдунья с большими грудями, живущая в лесу. Ее дети – это лягушки и ящерицы, существа, связанные с подземным миром; они чаще всего появляются в эпизодах, когда «невинногонимая героиня» моет их в бане. Вторая – хозяйка лесного царства Хийтолы, часто выступающего как параллелизм к царству мертвых Манале-Туонеле. Как и избушка Бабы-Яги, Хийтола огорожена кольями, на которые нанизаны черепа.

Интересный образ, сопоставимый с банной *Jaga-mummo*, появляется в южно-карельских эпических песнях о сватовстве. Некая Игя-баба (*Igä-buaboi*) выступает в роли хранительницы подвенечного платья невесты, на поиски которого «за девять морей» отправляется жених кузнец Илмойллине. Игя-баба проглатывает его, заставив сплестись на ее языке. В ее утробе он делает кузницу, выковывает нож, распарывает живот и выбирается наружу.⁷ Имя героини можно перевести на русский язык как Баба Жизнь, Баба Вечность. Это некая могущественная вершительница судеб, ткущая не только подвенечное платье, но и полотно жизни. Кузнецу необходимо побывать в ее утробе прежде, чем приобрести новый статус самостоятельного женатого мужчины.

Появляется хозяйка бани *kylynemändy* и в образе женщины в белом, топящей баню.⁸ В этих сюжетах она занимается той же работой, которую делали женщины в мире людей. Но белые одежды подчеркивают, во-первых, «иномирность» существа, а во-вторых, ее позитивный настрой в восприятии человека. В данном случае, возможно, белый цвет можно трактовать и как практически прозрачность-призрачность, бестелесность, близость к приведениям.

Припозднившись, можно было увидеть парящую в бане женщину (*kylynakku*). В одной из быличек карелов-людигов рассказывается, как мать забыла в бане что-то из детской одежды и через некоторое время пошла забирать. Она открыла дверь, а там – женщина (*akk*) моется на лавке. Мать тихонько дверь прикрыла и произнесла: «Мойся с благословением!» (SKS 6450).

Этот сюжет наглядно показывает, что люди относились к бане как к семейно-родовому святилищу. Банных духов-хозяев они не противопоставляли себе, считая, что они так же, как люди, находятся под покровительством Бога и им также требуется Божье благословение.

В народных представлениях иной мир и мир человека во многом близки, а точнее – зеркальноподобны. У банных духов тоже есть семьи, в бане иногда видят их детей. «Еще и в бане есть. В бане тоже показывается. Я как пришла из детсада (с работы. – И.Л.) домой, в Подужемье, мама говорит: “Иди в баню! Уже все помылись!”. Я пошла. Я пошла, лампа была. Я как открыла дверь, помню, фуфаечка на мне наброшена. Поставила эту лампу. Вот так скамеечка (вот можешь ты представить, я еще молодая была), и как будто лежит ребенок. Точно ребенок лежит, кажется мне. Я тогда так испугалась! Темно, а я с лампой пришла... Пришла я домой: “Мама, я боюсь мыться, мне кажется, что на скамейке ребенок?”» (ФА 3477/28). В рассказе подчеркивается обыденность происходящей в бане ночной жизни. Согласно правилу зеркальности иного мира, ночь в человеческом понимании – это день для иномирных представителей.

Но в исключительных случаях, если пойти в баню очень поздно и нарушить уединение хозяйки, то она может и убить посетителя вне зависимости от его пола. «Одна женщина пошла поздно, там в бане ее и разорвала... Рассказывали такое, так. Правда это, хозяйка бани разорвет!» (ФА 3148/24).

Во многих мифологических рассказах хозяйка бани насылает болезни на человека, если тот нарушил какие-либо табу. Это одна из основных ее функций. В одной из быличек рассказчица говорит, что однажды после бани у нее на ноге образовались водянистые волдыри: «вода все сочится из них, уже два больших отверстия появилось в ноге». Наконец, ей дали направление в Петрозаводск на операцию: «ногу отрезать». Мать ей говорит: «Наташенька, не подумала ли ты чего (плохого. – И.Л.)?» И тут рассказчица вспомнила, что она мылась в бане, стоя на коленках, поскользнулась и «в шутку» выругалась матом: «Глянь-ка, ты, черт!» Вот от этого нога и заболела. После того как она сходила просить

⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. Баба-Яга // Мифы народов мира. М., 1987. Т.1. С. 149.

⁷ Эпические песни Южной Карелии / Сост. В. П. Миронова. Петрозаводск, 2006. С. 195; Карельские эпические песни / Сост. В.Я. Евсеев. М.; Л., 1950. № 179.

⁸ Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 132; Lauhiainen M. Suomalaiset uskomustarinat. Tuupit ja motiivit. Helsinki, 1999. S. 220.

прощения у хозяев, к ней во сне пришла сама хозяйка бани. Это была старуха в черных одеждах с седой головой. Она растолкала ее в кровати и говорит: «Иди, вымой ногу, нога грязная!». И только после этого женщина пошла на поправку (ФА 2025/38).

Седовласость в данном случае подчеркивает, что хозяйка бани *kylynemändy* является носителем многовековой мудрости предков. А черные одежды могут говорить о негативном отношении духов к проступкам человека, который нарушил запреты, или о принадлежности банной хозяйки миру мертвых. Нарушение вербальных границ (маг) привело к болезни. Духовная и материальная сферы, согласно архаичному мировоззрению карелов, взаимосвязаны: произнесение матерных слов навлекает реальный недуг в ногу.

В другой быличке у рассказчицы тоже «нога заболела, сначала немного, потом больше и больше, не могу ни вытянуть ногу, ни наступить». Мать велела ей «прощения попросить у хозяев и хозяек бани». После выполненного ритуала «вижу во сне: как будто бы приходит женщина. А я узнала – это старуха из поселка: черная юбка надета, на подоле юбки две белые каемки.⁹ А сама думаю: кто это к нам пришел, если у нас двери заперты. И пришла, рядом с моей койкой села и говорит мне: “Ты меня чуть не обожгла! Если бы обожгла, попомнила бы!”. И правда, вода была горячая! А холодная вода у меня не была принесена. Той водой помылась. А потом как проснулась ночью, думаю: правда, это была хозяйка бани *kylynemändy!*» (ФА 3266/54).

Таким образом, в карельской мифологии банные хозяйки часто предстают в антропоморфном виде. Практически всегда это взрослые или даже старые женщины: *kylynemändy* (хозяйка бани), *kylyn akku* (банная женщина), *kylyboaboi* (банная бабушка) и *Jaga-mummo* (Яга-баба). Они охраняют границы бани и все банное пространство, строго следят за соблюдением всех табу и законов, предписанных человеку при посещении данного сакрального локуса. В случае необходимости они наказывают людей, нарушивших запреты, насылая на них болезни или даже карая смертью. В заклинательной поэзии появляются образы молодых банных хозяек или посетительниц бани, которые отсутствуют в мифологических рассказах, например *Sanervatar* (Дева Слова) и *Neitšyt Muarie* (Дева Мария). Их, чаще всего, призывают в качестве помощниц во время лечения того или иного недуга.



⁹ О «знакомом незнакомце» см. подробно: Криничная Н. А. Двойник: к семантике мифологического образа // Русская речь. 2013. № 5. С. 113-118.

Н.И. ИВАНОВСКАЯ, А.А. ЧУВЬЮРОВ (Санкт-Петербург)

ФИННО-УГОРСКИЙ МИР В ФОТОГРАФИЯХ Л.Л. КАПИЦЫ

Аннотация: Статья посвящена описанию и анализу коллекций фотографий, полученных сотрудником этнографического отдела Русского музея Л.Л. Капицей (1892-1938) в этнографических экспедициях в 1910-1920-е гг. Снимки представляют домашнее хозяйство, быт и культуру финно-угорских этнических групп – саамов, карелов, коми.

Ключевые слова: Л.Л. Капица, этнографические фотоколлекции, карелы, коми, саамы, визуальная фиксация полевых наблюдений, этнографический источник

Summary: The article deals with description and analysis of the photographs collections taken by an employee of the Ethnographic department of the Russian Museum L.L. Kapitsa (1892-1938) in ethnographic expeditions in 1910-1920 years. The pictures represent the households, everyday life and culture Finno-Ugric ethnic groups – Sami, Karelia, Komi.

Keywords: L. L. Kapitsa, ethnographic photo collection, Karelians, Komi, Saami, visual fixation field observations, ethnographic source

Научное наследие Леонида Леонидовича Капицы (1892-1938), сотрудника Этнографического отдела Русского музея (ныне – Российский этнографический музей), кроме этнографических вещевых коллекций включает уникальное собрание фотографий, сделанных им в 1910-1920-е гг. во время этнографических исследований финно-угорских народов Европейского Севера – карел, саамов и коми.¹

Музейно-этнографическая экспедиционная деятельность имеет многоаспектный характер. Она включает в себя не только комплектование коллекций этнографических вещественных памятников (предметов, наделенных этнокультурной спецификой), но и сбор информационных материалов по конкретным этнографическим темам, а также различные способы визуальной фиксации полевых наблюдений (рисунки, чертежи, фотографии, а в современных условиях еще и видеозаписи). Особое значение как потенциальный этнографический источник полевые фотографии приобретают при фиксации явлений традиционной культуры, не имеющих равноценного вещного или письменного выражения. Это такие стороны народного быта, как обряды, праздники, бытовые и жанровые сцены, которые могут быть достоверно переданы лишь фотодокументами.

Этнографические музейные собрания, в том числе и фотоколлекции как научные источники, с одной стороны, объективно отражают этническую и социокультурную реальность той среды, в которой они были собраны, и, соответственно, являются носителями объективной информации о культуре конкретного этноса. С другой стороны, на отбор предметов и выбор объектов для фотофиксации большое влияние оказывает субъективный фактор. Можно сказать, что исследователь в силу своих личностных особенностей создает определенный образ исследуемого народа.

Данное положение можно проиллюстрировать кратким анализом уникальных фотоколлекций Л.Л. Капицы по финно-угорским народам, хранящихся в собрании РЭМ.

Свои первые этнографические поездки к саамам Л.Л. Капица совершил еще в период обучения на естественном отделении физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета. В 1913 г. Л.Л. Капица по заданию Русского антропологического общества совершил поездку в Архангельскую губ. (Кемский, Онежский у., Соловецкий и Печенгский монастыри) для антропологического и этнографического изучения «великороссов»-поморов и саамов (**фото № 1**). Одним из результатов этой экспедиции стала коллекция фотографий, выполненных в ходе этнографической поездки (РЭМ, колл. № 3621, 10 фото), на которых запечатлены следующие сюжеты: занятия оленеводством, типы жилищ (*кувакса*, *вежа*, *туна*), антропологические типы, пейзажи (озеро Имандра).

На следующий год летом 1914 г. Л.Л. Капица был командирован Этнографическим отделом Русского Музея в Архангельский, Кемский, Онежский и Александровский у. Архангельской губ. для собирания этнографических коллекций у «великороссов»-поморов и саамов.² Его экспедиционный маршрут к кольским саамам пролегал от Кандалакши до Колы, а оттуда – на территорию Норвежско-Российского пограничья. Во время экспедиции им было выполнено 90 фотографий, в которых были отра-

© Н.И. Ивановская, А.А. Чувьюров, 2015

¹ Подробнее о биографии Л.Л. Капицы см.: *Ивановская Н.И. Этнограф Л.Л. Капица: экзистенция личной судьбы // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада – 3: Шестые Шёгреневские чтения. СПб., 2014. С. 368-376; Ивановская Н.И. Письма как источник изучения персональной истории (по переписке Л.Л. Капицы с П.Л. Капицей. 1921-1938 гг.) // Право на имя. Биографика 20 века. Двенадцатые чтения памяти Вениамина Иофе. СПб. (В печати).*

² Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 312. Л.8 (*Капица Л.Л. Краткий отчет о поездке летом 1914 г. в Архангельскую губернию*).



Фото № 1. Ела – большое парусное судно для экспорта рыбы. На переднем плане – братья Л.Л. и П.Л. Капицы. Мурман, Архангельская губ. 1913 г. Фото хранится в Музее П.Л. Капицы при Институте физических проблем (Москва).

этнолога профессора Давида Алексеевича Золотарёва (1885-1935).⁴ Ему принадлежит заслуга организации крупнейших этнологических экспедиций, в которых начинали свой путь в этнографической науке многие молодые исследователи, такие как В.В. Чарнолуский, М.Ю. Пальвадре, Ю.П. Аверкиева и др. Одним из них был и Л.Л. Капица. Именно в эти годы происходит его становление как специалиста финно-угроведа.

В 1921 г. он совершает экспедицию в Кемский у. Архангельской обл. (Керетская и Кестеньгская вол.), изучая быт и культуру карел. Помимо коллекции этнографических предметов, в архив музея была передана также коллекция фотографий, на которых запечатлены следующие сюжеты: жилище, постройки, земледелие, скотоводство, типы, средства передвижения и пути сообщения, рыболовство, праздник Спаса в д. *Елитозеро* (колл. № 4082, 53 фото).

В 1926 г. по заданию Русского музея Капица проводил этнографические исследования в Усть-Куломском у. Коми автономной области, собирая материал среди коми-зырян. Яркий документальный источник представляют собой фотографии, снятые Л.Л. Капицей во время этой экспедиции (кол. № 4860, 54 фото). В них отражены следующие темы: жилище; средства передвижения; земледелие и скотоводство; охота; рыболовство; ремесла и промыслы; антропологические типы; семейная жизнь; верования; народная медицина.

Осенью 1925 г. правительство Карелии обратилось в Академию наук с просьбой об изучении традиционной культуры карел. Руководство исследовательскими работами было поручено Д.А. Золотареву. Л.Л. Капица принимал участие в экспедициях 1927 и 1928 гг. Исследования 1927 г. проходили на территории Ухтинского р-на. Уникальным источником является коллекция фотографий, выполненных в ходе этой экспедиции (колл. № 4903, 160 фото), которые зафиксировали многие архаичные стороны бытовой культуры карел: инсценировка старинных свадебных ритуалов, включая добрачные отношения юноши и девушки, обряды привораживания, фотографии всех участников свадьбы (от свата-колдуна – *патьяшики* (**фото № 2**) до деревенской молодежи); рунопевцы (Кузьма Ахонен (Кузьма Агоев – **фото № 3**) и Архипп Перттунен (Архип Пертуев)); сосна Леннрота; виды сельских кладбищ и др.

Во время работы в этих экспедициях Капица работает над фильмом «На Родине Калевалы», негатив которого, как он пишет, погиб по вине оператора. Сам же Капица выступает в роли режиссера-постановщика и сценариста. Фотографии, выполненные в ходе этих экспедиций по Карелии (общее количество 254 фотографии – колл. № 4903, 5033), были переданы в Этнографический отдел Русского музея. Именно карельские фотоколлекции отражают все наиболее характерные для Капицы приемы фотофиксации. Индивидуальной особенностью фотографий Капицы является присущая им кинематографичность – специально инсценированные с помощью постановочных кадров события действительности. Такой подход к фотофиксации явлений традиционной культуры использовался Капицей еще в самом начале

жены следующие сюжеты: антропологические типы; жилище; средства передвижения; отдельные моменты морского рыболовства (колл. № 3226, 3227).³ Капица планировал также поездку к восточной группе кольских саамов, которые, как он считал, в большей степени сохранили этнические особенности, но начавшаяся война с Германией заставила его прервать свои исследования и вернуться в Петербург.

Возобновить свои этнографические исследования он смог только в 1921 г., когда стал сотрудником Этнографического отдела Русского музея. Вплоть до начала 1931 г. Капица активно занимался этнографическими исследованиями. Это было время организации широкомасштабных комплексных экспедиций. Интенсивное изучение Северо-Западного региона связано с деятельностью талантливого ученого, известного антрополога и

³ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 312 (*Капица Л.Л.* Краткий отчет о поездке летом 1914 г. в Архангельскую губернию... Л. 10).

⁴ *Шангина И.И., Д.А. Золотарев и его деятельность в Этнографическом музее // Промыслы и ремесла народов СССР. Л., 1986. С. 170-177; Королькова Л.В. Сподвижники Давида Алексеевича Золотарева: люди и судьбы // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса: Материалы Девярых Санкт-Петербургских чтений. СПб., 2010. С. 16-27.*

его этнографическо-собирательской деятельности, но особенно активно применяется им в 1920-е гг. Это объясняется тем, что стационарные длительные этнографические экспедиции, которые были преобладающим методом этнографических исследований до 1917 г., в 1920-е гг. постепенно сменяются кратковременными экспедиционными поездками (маршрутный (линейный) и кустовой виды этнографическо-собирательской работы). В этих условиях, в силу кратковременности поездки, этнографические сюжеты для фотографий приходилось восполнять за счет постановочных сцен.

Сюжеты его этнографических фото в целом традиционны для данного вида собирательской работы, основные направления которого были определены программой для собирания этнографических предметов, составленной в 1902 г. группой сотрудников Этнографического отдела Русского Музея, под руководством его заведующего Д.А. Клеменца (поселения, различные типы жилищ, хозяйственные постройки; традиционная одежда; кустарные производства, средства передвижения; занятия и промыслы и т.д.).⁵

Во второй половине 1920-х гг. происходит изменение концепции собирательской работы – фиксация старого и нового быта, что также нашло отражение в фотографиях Капицы: сельскохозяйственные работы коллективных крестьянских хозяйств, электрификация; воспитание детей (детский сад, пионеры); общественная жизнь (заседание Ухтинского исполкома; праздник в с. Ухта 1927 г. – от парада физкультуры и толкания ядра до «группы коммунаров «похьянпоят» на отдыхе за кофеем в поле»; лыжный пробег молодежи) и т.д.

В 1931 г. Л.Л. Капица уходит из музея. С середины 1930-х он становится штатным режиссером киностудии «Леннаучфильм». В 1938 г., когда Леонид Леонидович Капица умер, в прессе появилось сообщение о его смерти, где его назвали известным советским кинематографистом. Однако в памяти потомков он остался этнографом-исследователем, собравшим уникальные этнографические вещевые и фотоколлекции.

Ему не удалось в полной мере реализовать себя в науке. Многие его новаторские идеи, в частности связанные с визуальной антропологией, не были поняты его коллегами-учеными, но его научное наследие по-прежнему востребовано исследователями, занимающимися культурой народов Европейского Севера России – русских-поморов, карел, коми и саамов. Его фотографии широко представлены на экспозициях и выставках РЭМ, используются учеными в качестве источника для осуществления этнографических исследований.

В 2013 г. в РЭМ состоялась фотовыставка «Финно-угорский мир в фотографиях Л.Л. Капицы», на которой впервые широкой публике была представлена тематическая подборка его экспедиционных фотографий.



Фото № 2. Патьвашка – сват. 1927 г.
АРЭМ. Колл. № 4903-89.

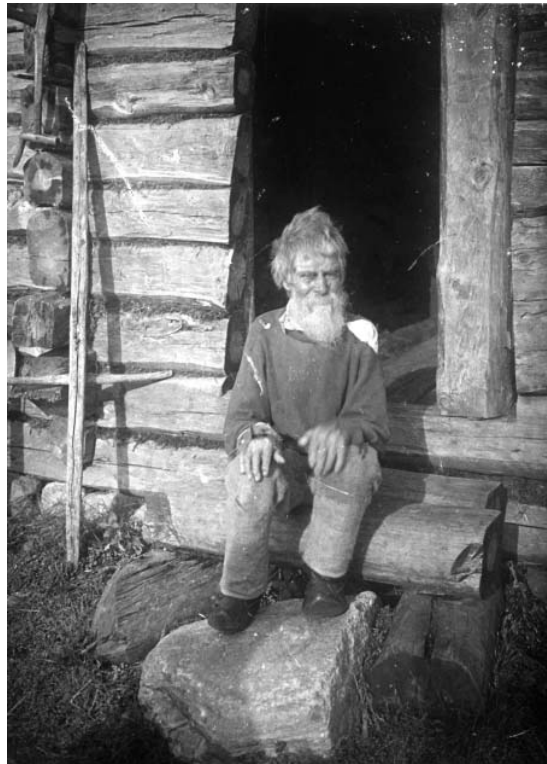


Фото № 3. Певец-сказитель Кузьма Агоев. 1927 г.
АРЭМ. Колл. № 4903-101.

⁵ Программа для собирания этнографических предметов. 3-е изд. СПб., 1904. С. 15-21, 23, 28, 30, 32, 39, 44, 46.

УЧИЛИЩЕ ДЛЯ ДЕТЕЙ КАНЦЕЛЯРСКИХ СЛУЖИТЕЛЕЙ НА ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Аннотация: В первой половине XIX в. в Архангельской и Олонецкой губерниях действовали училища для детей канцелярских служащих, которые были призваны решить остро стоявшую в то время кадровую проблему в губернских и уездных учреждениях. Статья посвящена вопросам организации и деятельности этих учебных заведений – финансированию, обустройству зданий для школы и проживания учащихся.

Ключевые слова: народное образование, училище, канцелярские служащие, чиновники

Summary: In the first half of the nineteenth century in the Arkhangelsk and Olonets provinces there were Schools for children of stationery Ministers. They were organized to solve the problem of acute shortage of the staffing in the provincial and district institutions. The article deals with the organization and activities of these institutions - financing, equipping buildings of school and accommodation of students.

Keywords: public education, school, office Ministers, officials

В 1820-1830 гг. в Российской империи стали открываться училища для детей канцелярских служащих. В Петрозаводске такое Училище появилось в 1830 г., в Архангельске – в 1833 г. Они обязаны были действовать в рамках высочайше утвержденного 18 февраля 1828 г. Устава и заключали в себе курс уездного училища с изучением дополнительных предметов: бухгалтерии и делопроизводства. Это были своего рода закрытые пансионы для детей неимущих канцелярских чиновников, задачей которых являлось обучение детей «способных к должностям канцелярским и вообще к гражданской службе».¹ Учащиеся в училищах находились на полном казенном содержании и обязывались по окончании учения прослужить 8 лет в губернских или уездных правлениях. При этом в Уставе оговаривалось, что выпускники училищ, окончившие полный курс, но не удостоенные перевода в университеты, получали места канцелярских служащих высшего разряда, а подвергшиеся исключению за легкие проступки – места писцов, или канцелярских служащих низшего разряда.²

Училища состояли в ведении Министерства внутренних дел, на средства которого они и содержались. В них обучалось 25-30 воспитанников, и на их содержание из государственного казначейства отпускалось 3000 руб. серебром. Следует отметить, что за время существования училищ никакие пожертвования в их адрес не поступали.³

В училище для детей канцелярских служащих преподавались следующие предметы: чтение и чистописание, Закон Божий и Священная История, российская грамматика с практическими упражнениями в оной, всеобщая и российская история, география, арифметика, бухгалтерия и основания геометрии, присоединяя к сему, где будет возможность, и начал тригонометрии и геодезии, формы производства дел и судебного порядка с практическими упражнениями. Полный курс учения продолжался 6 лет и разделялся на три класса: преподавание учебных предметов в каждом классе шло в течение двух лет.⁴

В училищах были созданы Попечительные советы, председателями которых были губернаторы, а членами являлись губернский предводитель дворянства, директор народных училищ и член Приказа общественного призрения. На Совете обсуждались вопросы расхода и прихода финансовых средств по Училищу, распределение учебных часов среди преподавателей, рассматривались проблемы содержания воспитанников в учебном заведении. В конце учебного года члены Совета утверждали расписание экзаменов и назначали день публичных испытаний учащихся.

Заботой Попечительного совета училищ являлось распределение окончивших обучение в различные губернские и уездные учреждения губернии. Если же были проблемы с трудоустройством воспитанников, тогда выпускники, не имеющие родителей и родственников в губернском городе, оставались на попечении губернского правления в здании училища «до определения их на гражданскую

¹ Устав училищ для детей канцелярских служащих // Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. Т. 3. № 1814.

² Устав училищ для детей канцелярских служащих...

³ Национальный архив Республики Карелия. Ф. 29. Оп. 1. Д. 92/590. Л. 27 об. (Далее НА РК).

⁴ Устав училищ для детей канцелярских служащих...

службу».⁵ Некоторые учащиеся продолжили свое обучение в Санкт-Петербурге. Так, для дальнейшего образования в межевую роту Санкт-Петербургского Лесного института в 1836 г. из Петрозаводска были направлены выпускники Серебряков, Артемьев, Фомин, Гребешков, Ульянов.⁶

Непосредственное же управление училищем принадлежало особому смотрителю из чиновников. Например, первым штатным смотрителем Петрозаводского училища стал отставной капитан-лейтенант III ранга морской артиллерии Андрей Федоров, который по состоянию здоровья был уволен с военной службы и до 1829 г. являлся надзирателем на Александровском заводе.⁷ Он надзирал за порядком в доме училища, наблюдал за исправностью преподавания учебных предметов, работой прислуги и вел хозяйственную часть.

Архангельское училище помещалось в собственном деревянном одноэтажном доме, крытом железной крышей (окрашенной красной краской), на каменном фундаменте, обитом тесом и выкрашенном желтой краской. К училищному зданию был пристроен флигель, имелась баня и погреб. После пожара в 1851 г. школа размещалась в наемном доме. При училище имелась неплохая библиотека, каталог которой, по сведениям смотрителя училища И. Первушина, в 1845 г. состоял из учебных пособий по разным учебным предметам: богословию и церковной истории, русской словесности, математике, истории, географии, правоведению. Имелись книги для детского чтения, рассказы для юношества, периодические журналы, а также Полное собрание законов Российской империи. Всего в библиотеке насчитывалось около 400 экземпляров книг.⁸

Как правило, в число воспитанников Училища принимали детей чиновников от 13 до 16 лет из всей губернии. Это были дети канцелярских служителей, сироты, дети из многодетных бедных семей. Успеваемость учащихся находилась под пристальным контролем директора училищ, который ежемесячно обозревал Училище и в конце учебного года проводил испытания учащихся. Так, в отчете директора олонецких училищ М. И. Троицкого за 1834 г. отмечались «успехи большего числа воспитанников по всем частям преподаваемого им учения совершенно удовлетворительны».⁹

Исследователь истории народного образования Архангельской губернии Ф. Ф. Шперк представил довольно, подробное описание деятельности этого училища. Он, в частности, отметил, что ученики вставали в 5 часов, завтракали в 6, обедали в первом часу и в 8 часов ужинали: «Занятия велись только до обеда с 9 до 12 часов, с двумя переменами <...> Учение, как почти во всех учебных заведениях того времени, начиналось 1 августа, а оканчивалось в июле, так что каникулы длились не более 6-ти недель <...> При малоуспешности оставались в одном и том же классе по несколько лет и бывали примеры перевода в низший класс, увольнение за неуспешность практиковалось редко».¹⁰

Значительным событием в жизни училища являлись ежегодные экзамены. Они проходили в два этапа. В конце июня учащихся экзаменовали в присутствии членов Попечительного совета. Итоги экзаменов членами Совета тщательно анализировались, выявлялись успехи и неудачи в преподавании отдельных предметов. Так, в протоколе одного из заседаний Совета училища в Петрозаводске за июль 1834 г. отмечалось: «Между тем замечено, однако, что теоретические познания воспитанников в геометрии и отличное искусство большей половины из них в копировании планов и географических карт не подкреплены практическими упражнениями в геодезии».¹¹

Затем в конце августа в гимназическом зале устраивались публичные испытания с приглашением духовенства, гражданских и горных чиновников и родителей учеников. Здесь свои способности перед публикой демонстрировали лучшие ученики Училища. Как правило, к этому мероприятию готовились основательно. На Попечительном совете заранее утверждался план торжества, уточнялся список приглашенных гостей, смотритель училища, учителя и учащиеся готовили приветственные речи. В назначенный час в гимназическом зале проводился торжественный смотр знаний учащихся по изучаемым учебным предметам. Присутствующие на экзамене рассматривали образцы чистописания, наблюдали за перепиской набело деловых бумаг и чертежей географических карт с топографическими планами.¹² Испытания заканчивались речами о пользе просвещения, словами благодарности от учащихся по адресу губернского и училищного начальства, учителей, выдачей аттестатов об окончании курса учения и похвальных листов отличившимся учащимся.

⁵ НА РК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 87/554. Л. 53-54 об.

⁶ Санкт-Петербургский Лесной и межевой институт готовил чиновников для лесной службы и топографов для размежевания и оценки казенных земель. В Межевом отделении института было создано три роты.

⁷ НА РК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 72/480. Л. 3 об.

⁸ Государственный архив Архангельской области. Ф. 43. Оп. 2. Д. 102. Л. 28, 47-50 (Далее ГААО).

⁹ НА РК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 88/563. Л. 53 об.

¹⁰ Шперк Ф. Ф. Краткий очерк народного образования в Архангельске. Архангельск, 1905. С. 31-33.

¹¹ НА РК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 87/554. Л. 63 об.

¹² Там же. Л. 76-76 об.

Для того чтобы воспитанники училища для детей канцелярских служащих имели возможность продолжить заниматься самообразованием и во время нахождения на службе, с декабря 1836 г. выпускникам безвозмездно выдавались учебные книги. Кроме того, им разрешалось пользоваться учебными пособиями из других учебных заведений и губернской публичной библиотеки. Выпускников, пользующихся льготами при окончании учебного заведения, в течение трех лет подвергали экзамену на знание предметов учебных курсов гимназии и уездного училища. Тех, кто не показывал «достаточных успехов», наказывали лишением возможности дальнейшего продвижения по службе и наград. Характерно, что начальников присутственных мест обязывали, чтобы они «при строгости надзора за поведением воспитанников на службе не препятствовали, а побуждали бы их заниматься науками, посещая в свободное время от службы учебные заведения».¹³

Однако общая картина деятельности училищ для детей канцелярских служащих в целом по России была неудовлетворительной. В 1838 г. министр внутренних дел А. А. Закревский направил в адрес губернаторов письмо. В нем он высказал тревогу по поводу низкой успеваемости учащихся: «... многие воспитанники училищ для детей канцелярских служащих, как в продолжение учебного их курса, так и по окончании оного, оказывают посредственные, даже весьма слабые успехи в науках. Таким образом, цель училищ иметь способных канцелярских служащих в губернских и уездных присутственных местах остается не в полной мере достигаема, и самые издержки, употребляемые на устройство и содержание сих заведений должно считать большею частью потерянными».¹⁴ Причина такого положения виделась министру в слабом руководстве учителей в обучении воспитанников или их собственном нерадении. В связи с этим он просил обратить особое внимание Попечительных советов училищ на необходимость усиления контроля во время выпускных экзаменов, учителям давать «приватные уроки для посредственных», чтобы они могли «сравняться в успехах со своими сверстниками», а при необходимости оставлять учеников в училище «долее положенного срока, нежели выпускать с ограниченными познаниями без всякой существенной пользы для службы».¹⁵ Указания А. А. Закревского инициировали реорганизацию этих школ. Что ответил министру олонецкий губернатор А. В. Дашков – неизвестно.

Факты такого положения дел подтверждает сохранившееся в архиве донесение инспектора Олонецкой гимназии Н. Познякова директору училищ М.И. Троицкому в январе 1841 г. Он, в частности, писал, что нравственно-учебная часть в Петрозаводском Училище для канцелярских служащих была в «величайшем расстройстве»: «Недостаток дисциплины, дух своеволия и самоуправства, заперательство, незнание обыкновенных приличий, грубость в речах и во всех приемах воспитанниками представило много затруднений <...> По части хозяйственной тоже улущения. Дети носили продранныю одежду и обувь, на 23 воспитанника 11 пар сапогов было принято мною совершенно годных к употреблению».¹⁶

Похожие проблемы присутствовали и в Архангельском училище. Судя по отчету смотрителя училища И. Первухина в апреле 1845 г., значительное количество одежды воспитанников было ветхим и неисправным. Например, из 25 имеющихся суконных брюк и курток 23 – были негодны к употреблению, из 25 фуражек – 25. В связи с этим в июне этого же года на заседании Попечительного совета училища рассматривался вопрос о выделении денежных средств на приобретение одежды для учащихся.¹⁷

Учебные и хозяйственные проблемы стали поводом изменения статуса Петрозаводского училища для детей канцелярских служащих. На основании высочайше утвержденного 6 сентября 1840 г. «Положения о соединении Петрозаводского училища для детей канцелярских служащих с Олонецкой гимназией» училище прекратило свое существование, а на его базе был создан пансион.¹⁸ Архангельское училище для детей канцелярских служащих просуществовало до 1861 г.

Таким образом, училища для детей канцелярских служащих занимали особое место в профессиональной подготовке к канцелярским должностям для военного, гражданского, училищного ведомств Европейского Севера России: Архангельской, Вологодской, Новгородской губерний. Его выпускники работали помощниками военных докторов, секретарями городских правлений, земских судов, пополняли штаты губернских и уездных присутственных мест, являлись учителями учебных заведений. Немаловажным фактором стало и то, что обучение в училищах являлось значительной поддержкой несостоятельных дворян. Все ученики принадлежали к беднейшим дворянским семействам, многие из них являлись круглыми сиротами, детьми одиноких матерей и вдов.

¹³ Петрозаводский пансион для детей канцелярских служащих // Олонецкие губ. вед. 1874. № 98.

¹⁴ НА РК. Ф. 1. Оп. 56. Д. 6/23. Л. 658.

¹⁵ Там же.

¹⁶ НА РК. Ф. 17. Оп. 6. Д. 7/8. Л. 34.

¹⁷ ГААО. Ф. 43. Оп. 2. Д. 102. Л. 3, 34.

¹⁸ Положение о соединении Петрозаводского училища для детей канцелярских служащих с Олонецкой гимназией // Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. Т. 15, ч. 1. № 13759.

ФОРМИРОВАНИЕ ОТНОШЕНИЯ К НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ И ИСТОРИИ КАРЕЛИИ МУЗЕЕМ-ЗАПОВЕДНИКОМ КИЖИ В 1960-1970-Е ГГ. (ПО КНИГАМ ОТЗЫВОВ ПОСЕТИТЕЛЕЙ МУЗЕЯ)

Аннотация: Книги отзывов посетителей являются уникальным историческим источником, позволяющим получить информационный срез первых впечатлений, эмоций и мыслей, которыми экскурсанты желали поделиться после посещения экспозиции музея-заповедника «Кижы». Анализ текста отзывов посетителей в 1960-е – 1970-е гг. свидетельствует о формировании у них определенного представления о культуре и народах Карелии в целях воспитания патриотизма и любви к родине у советских людей.

Ключевые слова: музей-заповедник «Кижы», книги отзывов, экспозиция, экскурсия, культура и народы Карелии

Summary: The comments books are unique historical sources which enable researchers to obtain the information about first impressions, emotions and thoughts after the visiting Kizhi open-air museum. The analysis of visitors' responses in the 1960s and 1970s demonstrates the tendency to build the image of Karelian culture and ethnicity with the purpose to foster patriotic feelings of the Soviet people.

Keywords: Kizhi open-air museum, comments books, exposition, excursion, Karelian culture and ethnicity

Музеи как особые социальные институты воспроизводят в физических величинах, обусловленных особенностью их деятельности как хранителей материальных остатков предыдущих исторических эпох, доминирующие идеологические понятия о том, что такое репрезентация прошлого.¹ По мнению хорватского музеолога Т. Шолы, «мы должны просто интерпретировать этот опыт правильно и увидеть, что наши интерпретации служат решениям проблем повседневности, проблем, которые ставят перед нами реалии сегодняшней жизни».² Репрезентация исторического прошлого, которое создают музеи, играет большую роль в формировании восприятия условий обычной жизни, так же, как и важных событий истории.³

Музеи с самого начала своего существования отошли от текстовой модели представления информации, во главу угла поставив материальный объект, способный в силу таких качеств, как аттрактивность, экспрессивность, эстетическая ценность и т.п., вызывать эмоциональный отклик посетителей. Для унификации репрезентации смыслов, заключенных в музейном предмете, используется текст, который дает определенное толкование тому, что видит посетитель. Таким образом, текст, представленный в виде рассказа экскурсовода, включенный в экспозицию и раздаточные материалы, стал главным инструментом интерпретации музейного показа и остается таковым до сих пор.

Рассказ экскурсовода, в свою очередь, претендует на формирование определенного взгляда на историю и культуру этноса, этнической группы или населенного пункта, чье прошлое репрезентируется в музее. Роль экскурсовода оказывается решающей для восприятия экспозиции музея-заповедника «Кижы», особенностью которой является то, что она представляет собой расположенный на значительной по площади территории острова комплекс архитектурных памятников традиционной крестьянской культуры.

Источником, позволяющим получить информационный срез первых впечатлений, эмоций и запоминающихся моментов экскурсии, которыми хотели поделиться экскурсанты, являются книги отзывов посетителей. В круг научных проблем, для решения которых необходимым представляется привлечение документов данного вида, входит исследование механизма формирования позитивного отношения к культуре и истории Карелии. Целью данной работы является определение на основе изучения книг отзывов посетителей музея-заповедника «Кижы» общих и особенных черт в отзывах посетителей, свидетельствующих о формировании определенного представления о Карелии в результате участия в экскурсии по острову. Для изучения были привлечены заполнявшиеся после окончания экскурсионной программы книги отзывов посетителей музея-заповедника «Кижы» за 1966-1972 гг.

Большинство отзывов посетителей начинаются или заканчиваются благодарностью, выражаемой экскурсоводам и сотрудникам музея. Основные качества экскурсоводов, вызывавшие признательность, – это энтузиазм и доступность представления информации. Так, в книге, где представлены записи за 1966–

¹ Davies S. Social history in museums: The academic context // Social history in museum: A handbook for professionals / Ed. by D. Fleming, C. Paine, G. Rhodes. London, 1993. P. 29.

² Šhola T. Essays on museums and their theory: Towards a cybernetic museum. Helsinki, 1997. P. 126.

³ Heine H.S. The museums in transition: A philosophical perspective. Washington, 2000. P. 30.

1968 г., восторженные отзывы посетителей относились, прежде всего, к работе таких выдающихся исследователей истории и культуры Кижского погоста, как В.И. Пулькин, В.А. Гущина, Б.А. Гушин, В.А. Ниemi и др. Например, группа экскурсоводов Ленинградского экскурсионного бюро с восхищением отзывалась о своем коллеге следующим образом: «Виктор Иванович [Пулькин] еще раз дал почувствовать нам, что значит красивое, волнующее живое слово».⁴

Посетители музея цель своего посещения видели именно в получении новых знаний и опыта восприятия культурных ценностей. Один из отзывов был оставлен «Хором старых большевиков г. Ленинграда», в котором отмечалась мысль о том, что на исторической пропаганде воспитывается молодое поколение, а сама пропаганда представлялась авторам отзыва благородным делом.⁵ Пионеры г. Ленинграда, оставившие свою запись на следующей странице книги, выражали благодарность сотрудникам музея за то, что те помогли им «еще глубже понять и полюбить историю нашей Родины».⁶ За этими отзывами просматривается восприятие традиционного институционального авторитета музея как идеалистически объективно воспроизводящего прошлое. Одной из функций музеев как раз и является легитимация знания о прошлом, то есть визуальное воплощение определенных сюжетов в форме экспозиции, подтверждающее то, что уже доказано или принято.

В книгах отзывов отсутствуют записи, где выражалось бы несогласие с интерпретацией того или иного исторического события. Критике могли подвергнуться только личные и профессиональные качества самого экскурсовода, а также организация туристического обслуживания в музее. Только в двух отзывах присутствует намек на протест против интерпретации особенностей исторического процесса, который вызван диссонансом подчеркнуто критического подхода к освещению роли православия в развитии культуры Карелии и духовного назначения исторических памятников Кижского погоста – главных экспонатов музея-заповедника. Так, турист, подписавшийся как «Философ с парохода “Орджоникидзе”» после экскурсии написал: «Без веры жить невозможно. Она фундамент, делающий здание жизни устойчивым, спасающим от катастроф».⁷ Еще один посетитель прокомментировал посещение музея следующим образом: «Побывав здесь, еще яснее понял, как ужасна для человека потеря Бога».⁸ Эти значимые в силу своей исключительности отзывы позволяют заметить еще одну установку, воплощавшуюся в музейной практике того времени. Наиболее отчетливо она была сформулирована в статье советского музейоведа А.С. Королевой о роли краеведческих музеев в пропаганде морального кодекса строителя коммунизма, где предлагалось выстраивать экспозиции таким образом, чтобы показать «вред религиозных пережитков, являющихся серьезным тормозом в деле формирования коммунистической морали».⁹ В методических разработках к обзорной экскурсии по экспозиции музея-заповедника Кижского эта установка конкретизировалась следующим образом: «В рассказе об иконостасе подчеркнуть реакционную сущность церкви и религии», «указать роль икон в идеологическом воздействии на народ».¹⁰

Стоит отметить, что советские граждане составляли индивидуальные отзывы в основном в тех случаях, когда их опыт посещения музея оказывался негативным. Критика относилась к организационной части музейной экскурсии: «Что же сказать о достопримечательностях? К сожалению, сказать нечего, так как все закрыто по случаю съемок кинофильма»,¹¹ или: «Меня нигде не покормили, а у меня двое детей».¹²

Эмоциональный мир человека не всегда возможно облечь в подходящие по смыслу слова для того, чтобы описать чувства и впечатления. Посетители музея постоянно сталкивались с данной проблемой, о чем говорит употребление одних и тех же эпитетов, описывающих их эмоциональное состояние после окончания экскурсии («восхищены», «впечатлены», «искренне благодарны» и т.д.) и индикаторов, относящихся к самому острову («красота», «красотища», «памятник старины», «удивительный памятник», «памятник прошлого» и т.д.). Опыт, который переживают экскурсанты, можно описать как субъективный исторический опыт, характеризующийся соприкосновением с живой историей, «аурой утраченного мира».¹³

⁴ Книга отзывов почетных гостей, иностранных и советских туристов (Национальный архив Республики Карелия (далее – НА РК). Ф. Р-3474. Оп. 1. Д. 1/8. Л. 10).

⁵ Там же. Л. 29.

⁶ Там же. Л. 29 об.

⁷ Книга отзывов посетителей 2 (НА РК. Ф. Р-3474. Оп. 1. Д. 3/49. Л. 32 об.).

⁸ Там же. Л. 4.

⁹ Королева А.С. Роль краеведческих музеев в пропаганде морального кодекса строителя коммунизма // Роль музеев в коммунистическом воспитании трудящихся. М., 1966. С. 50.

¹⁰ Методическая разработка по теме «Памятники народного зодчества в Кижях»: обзорная экскурсия по экспозиции музея-заповедника / Сост. Л.В. Трифонова (Научный архив Государственного музея-заповедника «Кижский»). Ф1. Оп. 3. Д. 1518. Л. 5, 6).

¹¹ Книга отзывов посетителей 2 (Л. 39 об.).

¹² Там же. Л. 40.

¹³ Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М., 2007. С. 368.

Однако личные впечатления от этого соприкосновения сливаются воедино с впечатлениями других, превращаясь в шаблонные фразы благодарности и восхищения, в силу коллективизма, отличающего отзывы советских туристов.

Несмотря на типичную структуру отзывов, обязательными элементами которых были представление группы туристов, информация о месте, откуда они прибыли, и дате, когда была сделана запись, благодарности экскурсоводам и описание впечатлений, рефлексия по поводу интерпретации самих архитектурных памятников может весьма варьироваться. Особенно это касается представлений о культуре Карелии. Так, студенты карельского пединститута, посетившие остров в 1969 г., записали в книгу следующее: «Мы представили жизнь карельского народа, узнав очень много интересного о его прошлом».¹⁴ Другая группа туристов, уже не из Карельской АССР, отметила: «Было весьма интересно познакомиться с жизнью и бытом народа Карелии».¹⁵ Туристы из Москвы, посетившие остров в 1971 г., также называют Кижский памятник национальной архитектуры.¹⁶ Однако преобладают отзывы, где архитектурные памятники о. Кижский характеризовались как памятники исконно русского зодчества. Так, например, один из посетителей музея написал: «Ошеломлен русским деревянным зодчеством. Русское, спасибо, предкам!».¹⁷ Памятником русского зодчества назвала Кижский и группа студентов Горьковского медицинского института,¹⁸ туристы из Молдавской ССР описывали свои впечатления следующим образом: «До глубины души тронуты необычайно богатой, сказочной красотой деревянной архитектуры Кижской, в которой воплотился гений русского народа, его неисчерпаемый талант».¹⁹

В Инструкционном письме НИИ Музееведения «Об общегосударственном историческом материале в экспозициях краеведческих музеев» от 1963 г. указывалось, что использование общегосударственного исторического материала в любой исторической экспозиции является обязательным и рассказ об истории края в отрыве от «жизни страны» является недопустимым. В письме также отмечалось, что в экспозиции необходимо подчеркивать связь русского народа с другими народами СССР и его роль в историческом процессе.²⁰ Авторы методических разработок обзорной экскурсии предлагали экскурсоводу подчеркнуть значение Карелии как «сокровищницы народного искусства»,²¹ а при описании Преображенской церкви указать на то, что она является «величественным гимном в честь исторических побед русского народа».²²

Исходя из анализа отзывов посетителей, можно отметить, что подобная установка являлась существенным фактором, влиявшим на подготовку текстов экскурсий и, соответственно, на формирование представлений туристов о культуре и истории Карелии.

Основной же целью музейного показа, по мнению советских музеевдов, было «воспитание советского патриотизма, любви к своей родине».²³ Эта цель ставилась и перед экскурсоводами музея-заповедника «Кижский»: «... показать мастерство и талант народных зодчих, вызвать у слушателей чувство патриотизма и гордости за свой народ».²⁴ Отзывы посетителей музея, исполненные благодарности к сотрудникам, восхищения и любви к истории и культуре своей страны, убедительно доказывают, что цель в конечном итоге была достигнута.



¹⁴ Книга отзывов посетителей 2. (Л. 7).

¹⁵ Книга отзывов посетителей 1 (НА РК. Ф. Р-3474. Оп. 1. Д. 1/9. Л. 16).

¹⁶ Книга отзывов посетителей 2 (Л. 25 об.).

¹⁷ Книга отзывов почетных гостей, иностранных и советских туристов (Л. 9).

¹⁸ Книга отзывов посетителей 2 (Л. 29).

¹⁹ Книга отзывов почетных гостей, иностранных и советских туристов (Л. 7).

²⁰ Об общегосударственном историческом материале в экспозициях краеведческих музеев (инструкционное письмо) / Сост.: П.И. Галкина, З.А. Огризко. М., 1963 г. (Научный архив Национального музея РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3991. Л. 3-4).

²¹ Методическая разработка по теме «Памятники народного зодчества в Кижях». Л. 3.

²² Там же. Л. 5.

²³ Королева А.С. Указ. соч. – С. 50.

²⁴ Методическая разработка по теме «Памятники народного зодчества в Кижях». Л. 2.

ВИЛЬГЕЛЬМ ТИЗЕНГАУЗЕН И ЕГО ОПИСАНИЕ ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ КОНЦА XVIII ВЕКА КАК ИСТОЧНИК ПО ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ КАРЕЛИИ¹

Аннотация: Статья посвящена неизвестному ранее описанию Олонецкой губернии конца XVIII в. Вильгельма Тизенгаузена. Рукопись содержит разделы, посвященные солеварению, добыче жемчуга и описанию полезных ископаемых на территории Карелии. Данный источник мы считаем очень важным для изучения хозяйственной жизни края в период Олонецкого наместничества. В нем содержатся сведения о промыслах, которые были распространены на территории Карелии в период раннего нового времени.

Ключевые слова: Вильгельм Тизенгаузен, солеварение, промыслы, хозяйственная жизнь, XVIII столетие

Summary: The article is devoted to an unknown earlier description of the Olonets Governorate, from the late 18th century of Wilhelm Tiesenhausen. Some parts of this manuscript contain detailed discussions of the process of extraction of salt, catching the pearly shells and mineral wealth of Karelia. This newly discovered old manuscript is very important for examination of Olonets Governorate's economic life. It presents a lot of information about the crafts, which were used in Karelia in the Early Modern Time.

Keywords: Wilhelm Tiesenhausen, saltmaking, crafts, economic life, 18th century

В наши дни уделяется большое внимание поиску неизвестных и неизученных документов по истории России и, в частности, по истории Карелии. Многих материалов, хранящихся в архивах, до сих пор не касалась рука исследователя, и, возможно, они скрывают в себе бесценную информацию о жизни нашего края в разные периоды истории. Таким источником является неизвестное ранее описание Олонецкой губернии Вильгельма Тизенгаузена конца XVIII в.

Этот документ был обнаружен несколько лет назад в одном из архивов Санкт-Петербурга доцентом И. А. Черняковой, научным руководителем диссертационного исследования автора, и изучается в настоящее время в рамках коллективного проекта «Традиционное общество как фактор стабильности в полиэтничном приграничном регионе». Документ представляет собой рукописный текст на 209 страницах формата А4 на старонемецком языке. На титульном листе обозначено: 1802 год. Текст состоит из нескольких частей. В первом разделе Тизенгаузен излагает знания своего времени о первозданной материи Земли в период ее сотворения и возникновения гор. Он пишет также об отличительных чертах горных массивов, перечисляет их названия и описывает строение.

Второй раздел посвящен непосредственно горам Олонецкой губернии и местам их расположения. Кроме того, в ней содержатся сведения о казенных и частных заводах и о купоросных залежах. Далее (3 раздел) речь идет о таких видах пород, как известняк, агаты, гранит, глины, слюда и асбест. Четвертый раздел посвящен добыче жемчуга в Олонецкой губернии. В нем детально рассказывается о водоемах, где обитают жемчужницы, о времени и способах их ловли. Автор излагает собственное мнение о причине сокращения добычи и дает рекомендации относительно очищения жемчуга.

Пятый раздел рукописи посвящен состоянию солеварения на территории побережья Белого моря по ситуации на 1785 г. В нем содержится описание процесса солеварения. Верный себе автор перечисляет все недостатки и подробно сообщает об устройстве солеварен, цренов, хранилищ соли. Еще в одном разделе (шестом) описывается состояние русско-шведской границы, и снова автор приводит рекомендации по ее переустройству. Он рассуждает также о разных видах контрабандной торговли и обосновывает необходимость экономической поддержки таможенных кордонов. Данный раздел исследуемой рукописи был переведен на русский язык несколько лет назад с участием студентов Исторического факультета Петрозаводского государственного университета (с 01.09.2014 — Институт истории, политических и социальных наук) в рамках практикума по переводу и транслитерации старонемецкого текста, организованного на базе Исследовательской лаборатории локальной и микроистории Карелии (ИЛЛМИК) И. А. Черняковой с активным участием Е. П. Шишмолиной, доцента кафедры иностран-

¹ Исследование выполняется при поддержке Минобрнауки России в рамках проектной части государственного задания Петрозаводского государственного университета на 2014-2016 гг.

ных языков для гуманитарных факультетов. Переведенный текст и особенно карта, приложенная к рукописи Тизенгаузена, проанализированы в коллективной научной статье, подготовленной в рамках междисциплинарного проекта ИЛЛМИК и отдела ГИС РЦНИТ ПетрГУ, поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований (РФФИ, № 05-07-97504-р_север_в).²

Обширную часть рукописи составляет раздел, посвященный добыче соли в Олонецкой губернии. Промыслы на протяжении истории России всегда были незаменимой частью хозяйственного развития страны. Особое внимание уделялось солеварению. Правители России рассматривали соль как важный стратегический ресурс. Вплоть до XVI в., по утверждению А. В. Богдановой, поморская соль играла одну из первых ролей на всероссийском соляном рынке.³ При этом половину поморской соли производил Соловецкий монастырь. К середине XVIII в. производство соловецкой соли упало в два раза. С 1705 г. Петром I была введена монополия на соль, при этом, как утверждают авторы коллективной монографии, посвященной экологическим проблемам, Сенат выдавал ссуды промышленникам, чтобы те производили соль в как можно больших объемах.⁴ Однако введение соляной монополии стало одной из причин упадка солеварения, в том числе и на территории Поморья и Олонецкой губернии. Государство было заинтересовано в увеличении объемов производства, что было бы возможно при усовершенствовании самого процесса солеварения, а также благодаря обнаружению и использованию новых источников соли. Таким образом, автор рукописи обратил особое внимание на проблему соледобычи с целью обрисовать состояние солеварения в Олонецкой губернии.

Тизенгаузен характеризует соляной промысел в регионе по состоянию на первую половину XIX в. По его словам, соляных предприятий было 20, из которых 5 принадлежали царскому двору, с прочими же крестьянскими частными солеварнями их было 2392, которые поставляли ежегодно 43620 пудов соли царскому двору по цене 13 копеек за пуд. Автор отмечает, что в Олонецкой губернии ежегодно производилось для обеспечения потребностей жителей 135869 пудов соли, однако этого было недостаточно и не хватало ещё 92249 пудов. Недостающую соль привозили с большими затратами из других губерний.

Тизенгаузен подробно описывает процесс солеварения, который практиковался в Олонецкой губернии. Солеварни представляли собой четырехугольные сараи, сооруженные из бруса, в крышах которых посередине было сделано отверстие, в центре находилась четырехугольная яма, выложенная по краям валунами, к которой подходил канал, называемый вытяжкой или вентиляцией, чтобы сохранять силу огня, что, однако, не удавалось, поскольку этот процесс зависел исключительно от порывов ветра. Огонь разгорался то сильнее, то слабее, что сказывалось на количестве получаемой соли. Солеварение начиналось с открытием зимнего санного пути и продолжалось до апреля. Весной, летом и осенью этот промысел прекращался вследствие сильного притока пресных вод с гор и из болот. Способ, которым вываривали соляной раствор, состоял в следующем: сковорода (црен) заполнялась 70-100 ведрами ледяного соляного раствора, который был обычно не столь концентрированным и более загрязненным, чем морская вода, так как большинство шахт не имели крыши и в них легко попадали снег, дождь и грязь.

Тизенгаузен подробно описывает находившиеся в Олонецкой губернии соляные источники. По его сведениям, в губернии имелись источники соли в Каргопольском и Петрозаводском округах. Один из соляных источников находился в Остреченском погосте на правом берегу реки Свирь, около устья реки Ивены поблизости от деревни Князевой, а другой — в Кижском погосте в Великогубской трети, на расстоянии 46 сажень от речки, впадающей в Онежское озеро, приблизительно в 80 верстах от Петрозаводска. Автор также перечисляет признаки, по которым невооруженным глазом можно определить соляной источник, а именно: 1) соленый вкус трясин, когда она растекается в жаркие летние дни и затем испаряется; 2) белый мерцающий цвет местности во время зноя; 3) определенные растения, растущие на соленых почвах, например астра солончаковая, лебеда, ложечница лекарственная, млечник приморский, подорожник приморский, солянка калийная, тростник обыкновенный, полынь приморская.

² Чернякова И.А., Ляля Е.В., Черняков О.В., Шредерс А.М. Опыт использования технологий ГИС для создания электронной тематической карты «Северо-Западное Российское приграничье в XVIII веке» на базе старых картографических произведений // Журнал отчетов и публикаций ИЛЛМИК. 2006. № 1-2. [Электронный ресурс] http://illmik.petrstu.ru/news/New_Results/D43E4DC5-894E-402D-85AC-8D782656E280.html (Дата обращения 31.01.2015).

³ Богданова А.В. Соляной промысел Соловецкого монастыря накануне секуляризации 1764 г. // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 56. С. 31.

⁴ Низовцев В.А. Исторические водные пути Севера России (XVII - XX вв.) и их роль в изменении экологической обстановки. Экспедиционное исследование: Состояние, итоги, перспективы / В. А. Снытко, Н. Л. Фролова, А. В. Постников, В. М. Чеснов, Р. С. Широков, В.А. Широкова. М., 2007. С. 213.

Тизенгаузен предлагал проект по усовершенствованию организации солеварения в Олонецкой губернии и даже описал рекомендованную технологию. Текст подкреплён подробными чертежами, что позволяет ее представить и изучить. Сам процесс достаточно сложный, его описание заслуживает специального внимания.

Похожая ситуация складывалась и с добычей жемчуга. Уже к середине XVIII в. он сократился в несколько раз. Это было обусловлено бесконтрольным отловом и вскрытием жемчужниц, что приводило к большому сокращению их популяции. Лишь несколько раковин из ста содержали в себе жемчуг. Меры правительства по сохранению жемчужниц оказались мало эффективными. В тексте Тизенгаузена перечислены реки в Олонецкой губернии, где водились жемчужницы, и даны рекомендации относительно более бережного и внимательного отлова раковин.

Особую сложность представляло выявление личности автора рукописи. Кроме его имени ничего не было известно, несмотря на то что этот человек должен был принадлежать к старинному роду Тизенгаузенов. Благодаря работе в архивах Петрозаводска и Санкт-Петербурга нам удалось установить личность этого человека. Из содержания рукописи видно, что автор был необычайно предан империи, об этом свидетельствуют его проекты. Некоторые сведения нам удалось обнаружить в документах Национального архива Республики Карелия (НА РК). С автором рукописи по многим характеристикам совпадает Василий Остафьевич Тизенгаузен, который проживал в Олонецком наместничестве в период правления генерал-губернатора Тимофея Ивановича Тутолмина (1783-1793 гг.). Имя «Василий» является аналогом имени «Вильгельм» в употреблении на русском языке (переименование имен такого рода было общепринято в те времена). Нами установлено, что Василий Остафьевич был послан на шведскую границу для набора стрелков, а в рукописи имеются детальные советы автора по переустройству и усовершенствованию кордонов. Этим подтверждается, что речь идет об одном и том же человеке. В 1785 г. он имел чин коллежского ассесора, и с 1786 по 1789 г. уже находился в чине надворного советника. Среди различных упоминаний о В. О. Тизенгаузене в документах НА РК имеются сведения и о месте его проживания. В «Списке купцов, мещан и прочего звания людей, живущих в Петрозаводске своими домами, сколько у кого имеется покоев и сколько живущих на постое», датированном декабрем 1784 г., имеется запись о том, что прокурор Василей Остафьевич Тизенгаузен состоит на постое у купца Ивана Афонасьева и что вместе с ним проживает титулярный советник Дернов.⁵

Документы Российского государственного исторического архива (РГИА) в Санкт-Петербурге, которые нам удалось выявить к настоящему времени, также сохранили сведения об авторе рукописи. В письме графа Ивана Васильевича Гудовича Петру Васильевичу Москалевскому, датированном 16 октября 1796 г., имеется информация о служебном продвижении В. О. Тизенгаузена. Выясняется, что он продолжал воинскую службу шестнадцать лет, пройдя все чины от рядового до майора.⁶ Он также бывал в походах, участвовал в сражениях в Польше с 1767 по 1769 г., в Турецкой войне (1787-1791). В 1780 г. Тизенгаузен перешел на гражданскую службу, и, что особенно важно для нас как подтверждение, находился при «разных должностях» в Олонецкой губернии, где был награжден за особые заслуги орденом Святого Владимира IV степени. В письме также содержится упоминание о том, что Тизенгаузен во время Русско-шведской войны был командирован для набора войск и учреждения кордонов. В 1794 г. он был переведен советником в Минское губернское правление директором домоводства и в 1797 г. получил чин коллежского советника.

Рукопись, изучаемая нами, представляет собой ценный источник, который содержит важные, новые для историографии Олонецкой губернии сведения, в том числе о развитии солеварения, добыче жемчуга и полезных ископаемых. Автор сопровождает свои рассуждения подробными чертежами, которые характеризуют процесс работы необходимых для производства механизмов. Благодаря информативному тексту исследователь может проследить состояние промыслов, во многом определявших специфику экономического развития Олонецкой губернии. Несомненно, таковыми являлись солеварение и добыча жемчуга.⁷



⁵ НА РК. Ф. 2. Оп. 61. Д. 2/24. Л. 16.

⁶ РГИА. Ф. 1400. Оп. 2. Д. 83. Л. 90.

⁷ Автор статьи выражает признательность Елене Петровне Шишмолиной за факультативные занятия немецким языком и неоценимую помощь в исследовании изучаемого рукописного старонемецкого текста и также Олегу Владимировичу Чернякову за советы и консультации, предоставление дополнительных сведений в процессе идентификации личности составителя рукописи Вильгельма Тизенгаузена.

НЕПРЕХОДЯЩИЕ ЦЕННОСТИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Аннотация: Выголексинская пустынь, основанная старообрядцами в конце XVII в., к началу XIX в. приобретает не только государственное, но и международное значение. В чём причина такого подъёма? Автор статьи обращает внимание на само устройство быта общины, роль образования, труда, духовной работы и сплочённости – ценностей, остающихся актуальными и по сей день.

Ключевые слова: Выголексинская пустынь, старообрядчество, образование, книга, благочестие

Summary: Founded in the end of 17th Century by Old Believers, Vygov-Leksinsk monastery takes on great importance in the beginning of the 19th Century. Which way? The author pays attention to the very way of life of the community, the importance of education, labour, spiritual work and unity as the actual values to the present day.

Keywords: Vygov-Leksinsk monastery, Old Believers, education, book, piety

Мне уже приходилось писать об образовательной деятельности старообрядцев Выголексинской пустыни, возникшей на территории Карелии в 1694 г. В её основе лежит попытка сохранения старообрядчества как религиозной системы, противостоящей официальному, государственному православию, но не только сохранения, а, по возможности, укрепления и развития, что было принципиально невозможно без собственной школы. Являясь преследуемым меньшинством, старообрядцы стремились распространить свое влияние на местное население. Лучшим средством для этого была школа, а для того чтобы эта школа стала привлекательной, она должна была учить не только основам веры, но и давать другие полезные знания, отсюда и двухступенчатый характер обучения: азы грамотности и церковной службы на первой ступени и обучение ремеслам – на второй. Старообрядцы составляли особую группу населения, они должны были прилагать немалые усилия для сохранения своей особой веры. Отсюда и важнейшие ценности, утверждаемые старообрядческой традицией, прежде всего чистота (как приверженность своим понятиям о духовной и литургической жизни), правда (старообрядчество – истинное православие, испорченное в государственной церкви), воздержание, милость (милостыня и благотворительность), дружба (как тесное и доброжелательное общение между единоверцами), любовь (прежде всего в высшем смысле, как любовь к богу), авторитет старших. Следует также отметить тот факт, что Выголексинское общежитие старообрядцев – их крупнейший центр на Севере России – являлось образовательным центром и для других регионов, т.к. дети для обучения в выговских «грамотнях» привозились сюда со всех регионов европейской части России. Таким образом, данный образовательный старообрядческий центр оказывал влияние не только на население собственно Карелии. Именно в XVIII – начале XIX вв. Выголексинская пустынь достигает своего расцвета.

В своей жизни старообрядцы были ориентированы на четыре дара: 1) крест и молитву; 2) любовь и милостыню; 3) ночное моление; 4) читательную книгу.¹ Жизнь старообрядцев была сурово регламентирована, и, следуя четырем дарам, старообрядцы старались соответственно поступать, вкладывая деньги в строительство храмов, в попечение о бедных, больных и убогих, в собирание икон для домашнего ночного моления (зачастую из этого вырастали огромные коллекции ценнейших памятников иконописи). Нам следует обратить внимание на последний, четвертый, дар Господень. «Что касается заповеди о “читательной книге”, то здесь следует сказать о том, что, во-первых, книга была в каждой старообрядческой семье: по богослужебным книгам, особенно по Псалтири, учили грамоте детей. Во-вторых, некоторые старообрядцы из числа предпринимателей и даже простых стареров собирали богатые библиотеки, становившиеся национальным достоянием».² Безусловное почитание книги, приверженность книге, важность воспитания в детях любви и уважения к книжному знанию составляют суть заповеди о «читательной книге». Е.М. Юхименко отметила: «...старообрядческая культура носит книжный характер и, следовательно предполагает по крайней мере, церковнославянскую грамотность. В старообрядческой среде именно книга (а не устная передача сведений) пользовалась и пользуется безусловным авторитетом. Даже небольшие поселения эпохи жестоких гонений имели у себя книги, причем не только богослужебные. Библиотеки крупных старообрядческих центров, их характер и состав свидетельствуют о чрезвычайно высоком уровне старообрядческой культуры».³

© В.Г. Кондратьев, 2015

¹ Водолазко В.Н. Старообрядческое предпринимательство и благотворительность // Пименовские чтения – Петрозаводск, 2007. С. 83.

² Там же. С. 84.

³ Юхименко Е.М. Система образования в Выговской поморской пустыни [Интернет-ресурсы] <http://starsam.ru> (Дата обращения 13.12.2014).

Невозможность издания «древлецерковных книг» привела к тому, что старообрядцы должны были в своей среде подготовить значительное количество переписчиков, задачей которых была переписка этих книг и, тем самым, сохранение старообрядческой традиции. Старообрядческая рукописная книга сыграла большую роль, которую, в частности, отмечает Н.Ю. Бубнов: «...старообрядческая книга как своим содержанием, так и самим фактом своего существования способствовала сохранению духовного свободомыслия и нравственного начала в средневековой России».⁴

Именно для труда, грамоты и молитвы и готовили своих воспитанников и воспитанниц старообрядцы. Пустынь имела большое хозяйство и значительные деловые интересы по всей России. Это было, по характеристике В.Ф. Миловидова, «крупное торгово-промышленное предприятие на артельных началах».⁵

Современный российский историк О.А. Платонов даёт следующую характеристику выговцев: «Работали все от мала до велика – расчищали дремучие леса, поднимали целину, строили дома и многочисленные постройки, ловили рыбу, били зверя. Взяв в аренду 13078 десятин земли в Каргопольском уезде, крестьяне-старообрядцы построили там свои фермы-«пустыни», активно занимались хлебопашеством и скотоводством. Продуктивность скота и эффективность использования земельных угодий у старообрядцев были одними из самых высоких в России. Была у старообрядцев своя мукомольная фабрика, а также меднолитейное производство, снабжавшее значительную часть России медными крестами. Не гнушались крестьяне и торговлей – хлебом, маслом, рыбой, звериными шкурами, медными изделиями – в крупных городах России: Москве, Петербурге, Казани, Рыбинске, а также за границей – в Норвегии и др. ...В XVIII – первой половине XIX века крестьянское царство на реке Выг достигло поразительных результатов, став одним из самых цветущих мест Российской империи».⁶

Труд у старообрядцев становился Божьим делом, духовным подвигом, и потому неудивительны результаты их деятельности в одном из отдалённых и глухих уголков Севера России. В трудовых отношениях у старообрядцев высоко ставились безукоризненная честность и добросовестность. Они всегда являлись надёжными партнёрами при заключении подрядов и торговых сделок. В настоящее время многие исследователи в России обращают внимание именно на трудовую этику старообрядцев, по мнению П.Е. Матвеева, проникнутую духом предприимчивости, самостоятельности, духом индивидуализма, не отрицая значения и общежития.⁷

И.В. Власова отметила: «Старообрядческий опыт выживания, их самосознание, основанное на принципиальных понятиях их веры, выдержавшей удары судьбы в течение многих веков, могут служить примером стойкости, умения оценивать и приспосабливаться к реалиям исторического времени».⁸

Грамотность, начитанность, владение словом высоко ценились у старообрядцев. Их глубокая религиозность делала правилом их жизни постоянное самосовершенствование, стремление к активному деланию духовному. Широкое хождение в среде старообрядцев имели «лествицы», содержащие набор основных добродетелей с краткими наставительными пояснениями. Старообрядцы выделяли следующие добродетели: 1. Труды тела – душе спасение. 2. Рассуждение всех добродетелей выше. 3. Смирение с благодарением. 4. Чистота к богу приведёт. 5. Покаяние. 6. Правда – смерти избавление. 7. Любовь. 8. Воздержание. 9. Послушание – святое дело. 10. Не осуждение. 11. Молитва с чаением. 12. Милость самого Бога. Каждая такая лествица содержала сентенции о значении той или иной добродетели, например: «Сам друзей люби паче всех человек и дражиша злата и серебра и камня многоценного и сладше мёда и сота понеже он с самим богом царствовать пострадать блажен и преблажен человек той любовью с ними дружбою крепкою, аминь».⁹ Безусловно важной старообрядцы почитали «милость» (благодетельность). Творение милости очень важно для любого старообрядца. Позволим себе привести пространный цитату, подтверждающую высокое значение благодетельности: «От сих убо добродетелей есть красующаяся в своей отменности добродетель, якоже луна посреди звезд, – всепречюдная милость. И толико сия есть нужна и толико преполезна, яко прочия добродетели без сея, как и без основания храмины не могут состоятися».¹⁰

⁴ Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII века. СПб., 1995. С. 42.

⁵ Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем./В.Ф. Миловидов/ – М. – 1979 – С. 24

⁶ Платонов О.А. Русский труд. М., 1991. С.15-16.

⁷ Матвеев П. Е. Старообрядческая этика и экономика (ценностный анализ) [Интернет-ресурсы] http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article/Matv_StarEtik.php (Дата обращения 16.11.2-14).

⁸ Власова И.В. К изучению мировоззрения и самосознания севернорусского населения (по материалам XII – XX вв.) // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С.136.

⁹ По материалам выставки Санкт-Петербургского Музея этнографии народов России «Хранители древнего благочестия».

¹⁰ Письмо Выговских старообрядцев петрозаводчанину Х.П. Костину. Цит. по: Памятники книжной старины Русского Севера. СПб., 2010. С.489.

Обратим внимание на важность чистоты как добродетели. Прежде всего старообрядцы стремились сохранить в чистоте и неизменности «древнее благочестие», т.е. дониконианские церковные уставы. Это стремление старообрядцев к сохранению «старины» в чистоте позволило им сохранить в своей среде и многие ушедшие в прошлое фольклорные традиции, что отмечает С.И. Дмитриева: «В силу своей консервативности старообрядцы лучше сохраняли не только основы древней веры, но и фольклорные традиции».¹¹ Высочайшей ценностью старообрядчества была дружба, дружество.

А.И. Леонов указал: «Сплоченность общины обеспечивали не только преданность старине, но и высоконравственные нормы, регулирующие отношение друг к другу, детям, природе, родине. Особая сила влияния морально-этических традиций и норм состояла в том, что ребенок с самого раннего детства осваивал их незаметно для самого себя, естественно и просто, намного раньше, чем начинал понимать их значение и смысл».¹² Следует отметить, что один из крупнейших старообрядческих писателей Аввакум Петров в своих сочинениях также уделял большое значение семейным ценностям, отмечая важность и необходимость почтительных отношений к старшим, уважения и почитания друг другом прочими членами семьи. Он, в частности, писал: «Чти отца своего и мать твою любезне и сердечне, яко ко святым, к стопам ног их голову преклоняй благоговейне, изведших тя от своєю утробы; тебя ради утроба материя болезнь претерпе, отец же, болезнуя о тебе, воздыханием и печалию снедаем всегда. ...Яко же ты отцу своему и матери сотворишь, такожде и тебе чада твои сотворят, и в ню же меру мериши – возмерят тя си. Еще же по плоти брата и сестру своих почитай; не рцы им грубо и досадительно ничто; ниже возносись на единокровных своих; понеже одинаго корене леторосли масличная; одина утроба вас поноси и единая ссаша сосца матери своєю; из единых изыдоша ложесн; едино лоно матернее вас воспита, и руже ея равно строиша вас; одиначе сердцем и утробую уязвляяся о вас и равною любовию прилежаша к вам».¹³

Среди представителей купеческих семей, принадлежащих к старообрядчеству, широко распространено было меценатство, покровительство наукам, искусству, образованию. Ценность книжного знания была доминирующей ценностью в старообрядческой образовательной системе. В такой же мере к ценностям старообрядчества следует отнести ценности семьи, труда, нравственности, уважительного отношения к женщине, беспрекословного подчинения старшим, наставникам. Прочность семьи зиждется на взаимном уважении и авторитете старших членов семьи, прежде всего отца. Семья держится взаимным уважением и почитанием ее членов. Прочность общины зависит от беспрекословного подчинения руководителям общины, без благословения которых не может быть начато ни одно важное дело. Труд является Божьим делом и подвигом духовным. Высоконравственная жизнь предполагает для богатого старообрядца непременно участие в благотворительности.



¹¹ Дмитриева С.И. Очерк этнокультурной истории Архангельского Поморья // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 37.

¹² Леонов А.И. Морально-этические традиции: общее и национально-региональное // Педагогика. 1994. № 4. С.102.

¹³ Аввакум. Что есть тайна христианская и как жити в вере Христове // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 282.

М.В. КУВАЙЦЕВА (*Нарва, Эстония*)

ПОМИНАЛЬНАЯ ТРАПЕЗА У СТАРОВЕРОВ ЗАПАДНОГО ПРИЧУДЬЯ: ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 1999-2014 ГГ.

Аннотация: Доклад посвящен рассмотрению поминального обеда староверов-беспоповцев Западного Причудья (Эстония), который устраивается после похорон. Внимание уделяется вопросам организации и подготовки трапезы, перечислению обязательных блюд и порядку их подачи, поведению участников поминок. Отмечаются также изменения, коснувшиеся данной части похоронного обряда в XX в.

Ключевые слова: поминальная обрядность, староверы

Summary: The report is devoted to a memorial dinner of the old believers (the bespopovtsy) in Western region of Chudskoe lake (Estonia), which is arranged after the funeral. Attention is paid to the organization and preparation of the meal, transfer of mandatory courses and the order of their filing, the behavior of the participants of the funeral. Also there are changes that touched this part of the funeral ritual in the twentieth century.

Keywords: funeral rites, the old believers

Материал для данной статьи был собран в фольклорных экспедициях, организованных Нарвским музеем в 1999–2014 гг. Руководителем и непосредственным участником экспедиций была автор статьи. Рассказы о похоронно-поминальных традициях записаны от староверов 1915-1955 годов рождения из деревень Рая, Кюкита, Колкья, Казея, Варнья и городов Муствеэ, Калласте. Полевые материалы хранятся в фондах Нарвского музея (ТА 601:2–5, ТА 601:6–9, ТА 601:18–20, ТА 601:21–30, ТА 630:1, ТА 630:2, ТА 648:1, ТА 648:2, ТА 648:3, ТА 648:4, ТА 706:1, ТА 707:1, ТА 708:1, ТА 709:1).¹

Похоронный обряд был и остается самым значимым среди семейных обрядов староверов-беспоповцев фэдосеевского и старопоморского согласий, проживающих в Эстонии. В отличие от других обрядов, он сохранился в Западном Причудье в наиболее полном виде, хотя и этого обряда коснулись изменения.

До сих пор в похоронах участвует не только семья и родственники, но и вся религиозная община. Односельчане приходят проводить покойного в последний путь сами, без приглашения. О дне похорон специально сообщают только далеко живущим родственникам.

После предания усопшего земле кто-то из близких родственников покойного всех присутствующих приглашает на поминальный обед. Елена Рихтер пишет: «Уже на кладбище бедным старухам раздавали булочки из пшеничной муки – *куклики*, их напекали целую корзину-*люльку*».² Сейчас «хлебный кусок» подают богомольным старушкам в моленной во время панихиды. Считается, что таким образом «напитается душа» усопшего. Когда у родственников нет возможности устроить обед, есть редкие случаи раздачи бутербродов всем присутствующим на кладбище, чтобы помянуть умершего. Но все-таки стараются соблюсти традиции и обязательно сделать поминки.

После выноса тела из дома проветривали комнаты, мыли полы, ставили столы и начинали накрывать поминальный обед. Готовили его те, кто не касался покойника. По возвращении с кладбища на обед собиралось всегда много народу, прийти могла вся деревня, поэтому подготовка к обеду могла занимать не один день. Готовили еду в больших котлах, баках или 40-литровых кастрюлях, при этом приготовление блюд распределяли среди родственников. Если родственников было мало, готовить помогали соседи, «никто никогда не отказывался» (АСП, д. Казея).³ Соседи также одалживали свои столы, стулья и посуду, если не хватало.

© М.В. Кувайцева, 2015

¹ Часть материалов экспедиций 1999-2010 гг. вошли в книгу М. Кувайцевой «Застолица. Кухня староверов Эстонии» (Тарту, 2010).

² Рихтер Е.В. Русское население Западного Причудья (очерки истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976. С. 192.

³ Список сокращений имен информантов см. в конце статьи.

Как правило, устраивали несколько *застóлиц*.⁴ Могло быть от трех до шести смен, так как часто приходили помянуть до 100 и более человек. Одна застóлица длилась примерно час. После ее окончания убрали грязную посуду, ставили чистую и приглашали следующую партию людей: «Отобедают, эти уходят, и на другую смену накрывают. Они ждут на улицы, а в кого есть, так в помещении».⁵ В первую застóлицу принимали наставника, клирошан и старушек. На вторую приглашали соседей, последними обедали родственники. При этом для мужчин и женщин старались делать отдельные столы: «Если еда оставалась, то самые близкие еще ужинать приходили» (АСП, д. Казепа).

Когда-то, как упоминает Е. Рихтер, «есть мясо на похоронах запрещалось: «Мясо хороним и мясо едим...». <...> Но в первое десятилетие XX в. постепенно стали отступать от запрета на мясо: приготавливали также мясные блюда»,⁶ если не было поста. Поминальная трапеза отличалась от других застолий тем, что блюда ставили на стол не все сразу, а по очереди, сохраняя строгий порядок. В начале обеда на столе стояли только хлеб, соль и питье – домашний квас или клюквенный морс.

Прежде чем сесть за стол, пели литию по покойнику и читали молитву «Отче наш...». Хозяйка произносила «Иисусову молитву» и затем перед каждой сменой блюд говорила: «Питайтесь, рабы Христовы» или «Питайтесь, рабы Божии». Начинали поминать кутьей. Она делалась из вареных пшеничных зерен, которые заливали медом, разведенным в холодной воде. Перекрестившись, каждый брал три ложки пшеницы из *кутёйника*,⁷ которым обносили всех по очереди «по солнцу». Первым брал кутью *бáтьюшка*,⁸ затем *крылошáне*,⁹ далее все остальные. Если кутья оставалась, ее относили на кладбище: «Если ты её не всю использовал, выливать её грех. Её носим и выливаем на могилку».¹⁰ И вот когда все помянули, тогда начинают есть. Первому блюда всегда ставили батюшке.

Сначала подавали суп или щи. Если похороны приходились на пост, то суп варили грибной или гороховый. Затем приносили горячее: грибное или мясное жаркóе либо отварной картофель, тушеную капусту и жареную рыбу. Обязательно делали рыбный или мясной холодец. Следующими подавались густая молочная рисовая каша со сладким супом – компотом из сухофруктов, и пироги. Пироги обычно были с морковкой, с творогом и сладкие. Для начинки сладких пирогов использовали различные варенья, чаще яблочно-брусничное. Так как сладкие пироги делались открытыми, то сверху они украшались решеточкой или листиками с цветами из теста. Завершался обед овсяным *разгонным киселем*.¹¹ «Он был очень вкусный. Сейчас уже не делают. Его как-то уметь делать надо. Другой раз сделаешь так, что он переколется, лопают как-то на тарелках. А надо так суметь сделать, вовремя его снять с огня, что он гладенький, как лёд. Он на студень похож».¹² С первого десятилетия XX в. овсяный кисель постепенно «стал заменяться клюквенным, с *трахмалом*».¹³ Иногда в клюкву добавляли красную смородину. Красный кисель, как и серый овсяный, тоже варился очень густым, для застывания он разливался по глубоким чашкам. Подавали *разгоняй* или *разгонщик* посыпанным «мелким сахаром», ели его из тарелок ложками. И если кисель подался, все уже знают, что больше ничего не будет. Во время обеда кто-то из клирошан вслух читал кафизмы или поучения, поэтому за столом старались вести себя тихо. Заканчивалась трапеза общей благодарственной молитвой.

В д. Казепа упоминали, что раньше покойному на обеде наливали лишнюю тарелку супа. В д. Варнья для него ставили пустую тарелку, на которую клали крестообразно нож и вилку. В других поселениях для покойного ничего не оставляли.

⁴ Застóлица — прием гостей за накрытым столом.

⁵ Кувайцева М. Застóлица. Кухня староверов Эстонии. Тарту, 2010. № 558.

⁶ Рихтер Е.В. Русское население Западного Причудья. С. 192.

⁷ Кутёйник — литровая кружка для кутьи.

⁸ Бáтьюшка — наставник у староверов, выполняющий функции священника.

⁹ Крылошáне — певчие на клиросе.

¹⁰ Морозова Н., Новиков Ю. Чудное Причудье. Фольклор староверов Эстонии. Тарту, 2007. № 312.

¹¹ Разгонный кисель, разгоняй, разгонщик — последнее блюдо в застолье.

¹² Кувайцева М. Застóлица. Кухня староверов Эстонии. № 561.

¹³ Рихтер Е.В. Русское население Западного Причудья. С. 192.

С конца XX в. поминальный обед все чаще стали устраивать не в доме покойного, а в школьных столовых и ресторанах, несмотря на то, что «вяликий грех ведь в этих ресторанах, потому что там музыка и танцы, и вдруг поминки теперь» (КОМ, г. Муствеэ). Объясняют это тем, что старикам трудно готовить много еды в домашних условиях, а молодежь вся разъехалась, «по необходимости приходится идти на готовое» (ЕФГ, д. Колкья). В первое время такого нововведения наставник и клирошане отказывались идти в общественное место на трапезу. Для них, как и прежде, одну застольицу делали в доме покойного, а для соседей и родственников — в столовой или ресторане. Сейчас и этого разделения уже нет.

Несмотря на то, что заказать поминальную трапезу в общественном месте достаточно дорого, число присутствующих не ограничивается персональными приглашениями, как это принято у эстонцев. Как и раньше, старoverы приглашают на поминки всех, кто присутствует на кладбище. Говорят, «сам будешь без места, а человека посадишь. Отказывать нельзя» (МСС, д. Казепа). И когда рассчитывают заказ, стараются прибавить 5-10 порций сверх предполагаемого количества — на всякий случай.

Так как условия общественного помещения позволяют вместить много человек, то застолье проводится одно, сразу для всех. И в этом случае блюда стоят на столах все сразу. Панихида за усопшего теперь не всегда поется, но предобеденная молитва читается везде обязательно. «Раньше мы носили крест и кадилу, а сейчас крест не носим, просто молимся на восток. Как бы нести туда икону не положено, потому что это столовая, там же разные дни рождения и свадьбы отмечают» (ПНС, г. Калласте).

Слова «Питайтесь, рабы Христовы» теперь произносит либо родственник, который заказал обед, либо наставник. В связи с тем, что теперь нет смены блюд, то эти слова повторяют через некоторое время еще два раза — примерно в середине и в конце обеда. «Там всё на столе уже поставлено, никто ничего не подаёт. Хозяйки у стола нету» (ПНС, г. Калласте). В деревнях Варнья и Колкья перед окончанием обеда говорят: «Равняйтесь, рабы Божии». По-прежнему начинается трапеза с кутьи, передаваемой по кругу. Только теперь ее стали делить на две части и передавать по кругу в разные стороны: «Освященная кутья в церкви делится на две кружки, чтобы не ждть, народу-то много бывает» (ПНС, г. Калласте). Заканчиваются поминки также густым клюквенным киселем, который подается уже со взбитыми сливками. Иногда вместо киселя делают клюквенное желе. Новшеством являются салаты, закуски, котлеты и отбивные, голубцы, блюда из курицы, торты, фрукты. Так как появилось много новых блюд, то часто из меню исключают суп и рисовую кашу. «Сейчас-то в столовой, туда всё больше заказывают. Там готовят хорошо и много. Теперь кашу отмянили и суп отмянили. Компот или кисель – что-нибудь одно». ¹⁴ Сейчас практически ни одни поминки не обходятся без спиртного, которое раньше запрещалось. Бывает, что нарушается пост, и в постные дни подаются мясные блюда.

Во время обеда перестали читать кафизмы, и в некоторых поселениях старoverов стали говорить речи-воспоминания о покойном: «Говорят, какой человек был, как жил и что делал. Вспоминают всё это. Обычно говорит, кто знает. Свои родные, конечно, из сямьи — это не. А вот родственники там сдвоюродные, дяди или тётки какие-нибудь» (КОМ, г. Муствеэ). «Говорят родственники что-то про своего умершего. А мы, когда закончили... Ну, что-то надо сказать, как бы в утешение — посочувствовать, пособолезновать там, чтоб человеку полегче, может, горе перенести. Что-то надо сказать. И раньше у нас вон Хина, когда была батшкой, она тоже всегда говорила» (ПНС, г. Калласте).

Когда поминки заканчиваются, читают благодарственные молитвы. Но иногда ограничиваются только чтением молитвы «Отче наш...»: «Кончатъ нужно тоже было бы пением, но у нас пение не употребляют, потому что бар, ресторан — зачем? Вполне достаточно “Отче наш...”» (МТФ, г. Муствеэ).

¹⁴ Кувайцева М. Застольица. Кухня старoverов Эстонии. № 558.

Список информантов

АСП — Анна Семеновна Портнова, 1951 г.р., д. Казея
ЕФГ — Евгения Филипповна Горина, 1931 г.р., д. Колкья
КОМ — Клеопатра Осиповна Маспанова, 1927 г.р., г. Муствеэ
МСС — Марфа Семеновна Свинкова, 1955 г.р., д. Казея
ПНС — Прасковья Николаевна Семенова, 1948 г.р., г.Калласте
ЗИК — Зоя Ивановна Куткина, 1934 г.р., г. Варнья
МТФ — Мария Трифионовна Фирсова, 1932 г.р., г. Муствеэ



А.Г. КУЛЕШОВ (Москва)

О КАРГОПОЛЬСКОЙ ИГРУШКЕ: У.И. БАБКИНА И СТАРЕЙШИЕ МАСТЕРА ПРОМЫСЛА

Аннотация: Статья посвящена творчеству мастера каргопольской игрушки У.И. Бабкиной. Рассматривается ее роль в становлении и развития промысла, связь с традициями старой крестьянской игрушки 30-40-х годов XX века, особенности художественного творчества.

Ключевые слова: художественный промысел, каргопольская игрушка

Summary: The article is devoted to the master Kargopol toys U. I. Babkina. Discusses its role in the formation and development of toy, the relationship with the traditions of the old peasant toys 30-40-ies of XX century, especially artistic creativity.

Keywords: art, craft, Kargopol toys

О русской глиняной игрушке написано много замечательных слов, и она заслуживает этого, являясь исключительно важным культурно-историческим и художественным явлением, большой ценностью в нашем отечественном искусстве. Ее многообразие, яркость, оригинальность, самобытность удивляют не только любителей народного творчества в нашей стране и в других странах мира, но и известных мастеров станковой и монументальной живописи, скульптуры, прикладного искусства. Мудрость, глубина и красота этих образов не может не волновать художников.

Многие территории России издавна славились своими гончарными и игрушечными промыслами, продукция которых имела широкое распространение. Локальная вариативность, многообразие игрушки, связь с древностью и современностью, художественная выразительность и мастерство исполнения сделали эти небольшие глазурованные или расписные фигурки животных, птиц, людей любимыми для детей и взрослых. Они были не только игрушкой, но и непременными участниками разных праздничных обрядов и ярмарочных гуляний, потому что большинство из них были звуковыми (свистульками или погремушками). Каждый игрушечный центр имел «свое лицо», свою специфику в образных решениях и технологии, свой стиль изображения и особенности в орнаментальном оформлении. Филимоново и Скопин, Абашево и Каргополь, Дымково и Романово, Хлуднево и Чернышино, Старый Оскол, Суджа, Кожля, Петровское, Александрово-Прасковинка — большие и так называемые малые промыслы легко узнавались по их игрушке, спутать которую было невозможно. Однако мысленно очень интересно объединить все эти образы вместе — тогда получится необыкновенная по яркости, живости и нарядности многокрасочная панорама — картина настоящего народного праздника.

Каргополь, как центр производства традиционной глиняной игрушки, всегда выделялся среди других промыслов и всегда был знаменит. Его отличало многое, и это многое было неповторимо, своеобразно. Прежде всего (а это, на наш взгляд, главная особенность его произведений) — удивительная пластичность образов. Неслучайно каргопольские изделия называют часто не игрушкой, а пластикой малых форм, и это объяснимо: в Каргополье всегда больше любили делать целиковые фигурки, здесь меньше, чем в других центрах, производили свистулек и гремотух, хотя без них, конечно, не обходились. Крепкая, четко выявленная, весомая, устойчивая, обобщенная форма лежит в основе всего. И вовсе не удивительно, когда в связи с образами, созданными Иваном Васильевичем Дружининым, порой говорили о чертах монументальности, хотя сделаны они были в глине, а не в камне или бронзе. В его работах скульптурность всегда была действительно выявлена особо, но она присутствует по существу у всех каргопольских мастеров, потому что это местная традиция, которая соотносится и с образностью здешнего керамического ремесла в целом, с предметами бытовой керамики. Многие мастера, как мы знаем, наряду с игрушкой делали и традиционную посуду (особенно был известен своими работами Семен Иванович Рябов). Интерес к гончарству сохраняется и в наши дни (убедителен в этом отношении пример Валентина Дмитриевича Шевелева).

Типологически все игрушечные центры имеют один общий источник — пластические образы, связанные еще с первобытностью и славянскими древностями. Однако результаты всюду разные, потому что разным будет сам материал — местная глина. В каждом районе она имеет свои особенности. Каргопольские мастера прекрасно владеют своим материалом, давно изучили его специфику. Их глина и определяет характер создаваемых пластических решений. Именно этим обусловлены несколько утяжеленные пропорции фигур, их массивность.

© А.Г. Кулешов, 2015



У. И. Бабкина. Бражники в лодке. 1968



У. И. Бабкина. Конь, пастух, корова, баран. 1960

Другая особенность каргопольской игрушки — в ее давней предрасположенности к сюжетности и фигурным композициям. Наряду с одиночными традиционными изображениями животных, птиц, женских и мужских образов в этой игрушке всегда были и групповые композиции, изображения из двух-трех и более фигур. Они обычно представлены за каким-то конкретным занятием или объединены общим движением. Такие групповые изображения были во все периоды существования каргопольской игрушки.

Особенностью, выделявшей каргопольскую игрушку, всегда была и ее особая сюжетность, продолжавшая традиции крестьянского искусства XIX в. Образы крестьян и крестьянок, а потом и горожанок, с такой характерностью и живостью показанных в произведениях Дружининых в 1920-1930-е гг., имели прямое продолжение и оригинальную интерпретацию в творчестве многих каргопольских мастеров разного времени, прежде всего — старшего поколения (в произведениях Семёна Ивановича Рябова, Ульяны Ивановны Бабкиной, Клавдии Петровны и Александра Петровича Шевелевых, Александры Васильевны Завьяловой).

Именно каргопольская игрушка сохранила в таком многообразии традиционный для русской глиняной игрушки женский образ. Он представлен здесь и в архаичной типологии Берегини, и в образе Крестьянки-кормилицы, и в изображениях Горожанок. Однако показательно, что в каргопольской игрушке не встречается распространенный в других центрах характерный для конца XIX-начала XX вв. образ Барыни. Он оказался здесь все-таки чуждым, что было обусловлено исторически. Зато в Каргополье есть мифологические образы, напоминающие женское божество, только в зооморфном его виде. Это — Медвежахи и Оленихи (лучшие из которых — среди игрушек Клавдии Петровны Шевелевой). Они связаны с местным поэтическим и сказочным фольклором. Нет в других игрушечных центрах и фигурных групп, передающих сцены борьбы животных, например — нападение медведя на корову, коня или кабана, нападение собаки или волка на оленя. Уникальным каргопольским образом остается, конечно, и образ Медведя, который изображается здесь либо как древнее местное божество — хозяин этого древнего лесного края, либо как сказочный персонаж, близкий к людям и живущий рядом с ними. Интересно сопоставить замечательные образы Медведя у Ивана Васильевича и Елены Андреевны Дружининых и у Ульяны Ивановны Бабкиной.

Образы животных и птиц бесконечно разнообразны в каргопольской игрушке: одновременно существуют и более натуроподобные, и стилизованные, наделенные орнаментальными символами (например кони у И.В. Дружинина и С.И. Рябова).



У.И. Бабкина. Полкан. 1969

Есть в Каргополье и оригинальные образы, появившиеся сравнительно недавно, но получившие очень широкое признание. Они были приняты промыслом и воспринимаются как традиционные. Самый известный из них — образ Полкана-Китовраса, созданный в начале 1970-х гг. У.И. Бабкиной. Среди жанровых композиций, к которым часто обращались уже в конце 1970-х гг., такие, как «Катание на санях», «Тройка», «Бражники в лодке», которые не встречаются в других центрах.

В каргопольской игрушке нечасто обращались к глазурированным изображениям, эта игрушка славилась именно как расписная. От сдержанной гаммы игрушек начала XX в., еще сохранявших связь с древностью и пользовавшихся обварной техникой и минеральными красителями, в дальнейшем, как только это стало возможным, произошел переход и к более яркой известковой или гипсовой грунтовке, и к фабричным краскам. Роспись игрушек становилась более контрастной, но всегда оставалась конструктивной, выявлявшей особенности в построении фигуры. Неизменными были и остаются любимые ее цвета: белый, черный, красный, синий, желтый, применяемые в разных сочетаниях и в соединении с орнаментальными дополнениями. Орнаментальные решения всегда согласованы с пластическим образом и соответствуют содержанию образа.

Ульяна Ивановна Бабкина — это не только очень известный каргопольский мастер глиняной игрушки, один из лучших старых каргопольских мастеров, оказавших серьезное влияние на процесс формирования современного промысла. У.И. Бабкина — уникальный, очень одаренный художник, имевший в пределах традиции свой стиль. Ее произведения вобрали в себя все характерные особенности каргопольского промысла и отразили все этапы его истории. В определенной мере — ранний период, 1920-1930-е годы, когда она только осваивала мастерство игрушечника, перенимая опыт других мастеров, в частности такого известного, как Иван Васильевич Дружинин. Потом были тяжелые военные 1940-е и послевоенные 1950-е гг., когда продукция этого промысла сократилась до минимума, но Ульяна Ивановна уже начала интересно проявлять себя как самобытный художник. И, наконец, это 1960-1970-е гг. — годы настоящего возрождения каргопольского промысла и ее собственного творческого расцвета. Тогда она особенно активно работала рядом с другими известными мастерами (Семеном Ивановичем Рябовым, Александрой Васильевной Завьяловой и всем семейством Шевелевых). Именно тогда она создала лучшие свои произведения. В поздних работах У.И. Бабкина открыла для себя новые художественные возможности в пластических и живописных решениях.

Ранние игрушки Бабкиной очень близки знаменитым крестьянским игрушкам И.В. Дружинина, и это понятно. Они исходят по существу из одной традиционной пластической основы. Это будет ощущаться в ее игрушках 1950-х и в игрушках 1970-х гг. И все-таки игрушки Дружининых и Бабкиной будут отличаться. Их не спутать, потому что разным, очень индивидуальным будет подход к содержанию традиционного образа. Сказывалось не только влияние разного времени. Игрушки Бабкиной акцентируют несколько иное в своем содержании. Крестьянское, связанное с народным искусством на рубеже XIX-XX вв., что было так сильно проявлено у Дружининых, не выражено у нее так явно. Больше всего ей хочется приблизить этот образ к людям, сделать его живым и понятным. В отдельных фигурках крестьянок или в композициях, где крестьянки представлены вместе с мужскими фигурами, акцент у нее делается не на характерном, индивидуальном, как у Дружининых, а на жанровом, повествовательном. Особенно это проявляется в конце 1970-х гг. в больших многофигурных ее композициях, таких как «Катание на санях» или «Бражники в лодке».

Что касается изображения животных, то здесь Бабкина тоже находит свой путь. Образы Дружининых — либо строгие, натурные, либо близкие к их человеческим образам-портретам, обобщенные, условно-символические. У Бабкиной они более человечны, естественны, жизненны или превращены в сказочные. Достаточно посмотреть на ее веселых танцующих под гармошку медведей или на стоящих в ряд коров, с наивным любопытством добродушно смотрящих на людей. Связь с песенным и сказочным местным фольклором была у многих каргопольских мастеров. Можно вспомнить замечательных Медвежат Клавдии Петровны Шевелевой или обращенных на две стороны двуединых фантастических коней Семена Ивановича Рябова. У Бабкиной эта связь с фольклорными, мифологическими образами была особенной, отличавшейся от других. Известно, что она не только сама сочиняла сказки, но и «играла в сказку» в самом процессе лепки или росписи своей игрушки. Отсюда и появился на свет ее восторженно принятый всеми образ Полкана-Китовраса. Он давно существовал в фольклоре этих мест, но не был распространен в каргопольской игрушке. У нее он получил пластическое и живописное воплощение, причем настолько точное и выразительное, что заставляло всех поверить в реальное существование таких Полканов. Бойкие, веселые Полканы Бабкиной пришли к людям, чтобы дарить им добро, радость и благополучие. Как и другие образы Бабкиной, они прежде всего правдивы и полны жизнелюбия.

Пластическая и живописная основа произведений У.И. Бабкиной по существу тоже едина с Дружининскими и сопоставима с тем, что есть у других каргопольских мастеров. Однако и здесь результат разный, потому что выбираются другие художественные средства.

Путь, выбранный Иваном Васильевичем Дружининым, — это усиление материального, пластического, скульптурной выразительности. Благодаря простоте, четкости силуэта, собранности геометризованных объемов, он добивается монументальности и внутренней экспрессии образа. Использование обварной техники или техники грунтовки известью, прекрасное чувство материала, знание его особенностей дают эффект подчеркнутой фактурности. Применение натуральных красителей, а в дальнейшем минимального количества фабричных красок только усиливали впечатление строгости и простоты образов. Этому способствовали и орнаментальные дополнения. У Дружининых они символические по своему характеру, связанные с древней крестьянской земледельческой культурой.

Путь, выбранный У.И. Бабкиной, несколько иной. Во всем чувствуется другая, женская рука. Бабкина чуть смягчает форму, лепит глиняную игрушку быстро и легко, так что возникает впечатление некоторой импрессионистичности (возможно, это объясняется тем, что

в последние годы своего творчества она уже плохо видела). Так или иначе, это дает ей другую выразительность, живое ощущение глиняного объема, осязаемость его поверхности. Отдельные погрешности в лепке были у нее почти незаметными благодаря использованию мелового грунта, который накладывался очень густо. Естественный цвет глины у нее не просматривался, как это бывало в игрушках Дружининых. Вся каргопольская игрушка послевоенного времени стала очень яркой, потому что во многом изменилась ее технология. В больших многофигурных композициях нельзя было обойтись без тщательной детализации, а это только усложняло целое. Менялся и общий колорит, усиливалось многоцветие. Синее, оранжевое, зеленое, коричневое в раскраске теперь стало широко использоваться. И Бабкина делает акцент именно на живописном, на активности цвета в сочетании с простыми геометрическими мотивами. Узор складывался из кружочков, точек, мелких черточек и пересекающихся прямых линий. Игрушки начинают увеличиваться в масштабе, но это не меняет их смыслового значения. Они естественны, по-детски непосредственны и несут людям радость. Краски накладываются свободно, размашисто, с помощью кисти в произвольном сочетании красного, синего, зеленого, желтого. В игрушках Дружининых орнамент имел больше символический смысл, у Бабкиной — он исключительно декоративен.

Вспоминая об Ульяне Ивановне Бабкиной, вместе с лучшими каргопольскими мастерами, вложившими так много своей души в замечательную традиционную глиняную игрушку, очень хотелось бы вспомнить и о человеке, который написал прекрасную книгу о каргопольской игрушке и ее создателях. Это Геннадий Петрович Дурасов, большой, настоящий знаток народной культуры и русской традиционной глиняной игрушки. Его книга была и остается до сих пор лучшей работой о каргопольском промысле.



И.В. и Е.А. Дружинины.
Крестьянки с корзинками.
Конец 1930-х годов



И.В. и Е.А. Дружинины.
Медведь с чашей. 1937



ПРЕДАНИЯ И БЫЛИ НИКОЛО-КОРЕЛЬСКОГО МОНАСТЫРЯ

Аннотация: Статья посвящена легендам и былям Николо-Корельского монастыря: предания об основателе обители старце Евфимии Карельском, сказание о возвращении иконы Святого Николая Чудотворца, о легенда о гибели братьев Антоне и Феликсе, сыновьях Марфы Борецкой, история о самой Марфе Посаднице, наконец, рассказ о судьбе новгородского вечего колокола.

Ключевые слова: Николо-Корельский монастырь, Марфа Борецкая, Великий Новгород

Summary: Article is devoted to legends the Nicolo-Korelsky monastery: the legends about the founder of monastery aged man Evfimiya Karelsk, the legend on return of an icon of Saint Nicholas, the legend of death of brothers Anton and Feliks, Marfa Boretskaya's sons, the history about Marfa Posadnitsa, at last, the story about destiny of the Novgorod veche bell.

Keywords: Nikolsky Korelsky Monastery, Marfa Boretsky, Veliky Novgorod.

Точная дата основания Николо-Корельского монастыря неизвестна. По преданию, обитель заложил преподобный старец Евфимий (ум. ок. 1435) – просветитель корел. Обитель находилась на левой стороне Никольского устья Северной Двины, у ее впадения в Белое море. В настоящее время часть сохранившихся монастырских построек находятся на территории Северного машиностроительного предприятия г. Северодвинска Архангельской области.

Самое раннее упоминание о монастыре Святого Николая встречается в Двинской и Новгородской летописях. Так, в Двинской летописи под 1419 г. записано: «Пришедше мурманы войною 500 человек с моря в бусах и в шняках, и повоеваша в Варзуге погост Корельской, и в земли Заволоческой погост в Неноксе, и Корельской монастырь святого Николы, и Онежской погост, Яковлю Курью, Андреановской берег, Кеч остров, Княж остров, Архистратига Михаила монастырь, Цыгломино, Хечимино, три церкви сожгли, а христиан и чернцев всех посекали».¹ Это краткое сообщение в летописях позволяет отнести время возникновения монастыря к концу XIV – началу XV в., поскольку для появления обустроенной монашеской обители, особенно в суровых условиях Крайнего Севера, необходимо как минимум 20–30 лет.

Назван монастырь в честь Николая Чудотворца – покровителя рыбаков и мореходов, особо почитавшегося на Севере. В Подвинье вообще было много церквей и монастырей, названных в честь этого святого: «От Холмогор до Колы тридцать три Николы». По местному преданию, одной из древних святынь Николо-Корельской обители была икона Николы Морского, принесенная в монастырь еще самим Евфимием. В 1419 г. во время набега мурман икона попала в руки грабителей, которые ободрали с нее драгоценный оклад, а сам образ с ликом святого Николы Чудотворца выбросили в море. Согласно легенде, икону вскоре прибило к берегу, где ее подобрал местный житель и вернул обратно в обитель.

Сожженный и разоренный Николо-Корельский монастырь не был заброшен. Возрождение разоренного монастыря и его дальнейшее процветание обязано крупным пожертвованиям. Согласно монастырской хронике, вскоре после набега мурманов сыновья Марфы Борецкой от первого брака Антон и Феликс, осматривая свои поморские вотчины, погибли в Белом море. Тела братьев на двенадцатые сутки были вынесены морем на берег у запустевшего монастыря, где и были погребены. По утверждению монахов, в благодарность Марфа одарила обитель первыми вотчинами, сенокосными лугами, рыбными тонями и солеварнями, принадлежавшими ее первому мужу, боярину Филиппу Григорьевичу. На пожертвования Марфы Борецкой были построены новые (Никольская и Успенская) церкви, часовня над могилой ее сыновей и некоторые хозяйственные постройки. Имена Антона и Феликса были занесены в монастырских святцах в число святых.²

Печальная судьба старших сыновей Марфы прочно связала ее с далеким монастырем на берегу Белого моря. По монастырской легенде, вскоре Марфа-Посадница дала Николо-Корельскому монастырю завещательную грамоту для вечного поминовения своих погибших сыновей: «Во имя отца и сына и святого духа. Се яз раба божия Марфа списах рукописание при своем животе. Поставила есми церковь храм святого Николы в Корельском на гробах детей своих Онтон да Феликса. А дала есми в дом святого Николе куплю мужа своего Филипа: на Лявле острове село, да в Конечных два села, и

© П.В. Лизунов, 2015

¹ Титов А.А. Летопись Двинская. М., 1889. С. 7.

² Книга глаголемая описание о Российских святых... // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 4. С. 159-160; Никодим, иеромонах. Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 128.



Плотников В.А. Надвратная башня
Николо-Корельского монастыря,
1906-07 г.

по Малокурью пожни и рыбные ловища, а по церковной стороне и до Кудми, и вверх по Кудми и до озера, и в Неноксе место за сенником, и дворище и полянка».³

Сохранилась и купчая на эти земли первого мужа Марфы – новгородского боярина Филиппа Григорьевича: «Се купи Филип Григорьев у Яковлих детей у Нефедья и Смена Корельской наволок, землю и воду, и пожни, и рыбные ловища и всякие угодыя от Тойнокурью и до Кудмы; и по Кудме вверх землю и воду, и пожни, и бобровые ловища, и всякие угодыя и до озера, и озере ловля рыбная; и на Малокурью землю и воду, и пожни, и рыбную ловлю до Улонимы. А дал Филип две тысячи белки Нефедье и Семену...».⁴

В отличие от монастырской «официальной» хроники архангелогородский краевед М.Г. Заринский поставил под сомнение связь Марфы Борецкой с Николо-Корельским монастырем. Он полагал, что дарительницей была какая-то другая

богатая новгородка по имени Марфа.⁵ Но при отсутствии каких-либо документальных источников это предположение основано на еще большем количестве возможных допущений.

Недолго Марфа-Посадница оставалась покровительницей Николо-Корельского монастыря. 14 июля 1471 г. в битве на реке Шелони новгородское ополчение, возглавляемое сыном Марфы, степенным посадником Дмитрием Борецким, было разбито московским войском под начальством князя Даниила Холмского и боярина Федора Стародубского-Пестрого Хромого. Летописец записал: «...мало побившися побегоша Новгородци, Москвици бьюще и секуще их и пленяюще их вязыху».⁶

Земля Новгородская, по словам летописца, до самого Белого моря была «вся пленена и пожжена».⁷ В Заволочье Иван III послал своих воевод Бориса Слепца-Тютчева и Василия Образца Симского. В сражении на Двине, при устье речки Шеленги (Шиленьги), московская рать разгромила войско под командованием последнего служилого новгородского князя Василия Шуйского-Гребенки.

По условиям мира, заключенного 27 июля 1471 г. в селе Коростыни, самостоятельность Новгорода была существенно ограничена. Согласно договору, к Москве была присоединена часть Заволочья (Колмогоры, Ненокса, Уна и пр.), а другая осталась за Новгородом (Емецк, Матигоры, Кур-остров, Чухчелема, Лисичь-остров и др.).

В 1478 г. Новгород был «навекы замирен» и окончательно утратил свои былые права и привилегии. Огромные новгородские земли были присоединены к Москве. Десятки знатных новгородских семей были переселены («испомещены») в области Великого московского княжения как служилые люди. По указу Ивана III Марфа Борецкая в феврале 1478 г. отправлена в Москву, а затем в Нижний Новгород. Там она была пострижена под именем Марии в Зачатейном монастыре, где, вероятно, вскоре и умерла.

Лишившись покровительницы, Николо-Корельский монастырь не утратил своих владений. Московский великий князь сохранил за обителью все прежние ее земельные угодыя.

До начала XX в. монахи Николо-Корельского монастыря хранили память о новгородской посаднице Марфе Борецкой и ее детях. Сыновья Марфы Антоний и Феликс Карельские «местно почитались праведными и память их отмечалась 16 апреля (1 мая по новому стилю)».⁸



Плотников В.А. Никольский
собор Николо-Корельского монастыря, 1886 г.

³ Сибирцев И.М., Шахматов А.А. Еще несколько двинских грамот. СПб., 1909. С. 22-23; Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С.Н. Валка. М.; Л., 1949. С. 185-186.

⁴ Грамоты Великого Новгорода и Пскова. С. 185.

⁵ Заринский М.Г. Борецкие // Архангельские губернские ведомости. 1884. 14 апр., № 30.

⁶ Полное собрание русских летописей. СПб., 1848. Т.4. С. 150.

⁷ Там же. М.; Л., 1949. Т.25. С. 291.

⁸ Григорьевский М.С. Николаевский Корельский третьеразрядный монастырь. Исторический очерк. Архангельск, 1898. С. 7.



Сулов В.В. Общий вид
Никола-Корельского монастыря, 1886 г.

сожалению, он подновлен в последнее время, а потому более или менее уже теряет цену и значение, как древность. Несмотря на то, невольно останавливаешься перед ним, и долго всматриваешься в строгие, мужественные черты лица знаменитой Посадницы. Черные, выразительные глаза ее блестят огнем энергии, а тонкие, красиво очерченные губы обличают в ней женщину характера твердого и воли непреклонной». ¹¹ Однако портрет похож с изображением другой «великой старицы» Марфы – до пострижения Ксении Ивановны Романовой, матери царя Михаила Федоровича.

С Великим Новгородом связано еще одно предание Никола-Корельского монастыря. О подаренном обители в 1681 г. царем Федором Алексеевичем набатном колоколе, снятом со Спасских ворот Московского Кремля, сложилась красивая легенда, будто бы он был отлит из расплавленного новгородского вечевого колокола. По какой-то причине он не понравился царю Алексею Михайловичу, и тот велел его снять. Колокол имел три надписи. Первая, литая, по верхнему околу: «лета 7182 Июля в 25 день вылит сей колокол в Кремля города Спасских ворот, весу 150 пуд». Вторая, резная, посередине: «7189 года Марта в 1 день по Имянному Великому Государя и Великому Князя Федора Алексеевича всея великая и малая и белая России Самодержца указу, дан сей колокол к морю в Николаевский Корельский монастырь за Государское многолетнее здравие и по Его Государских родителей в вечное поминовение не отъемлено при игумене Арсении». Третья, литая, по нижнему околу надпись гласила, что отлит колокол литейным мастером Моториным.

В колокол звонили во время нашествия врагов или стихийных бедствий. Звон этот назывался «всполохом», или набатом, а колокол – сторожевым, или всполошным. Назывался он также царским. Русские государи после коронации выходили к Спасским воротам, чтобы показаться народу, собиравшемуся на Красной площади. По указу царя Федора Алексеевича колокол в 1681 г. был сослан в Корельский Николаевский монастырь за то, что своим звоном в полночь испугал царя. ¹²

Конечно, предания не отражают в полной мере историческую действительность, есть в них значительная доля вымысла. Порой сам сюжет предания оказывается вымышленным. Но нельзя и просто так отказываться от них или сразу же пытаться их опровергать. Как правило, все они порождены в народной среде поэтическими устными рассказами о былом, переходящими из поколения в поколение. Эти сказания вместе с легендарными элементами содержат и зерно истины. Из всех жанров фольклора исторические предания ближе других примыкают к собственно историческим произведениям.



⁹ Макарий (Булгаков М.П.), епископ. Историко-статистическое описание Николаевского Корельского третьеклассного монастыря. М., 1879. С. 5.

¹⁰ Григорьевский М.С. Николаевский Корельский третьеразрядный монастырь. С. 36.

¹¹ Михайлов А. Очерки природы и быта беломорского края России, охоты в лесах Архангельской губернии. СПб., 1868. С. 90.

¹² Там же.

ИЗУЧЕНИЕ ДОХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ КОМИ (XIX - НАЧ. XX ВВ.)

Аннотация: В докладе рассматривается история изучения мифологических представлений народа коми, определяются различные представления о дохристианской религии, которые проявляются в работах исследователей в различные периоды истории.

Ключевые слова: мифологические представления коми, религия, язычество, картина мира, христианизация

Summary: The report reviews the history of the study of mythological representations of the Komi people, defines the various concepts of pre-Christian religions, which appear in the work of researchers in different periods of history.

Keywords: mythological ideas of the Komi people, religion, paganism, world view, Christianization

Долгое время единственным источником сведений о дохристианской религии коми (пермян) считалось Житие Стефана Пермского, составленное Епифанием Премудрым. Это неудивительно, учитывая, что автор Жития мог знать о культах пермян непосредственно от самого Стефана Пермского. Действительно, в Житии есть упоминания о кумирницах, идолах, есть и ставшее хрестоматийным сообщение Пама сотника о том, что у пермян есть «много богов, много помощников, много защитников», которые дают улов, «и все, что в водах, и что в воздухе, и в дубравах, и в борах, и на лугах, и в порослях, и в чашах».¹ Следует признать, что фактического материала по языческой религиозности древних коми у Епифания мало, а все его рассуждения о кумирах и кумирницах почти не содержат достоверной информации о конкретных проявлениях дохристианских культов. Однако, так или иначе, изучение сведений о язычестве коми народа оказалось в тесной связи с изучением сведений о крещении коми народа Стефаном Пермским.

В начале XIX в. публикация «Дневниковых записок» академиком И.И. Лепехиным² вызвала волну интереса к пермским (зырянским) древностям. В состав этого сочинения были включены и материалы о коми народе, земли которых посетил академик во время своего путешествия. Здесь же был приведен и список Обедни на древнепермском (древнекоми) языке, выполненный кириллическим алфавитом – позднее он вошел в историю науки как «лепёхинский список».

Через некоторое время корреспондент Санкт-Петербургской Академии наук Я.Я.Фриз находит в церкви с. Вожем Вологодской губернии икону Св. Троицы с надписью на зырянском языке стефановским алфавитом. С этого времени проблема наследия Стефана Пермского оказывается в поле зрения науки. Немаловажную роль в деле изучения Стефановского наследия сыграла деятельность митрополита Евгения (Болховитинова), живо интересовавшегося пермскими (зырянскими) древностями. Будучи Вологодским епископом (1808-1813), Евгений совершил поездку в Усть-Вымь и отслужил здесь литургию. Здесь он ознакомился с местными историческими документами,³ которые, возможно, послужили основой его работ «О древностях вологодских и зырянских»⁴ и «О зырянском народе и зырянском монастыре».⁵

Впервые языческие верования коми были рассмотрены П.Д. Шестаковым в книге «Святой Стефан, первосвятитель Пермский»⁶ в связи с анализом им Жития Стефана Пермского. Последовательное прочтение глав Жития, в которых упоминаются реалии языческих культов, позволяет Шестакову говорить о том, что зыряне-язычники боялись своих богов, как и их служителей, «верили в приметы, гадания, чарование», хотя и было у них уже представление о Великом Духе или боге, создателе неба и земли – Ене.⁷ Шестаков составляет сравнительный ряд финно-угорских божеств с аналогичными функциями, а далее, что не менее важно, указывает на применение термина «Ен» Стефаном Пермским в переводе Литургии для обозначения христианского Бога-Отца. Исследователь указывает также и на дуализм архаической религии коми, называя бога-антагониста Ена – Куль, олицетворяющего злое начало. Если Ену принадлежит небо, то его противник находится в преисподней «вакрамеж» – под

© П.Ф. Лимеров, 2015

¹ *Епифаний Премудрый*. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // *Святитель Стефан Пермский* / Ред. Г.М.Прохоров. СПб., 1995. С.137.

² *Лепехин И.А.* Дневные записки путешествий Ивана Лепехина. СПб., 1805. Ч.4.

³ *Терюков А.И.* История этнографического изучения народов коми. СПб., 2011. С.179.

⁴ *Евгений (Болховитинов)*. О древностях вологодских и зырянских // *Вестник Европы*. 1813. Ч.71. № 17 С. 27-47.

⁵ *Евгений (Болховитинов)*. О зырянском народе и зырянском монастыре // *Вологодские губ. вед.* 1839. № 1-3.

⁶ *Шестаков П.Д.* Св. Стефан, первосвятитель Пермский. Казань, 1868.

⁷ Там же. С. 20.

водой.⁸ Особое значение Шестаков придает упоминаемым у Елифания «кумирослужениям», выделяя среди языческих «идолов» Войпеля и Золотую бабу, о которых сообщается различных исторических источниках.⁹

В 1896 г. вышла книга А. Красова «Зыряне и св. Стефан, епископ Пермский», в которой предпринята достаточно основательная реконструкция языческой религии древних коми. Отправным положением Красова также являются отсылки к тексту Елифания, однако он этим не ограничивается и вводит понятие «постепенного развития» первобытной религии зырян, выделяя три периода: почитание гор, камней, деревьев (фетишизм), животных (золоатрия) в первом периоде; во втором периоде эти предметы, а также природные стихии «обожились через присутствие в них невидимых существ – духов природы (демонизм); в третьем периоде зырянам «явились идола как символы стихий и духов природы».¹⁰ Красов последовательно рассматривает этнографические данные о почитании зырянами гор, деревьев, дает характеристики демонологическим персонажам коми мифологии, приводит описание представлений о загробном мире. Достаточно подробно он останавливается на представлениях о высшем божестве зырян, имя которого в предыдущих исследованиях определялось как *Ен*. Красов не согласен с этим, в частности он полемизирует и с Шестаковым, выделяя, впрочем, упоминание последним употребление имени Ен в переводе Стефаном Пермским Литургии. По мнению Красова, имя *Ен* образовано Стефаном от коми *йон* «сильный» и является стефановским неологизмом. Полемизируя с Шестаковым, Красов отрицает бытование у древних коми веры как в высшего бога Ена, так и в его антагониста – Куля, считая, что наличие такой веры уже полагает существование целой «мифологической системы с последовательной генеалогией богов и идолов», что, конечно, было бы не под силу додуматься языческим жрецам – Памам.¹¹ По мнению исследователя, представление о Ене как о «Высочайшем Существе», а также об ангелах как о посланниках Ена и *лэкъяс*, *омольяс*, как о слугах Куля, возникает уже после христианизации, т.е. после введения в обиход новых для языческой религии терминов Ен и Куль и соответствующих понятий.¹² Тем не менее Красов описывает целый ряд коми демонологических персонажей, таких как *шева*, *орт*, *кутття войса*, попутно решая вопрос о взаимозаимствованиях в области мифологии славян и финнов.¹³ Кроме всего прочего, Красов подробно останавливается на описании таких божеств, как *Йомала*, *Зарни Ань* (Золотая бабу), *Войпель*, посвятив реконструкциям представлений об этих божествах отдельные разделы книги. По мнению исследователя, представления о *Йомале* как о небесном отце были известны всем финским народам. Исследователь приводит ряд параллелей из мифологий финнов, карел, лопарей, черемис, удмуртов: Юммал – *Юмала* – *Юбмал* – *Юмо* – *Юмар* (Инмар). Как считает Красов, коми *Йома* (Йомал) происходит от слов *гым* – гром, *гымавны* – греметь, которые в древности произносились как *гюмала*, *гюм*. Коми народ ученый отождествляет с биармийцами (Биармия – Пермия) и пространно излагает сагу о Торере Хунте, ограбившем святилище *Йомалы* в устье Северной Двины.¹⁴ При описании *Золотой бабу* Красов использует все известные на то время источники сведений: русские летописи, записки С. Герберштейна, опубликованные дневники И. Лепехина и т.п. В качестве основы для реконструкции он берет сведения Герберштейна об идоле *Золотой бабу* в Обдорской стороне, имевшей вид статуи безобразной старухи, держащей на коленях фигуру мальчика – сына, второй мальчик – внук, якобы стоял рядом. Красов последовательно рассматривает все известные ему предположения о происхождении и функциях богини, в частности опровергает мнение о ее заимствовании от славян, а также мнение о тождестве *Золотой бабу* и *Йомалы*, и, в заключение, делает вывод о ее автохтонном происхождении. По его мнению, *Золотая бабу* – это олицетворение зимы, божество «ужасающее и свирепое», а дети возле нее являются жертвами «хищницы зимы».¹⁵ По поводу божества Войпеля, упоминаемого только в одном источнике – послании митрополита Симона в Великую Пермь, Красов впервые предлагает прочтение имени не как *Войпель* – Северное ухо, а *Войтэл* – Северный ветер, и таким образом включить его в ряд божеств-олицетворений природных стихий: *Зарни ань* – суровая зима, *Йомала* – бог грозы, грома и молнии, а *Войтэл* – бог северного ветра.¹⁶ От реконструкции мифологической системы Красов переходит к реконструкции культа языческих божеств и подробно останавливается на функциях жрецов-*тунов*, называя их посредниками между людьми и богами. К жрецам он причисляет и Пама-сотника, противника Стефана Пермского. По мнению Красова, зыряне боялись и ненавидели своих жрецов, поэтому

⁸ Там же. С. 21.

⁹ Там же. С. 22.

¹⁰ Красов А. Зыряне и св. Стефан, епископ Пермский. СПб., 1896. С. 61.

¹¹ Там же. С. 90.

¹² Там же. С. 92.

¹³ Там же. С. 92-94.

¹⁴ Там же. С. 95-101.

¹⁵ Там же. С. 101-105.

¹⁶ Там же. С. 110.

сразу же отвернулись от поверженного Пама. Как примеры к сюжету поединка Пама и Стефана, Красов приводит предания о *Яг морте* и *Корт Айке*, по его мнению, бывших такими же волхвами, как и Пам-сотник.¹⁷

Надо признать, что реконструкция языческих верований зырян, предпринятая Красовым, является первым обстоятельным исследованием язычества народа коми. Впервые к исследованию коми мифологии привлекаются все известные на то время публикации по этой теме, в качестве доказательной базы Красов использует многочисленные параллели из мифологий родственных зырянам финно-угорских народов, чуваш, славян и других народов. Знание коми языка позволяет Красову рассматривать и языковые материалы, уточнять этимологии некоторых неясных терминов. В целом, книга Красова не потеряла своего значения и сегодня, хотя некоторые положения из его реконструкций и могут показаться уже наивными.

Первым специальным исследованием мифологической картины мира коми-зырян можно считать статью К.Ф.Жакова «Языческое мирозерцание зырян», опубликованную в 1901 г. в журнале «Научное обозрение».¹⁸ По мысли К.Ф.Жакова, к началу XX в. коми народ сохранил в своих основных чертах языческое мировоззрение, параметры которого он восстанавливает, исходя из фольклорных текстов о различных мифологических персонажах. Обращает внимание словосочетание «языческое мирозерцание» в названии статьи, говорящее о том, что предметом исследования является язычество не только как религия, но и как «созерцание мира», или картина мира, как сказали бы сегодня. В этом смысле язычество является синонимом аутентичности, т.е. Жаков предполагает рассмотреть национальную (= дохристианскую) религиозную картину мира зырян. Это значит, что Жаков описывает язычество как особую систему мировидения, и это было на то время принципиально иным, новым подходом к проблеме. Жаков опирается на материалы современной ему фольклорной традиции, считая их, с точки зрения антропологической школы, – «пережитками», из которых можно восстановить основные параметры языческой религии коми. Эта статья как бы положила начало последующим многочисленным реконструкциям коми язычества на базе текстов, в основном устной прозы.

По сути, эти работы посвящены изучению религиозности коми, и фольклорный материал в них привлекается для подтверждения тех или иных положений или гипотез автора. Надо учитывать, что исследователи часто придерживались позиций определенных этнологических школ, поэтому зачастую материал подбирался для подтверждения уже готовой религиозно-мифологической модели, а значит достаточно узко и тенденциозно. Так, статьи В.П. Налимова, опубликованные в журнале «Этнографическое обозрение», посвященные прежде всего различным явлениям религиозной жизни коми-зырян, таким как космогонические представления,¹⁹ представления о болезнях,²⁰ смерти и посмертной жизни²¹ и т.п. Позиция В.П.Налимова в этом близка идеям феноменологии религии, интересующейся главным образом классификацией и изучением феноменов религиозной жизни народа, а не проблемами их происхождения или мифологических функций.

В отличие от В.П. Налимова его выдающийся земляк П.А. Сорокин придерживался идей эволюционизма, развивая теорию Э.Б.Тайлора о «пережитках» на этнографическом материале коми-зырян.²² В силу этого он акцентировал внимание на тех аспектах религиозного сознания коми, которые, по его мнению, являлись пережитками древнейших религиозных форм, таких как анимизм, фетишизм, культ предков.²³

В 1920-е гг. эволюционистскую схему генезиса мифологии коми от анимизма к космогоническим представлениям, а затем к дуальной религии разрабатывал профессор А.Н. Грен в монографическом исследовании «Зырянская мифология».²⁴ Автор привлекает известный ему фольклорный материал, в том числе использует публикации Ю. Вихманна, Г.С. Лыткина и, полагаясь на свою научную эрудицию, предпринимает попытку реконструкции мифологической системы коми-зырян. Основные выводы, к которым приходит А.Н. Грен, касаются, прежде всего, прародин зырян, которую он вычисляет с помощью фольклорных данных и яфетической теории языков в древнем Шумере. Отсюда дуализм в мифологии зырян, многие фольклорные мотивы, а также и названия некоторых фольклорных персонажей. Главный недостаток этой работы заключается в том, что исследователь для подтверждения своей гипотезы использует материалы сказочной прозы, тем более что зачастую приводимые сказочные мотивы являются заимствованными.

¹⁷ Там. же. С.134-145.

¹⁸ Жаков К.Ф. Языческое мирозерцание зырян // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 63-84.

¹⁹ Налимов В.П. Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян // Этнографическое обозрение. 1903. № 2. С. 76-86.

²⁰ Налимов В.П. Мор и икота у зырян // Этнографическое обозрение. 1903. № 3. С.157-158.

²¹ Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1-2. С. 1-23.

²² Конаков Н.Д. Литература и письменные источники по мифологии коми // Мифология коми: М.; Сыктывкар, 1999. С. 37 (Энциклопедия уральских мифологий; Т.1).

²³ Сорокин П.А. Пережитки анимизма у зырян // Этнографические этюды. Сыктывкар, 1999. С. 24-52.

²⁴ Грен А. Зырянская мифология // Коми му. 1924. № 4-6. С. 45-5; № 7-10. С. 30-39; 1925. № 1. С. 3-33.

Н.Г. ЛИСЕВИЧ (Сыктывкар)

ОТОБРАЖЕНИЕ НАУЧНОГО ТВОРЧЕСТВА В ДНЕВНИКАХ УЧЕНОГО-ЭТНОГРАФА Л.С. ГРИБОВОЙ

Аннотация: В статье рассказывается о научной деятельности известного ученого-этнографа, кандидата исторических наук Любови Степановны Грибовой. Сделана попытка определить атмосферу научного климата, в котором работала женщина-ученый. Особенности творческого поиска переданы через дневниковые записи исследователя. Анализируются жизненные ситуации, оказавшие непосредственное влияние на становление ученого.

Ключевые слова: дневниковые записи, Л.С. Грибова, этнография, женщина-ученый

Summary: The article tells about the scientific work of the famous scientist ethnographer Gribova Lubov Stepanovna. An attempt was made to determine the atmosphere of scientific climate in which works woman scientist. Features creative search transmitted through diary entries researcher. Analyze situations in life, have a direct impact on the formation of a scientist.

Keywords: diary entries, L.S. Gribova, ethnography, a female scientist

В постсоветский период в российской исторической науке стало формироваться новое направление исследований – гендерное, которое изучает различные аспекты социальных проблем пола. Среди ученых и специалистов стали популярны исследования истории жизни отдельных людей.¹ Одним из направлений является «история глазами женщины», изучающая совокупность проблем, связанных с социально-экономическим и политическим положением женщины в обществе, эволюцией ее социального статуса и функциональных ролей. Раскрыть подлинную историю социальных институтов позволяют так называемые «вторичные» источники: воспоминания (мемуары), дневниковые записи, частная переписка и др. В данном сообщении сделана попытка через изучение дневниковых записей проанализировать бытовые, социальные, культурные особенности, оказавшие влияние на формирование и развитие творческого потенциала известного коми этнографа, специалиста в области изобразительного искусства и фольклора финно-угорских народов, кандидата исторических наук Любови Степановны Грибовой.

Л.С. Грибова родилась 15 августа 1933 г. в с. Большая Коса Кочевского района Пермской области; окончила Кудымкарский учительский институт и была направлена работать учителем истории в с. Петухово Пермской области. В 1956 г. Грибова поступает на исторический факультет Московского государственного университета, где специализируется на кафедре этнографии по изучению дохристианских верований и обрядов коми-пермяков.² Об этом событии 28 августа 1956 г. Л.С. Грибова оставила переполненную эмоциями запись в дневнике: «У меня сегодня счастливый день. Поступила в МГУ... Прошла по конкурсу, получила общежитие, отпустили домой. Это большое счастье... Теперь я вправе сказать, что я пока счастлива была всюду...».

Дневниковые записи периода учебы Л.С. Грибовой рассказывают об исканиях, сомнениях, разочарованиях, удивлениях и надеждах студента. Необходимо отметить, что Л. Грибова не была юной студенткой со школьной скамьи, она поступила в Московский университет будучи специалистом-историком и полностью осознавая, к чему она стремится и как должно изменить новое образование ее дальнейшую жизнь. В октябре 1956 г. она записала: «Мы в университете... есть здания: старое, новое, прекрасное, есть преподаватели, планы, студенты и профессора – казалось бы есть все... Чего-то ужасно не хватает! А именно: чувства величия науки, преданности ей, смелых дерзаний, творчества... Все, что говорят, кажется давно известным... Раньше отсюда выходили десятки величайших людей, а теперь, когда учатся десятки тысяч – нет единиц...». Грибова иногда отчаянно не верит в свои возможности, иногда находится на пике вдохновения и работоспособности. Такие внутренние переживания, искание самого себя показывают нам незаурядного молодого ученого с огромным внутренним потенциалом.

В 1961 г. Л.С. Грибова направлена на работу в отдел этнографии и археологии Коми филиала АН СССР. За годы учебы в аспирантуре (1963-1968 гг.) окончательно сложился круг интересов исследователя – генезис и стилистические особенности народного искусства финно-угорских народов. В этот же период выходят

© Н.Г. Лисевич, 2015

¹ Роцевская Л.П., Бровина А.А., Самарин А.В., Чупрова Э.Г. Личные фонды научного архива Коми научного центра Уральского отделения РАН: Справочник по фондам. Сыктывкар, 2007; Роцевская Л.П., Бровина А.А., Лисевич Н.Г., Филиппова Т.П. А.Ф. Ануфриев. «Что было, то было»: Военные воспоминания. Сборник документов и материалов. Сыктывкар, 2010.

² Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН (НА Коми НИЦ УрО РАН). Ф. 11. Оп. 2. Д. 37. Л. 1-7.

первые научные публикации Л.С. Грибовой по фольклору и народному изобразительному искусству коми-пермяков: «Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям» (1962); «Еще одно предание о Пере богатыре» (1963); «Новая жизнь древнего искусства» (1966)³ и др. В 1964 г. исследователь принимает участие в работе VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук в Москве.⁴

В 1975 г. Л.С. Грибова возглавляла творческую лабораторию по изучению декоративно-прикладного искусства коми. Она была опытным полевым исследователем, провела многочисленные экспедиционные поездки в Коми-Пермяцком округе, в Республике Коми и Архангельской области, исследовала народное искусство коми, изучала вопросы происхождения, семантики и роли исторической традиции в развитии народного искусства коми.⁵ Л.С. Грибова принимала активное участие в работе международных финно-угорских конгрессов (Таллин, 1970; Будапешт, 1975; Турку, 1980; Сыктывкар, 1985), являлась членом Советского комитета финно-угроведов (1971-1977 гг.) и художественно-краеведческого совета Союза художников Коми АССР, научным консультантом художественного совета при Совете Министров Коми АССР. За этнографические исследования награждена юбилейной медалью «За доблестный труд в ознаменование 100-летия со дня рождения В.И. Ленина», серебряной медалью ВДНХ «За достигнутые успехи в развитии народного хозяйства СССР».

Л.С. Грибова – автор около 50 научных работ⁶ (опубликовано 34), из них три обобщающие монографии. «Декоративно-прикладное искусство народов коми» (1980) представляет собой первый опыт историко-этнографического обзора традиционного изобразительного искусства коми начиная с древнейших времен до наших дней; последняя крупная работа – альбом «Народное искусство коми» (1992) – издана уже после смерти автора.

Многочисленные экспедиции по отдаленным деревням в сочетании с частыми неблагоприятными условиями и тяжелым проживанием, отсутствие своевременной медицинской помощи отрицательно сказались на здоровье Любови Степановны. 12 октября 1986 г. она безвременно скончалась, похоронена в Сыктывкаре.

Так выглядит биография Л.С. Грибовой, если рассматривать ее по официальным документам. Окунуться в мир повседневных волнений, устремлений, достижений, иногда разочарований помогают дневниковые записи, сохранившиеся в ее личном фонде в Научном архиве Коми НЦ УрО РАН. В архив документальные материалы для фонда поступали поэтапно: в 1986 г. часть документов передали сотрудники отдела этнографии Института языка, литературы и истории. В 1990-1991 гг. дочь Е.А. Мошева дополнила фонд, в нач. 2000-х гг. поступили дополнения документов к фонду. Окончательная научно-техническая обработка документов осуществлена в 2009 г. Сформированы 5 описей. В фонде содержится 341 ед. хр. за 1952-1986 гг.

Среди многообразия ценных документов отложились рабочие тетради с личными записями, которые передают творческую атмосферу становления женщины-ученого. Записи содержатся в 15 тетрадях Дневники охватывают период 1956, 1957, 1963, 1968-1978 гг. В студенческий период 1956-1961 гг. повествование ведется на русском и коми языках. Скорее всего, это связано с изучением Л. Грибовой коми языка и тренировками по его освоению. В более поздний период записей на коми языке в тетрадях не встречается.

В дневниках Л.С. Грибова описывает различные события: экспедиционные поездки, семейный быт и досуг, свои впечатления о III и IV Международных конгрессах финно-угроведов. Кроме этого Любовь Степановна подробно расписывает рабочие планы, рассказывает о проделанной научной работе, дает оценку некоторым научным трудам своих коллег, обосновывает свои научные взгляды и выводы.

Л.С. Грибовой довелось работать в один из самых благополучных периодов в истории научного учреждения. В 1960-х гг. Коми филиал активно начал работать над созданием институтов геологии, биологии, языка литературы и истории, в связи с чем увеличился прием в аспирантуру (3 чел. – в 1956 г., 20 – в 1963 г.). Руководство Коми филиала АН СССР создавало условия для научных изысканий на материалах, которые были важны филиалу и Коми АССР. Аспиранты проводили полевые исследования, занимались камеральной обработкой результатов, участвовали в коллективных научных трудах.⁷

³ Грибова Л.С. Еще одно предание о Пере богатыре // Гора му. Кудымкар, 1963. С. 3; Она же. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям // Всесоюзная конференция по финно-угроведению (Тезисы докладов и сообщений). Сыктывкар, 1965. С. 137-140; Она же. Новая жизнь древнего искусства // Иньва. Пермь, 1966. С. 109-113; Она же. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980; Народное искусство коми / Авторы текста Грибова Л.С., Савельева Э.А. Сыктывкар, 1992.

⁴ НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 22. Д. 31. Л. 27.

⁵ Там же. Л. 32-34

⁶ Там же. Л. 52-55.

⁷ Роцевская Л.П., Бровина А.А., Самарин А.В., Чулрова Э.Г. Подготовка научных кадров в Коми научном центре УрО РАН (1945-2001 гг.): Сборник документов и материалов. Сыктывкар, 2004. Вып. 1. С. 5-7.

Тематика научных интересов Л.С. Грибовой предполагала частые командировки в отдаленные уголки Коми-Пермяцкого и Коми регионов (Кудымкар, Кочевской район Коми-Пермяцкого автономного округа, Усть-Цильма, Воркута и др.). В период подготовки кандидатской диссертации ей приходилось в одиночку совершать длительные поездки. Для молодой женщины иногда это становилось непростым испытанием. В сентябре 1965 г. Любовь Степановна писала: «Продолжаю путешествие одна... Очень уж скучно мне одной ездить... Разнесся слух, что в Кудымкаре была банда... Вчера спала на аэровокзале в Соликамске. Кошмар!... Так устала. До невозможности. Очевидно, нужен отдых, ... А диссертация? Мне кажется, иногда, что я ее так и не смогу написать... Расскажу я о своих дорожных злоключениях... На пути Пермь – Рябинино ... сзади меня сели 3 пожилых женщины, которые постепенно с цыганским всезнающим взглядом глядят на меня и выкладывают подробно: мы тебя знаем, ты - пермячка. Ты из Кудымкара. ... У тебя часы золотые (какие же они золотые?), ты много ездешь...».⁸

Совмещать профессиональный рост с заботами о семье также было нелегко. Л.С. Грибова крайне тяжело переносила разлуку с близкими. В одной из командировок она сделала запись: «Материнское чувство как-то отупело. ... И какое-то тупое чувство сожаленья о том, что ни Леночка не испытывает моей ласки, ни я не испытываю материнского счастья... Беспокоюсь за Леночку.⁹ за Адика¹⁰ настолько, что с ума схожу».¹¹

В советском государстве женщину с детства ориентировали не на карьерный рост, а на создание семьи, рождение детей.¹² Мужчины в браке зачастую были убеждены, что женщину наука портит, ученым она становится худшим, чем мужчиной. Все эти стереотипы – следствие в том числе и государственной политики (до 1985 г. в СССР существовал «налог на бездетность» – 6% от заработка)¹³ никак не способствовали достижению женщинами каких-либо профессиональных высот.

Поэтому для женщины-ученого большое значение имело признание ее профессиональных достижений. Участвуя в работе III Международного конгресса финно-угроведов в г. Таллине в августе 1970 г., Любовь Степановна оставила запись: «Сегодня был мой доклад¹⁴... Волновалась, торопилась, сократила доклад, подобрала диапозитивы, не смогла уложить волосы, пошла... Был прием Совета Министров в гостинице на берегу моря... Без конца подходили какие-то ученые, поздравляли, говорили комплименты. Один сказал... что считает меня настоящей ученой и пророчит мне большого будущего... проф[ессор] Ласли, ... что “как хорошо, что эта проблема в таких руках, как мои”. Что говорить? Сегодня меня постигло подлинное человеческое счастье... Жаль, что Адик не видит всего этого и не радуется со мной вместе. Ему бы были понятней мои радости, жизнь моя, я сама».¹⁵

Немаловажным было и признание коллег по работе. В 1975 г. была издана монография Л.С. Грибовой «Пермский звериный стиль. Проблемы семантики». В личном дневнике сохранились записи, передающие переживания специалиста: «А все-таки мою книжку не поняли... А ведь это открытие... Главное – в методе, подходе ко всем древностям. ... основной ячейкой древнего общества является фратрия, но не род, и не племя...».¹⁶ Немного позднее записано: «Получила письмо от Лунегова¹⁷ (наконец-то!) с просьбой прислать мою книжку... Сегодня подошла ко мне Тамара Прокушева и сказала, что прочла мою книжку, очень хотелось бы ее иметь... Я очень рада. Что люди понимают меня. Даже Плесовский,¹⁸ пожав мне руку, поздравил: “Очень удачная книга. Все логично, умно...”».¹⁹

Рождение детей особым образом сказывалось на научной деятельности женщин-ученых. Это обстоятельство могло надолго выбить исследователя из привычного ритма работы. В 1973 г. Грибова отмечала в личном дневнике: «На науку у меня в этом году ушло не более 40% времени: болезни, дети,

⁸ НА Коми НЦ УрО РАН Ф.11. Оп.1. Д.118. Л.3, 8.

⁹ Мошева Елена Аркадьевна – дочь Л.С. Грибовой.

¹⁰ Мошев Аркадий Васильевич (супруг Л.С. Грибовой) – коми художник-график, заслуженный деятель искусств Коми АССР (Республика Коми: Энциклопедия. Сыктывкар, 1999. Т.2. С. 299).

¹¹ НА Коми НЦ УрО РАН Ф.11. Оп.1. Д.118. Л.6.

¹² Поленина С.В. Женский вопрос и строительство социалистического правового государства // Труд, семья, быт советской женщины. М., 1990. С. 203.

¹³ Указы Президиума Верховного Совета СССР от 21 ноября 1941 г. «О налоге на холостяков, одиноких и бездетных граждан СССР» и от 8 июля 1944 г. «О налоге на холостяков, одиноких и малосемейных граждан СССР».

¹⁴ Л.С. Грибова. Сложный образ пермского звериного стиля. Тезисы 3-го Международного конгресса финно-угроведов. С. 77.

¹⁵ НА Коми НЦ УрО РАН Ф.11. Оп.1. Д.118. Л.114.

¹⁶ Там же. Л. 131.

¹⁷ Лунегов И. А. – директор Чердынского краеведческого музея им. А.С. Пушкина.

¹⁸ Плесовский Федор Васильевич – коми ученый-фольклорист, к.фил.н.

¹⁹ НА Коми НЦ УрО РАН Ф.11. Оп.1. Д.118. Л. 154, 161.

заботы, и только Вера зимою дала мне возможность позаниматься спокойно. 1,5 месяца нянчила Нату²⁰ ...дел очень много».²¹

Несмотря на все переживания, Любовь Степановна была признанным специалистом в своей области. Одним из доказательств признания научных изысканий можно считать ее вхождение в состав Республиканского художественного совета: «...был Республиканский Художественный Совет. Смотрели и утверждали костяные изделия, изделия из камня (медальоны, кольцо, серьги), деревянные изделия болгарского? (Кослан) предприятия... Избран новый Художественный Совет, я снова вошла от филиала АН...».²²

Таким образом, дневниковые записи Любви Степановны Грибовой раскрывают нам атмосферу, дают более полную и объективную характеристику условий научной деятельности в «творческой лаборатории». Воспоминания позволяют увидеть, что, несмотря на физические трудности (длительные командировки; рождение и воспитание детей), внутренние переживания, которые выбивали из привычного ритма научной работы, женщине-ученому удается сохранить уверенность в себе и уровень научной продуктивности. «Повседневная история» одного ученого, в которой отражен постоянный анализ своей научной деятельности, расписан подробный график работы, выставлены жесткие требования к научным изысканиям, рассказывает нам об особенностях научной лаборатории и позволяет проследить становление и развитие творческого потенциала специалиста.



²⁰ Мошова Наталья Аркадьевна – дочь Л.С. Грибовой.

²¹ НА Коми НЦ УрО РАН Ф.11. Оп.1. Д. 120. Л. 38.

²² Там же. Л. 63.

О КРЕСТЬЯНСКОМ ЛОДКОСТРОЕНИИ ВОДЛОЗЕРЬЯ

Аннотация: Благодаря созданной сотрудником музея-заповедника «Кижы» Ю.М. Наумовым методике изучения крестьянского лодкостроения и по «Опросникам» того же ученого автором доклада был собран репрезентативный материал по традиционному и современному лодкостроению Водлозерья.

Ключевые слова: Русский Север, этнолокальная группа русских Водлозерья, крестьянское лодкостроение

Summary: Thanks to the researcher of the Museum «Kizhi» Y. M. Naumov methods of study of peasant boat building and on the «Questionnaires» of scholar, the author of the report was collected from a representative material for traditional and modern boat building of Vodlozero area.

Keywords: Russian North, ethnic and local Russian group of Vodlozero area, peasant boat building

Автору данной статьи в рамках одной из своих монографий уже доводилось публиковать комплекс сведений, характеризующий, в общем и целом, традиционное крестьянское лодкостроение русских Водлозерья, а также обрядово-магическую практику, сопровождающую переезды в лодках через водные пространства.¹ Однако это была работа чисто этнографического плана. Подробности, связанные с материальной практикой собственно крестьянского лодкостроения, в ней описывались крайне бегло.² Скорее всего, задача подобного исследования и вовсе бы не возникла, если бы не подробное ознакомление автора с некоторыми публикациями о крестьянском лодкостроении народов Карелии ведущего специалиста в этой области – Ю.М. Наумова.³ За более чем полтора десятилетия практического собирательского и исследовательского труда Наумову удалось создать важнейшие инструменты, необходимые для исследований деревянного лодкостроения в условиях экспедиционной работы, а именно два специализированных полевых «Опросника». Первый из них называется «Анкета по теме “Традиционные лодкостроители”», второй – «Анкета по теме “Традиционные термины технологии судостроения, приспособления, инструмент и заготовки”». Оба опросника были любезно предоставлены автору данной статьи перед исследовательской поездкой на оз. Водлозеро, которая состоялась в последней декаде июня 2014 г.

Опросным листом «Традиционные лодкостроители» по большому счету пользоваться почти не пришлось, ибо в Водлозерье, все без исключения поселения которого располагались при озере или реке, практически в каждой большой семье имелись мужчины, способные сшить лодку для плавания вдоль берегов и между островов для проверки сетей или по иным хозяйственным нуждам. И только те, кто шил лодки на заказ или для любых покупателей, славились в округе как мастера. Больше всего знатных мастеров проживало в деревнях Гумарнаволоок, Охтомоствов, Колгостров, Канзанаволок и Бостилово. По опросному листу «Традиционные термины технологии судостроения, приспособления, инструмент и заготовки» беседы велись с нынешними мастерами, а также с теми из водлозеров, кто в жизни сшил, пусть и для личного пользования, хотя бы одну большую шитую лодку.⁴ Правда, мастеров, которые на жизнь зарабатывают преимущественно шитьем деревянных лодок, в наши дни только два человека. Один из них – Лукин П.В., другой – М.И. Наймарк. Последний известен специалистам и далеко за пределами Водлозерья и даже Карелии. Им, в частности, была реставрирована древняя технология сшивания бортов лодок с помощью корней деревьев. Сделанные по этой технологии крестьянские лодки и даже поморская ладья образца XVIII в. экспонируются в ряде музеев Карелии. Что касается собственно деревянных лодок, то их в Водлозерье и в наши дни предостаточно. На северном и восточном побережье Куганаволока автору удалось снять на цифровой фотоаппарат свыше ста строящихся, функционирующих, рассыхающихся на берегу или уже основательно разрушившихся крестьянских лодок. Таким образом, на цифровой фотоаппарат удалось зафиксировать в том или ином виде характерные черты лодок Водлозерья, проявлявшихся в последние минимум 50-60 лет. Необходимости привлекать материалы для данной статьи, собранные автором в иные годы, почти не возникло, исключая одну фотографию, возраст которой уже около 90 лет.

© К.К. Логинов, 2015

¹ Логинов К.К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006, С. 193-201, 211-213, 255.

² Там же. С.178-179.

³ Наумов Ю.М. «Кижанка» – лодка Онежского озера. Петрозаводск, 2011; Наумов Ю.М., Орфинский В.П., Скворцов А. П. Традиционные лодки Сямозерья // История и культура Сямозерья. Петрозаводск, 2008. С. 461-496, и др.

⁴ Все современные мастера-лодочники, числом более десятка, живут ныне в д.Куганаволок. Часть из них в приезд автора оказалась по делам «за озером», что никак не помешало собрать весьма репрезентативный материал.

Основным типом традиционной озерной лодки Водлозерья была лодка-«водлозерка», пропорции которой вырабатывались веками и были наиболее приспособлены к противостоянию силе наиболее характерных волн для этого мелководного, но крупного водоема, достигавшего в длину более 40 и в ширину – 18 километров. Однако «водлозерками» не исчерпывались все типы лодок данного микрорегиона Карелии. Как и везде на Русском Севере, здесь в XIX – начале XX вв. еще бытовали более примитивные, более архаические лодки. В частности, долбленные двухместные лодки бытовали на реке Ваме и в Пильмасозере. Их выдалбливали терпугом из целого ствола осины без применения распаривания древесины. На Ваме долбленки называли *ушкойми*, на Пильмасозере – *корытьями*.⁵ Нос таких лодок слегка заострялся, а по верхнему краю набивался один ряд досок (*кругообраз*). «Ушкой», в отличие от «корытьев», имели по бокам еще и балансиры из приколоченных к борту досок. Передвигались такие лодки при помощи одного весла или же шеста, которым отталкивались от дна. В наше время «ушкоев» нет. На некоторых глухих лесных озерах еще совсем недавно сохранялись *руганы* – еще более примитивные плавсредства из спаренных с помощью пары пазов и поперечин двух грубо выдолбленных колод. Наверное, стоит отметить, что в плотях (*кобылках*) водлозеров, сделанных без гвоздей, поперечные шипы именовались *шойдами*. Точно та же, видимо, именовались и поперечные шипы в руганах, пока их изготавливали без помощи гвоздей. Слово «руган» происходит от более древнего, восходящего к прибалтийско-финскому слову с русской огласовкой *ругача* – долбленая лодка. Мало того, большую и кое-как сколоченную лодку, служившую у водлозеров для доставки по порожистым рекам их рыбной продукции на Кенозеро для обмена на зерно и муку у местного населения, тоже именовали совсем не по-русски, а именно – *куйто*. То, что слова куйто, ругоча, ушкой и шойда в водлозерском говоре восходят к дославянской истории края, в рамках этой статьи не требует особых доказательств. Они приведе-



Нос лодки-кенозерки мастера Семихина, украшенный скульптурой головы дракона.



Традиционная лодка-водлозерка. 1926 год.
В лодке руководители экспедиции
«По следам Рыбникова и Гильфердинга»
Б.М. и Ю.М. Соколовы (в шляпе и фуражке).

ны уже в упомянутой монографии автора об истории, быте и хозяйственной магии русских Водлозерья. Древнее искусство саамов сшивать корнями лодку из кусков бересты, описанное Н.Н. Харузиным в книге «Кольские лопари» в 1900 г., на Водлозере тем же этнографом не было зафиксировано даже на двадцать с лишним лет ранее. Не исключено, что какие-то отдельные тонкости на уровне мало заметных культурных переживаний той эпохи удалось восстановить М. Наймарку в реставрированной им водлозерской технологии сшивания дощатых бортов лодок еловыми корнями. Но если это и так, то это ничем, увы, не доказуемо.

Традиционные лодки из досок, сколоченные гвоздями, мы называем «шитыми» лишь по инерции, отдавая дань традициям прошлых веков. На Пильмасозере и Келкозере, помимо долбленных лодок, бытовали также двух - трехместные лодки-*шитики* в три-четыре набоя. Передвигались такие лодки под парой весел в деревянных уключинах, паруса они не имели, но при попутном ветре водлозеры иногда клали в нос лодки срубленную елку или березку, «чтобы помогал ветер» (Научный архив Карельского научного центра. Ф.1. Оп.6. Д.489. Л.20). Такие же лодки имели и жители Водлозера для езды у берега и между островами. В открытое озеро на них не выходили. От лодок Пильмасозера и Келкозера их отличал приподнятый вверх нос, чтобы в случае нужды хоть как-то рассекал волну, не давал им быстро залить лодку. Данный

⁵ Логинов К.К. Этнолокальная группа...С.195.



Лодка-трещотка мастера Данилина



Современная крестьянская лодка-кенозерка мастера Наймарка

тип лодок уже к середине прошлого века в значительной мере был потеснен лодками-плоскодонками с высотой борта в два набоя. Чтобы сшить плоскодонку, мастер не нужен: доски днища прибиваются гвоздями прямо к краю нижнего набоя. Последняя такая лодка, обращенная в сборник для мусора, догнивает в наши дни на южном берегу залива Качнаволок.

Адекватное представление о том, что собой представляла классическая традиционная лодка-водлозерка, мы имеем по фотографии 1926 г., запечатлевшей переезд по Водлозеру двух главных участников экспедиции «По следам Рыбникова и Гильфердинга» – профессоров, братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых (фото. 1). Ее и будем считать классической традиционной крестьянской лодкой озера Водлозера. Борты лодки, несмотря на значительную нагрузку, довольно высоко выступают над поверхностью воды. Нос лодки приподнят над поверхностью водной глади приблизительно на 40 градусов, верхний конец форштевня «смотрит» вертикально вверх, две пары весел с уключинами из деревянного штыря и березового кольца расположены в передней трети лодки, гребцы сидят на банках, спиной к направлению движения, кормовым однолопастным веслом человек рулит с кормовой банки, а ахтерштевень (кормовая кокоря) загнут заметно вверх и во внутрь лодки. Жаль, что на снимке лодка представлена без мачты, что оставляет документально не решенным вопрос о том, в носу или в банке для гребца было принято крепить мачту. По опросам стариков, производившихся автором в 1990-х гг., на Водлозере встречались и тот, и другой вариант крепления мачты для паруса.⁶ Лучшими мастерами по «водлозеркам» в 1940-е гг. на Водлозере были Яков Федулов и В.Н. Стрекачев (оба из Коскосоламы). В 1950-1970-е гг. искуснее всех эти лодки шили В.М. Вершинин и А.Ф. Сухов (Куганаволок) и С.А. Осипов (Колгостров), а в 1980-2000-е гг. – Елисеев И.П. из Канзанаволока.⁷ Елисеев младший (Василий Иванович) дважды пытался, но пока так и не сшил ни одной лодки. Большая часть водлозеров даже в наши дни изготавливает для себя и своих родственников именно лодки-«водлозерки».

Еще один, тоже традиционный тип крестьянской лодки появился на Водлозере благодаря С.И. Фофанову, переселившемуся в д. Гумарнаволок из Каргопольских пределов, а конкретно – из Кенозерья. Лодки, которые он начал строить, были ниже, чем «водлозерки». Их носовой форштевень более круто (до 60 градусов) изгибался вверх, а верхний конец форштевня при этом «смотрел» вверх и несколько назад. Вторая пара весел и банка для гребца у кенозерки располагались ближе к корме. Так что гребец или два гребца сразу за этими веслами могли грести или подгрести вперед, сидя лицом по направлению лодки, а заодно и корректировать ее направление, что позволяло обходиться даже под парусом при слабом ветре без кормщика и рулевого весла. Задний форштевень у «кенозерки» верхним концом смотрел строго вверх. Сама «кенозерка» получалась заметно ниже и шире, чем «водлозерка», из-за чего ее больше захлестывала крутая волна как спереди, так и сбоку, но «кенозерка» оказалась куда устойчивее «водлозерки» к боковой качке и опрокидыванию на борт.⁸ Благодаря данному преимуществу на «кенозерке» оказалось возможным перевозить зараз на треть и более сена или дров, без такого риска опрокидывания, какой давали «водлозерки». Это обстоятельство и оказалось решающим для

⁶ Материалы отчетов по экспедициям на Водлозеро 1995-2001 гг. К.К. Логинова – Научный архив Карельского научного центра РАН (далее – НАКНЦ). Ф. 1. Оп. 6. Д. 489 (1995 г.). Л. 20.

⁷ Логинов К.К. Этнолокальная группа... С.179.

⁸ Полевой дневник № 2 Логинова К.К. полевого сезона 2014 года. – НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 901.

интеграции данного типа лодки в традиционную культуру водлозеров. После С.И. Фофанова эти лодки на Водлозере на продажу стали шить мастера Лукин старший (Виктор Васильевич), Данилин В.Н и Болтушкин старший (Василий Петрович).⁹ Ныне эту традицию активно продолжают М.И. Наймарк и Лукин младший (Петр Викторович). Устройство форштевня «кенозерки» позволяет несколько изменять профиль носовой части лодки. Мастер Семигин, например, вырезал ее в форме носа железного боевого корабля, а нос одной из своих лодок украсил резным изображением головы дракона (**фото 2**).

Одно время на Водлозере бытовал, но так и не стал традиционным тип лодки, именовавшийся *килевушкой*. Прототипом килевушки стали так называемые *сплавные*, или *шальские*, лодки с мощным килевым брусом и одинаково дугообразно загнутой носовым и кормовой коркой высотой вровень с бортами. Прототип, став крестьянской лодкой, с привычной для крестьянских лодок шириной лодок, толщиной килевого бруса и бортов, потерял свое главное преимущество – крепость корпуса и исключительную устойчивость к раскачке с борта на борт. Всего таких лодок водлозеры сделали не более 5 штук после чего от них совсем отказались.

Все три описанных типа лодок с конца 1950-х гг. приспособлялись под стационарные лодочные двигатели. Вне зависимости от их типа лодки под стационарными двигателями именовали *трещотками*. В настоящее время таковых всего две. Одна из них, построенная мастером В.Н. Данилиным, при общепринятых для водлозерских лодок размерах, представляет собой нечто переходное между классическими «водлозеркой» и «кенозеркой». Нос ее напоминает нос «водлозерки», а задняя треть сделана как у «кенозерки» (**фото 3**). Еще удивительнее смотрится «трещотка» (с мощным дизельным стационарным двигателем), размеры которой соответствуют небольшому поморскому карбасу. Лодку построил А.И. Пахомов – выходец из д. Пильмасозеро, в которой больших озерных лодок никто никогда не шил. Он поговорил с мастерами, посмотрел, как они работают с инструментами и досками, и построил нечто совершенно новое, но в традиционном для местного крестьянского лодкостроения стиле. Все это свидетельствует о далеко не иссякшем среди водлозеров творческом потенциале в области деревянного лодкостроения.

Свой традиционный вид озерные лодки всех выше описанных типов стали терять с конца 1950-х гг., после того, как лодки начали оснащать подвесными моторами. Вид их кардинальным образом изменился за счет устройства как бы «срезанной» под прямым углом кормы с вырезами для удобства крепления транца подвесного мотора (**фото 4**). Столь радикальное изменение внешнего вида не привело к переименованию типов деревянных лодок. Они все также продолжают служить водлозерам, мало-помалу вытесняясь *лодками-дюральками*, *пластиковыми лодками* и *лодками-резинками*, которые не требуют ежегодного смоления и особой заботы от пересыхания или излишней сырости. При этом усовершенствования деревянных лодок продолжают, главным образом за счет изменения формы днища и кормы, формы абриса носового форштевня, материала изготовления шпангоутов и других мелких изменений, вроде устройства в корме отверстий для вытягивания накопившейся в лодке воды под воздействием инжекторной водяной тяги, возникающей от противоположного движения лодки под мотором.



⁹ Болтушкин младший (Александр Васильевич) сшил за свою жизнь всего одну лодку.

МИФО-РИТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В ПОВЕДЕНЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ УЧАСТНИКОВ КИЖСКОГО ВОССТАНИЯ 1769-1771 ГГ.

Аннотация: В статье поведенческая активность участников Кижского восстания анализируется с точки зрения культурной семантики, воплощенной в их разнообразных «протестных жестах». Герменевтическое проникновение в символический мир специфических мифов и ритуалов традиционной культуры позволило адекватнее понять внутреннюю природу народного недовольства и его внешних проявлений.

Ключевые слова: Кижское восстание, приписные крестьяне, традиционная культура, мифы и ритуалы

Summary: The article deals with the analysis of behavioral activity of Kizhi Uprising participants embodied in their various «gestures of protest» in terms of cultural semantics. A hermeneutical insight into the symbolic world of specific myths and rituals of traditional culture promoted deeper understanding of the inner nature of people's discontent and its external manifestations.

Keywords: Kizhi Uprising, state peasants, traditional culture, myths and rituals

Кижское восстание 1769-1771 гг. не часто становилось объектом специальных исследований. Едва ли не единственным его монографическим воплощением остается книга историка Я.А.Балагурова, впервые изданная на заре 1950-х гг., а вторично – в переработанном и сокращенном варианте к 200-летию олонецких событий. Опираясь на марксистскую теорию классовой борьбы, автор тщательно реконструировал нарративную сторону, формы и идейные установки народного протеста в Заонежском крае, что избавляет нас от необходимости их очередного пересказа.

На современном этапе развития гуманитарных наук с его подчеркнутым плюрализмом и междисциплинарным императивом сложились условия для дальнейшего эвристического прогресса в изучении темы. В свете новых научных парадигм по-иному формулируется задача ученого, долженствующего проникнуться культурной семантикой изучаемого мира, понять взгляды и ценности тех людей, которые его населяли. Поэтому выявление природы непокорства приписных крестьян в 1769-1771 гг. побуждает нас уважительно «прислушаться» к их собственным «голосам», «довериться своим «собеседникам» (изучаемым персонажам, их сподвижникам, противникам и сторонним наблюдателям), а потому взять за основу их критерии» и оценки происходившего.¹

Вследствие того, что объективная реальность былых столетий обнаруживает себя через источники как совокупное множество субъективных смыслов, их раскрытие с необходимостью ведет историков в мир бессознательных символов, полуразгаданных знаков и подразумеваемых значений. На первый план в исследовании выходит не событийный, а эмотивный дискурс прошлого, в свете которого более значимым оказывается не то, что было «на самом деле», а как оно воспринималось современниками и «разыгрывалось» в их умах. Такое культурологически ориентированное «проникновение» в историю не только позволяет выявить категории и механизмы культуры, воплощенные в повседневном быту жителей приписных селений Заонежья, но и служит герменевтическим индикатором их протестной активности.

По условиям времени рационально мыслящими атеистами и тем более «прирожденными бунтарями», нетерпеливо ждущими революционного клича, карельские крестьяне XVIII в., конечно же, быть не могли. Их слова и поступки говорят о них как убежденных православных монархистах и традиционалистах. Присущая им «картина мира» пронизывалась ментальной идеализацией минувшего «золотого века». Традиция как сакрализованный опыт предков являлась краеугольным камнем всей социокультурной системы и от поколения к поколению транслировалась через практическую имитацию и/или многочисленные фольклорные формы. Высокая эффективность усвоения традиции достигалась постоянным воспроизведением различных символических текстов (мифов) и действий (ритуалов). В этом архетипическом двуединстве миф раскрывал смыслополагающие ценности традиции, а ритуал являлся их визуальной манифестацией.

¹ Усенко О.Г. Новые данные о монархическом самозванчестве в России второй половины XVIII века // Мининские чтения. Нижний Новгород, 2005. С. 74-75.

Первый из названных аспектов в условиях Кижского восстания реализовывал себя в монархической мифологии, в контексте которой царь – не просто наместник Бога на земле, но и гарант незыблемости установленных им порядков. Признание «посреднической миссии» царя между небом и землей репрезентировало святость его власти и в умозрительной схеме социальной стратификации отводило ему почетное место в рядах «своих».

Мироощущение вселенной как изначально построенной на принципах социальной правды должно было побуждать крестьян задумываться о происхождении жизненных невзгод. Единственно возможный в бинарной системе культурных координат ответ предполагал наличие «чужеродного» по отношению к «своей» социальной группе фактора: «Народному монархизму была присуща черта, которая существенно отличала его от официальной идеологии. Это отделение царя от сановников, бюрократии, помещиков, заводовладельцев (“бояр и чиновников”), даже противопоставление их».²

Как не раз бывало в нашей истории, ключевую роль в разжигании кижских страстей сыграло не столько наличие объективных причин для недовольства (они – дело тягостное, но привычное), сколько субъективно переживаемый повод, позволивший «бунтовщикам» осознать правомочность своих притязаний. Историки восстания ошибаются, будто «поводом» к нему стало увеличение в соответствии с сенатским указом 27 мая 1769 г. «подушной и оброчной подати» «с 1 рубля 70 копеек до 2 рублей 70 копеек», а также изменение способа оплаты.³

Унифицированный механизм платежей выглядел так: если раньше вся «сумма подушного оклада, заработанная крестьянами на заводах, не выдавалась им на руки, а вносилась заводами в государственную казну», то отныне «на заводах крестьянин обязан был по-прежнему отрабатывать 1 руб. 70 коп.», а оставшуюся часть погашать самостоятельно. Причем «по желанию» ему «разрешалось отрабатывать и этот рубль на заводах с непременным условием поступления денег в казну».⁴

Нововведения объективно отягчали положение работников и не вызвали у них бури восторга. И все же не могу согласиться с их трактовкой в качестве «повода» кижских беспорядков. Уязвимость схемы «эксплуатация–протест» была осознана уже советскими историками, доказавшими, что неверно «автоматически выводить степень народного возмущения из размеров феодальных повинностей»: «Часто бывало так, что подвергавшиеся особенно жестокой эксплуатации крестьяне оставались не втянутыми в движение, а их менее эксплуатируемые собратья вели активную борьбу». Это объяснялось тем, что для крестьянской психологии «характерна особенно болезненная реакция на «незаконные» поборы, даже если они невелики».⁵

Показательно, что сенатский указ не вызвал сколько-нибудь серьезных волнений в приписной деревне России. Они вспыхнули только на Олонекских заводах, именно здесь случилось что-то такое, чего не было в других местах.

Как представляется, в кижской «замятне» провокативную роль сыграл не указ как таковой, а толкование его содержания заводским регистратором Назимовым. На сходке во всеуслышание он «говорил, что по оному указу крестьянам заводскими работами зарабатывать только семь гривен, а два рубля дано на волю: кто хочет зарабатывать, а кто хочет, то деньгами платит. И для того де вам надобно подать в канцелярию просьбу о тяготах заводских, чтоб дозволила вносить деньгами в казну».⁶

Удовлетворенные разъяснением, «мирские люди» решили, «что указом Сената» им «даруется льгота», и «стали о том размышлять, что когда он, приказной человек, о двух рублях, чтоб их зарабатывать, ничего не сказал, то их зарабатывать и не следует».⁷

Настойчивые попытки местных чиновников с помощью военной силы принудить население к заводским работам в полном объеме только накаляли обстановку, стимулируя перерастание пассивного протеста в активную форму. По свидетельству солдата Лапакова, «бывшие в том скопе крестьяне... всю команду разбили и многих из нас едва до смерти не убили и имевшие у некоторых солдат ружья переломали, похваляясь: «Пушай де сама комиссия поживется к нам, то мы знаем как и с нею управиться, а не только с вами, и вы к нам впредь не ходите»».⁸

² *Побережников И.В.* Слухи в социальной истории: типология и функции (по материалам восточных регионов России XVIII-XIX вв.). Екатеринбург, 1995. С. 20.

³ *Балагуров Я.А.* Кижское восстание 1769-1771. Петрозаводск, 1969. С. 20.

⁴ *Булыгин Ю.С.* Приписная деревня Алтая в XVIII веке. Барнаул, 1997. Ч. 1. С. 113.

⁵ *Шапиро А.Л.* Волнения старорусских крестьян в 1671 г. // Крестьянство и классовая борьба в феодальной России. Л., 1967. С. 315.

⁶ Кижское восстание 1669-1771. Документы. Петрозаводск, 1977. С. 34 (далее – Документы).

⁷ *Балагуров Я.А.* Кижское восстание 1769-1771. С. 22; Документы. С. 37.

⁸ Документы. С. 85.

Не подчинившись несправедным, на их взгляд, требованиям заводского начальства, восставшие вовсе не помышляли о непримиримой борьбе с самодержавием и продолжали считать себя верными государевыми слугами. По их собственным словам, как «до сего, так и ныне, ни по каковым е.и.в. указам... ослушательств в заводских работах, хотя с крайним изнеможением, не имели» и по прежнему «оне ее величеству повинуются».⁹

Негодование «произволом» администрации готовило подходящую психологическую атмосферу для актуализации монархического мифа. В погостах и волостях все чаще стали поговаривать о наличии «милостивого» царского указа, которым удовлетворяются все их чаяния. Один из вожаков восстания Соболев уверял, «что де имеет он у себя инструкцию», будто бы данную ему «за подписанием собственные е.и.в. руки, в которой притом собственною е.и.в. рукою приписано три строчки в такой силе, что кто из нас, крестьян, имеет какую нужду и обиду, то б неустрашаясь подавали самой е.и.в. просьбы с тем еще, что если вдруг всего не припомнят написать, то хотя через час, что и еще к тому о своей нужде вспомнят, подавать же высочайше дозволила».¹⁰

В условиях господства устной культуры не верить оптимистическим слухам, тем более совпадавшим с массовыми ожиданиями, было невозможно. В мифологическом сознании заводских крестьян слухи фактически тождественны действительности. Так, от правительственного эмиссара Ржевского во время его приезда в Олонецкий край в «некоторых селениях» буквально «требовали «настоящего» царского указа, чтобы он был написан «в трех строчках золотыми словами с золотой кистью»».¹¹

В силу сакральной насыщенности обозначенного цветового предпочтения указ с какими-то иными атрибутами доверия у протестующих вызвать не мог. Понятие «золотой» в традиционной культуре соотносилось «с представлениями о «верхнем» мире, сфере божественного, с высшими ценностями». Поэтому в народной мифологии этим признаком наделялось «все чудесное, сверхценное», имеющее «непосредственное отношение к Богу, Богородице, ангелам и святым» и характеризующее «принадлежащие им предметы», в данном случае – «милостивый» царский указ.¹²

Априорная убежденность в том, что царь находится на стороне народа, императивно определяла ритуал поведенческих манипуляций, содержащийся в самой структуре монархического мифа.

Обязанностью верноподданных считалось донести до государя с помощью челобитной всю правду о злых делах «изменников», противящихся воле Господа и царя. Сделать это можно было только по всеобщему согласию приговором сума, чем дополнительно обеспечивалась легитимация предписанного начинания.

Правомочность принятого решения закреплялась круговой порукой – одним из самых древних культурных архетипов. По словам бывшего старосты Запасова, «мирской приговор делали оне так, что не было в том ни первого ни последнего, а все вообще, а в том стоят и поныне. В чем и он с ними со всеми согласен, и за что мир, за то и он, а особенного ничего не сделает».¹³

Составление челобитной и отправка ходатаев, осмысленные как праведное и богоугодное дело, также сопровождалось комплексом традиционных религиозных ритуалов с участием священников Кижского погоста Ефимова и Васильева, которые отслужили «в церкви Спаса Преображения господня молебен», а все «челобитчики принесли присягу на верность мирскому делу»,¹⁴ после чего, не сомневаясь в справедливом ответе царя, крестьяне, в ожидании его, прекратили выполнение заводских работ. По сообщению администрации, те «во всем учинились ослушны», заявив, «какая б команда и откуда ни была, ежели не объявят именного указа, оную бить».¹⁵ Пассивное упорство крестьян подкреплялось столичными новостями об успешном продвижении ходатайства, «уже в чем надлежит челобитье подано самой е.и.в. всемилостивейшей государыне. Чтб оные мирские люди верно надеялись и в заводские работы отнюдь не вступали».¹⁶

Ощущение легитимности народной позиции выражалось в легальной форме протестных акций. Все время, что длились беспорядки, их участники открыто жили в своих селениях, допускали туда

⁹ Там же. С. 48, 120.

¹⁰ Там же. С. 94.

¹¹ Балагуров Я.А. Кижское восстание 1769-1771. С. 64.

¹² Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Золото // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 352-355.

¹³ Документы. С. 70-71.

¹⁴ Там же. С. 96; Балагуров Я.А. Кижское восстание 1769-1771. С. 48, 67.

¹⁵ Документы. С. 59, 106.

¹⁶ Там же. С. 107.

представителей враждебной стороны, вели с ними переговоры, а одному из них дали подводу для проезда, хотя «вслед его многолюдным же и оруженным скопом провожали».¹⁷

Отсутствие робости перед жерлами наведенных орудий также говорит об уверенности, что ничего противозаконного они не делали, и солдаты не посмеют стрелять в верных государевых людей, а «только как пушками, так и командою их стращать» будут.¹⁸ Картечный залп с жертвами среди собравшихся символизировал пробуждение в их сознании сомнений и чувства вины: «Постой, дай нам подумать», и «вскорости мне намерение свое объявили до того, что сперва многие, а потом и все стали просить к подписке бумаги и чернил», – рапортовал полковник Урусов.¹⁹ Эпилогом почти трехлетнего противостояния стала расправа над главными «возмутителями» волнений. Ее неоправданная жестокость, выразившаяся в публичной процедуре ритуального маркирования тел клеймами, кнутом, плетьюми, членовредительскими наказаниями говорит о глубокой культурной пропасти между победителями и побежденными.

В рационализированном восприятии первых чрезмерная суровость и зрелищность наказания, устрашая, должны были надолго отбить охоту у «злодеев» к нарушению государственного порядка. Но и в эмоционально-образной «картине мира» «ослушников» их противники – это «воры» и «разбойники», изменившие «милостивой» воле государыни-императрицы. В глазах крестьян Кижское восстание было движением за царя, а не против него, а потому в поведенческой практике своих участников ритуально манифестировало мифологические основания традиционной культуры.



¹⁷ Там же. С. 113.

¹⁸ Там же. С. 121.

¹⁹ Там же. С. 122-123.

И.В. МЕЛЬНИКОВ (Петрозаводск)

О ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ НА ОСТРОВЕ РАДКОЛЬЕ

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению результатов археологических исследований древних поселений острова Радколье в контексте зафиксированной там фольклорно-этнографической традиции празднования «радкольского воскресенья».

Ключевые слова: первобытная археология, древние поселения, культовые памятники, фольклорно-этнографическая традиция

Summary: The article is devoted to the results of archaeological research of ancient settlements of the island of Redcola in the context of fixed there folklore-ethnographic tradition of celebrating «Redcola's Sunday».

Keywords: prehistoric archaeology, ancient settlements, cult monuments, folklore and ethnographic tradition

Остров Радколье Онежского озера входит в состав архипелага Кижские шхеры и находится вблизи южной оконечности Заонежского полуострова, у западного берега Большого Клименецкого острова, напротив деревни Лонгасы.

С Радколье связана любопытная фольклорно-этнографическая традиция, неоднократно описывавшаяся в этнографической и краеведческой литературе,¹ которая рассматривалась нами в специальных работах.² Суть информации сводится к следующему. До начала XX в. среди жителей окрестных деревень бытовал обычай отмечать так называемое «радкольское воскресенье».³ Один раз в году – в последнее воскресенье перед Ивановым днем (24 июня) – на о. Радколье собирались местные жители и устраивали там гулянье, которое проходило на ровной площадке в центральной части острова, где располагался крупный камень, привлекая особое внимание людей, называвших его «идол» или «радкольский бог» и каждый раз, в ходе гуляний, тщетно пытавшихся столкнуть его с обрыва в воду. На обращенной к воде стороне камня имелись естественные углубления, по форме очень напоминающие глаза, нос и рот человека. На острове также имелись оригинальные подковообразные каменные кладки и некое изображение «головы бородатого человека», к которому местные жители относились весьма уважительно, считая его изображением «хозяина острова», обладающего способностью наказывать человека несчастьями, если тот будет вести себя непочтительно. Кроме того, в народе сохранялась память о священной радкольской сосне, оставшейся на острове после того, как в начале XVI в. был вырублен священный радкольский лес на нужды строительства Клименецкого монастыря.

Археологам остров Радколье также был известен, в частности, в каталоге памятников археологии Карелии А.Я. Брюсова сообщается, что на вершине острова имеется «часть скалы, производящее впечатление высеченной человеческой головы огромных размеров. Определенных следов искусственной обработки этой скалы в настоящее время заметить нельзя. ...Обследование острова производил в 1933 г. А. Брюсов».⁴

Весьма любопытны также топонимические материалы, связанные с названием острова. В частности, по мнению В.А. Агапитова, наиболее вероятный вариант интерпретации названия Радколье связан с прибалтийско-финским «каллио» – «скала», что соответствует географическим реалиям острова. Первая часть названия «рад» имеет разные варианты расшифровки, но наиболее вероятный связан с прибалтийско-финским и саамским «раато» – «умершее животное», «мертвое животное», а также «мертвый (убитый) олень».⁵

© И.В. Мельников, 2015

¹ Шайжин Н. Олонецкий край // Памятная книга Олонецкой губернии. 1909. Петрозаводск, 1909. С. 292-230; Ржановский В. Радкольский бог // Известия Общества изучения Карелии. 1924. № 6. С. 102-103; Байбури А. К., Логинов К. К. Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 31-32; Логинов К. К. Заонежский праздник Радкольское воскресенье // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография. Петрозаводск, 2010. С. 37-46.

² Агапитов В. А., Мельников И. В. О древнем культовом комплексе в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 151-159; Мельников И. В. Святылища древней Карелии (палеоэтнографические очерки о культовых памятниках). Петрозаводск, 1998.

³ О радкольском воскресеньи см.: Логинов К. К. Заонежский праздник Радкольское воскресенье ...

⁴ Брюсов А. Я. История древней Карелии. М., 1940. ф. 234.

⁵ Агапитов В. А., Мельников И. В. О древнем культовом комплексе... С. 154-155.

На основании всех данных некоторые исследователи высказывали мнение, что на острове Радколье существовало религиозное святилище, связанное с древнесаамским населением. В процессе земледельческой колонизации края оно прекратило функционирование, но особое отношение к этому месту сохранилось у нового населения и нашло отражение в вышеописанное фольклорно-этнографической традиции.⁶

В связи с вышесказанным интерес представляют результаты археологического обследования острова Радколье, которое было недавно проведено экспедицией музея-заповедника «Кижский». Оказалось, что около площадки, где ранее устраивались гуляния, на самом краю обрывающейся в воду скалы имеется камень-останец неправильной овальной формы с гладкой поверхностью размером 2х1,4х1,45 м, который и является тем самым «идолом» или «радкольским богом», которого местная молодежь в холе гуляний безуспешно пыталась сбросить в воду. Примерно в 25 м к северо-западу от него, также на краю обрыва, имеется другой останец, но меньшего размера (1,9х1,5х0,5 м). На его восточной, обращенной к воде стороне, имеются, вероятно, естественные сколы, по форме напоминающие глаза, нос и рот человека. Очевидно, именно этот камень упоминается в работе В. Ржановского.⁷ Еще один аналогичный останец имеется на краю обрыва в 6 м к юго-западу от «радкольского бога». В статье К.К. Логинова он назван камень-«череп».⁸ Между данными камнями почти на всю высоту обрыва имеется оригинальный разлом, образовавшийся в результате естественного разрушения скалы, по форме напоминавший обращенную в профиль голову человека с длинной бородой. Общая высота этой «фигуры» примерно 6,1 м. Очевидно, именно данный разлом местные жители считали изображением «хозяина» острова.⁹

Все упомянутые выше камни и скальные формации являются естественными образованиями, возникшими в ходе эрозии скальной поверхности под воздействием природных факторов. Они не имеют каких-либо визуально заметных следов обработки.

Кроме упомянутых выше объектов на территории о. Радколье были зафиксированы 14 кладок, сложенных из небольших камней, которые по внешним особенностям разделяются на три группы: подковообразные (они до недавнего прошлого использовались местными жителями в качестве заслонов для костров), близкие по форме к овалу, а также в виде аморфных скоплений камней. Интерпретация каменных кладок второй и третьей групп затруднена.

Кроме того, археологическое обследование показало, что на территории острова Радколье имеются следы культурного слоя с находками эпохи неолита – энеолита. Всего было зафиксировано 7 древних поселений. Они приурочены к относительно ровным площадкам, имеющим более или менее мощные песчано-гравийные отложения. В период бытования поселений все они, видимо, находились вблизи уреза воды. Площадь распространения культурного слоя небольшая, колеблется в пределах от 280 м² до 1600 м². В настоящее время данные археологические материалы опубликованы.¹⁰

Результаты разведочных исследований древних поселений на острове Радколье позволяют сформулировать ряд выводов.

Очевидно, что остров Радколье многократно посещался древним населением на протяжении обширного периода времени. Здесь представлены памятники, которые относятся ко всем известным в Обонежье археологическим культурам неолита и энеолита: сперрингс, ямочно-гребенчатой керамики, гребенчато-ямочной керамики, ромбо-ямочной керамики, а также асбестовой керамики. Таким образом, общие хронологические рамки посещения древним населением острова Радколье могут быть определены с середины 5 тыс. до н.э. (появление керамики сперрингс) по вторую половину 2 тыс. до н.э.

Вопрос о наличии на острове более древних памятников мезолитического времени в настоящее время остается открытым. Все стоянки содержат смешанный комплекс инвентаря, в котором могут присутствовать культурные остатки мезолитического времени, но вычленив их не представляется возможным. Высотное расположение поселений Радколье 2 и 3 – соответственно 7,5 и 8-9 м, допускает начало формирования культурного слоя в мезолите. Но окончательно ответить на данный вопрос можно только после получения соответствующих радиоуглеродных определений, что возможно лишь при проведении раскопок значительной площадью.

⁶ Агапатов В.А., Логинов К.К. Из исторического прошлого Заонежья // Кижский вестник: Заонежье. Петрозаводск, 1993. Вып.2. С. 112.

⁷ Ржановский В. Радкольский бог... С. 102-103.

⁸ Логинов К.К. Заонежский праздник Радкольское воскресенье С. 39.

⁹ Фотоизображения данных объектов приводятся в работе: Мельников И.В., Герман К.Э. Археологические древности первобытной эпохи окрестностей острова Кижский // Церковь Преображения Господня на острове Кижский: 300 лет на заонежской земле: Сборник статей. Петрозаводск, 2014. С.185-186.

¹⁰ Мельников И.В., Герман К.Э. Древние поселения южного Заонежья (мезолит – энеолит). Петрозаводск, 2013. С. 129-141; Мельников И.В., Герман К.Э. Исследование древних поселений на острове Радколье // Кижский вестник. Петрозаводск, 2013. Вып. 14. С. 345-362.

Древняя керамика на поселениях острова Радколье представлена в составе смешанных комплексов. В одном случае (Радколье 3) представлены 5 типов керамики: сперрингс, ямочно-гребенчатая, гребенчато-ямочная, ромбо-ямочная, асбестовая. В одном случае (Радколье 2) представлены четыре типа керамики: сперрингс, ямочно-гребенчатая, гребенчато-ямочная, ромбо-ямочная. В двух случаях (Радколье 1, 6) представлены три типа посуды: гребенчато-ямочная, ромбо-ямочная, асбестовая. Ещё в двух случаях в комплексах были представлены по два типа посуды: на поселении Радколье 5 – гребенчато-ямочная и асбестовая, на поселении Радколье 7 – ромбо-ямочная и асбестовая.

Можно отметить некоторые закономерности в высотном распределении различных керамических комплексов относительно уровня воды в Онежском озере, что весьма интересно с учетом изменения уровня воды в озере на протяжении эпохи голоцена. Так, в частности, наиболее ранняя неолитическая керамика сперрингс и ямочно-гребенчатая была встречена на высоте 7,5 – 9 м (поселения Радколье 2, 3). Поздненеолитическая гребенчато-ямочная и ромбо-ямочная керамика представлена в комплексах на высоте 3,4-9 м. Наиболее низкое расположение характерно для находок фрагментов позднеэнеолитической посуды с примесью асбеста или органики в глиняном тесте - 2,5 – 4,5 м.

В топографическом расположении древних поселений на острове Радколье прослеживаются совершенно ясные закономерности. Все они занимают относительно ровные скальные участки, которые перекрыты наносными песчано-гравийными отложениями разной мощности: от 15-20 см в северной части поселения Радколье 3 до 70-80 см (Радколье 1). Площадки, занимаемые поселениями, имели относительно пологий спуск к воде. За исключением находящихся на большой высоте и удаленных от современного берега поселений Радколье 2, 3, площадки всех остальных памятников в настоящее время используется для остановок туристов.

Отдельно следует рассмотреть вопрос о функциональном назначении поселений на острове Радколье. Учитывая, что этот остров в силу своих естественно-географических условий не пригоден для постоянного проживания населения, можно полагать, что культурный слой поселений сформировался в результате кратковременных, но достаточно регулярных остановок, которые здесь делало древнее население. Очевидно, остров Радколье был достаточно удобен для таких остановок. Во-первых, он находится вблизи южной оконечности Заонежского полуострова, от которой он отделен проливом протяженностью около 400 м. Таким образом, чтобы обогнуть с юга Заонежский полуостров, древнее население не могло миновать остров Радколье. Во-вторых, в силу своих естественно-географических условий, относительно большой над уровнем озера высоты, наличия здесь ровных приуроченных к береговой линии площадок, остров Радколье более удобен для кратковременных остановок, чем соседние, менее высокие острова Кижских шхер.

Следует также заметить, что в окрестностях острова Радколье известно большое число памятников археологии. В 5,5 км к северу и северо-западу, в районе побережья залива Вожмариха, а также озера Копанец, в настоящее время открыт крупный комплекс из 37 поселений мезолита, неолита и энеолита. Отдельные памятники археологии неолита и энеолита открыты на соседних островах Кижских шхер: Калгове, Букольникове, Керкострове. На острове Букольников выявлен могильник энеолитического времени. Следы разрушенных поселений мезолита и неолита зафиксированы в 1,5 км к востоку от острова Радколье на Большом Клименецком острове, в пределах современного населенного пункта Сенная Губа. Еще четыре поселения неолитического времени известны также на Большом Клименецком острове в районе деревни Воробьи, в 7 км к северо-востоку от острова Радколье.¹¹ Таким образом, можно констатировать, что район южного Заонежья, включая непосредственные окрестности острова Радколье, был достаточно освоен древним населением.

Информацию о функциональной интерпретации поселений на острове Радколье дает анализ состава обнаруженного в ходе раскопок хозяйственного инвентаря. Всего в ходе раскопок было обнаружено в обломках 99 индивидуальных предметов (за исключением заготовок орудий, нуклеусов, осколков и отщепов со следами обработки или использования). Более половины из них – 51 ед. (около 51,5 %) составляют скребущие орудия. Режущих орудий (включая ножевидные пластины) найдено 14 ед. (14,1%), абразивный инструмент представлен 13 предметами (около 13,1 %), 9 орудий охоты (9,1%), 6 деревообрабатывающих орудий (6,1%), 3 орудия рыболовства (около 3%), прочие предметы (украшения, орнаментир) – 3 ед. (около 3%).

Анализ данной статистики позволяет сделать определенные наблюдения. В частности, обращает на себя внимание превышение количества промысловых орудий (рыболовства и охоты) над деревообрабатывающим инструментарием. Обычно, по итогам раскопок древних поселений, мы имеем пря-

¹¹ Более подробно об этом см.: Мельников И.В., Герман К.Э. Древние поселения южного Заонежья... С. 52-146.

мо противоположную картину. Например, в ходе исследований памятников находящегося поблизости от острова Радколье Вожмарихинского археологического комплекса во многих случаях были обнаружены деревообрабатывающие инструменты, которые всегда превышали по количеству промысловые орудия. Последние если и были представлены в находках, то, как правило, единичными экземплярами. На острове Радколье ситуация противоположная. На наш взгляд, данное обстоятельство вполне определенно свидетельствует о промысловом характере поселений на острове Радколье, культурный слой которых, видимо, сформировался в ходе сезонных миграций охотников и рыболовов. Хотя следует подчеркнуть, что на памятниках пока проведена только разведка, данный вывод должен быть проверен дальнейшими более масштабными исследованиями.

Присутствие в комплексах радкольских стоянок прочих категорий предметов, на наш взгляд, не противоречит такому выводу. Скребущие и режущие орудия, а также абразивные инструменты относятся к числу предметов, которые могут быть представлены в комплексах разных в функциональном отношении поселений.

Рассматривая результаты археологических исследований на острове Радколье, следует затронуть вопрос, насколько они соотносятся с высказанными исследователями предположениями о культовом характере этого острова. Можно констатировать, что археологические материалы не имеют прямых свидетельств об этом. Остров действительно активно посещался древним населением на протяжении неолита – энеолита, что привело к формированию культурного слоя, в некоторых случаях весьма насыщенного находками. Например, в шурфе на поселении Радколье 3, которое непосредственно примыкает к культовым объектам, было обнаружено около 1500 находок. Однако абсолютное большинство из них составляют отщепы и осколки камня, что свидетельствует об изготовлении здесь каменных орудий. В настоящий момент не обнаружено каких-либо артефактов или объектов, которые могли быть связаны с культовой практикой. В то же время следует иметь в виду, что наши выводы основываются на материалах разведочных изысканий и поэтому имеют предварительный характер. Дальнейшие исследования, связанные с проведением раскопок открытых памятников, прежде всего поселений Радколье 1-3, возможно дадут новые материалы по этому вопросу.



Н.П. МЕЛЬНИКОВ, В.Г. КАРЕЛИН (Минск)

ИССЛЕДОВАНИЕ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ РЕГИОНОВ, ПОСТРАДАВШИХ ОТ АВАРИИ НА ЧЕРНОБЫЛЬСКОЙ АЭС (1991-1999 ГГ.)

Аннотация: В статье проводится анализ экспедиционной работы по изучению и сбору памятников материальной культуры за период с 1991 по 1999 гг. в регионах, пострадавших от аварии на Чернобыльской атомной электростанции (Восточное Полесье и Поднепровье), которая осуществлялась отделом древне-белорусской культуры Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной академии наук Беларуси. Дается обзор созданной на этой базе коллекции «Памятники этнографии и народного искусства Чернобыльской зоны».

Ключевые слова: авария на Чернобыльской атомной электростанции, этнография, народное искусство

Summary: The report presents the analysis of expeditionary work on a study and collection of artefacts for the period from 1991 to 1999. in the regions, victims of the Chernobyl accident (Eastern Polesie and Dnieper region), which is implemented by Institute of Art, Ethnography and Folklore of National Academy of Sciences of Belarus. Provides an overview of established on this basis the collection «Monuments of Ethnography and Folk Art of the Chernobyl zone».

Keywords: accident at Chernobyl, Ethnography, folk art

Экспедиционная работа по изучению и сбору памятников этнографии и народного искусства в зоне, пострадавшей от аварии на Чернобыльской АЭС, началась в 1991 г. научными сотрудниками Института искусствоведения, этнографии и фольклора имени К. Крапивы (ныне Центр исследования белорусского культуры, языка и литературы) Национальной академии наук Беларуси. Ее инициатором был Шматов Виктор Федорович, доктор искусствоведения, художник, уроженец тех мест, который систематически навещал свою родину и от местных жителей знал, что в выселенных деревнях 30-километровой зоны осталось много памятников этнографии, имеющих музейное значение. Поскольку своего транспорта в институте не было, решили первую экспедицию наладить в Брагинский район, где Виктора Федоровича хорошо знали и можно было рассчитывать на помощь местных властей. До Брагина научные сотрудники (а их было четверо – В.Ф. Шматов, Н. Мельников, Ю. Пискун, А. Ходыко) доехали на рейсовом автобусе. Отдел культуры Брагинского райисполкома, куда мы обратились за помощью, пошел нам навстречу и выделил транспорт для поездок в зону. Первая деревня Колыбань оказалось настоящим этнографическим «клондайком». Почти в каждом доме был мини-музей – ткацкие станки, самопрядки, сундуки, кадки, кадовбы и др. Забрать все это было невозможно, отбирали лучшие по сохранности и художественному оформлению экспонаты. К тому же крупные вещи, такие как сундуки, мебель, не проходили в двери автобуса. Параллельно со сбором экспонатов проводили фотофиксацию народной архитектуры. Собранные экспонаты отвезли на берег речки Брагинки, где провели дезактивацию. Поскольку вещи были сделаны до аварии на ЧАЭС и почти все находились в помещениях, достаточно было хорошо обработать их щеткой вместе с моющим средством. За эту экспедицию были обследованы еще три деревни – Ясиня, Пучин и Вязок. По самобытности и этнографическому наполнению они проигрывали Колыбани, но хорошие вещи нашлись и там. Все собранные и обработанные экспонаты оставили в подсобном помещении, а сами, кроме В. Ф. Шматова, автобусом вернулись в Минск. В.Ф. Шматов организовал грузовую машину и доставил нашу добычу в Институт. Среди сотрудников поднялась паника – привезли радиацию! Пришлось вызывать представителей санэпидемстанции, которые провели соответствующие замеры и выдали нам сертификат качества.

После такого успешного начала никаких сомнений в том, что экспедиции по спасению народного наследия нужно продолжать, не осталось. Однако следующая экспедиция состоялась только через год, поскольку эта работа была фактически внеплановой, к тому же нелегко было найти средства на транспорт. И тем не менее в июне 1992 г. команда из 8 человек, среди которых была сотрудница Музея народной архитектуры и быта В. Малюшина, снова отправилась в Брагинский район. На этот раз устроили базовый лагерь в «чистой» зоне, на старице Днепра, в дубраве, недалеко от посёлка Комарин, родины В.Ф. Шматова. Приехали мы на автобусе «ПАЗ», с которым по отселенной зоне из-за плохих дорог не очень поездишь, и здесь большую помощь оказала администрация лесничества, которая проводила плановую работу по обслуживанию отселенного региона. На их грузовом транспорте с хорошей проходимостью часть нашей команды выезжала на обследование отселенных деревень и в конце дня возвращалась с экспонатами. По окончании работы (всего объездили 6 деревень) автобус был загружен под самую крышу. Тактика сбора экспонатов в Брагинском районе с помощью транспорта Комаринского лесничества была использована еще

© Н.П. Мельников, В.Г. Карелин 2015

несколько раз. В более холодное время года, весной или осенью, мы небольшой командой из четырех человек приезжали на рейсовом автобусе, потом вместе с работниками лесничества выезжали в зону, оставались в деревне, а в конце дня они забирали нас вместе с собранными вещами. Их потом оставляли на хранение в том же лесничестве, а позже на грузовом транспорте отвозили в Минск.

В 1992 г. при Министерстве культуры была создана Государственная историко-культурная экспедиция по спасению памятников истории и культуры Беларуси чернобыльской зоны, которая стала осуществлять финансирование следующих экспедиций. Очередная состоялась в октябре 1992 г.; ее решили провести в Могилевскую и Гомельскую области, где не было зоны общего отселения, и поэтому наша деятельность приобрела более мобильный характер. Мы перемещались от деревни к деревне, собирали экспонаты, в ближайшем водоеме проводили их первичную дезактивацию и двигались дальше. Такого количества экспонатов, как в 30-километровой отселенной зоне, уже не было, но после 9 обследованных деревень мы вернулись в Институт почти с таким же количеством первоклассных вещей, что и в предыдущих экспедициях, чего, признаться, не ожидали. К тому же пополнили музейную коллекцию произведениями народного ткачества Могилевщины, которые приобретали у населения этого региона во время экспедиции. В Могилевскую область мы приезжали еще несколько раз. Особо следует отметить экспедиции в Славгородский район в июне и августе 1996 г. В это время там проводилось захоронение загрязненных деревень, и мы довольно подробно зафиксировали этот процесс на фото, видеоматериалы. В.Ф. Шматов к тому же сделал много набросков для будущей картины.

Все же наибольшее впечатление у нас осталось от Наровлянского района, куда были предприняты четыре экспедиции в 1993, 1995 и 1997 (2 раза) годах. Во-первых, это прекрасная природа с величественной рекой Припять и многочисленными дубравами по берегам. Каждый раз мы старались приехать летом или в начале осени, чтобы стать лагерем на красивом «незараженном» месте на старице Припяти. С грузовым транспортом для поездок в зону нам помогал Наровлянский отдел культуры, хотя были случаи, что выезжали и на своем, маломощном. Во-вторых, Наровлянина оказалась самой богатой на разнообразные, качественные и художественно оформленные произведения этнографии и народного искусства. Это и столы с резными элементами, и кровати с фигурными спинками, и своеобразные сундуки, и ярмо с архаичной орнаментикой. На стенах внутри домов висели расписные ковры, в грязи под ногами лежали остатки самотканых покрывал и полотенец. Впечатляли размеры бондарных изделий. Чувствовалось, что до Чернобыльской трагедии здесь жили сильные добрые люди, которые любили свой край и свою душу вкладывали в вещи, сделанные своими руками.

Бондарные изделия больших размеров встречались и в соседнем Хойницком районе, как, например, колода для пчел высотой более двух метров и бочка-лежак около двух с половиной метров, сделанная из цельного ствола сосны. Ельский район порадовал нас уникальным экспонатом – ножной ступой, которую раньше мы видели только на иллюстрациях.

В 1996 г. начальником Государственной историко-культурной экспедиции (после Н.М. Филистовича) стал Шарый Геннадий Михайлович, который принимал самое активное участие в экспедиционной работе. После того как отселенная 30-километровая зона была фактически обследована, начался новый этап – фиксация на видеокамеру нематериального культурного наследия. Мы снова посещали пострадавшие районы, но уже те деревни, где остались люди. Записывали как традиционные песни в исполнении самодеятельных коллективов, так и пение, рассказы и заговоры отдельных людей. Работа проходила в различных условиях – в домах культуры, в музеях, в домашних условиях; однажды коллектив собрался даже на молочной ферме. Таким образом, сформировался богатый видеоархив, который еще требует обработки.

Государственная историко-культурная экспедиция была расформирована в 2000 г. За период с 1991 по 1999 годы были организованы 22 экспедиции во время которых обследованы Брагинский, Наровлянский, Хойницкий, Лельчицкий, Ельский, Кормянский, Чечерский, Ветковский районы Гомельской области и Костюковичский, Краснопольский, Славгородский районы Могилевской области. В Музей древнебелорусской культуры Академии наук Беларуси было привезено несколько тысяч высококачественных экспонатов. Благодаря усилиям В.Ф. Шматова и при поддержке руководства Академии, в конце 1995 г. открылась экспозиция «Памятники этнографии и народного искусства Чернобыльской зоны». Теперь в ней насчитывается более 1000 предметов народного быта и искусства. Экспозиция состоит из нескольких частей, наибольшая из которых посвящена теме земли и земледелия,



Рис. 1. Ярмо. Из д. Довляды Наровлянского р-на Гомельской обл.



Рис. 2. Жернова. Из д. Чиколовичи Брагинского р-на Гомельской обл.

которых обрабатывали лен для прядения, изготавливали нитки и ткань: льномялки, гребни для чесания льна, пряслица, самопрядки. Представлены и два ткацких станка различной конструкции. Во время экспедиции в Брагинском районе были обнаружены ручники, орнаментика которых не была известна исследователям. В последнем разделе можно увидеть предметы повседневного быта белорусов: посуда, мебель, сундуки и др. Все они несут на себе отпечаток хорошего вкуса мастеров, которые умели показать красоту фактуры дерева, несложными декоративными деталями придать изящество простым предметам.

Отдельно следует упомянуть о собрании расписных ковров (“маляванак”). Его большую часть составляют произведения, выполненные на толстой бумаге, преимущественно привезенные из Брагинского района Гомельской области. Сюжеты изображений традиционны: это антитетические композиции из двух оленей с раскидистыми рогами, стоящих по сторонам высокого дерева или цветущего куста. Детали композиции всегда меняются, однако изображение очень условно и во всех случаях сохраняется парность образов, присущая этому виду народного искусства. Из Наровлянского района происходит ряд ковров, исполненных на полотне, на более высоком художественном уровне. Настоящим шедевром народного искусства можно считать ковер «Цыгане» из д. Белая Сорока. Это многоплановая картина, передающая весь колорит стоянки цыганского табора, раскинувшегося на берегу реки. Пестрые палатки, костры с подвешенными над ними котлами, распряженная телега создают своеобразную декорацию для действующих лиц. Вместе с тем крестьянские домики-мазанки на заднем плане и девушка с коромыслом на плечах показывают, что автор перенес на холст картину, которую когда-то видел. Маляванка «У колодца» из Хойникского района (рис.3) выполнена на клеенке. Здесь художник изобразил сцену свидания. Казак на белом коне приехал к колодцу на встречу со своей любимой. Мечту об их дальнейшей счастливой жизни символизируют пара лебедей на озере и белый дворец на заднем плане картины.

Таким образом, в коллекции представлены предметы быта и народного искусства Восточного Полесья и части Поднепровья, которые отражают богатую культуру деревень, оставшихся в зоне отселения.



Рис. 3. Расписной ковер «У колодца». 120x180 см. 1950-е гг. Холст, масло, роспись. Из Хойникского р-на Гомельской обл.

ЯЗЫЧЕСКИЕ И ХРИСТИАНСКИЕ ТРАДИЦИИ ПОМОРСКИХ ПРОМЫСЛОВ НА ШПИЦБЕРГЕНЕ В XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВВ.

Аннотация: Остатки поморских поселений обнаружены на всех крупных островах архипелага. Символами поморской духовной культуры на Шпицбергене являются монументальные деревянные кресты, которые представляют собой материальные свидетельства христианских традиций поморов. Суровые условия жизни и промыслов поморов способствовали сохранению языческих верований и традиций наряду с христианскими.

Ключевые слова: зверобойные промыслы, поморская культура, верования, традиции

Summary: Remains of Pomor settlements found in all the major islands of the archipelago. Symbols of pomor spiritual culture on Svalbard are monumental wooden crosses that represent material evidence of Christian traditions of Pomors. Hard living conditions and mammal hunting led to the existence of a symbiosis of pagan and Christian beliefs and traditions.

Keywords: mammal hunting, Pomor culture, beliefs, traditions

В XVIII – первой половине XIX вв. Шпицберген был традиционным местом поморских промыслов. Поморы занимались здесь добычей моржей, тюленей, белых медведей, оленей, песцов, сбором гагачьего пуха. Постоянными организаторами промысловых экспедиций на острова архипелага являлись купцы из Архангельска, Вологды, Колы и Даниловский старообрядческий монастырь.

История поморских плаваний на Шпицберген изучена недостаточно хорошо, среди причин, затрудняющих изучение этого явления, – малочисленность архивных документов, сложность археологических исследований в связи с удаленностью архипелага от материка и принадлежностью его Норвегии. Тем не менее, сохранившиеся вещественные источники, а также зафиксированные в письменных источниках XVIII – XIX вв. народные песни и традиции позволяют создать представление о религиозных верованиях и обычаях поморов, занимавшихся грумантскими промыслами.

Материальными памятниками поморской духовной культуры на Шпицбергене являются христианские символы – деревянные кресты. Научными экспедициями, проведенными в XVIII-XX вв., в разных частях архипелага зафиксированы остатки 43 крестов; с учетом сохранившихся их описаний можно представить расположение 46 крестов. О существовании некоторых деревянных крестов мы знаем только по запискам путешественников и членов географических экспедиций XVIII – XIX вв. Большая часть монументальных крестов полностью не сохранилась. Они разрушались белыми медведями или просто уничтожались людьми в разное время, могли использоваться как дрова и строительный материал норвежскими промышленниками, появившимися на архипелаге позднее поморов. Некоторые кресты обветшали и упали на землю, как, например, крест в Бельсунде (Bellsund) на южном побережье Шпицбергена. Однако примеров целенаправленного уничтожения поморских поклонных крестов норвежцами, о которых иногда упоминается в литературе,¹ в источниках не обнаружено.

Поморские промысловые кресты на Шпицбергене представляли собой массивные сооружения из дерева высотой 4-6 м. Кресты вкапывались в грунт и укреплялись камнями. На поверхности земли кресты дополнительно обносились срубами, заполненными камнями, или каменными пирамидками у их основания.

Большинство известных по запискам путешественников крестов не сохранилось, от некоторых из них остались только основания. Но на Северо-Восточной Земле (одном из островов архипелага) поморские кресты все еще стоят. Один крест, высотой 4 метра, стоит на Нордре Руссёя (Nordre Rossøya) в Мёрчисон-фьорде (*Murchison Fjord*). В верхней части креста находится выемка для иконы или распятия. Другой все еще стоящий деревянный крест, такой же высоты, находится на Кроссёя (Krossøya). Оба креста, первоначально восьмиконечной формы, сильно поцарапаны белыми медведями, которые оторвали нижние деревянные перекладины. Сохранившаяся надпись ИНЦИ на верхней перекладине

¹ Лебедева Л.В. Роль креста в промысловой деятельности поморов // Балагуровские чтения: материалы краеведческой конференции. Беломорск, 2012. С. 28.

креста на Кроссёя позволяет сделать вывод, что ставили его последователи официального православия, а не староверы.

Крест на Кроссёя, возможно, был частью крестового комплекса, от которого сохранились каменные груды на берегу. В этом случае кроме своей основной культовой функции эти деревянные кресты играли роль навигационных и путевых знаков, указывавших путь среди мелей к традиционной поморской гавани и поселению на Стуре Руссёя (Store Rossoya).

Деревянные кресты на каждой стороне упомянутого островного побережья могли быть обетными по своей основной функции; крест на Нордре Руссёя мог быть поминальным или надмогильным, т.к. располагается недалеко от места возможного погребения.

Третий сохранившийся деревянный крест находится в экспозиции Свальбардского музея в Лонгиербуене. Восстановление некоторых слов из полустершейся надписи позволяет предположить, что этот крест был надмогильным и имеет отношение к захоронениям участников экспедиции, организованной К. Кузнецовым в 1851 г.

Участие старообрядцев в плаваниях на Шпицберген подтверждается не только письменными документами, но и вещественными источниками – женскими медными нательными крестиками XVIII-XIX вв., которые представлены в экспозициях как российского, так и норвежского музеев на Шпицбергене. Кресты имеют четырехугольную листовидную форму с вписанным рельефным восьмиконечным крестом и обрамлены растительным орнаментом. Некоторые из них украшены эмалью. Архивные сведения об организаторах промыслов в совокупности с внешним видом нательных крестов свидетельствуют об их Выговском производстве. Старообрядческие кресты были найдены в захоронениях и в остатках жилищных построек в разных частях архипелага: на юге и юго-западе Западного Шпицбергена, Земле Принца Карла, острове Эдж. В архивных документах сведений об участии женщин в грумантских промыслах XVIII-XIX вв. не сохранилось. Женские нательные кресты, найденные на Шпицбергене, позволяют предположить, что именно Выговская обитель включала в свои промысловые поездки женщин, т.к. являлась одним из крупнейших организаторов промыслов и ежегодно отправляла суда на Шпицберген.

Прибывшие на архипелаг промышленники часто сталкивались с трудностями в ходе плавания (штормами, льдами), поэтому водружение крестов могло быть связано и с благодарностью Богу за спасение, с освящением нового места промысла.

Христианская вера у поморов-промышленников сочеталась с дохристианскими представлениями о силах и явлениях природы. Шпицбергенские промыслы были тяжелыми, суда часто гибли во время штормов, охотники и зверобои погибали от цинги и в ходе промысла. Условия, в которых оказывались люди во время зимовок, способствовали сохранению старых языческих представлений о системе мира и созданию новых. Народные песни сохранили одушевленный образ Груманта – сурового батюшки, который в зависимости от поведения и настроения промышленников мог дать им удачу и награду или не принять их. Таким он, например, предстает в песне С.С. Суханова, побывавшего на шпицбергенском промысле в 1784-1785 гг.: «Грумант, угрюмый, прости! / В родину нас отпусти, / На тебе жить так страшно! / Бойся смерти всечасно».² В представлениях поморов Грумант наказывал за желание отделиться от команды, обособиться, единолично получить как можно больше добычи и использовать при этом помощь злых сил. Злым духом Шпицбергена был Грумантский Пес. Чтобы задобрить Пса, промышленники должны были по прибытии на остров убить оленя-самца и бросить его на особой формы утес, называемый «болван без шапки», т.е. отдать ему первую свою добычу. Охотник, желающий получить помощь Грумантского Пса в промысле, ночью, во время новолуния, должен был отправиться один в пещеру утеса «болвана без шапки». Там очертить ножом возле себя круг и воткнуть нож вне черты круга. Через некоторое время он услышит лай, а потом в пещеру вбежит огромный черный пес, который будет своим лаем водить охотника по острову и пригонит к нему несметное множество оленей, песцов, наведет на громадное количество гагачьих гнезд. Но если этот промышленник умрет на Шпицбергене, то тело его, зарытое в землю или засунутое в щель горы, останется неповрежденным. По другой версии легенды, Грумантский Пес никогда не разрешит забрать добычу с острова и не отпустит охотника домой.³

Верили поморы и в старуху-цингу с 11 сестрами, которые, чтобы погубить кого-либо из охотников, принимали на себя образ его невесты и являлись к нему во сне. Охотник, уставший от промыслов

² Свиньин П.П. Приключения Суханова, русского природного ваятеля // Отечественные записки. 1818. Т.1. С. 205.

³ Харитонов А. Архангельские промышленники на Груманте (Шпицбергене) // Отечественные записки. 1849. Т. 66. С. 283-284; Орлов В.Л. Поморское сказание о Груманте // Советская Арктика. 1938. № 1. С. 59-63.

и долгой зимы, желая встречи с любимой хотя бы во сне, уходил от товарищей в глубину острова и ложился спать в какой-нибудь отдельной избушке, чтобы ему не мешали. Так часто начиналось проявление цинги, которая могла привести к смерти промышленника.

Когда промысел заканчивался и поморы собирались домой, то вновь обращались за помощью к Господу Богу, чтобы благополучно добраться домой: «Якорь, парусы подняли, / Мольбы к Богу возсылали – / Чтоб попутный ветер в пути / Дал к Архангельску придти!»⁴. По возвращении домой промышленники заказывали благодарственный молебен в храме.

Приведенные примеры, связанные с промысловой жизнью поморов в XVIII-XIX вв., показывают, что языческие верования и традиции сохранялись во время пребывания на Груманте, т.е. в сложных природных условиях, связанных с опасностью для жизни, с постоянно присутствующим чувством человеческой слабости перед силами природы, одиночества и оторванности от родных и близких. Шпицберген в представлениях поморов не относился к христианскому миру, был местом господства темных сил, поэтому водружение православного креста являлось обязательным при прибытии к необитаемым частям острова. Вероятным является и обращение к Господу Богу, и молебны промышленников перед их выходом на зверобойный промысел, что сочетается с заказом благодарственных молебнов по возвращении с промыслов. Верования в темные силы острова и его одушевление, базировавшееся на изначальном человеческом страхе перед смертью, дополнялись по мере развития промыслов правилами выживания зимовщиков, которые вплетались с течением времени в содержание сказаний в виде наказания за их нарушение со стороны высших природных сил архипелага. В целом языческие и христианские верования и традиции находились в симбиозе и не противоречили друг другу в мировоззрении поморов.



⁴ Свиньин П.П. Приключения Суханова, русского природного ваятеля. С. 206.

Н.П. МИРОНОВА, Т.П. ФИЛИПОВА (Сыктывкар)

АЛЕКСЕЙ СЕМЕНОВИЧ СИДОРОВ (1892-1953) - ОСНОВАТЕЛЬ КОМИ ЭТНОГРАФИИ

Аннотация: Статья посвящена коми ученому-энциклопедисту, стоявшему у истоков коми этнографической науки, доктору филологических наук Алексею Семеновичу Сидорову (1892-1953). Освещается жизненный путь А.С. Сидорова, основные результаты его научных исследований и становление его теоретико-методологических взглядов в области этнографии коми.

Ключевые слова: А.С. Сидоров, этнография коми, лаборатория ученого, программа этнографического изучения

Summary: The article is devoted to the komi scientist, one of the founders of the Komi ethnographic science Alexei Semenovich Sidorov (1892-1953). A.S. Sidorov's life, the main results of his scientific researches and formation of his methodological views in the ethnography are described.

Keywords: A.S. Sidorov, ethnography of the komi people, laboratory of the scientist, program of the ethnographic study

Становление гуманитарной науки в Коми крае можно отнести к 1920-м гг. Это был период развития национальных исследований в области изучения культуры и истории региона. Организацией масштабных исследований занялось Общество изучения Коми края, созданное в 1922 г., основной целью которого являлось всестороннее изучение Коми области.¹ Большой вклад в развитии гуманитарной науки в Коми внесли известные ученые А.А. Цембер, А.Н. Грен, В.И. Лыткин, А.С. Сидоров, Г.А. Старцев и др. Данная статья посвящена ученому-энциклопедисту, специалисту в области этнографии, археологии, языкознания коми Алексею Семеновичу Сидорову.

А.С. Сидоров родился 28 сентября (10 октября) 1892 г. в с. Палевицы Яренского уезда Вологодской губернии. В 1908 г. он начал обучение в Тотемской учительской семинарии. После окончания семинарии в 1911 г. преподавал в школе в д. Кони. Отработав четыре года, А.С. Сидоров поступает на дальнейшее обучение в Вологодский учительский институт.² В 1918 г. он вернулся на родину в Яренский уезд, образовав в Яренске первое зырянское культурно-просветительское общество «Коми котыр»;³ именно этот период стал началом творческого пути ученого.

С 1918 г. А.С. Семенов работал преподавателем Усть-Вымской учительской семинарии, Коми института народного образования, Ленинградского педагогического института. В 1932 г. был приглашен на работу в первое высшее учебное заведение республики – Коми государственный педагогический институт. В 1937 г. в рамках кампании по борьбе с национализмом арестован по 58-й ст. УК РСФСР, провёл в заключении три года. После освобождения работал в Коми научно-исследовательском институте (Коми филиале АН СССР). В 1945 г. защитил кандидатскую диссертацию «Принадлежностно-указательные личные суффиксы в коми языке», в 1947 г. – докторскую «Порядок слов в предложении коми языка», изданную в 1953 г. в Сыктывкаре. Ученый был реабилитирован в 1954 г.

А.С. Сидоров впервые обратился к краеведению в 1907-1911 гг., когда работал учителем в д. Кони на Выми. Там он собирал образцы вымских говоров, записывал местный фольклор, сведения о местонахождении «чудских ям» и т.п. Но начало своей научно-исследовательской работы «по вопросам языка и культуры коми» Алексей Семёнович относил к 1918 г. – времени открытия Усть-Вымской учительской семинарии. Там, «помимо организации научно-исследовательских работ при посредстве учащихся в порядке преподавания краеведческих дисциплин летние месяцы в течение ряда лет посвящались полевым работам по собиранию произведений народной словесности, по изучению диалектов, по регистрации и описанию археологических памятников» (из автобиографии А.С. Сидорова).⁴ Во время летних каникул 1919 и 1920 гг. Алексей Семенович вместе с учащимися

© Н.П. Миронова, Т.П. Филиппова, 2015

¹ Малкова Т.А. Научные исследования территории Республики Коми в первой половине XX в. (1901-1945). Сыктывкар, 2008. С. 33-44.

² Бурлыкина М.И. Ученый-энциклопедист А.С. Сидоров: Жизнь и творчество. Сыктывкар, 2007. С. 16-39.

³ Там же. С. 68.

⁴ Жеребцов И.Л., Цыпанов Е.А. Алексей Семенович Сидоров. Сыктывкар, 1995. С. 19 (Сер. «Люди науки»; Вып.19).

побывал в экспедициях на Выми, нижней Вычегде, Вашке, Мезени, собирал данные и по этнографии коми.⁵ Что же представляло собой краеведение в то время?

В начале своей научной карьеры в 1920-е гг. А.С. Сидоров был увлечен этнографией.⁶ Он активно занимался экспедиционной работой, для сбора материалов привлекал студентов Коми педтехникума, подготовив для этого специальную программу.⁷

В 1922 г. под руководством Российской академии наук было создано Центральное бюро краеведения, в которое вошли известные отечественные ученые. Членами Президиума бюро был ряд авторитетных этнографов, фольклористов и антропологов: Д.Н. Анучин, В.В. Богданов, Д.А. Золотарев, С.Ф. Ольденбург, Б.Э. Петри, Ю.М. Соколов и др.⁸ Центральное бюро издавало журналы «Краеведение» (1923–1929), «Известия Центрального бюро краеведения» (1925–1929) и «Советское краеведение» (1930–1936). В них были отражены организационно-методические вопросы движения, деятельность краеведческих организаций, содержалась конкретная информация о движении, статьи исследователей, рабочие программы, обзоры новой литературы. Специальные программы для сбора этнографического материала издавались и отдельно.

Подобные программы существовали и в Коми. В предисловии к программам 1924 г. Д. Батиев отмечал, что «вопрос о технических руководствах и пособиях является для каждого члена общества и насущной необходимостью, что видно из многочисленных запросов с мест – филиалов и отдельных лиц».⁹ «Программа по изучению Коми края», подготовленная А.С. Сидоровым, представляет собой целостный подход к сбору этнологических сведений и имеет те же основные разделы, которые и сегодня являются общепринятыми в исследованиях традиционной культуры. В первом разделе программы рассматриваются вопросы по материальной культуре (домостроительство, типология одежды, посуды и утвари, средств передвижения, хозяйственные занятия, охота, рыболовство, земледелие и животноводство). Следующий блок вопросов был направлен на выявление особенностей семейно-брачных отношений и традиционной духовной культуры (представления о демонологии, колдунах, мифологических сюжетах, правилах погребения и т.д.). Собственно, по своему содержанию «программа» А.С. Сидорова представляет собой комплексную программу этнологического изучения Коми края и, по сути, является планом будущих этнологических исследований, которые на то время не могли бы быть осуществлены только в рамках деятельности Общества изучения Коми края.¹⁰ Сам автор программы, осознавая безмерность сформулированных задач, ограничился изучением статуса колдуна и особенностей колдовской практики. Вся программа пронизана этой темой, поэтому разделение ее на какие-либо разделы будет очень условно, в каждом ее сюжете присутствуют вопросы по основной теме автора – колдовство, магия, порча. На основе этих данных в 1928 г. он публикует книгу «Знахарство, колдовство и порча у народа коми». По словам самого автора, данная работа представляет собой часть курса «Этнография коми», составившегося в результате этнографического изучения народа коми в течение ряда лет с 1918 г. и имеет характер не столько строго методологического исследования, сколько краеведческого описания и освещения фактологического материала.¹¹

При этом он подчеркивал: «Местные научные работники отнюдь не могут удовлетвориться ролью только собирателей материала, так как участие в научной жизни <...> широких слоев населения и представителей разных народностей имеет значение для науки <...> не только в ее потребности массового накопления материала, но в получении результатов качественного порядка, в смысле некоторого стимулирования в отношении методологического оживления в общем поступательном движении науки на окраинах».¹² Этнографическая программа А.С. Сидорова не является первой и единственной и имеет общие черты с исследовательскими программами П.А. Сорокина и В.П. Налимова.

⁵ Там же. С. 20.

⁶ А.С. Сидоров (к 80-летию ученого) // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар. 1972. С. 5-9; IV симпозиум по пермской филологии, посвященный 100-летию со дня рождения А.С. Сидорова. Сыктывкар, 1992; Терюков А.И. А.С. Сидоров и Академия наук // IV симпозиум по пермской филологии, посвященный 100-летию со дня рождения А.С. Сидорова. Сыктывкар, 1992. С.85-86; Жеребцов И.Л., Цыпанов Е.А. Алексей Семенович Сидоров; Роцевская Л.П. Обзор архивных материалов финно-угроведа А.С. Сидорова // LINGUISTICA URALICA. 2000. Т.36, № 1. С. 50-54.

⁷ Сидоров А.С. и др. Программа по историко-этнографическому изучению коми народа. Усть-Сысольск, 1924.

⁸ Савоскул С.С. Этнографическое краеведения 1920-х гг. (по материалам Переяславля-Залесского) // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011. С. 45.

⁹ Сидоров А.С. и др. Программа по изучению Коми края. Сыктывкар, 1924. С. 3.

¹⁰ Семенов В.А. К истории использования унифицированных форм изучения традиционной духовной культуры коми (зырян) [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.komi.com/pole/publ/metod/1.asp> (дата обращения: 28.04. 2012).

¹¹ Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Л., 1928. С. 5.

¹² Жеребцов И.Л., Цыпанов Е.А. Алексей Семенович Сидоров. С. 25.

Среди опубликованных работ А. С. Сидорова по этнографии книга «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» занимает особое место, именно в ней наиболее полно нашли свое отражение теоретико-методологические основания исследовательской лаборатории автора. Для этнографических исследований А. С. Сидорова большое методологическое значение имели некоторые из основных положений «нового учения о языке» академика Н.Я. Марра: история языка тесно связана с историей материальной культуры и историей человеческого общества. А.С. Сидоров, восприняв его идеи, творчески применил их к анализу языка и культуры коми, а именно магических представлений у зырян. Основопологающим в данном случае является постулат о единстве языка и мышления. Язык и мышление неразделимы, это есть неразделимы форма и содержание творческого процесса познания и преобразования мира.¹³

В критике идеалистического по содержанию буржуазного языкознания А.С. Сидоров приводит точку зрения академика Н.Я. Марра о том, что корни человеческой речи находятся не на небесах и не в преисподней, но и не в окружающей природе, а в самом человеке, однако не в индивидуальной физической его природе, не в индивидуальном его бытии, а в коллективе, хозяйственном сосредоточении человеческих масс. Таким образом, основа языка социальная и производственная. Согласно новому учению, язык не мог иметь другого источника своего происхождения, поскольку и мышление, и сознание вырастает на почве коллективного труда. Язык – коллективное выявление коллективного сознания в зависимости от техники мышления и мировоззрения.¹⁴ Но что здесь подразумевается под мировоззрением? И насколько идеология и мировоззрение укладываются в жесткие рамки диалектического материализма? В такой ситуации теоретические основания научного метода А.С. Сидорова кажутся достаточно противоречивыми и неоднозначными. Так, порой в пылу жаркой критики буржуазного идеализма и кантианства, при подаче и в анализе конкретного этнографического материала А.С. Сидоров переходит на позиции своих оппонентов.

Подобная противоречивость давала почву для обвинений А.С. Сидорова в отступлении от существующей методологии. Так, например, Василий Подоров в «Очерках по истории коми (зырян и пермяков)» считает позицию А.С. Сидорова, высказанную им в книге «Знахарство, колдовство и порча у коми» явно антимарксистской и противоречащей существованию у коми в прошлом первобытно-коммунистического общества.¹⁵

Вполне в позитивистском духе А.С. Сидоров полагает, что просвещение будет способствовать преодолению «атавизмов» первобытного мышления. По мнению автора, знахарство и колдовство, являясь узловыми моментами культурно-просветительной работы коми деревни, в то же время связаны многочисленными корнями с примитивным хозяйством, с примитивным обществом и поэтому в этих основных предпосылках и нужно искать генезис их происхождения, а также и способы борьбы с ними. Отсюда вытекает недостаточность мер одного административного воздействия, требуется систематическая культурно-просветительная и общественно-хозяйственная работа для искоренения основ отсталого мировоззрения.¹⁶

Казалось бы, с сугубо материалистических позиций А.С. Сидоров критиковал и основоположника эволюционной теории развития культуры и учения о душе анимизма Эдуарда Тейлора, в то время как и самому Алексею Семеновичу эволюционистский метод был не чужд. По его мнению, Эд. Тейлор не может объяснить всех явлений первобытной религии, неудовлетворительно объясняет происхождение культа. Согласно Сидорову, человеческая идеология есть в значительной степени функция общественной и, в окончательном счете, хозяйственной жизни, то первичный культ есть эта самая хозяйственная жизнь, понимаемая в широком смысле этого слова, когда магическое и хозяйственное действие находятся в нерасчлененном состоянии. В основу изучения религии скорее нужно поставить не миф, не представление, тем более не словесное их выражение, а трудовое, магически-трудовое действие.¹⁷ При анализе сущностных характеристик логики традиционного

¹³ Сидоров А.С. Новое учение о языке Н.Я. Марра в свете диалектического и исторического материализма (Научный архив Коми Научного центра Уральского отделения РАН. Ф.1. Оп. 11. Л. 8 – Доклады сотрудников сектора языка, литературы и истории, прочитанные на юбилейной сессии Коми филиала АН СССР, посвященной 85-летию со дня рождения и 15-летию со дня смерти акад. Н.Я. Марра (2-3 февраля 1950 г.)).

¹⁴ Там же.

¹⁵ Терюков А.И. Коми этнография в 1930-е годы [Интернет-ресурс]. URL: <http://www.komi.com/pole/publ/hethno/1.asp> (дата обращения: 15.12.2014).

¹⁶ Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. СПб., 1997. С. 19.

¹⁷ Там же.

мировоззрения А.С. Сидоров, вслед за В.П. Налимовым, во многом предвосхитил методологию современных этнологических исследований. Первые исследователи придерживались мнения о неправомерности рассмотрения традиционной системы жизнеобеспечения в отрыве от духовной культуры. И материальная, и духовная культуры являются связанными в одно органическое целое, и изучение и рассмотрение одного отдельно от другого невозможно.

На сегодняшний день признается значительный вклад авторской концепции А.С. Сидорова для современной этнологической проблематики. Так, например, современные исследователи традиционного мировоззрения коми отмечают, что А.С. Сидоров при анализе института колдовства и календарной семейной обрядности выявляет семантические и ассоциативные связи функционирующих символов и образов.¹⁸ При этом вызывает сомнение сугубо эволюционистский подход.¹⁹ Поскольку сам характер исследуемого материала, традиционная духовная культура, требует неклассических подходов, в рассмотрении традиционного мировоззрения А.С. Сидоров использует метод психологической и семантической интерпретации этнографических материалов.

В заключение также хотелось бы отметить, что первые этнографические исследования в регионе тесно связаны с краеведческим движением 1920-х гг., и не случайно именно это время считается «золотым веком» этнографии коми. Научные результаты этнографического краеведения 1920-х гг. по-настоящему еще предстоит оценить, но наиболее значительными они были там, где идеи изучения локальной народной культуры попали на подготовленную почву, где краеведение развивалось в русле научных знаний. Первые краеведческие работы отличает взгляд на мир единого сообщества. Как представляется, главными особенностями того видения мира были: представление о тесной связи человека с определенным местом и сформировавшимся здесь коллективом, ощущение своей ответственности перед этой группой, уважение сложившейся и принятой в ней традиции. Это позволяет рассматривать краеведение не только как комплекс знаний о родном крае, но и как конкретный исследовательский метод.



¹⁸ Семёнов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). СПб., 1992; Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996; Шаранов В.Э. «Лес символов» в изучении традиционных этноботанических (дендрарных) классификаций у современных коми // Семиозис и культура: Сборник научных статей. Сыктывкар, 2005. С. 250-255.

¹⁹ Семенов В.А. К истории использования унифицированных форм изучения традиционной духовной культуры коми (зырян) [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.komi.com/pole/publ/metod/1.asp> (дата обращения: 28.04. 2012).

САКРАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ РУССКОГО СЕВЕРА

Аннотация: Сакральные ландшафты Русского Севера включают пространство, имевшее сакральное значение для первобытных людей. Это также культурный ландшафт северных монастырей, символическое воплощение Иерусалима на Русском Севере, сакральные топонимы: мифологического времени; топонимы, основанные на православной и библейской лексике; отантропонимные наименования, образованные от имен иноков.

Ключевые слова: Русский Север, ландшафт, сакральные, мифологический, православный, библейский, топонимы

Summary: The sacral landscapes of the Russian North include space which had sacral meaning for primitive people. This is also the cultural landscape of the northern monasteries, symbolic incarnation of Jerusalem on the Russian North, sacral toponyms: of mythological time, based on the orthodox and biblical vocabulary, anthroponym place-names formed from inoks names.

Keywords: Russian North, landscape, sacral, mythological, orthodox, biblical, toponyms.

Сакральные ландшафты Русского Севера включают пространство, имевшее сакральное значение для первобытных людей. Это также культурный ландшафт северных монастырей, символическое воплощение Иерусалима на Русском Севере, сакральные топонимы: мифологического времени; топонимы, основанные на православной и библейской лексике; отантропонимные наименования, образованные от имен иноков.

Процесс создания топонимов в до-религиозный период шел параллельно процессу освоения («сотворения») мира и имел на первых этапах мифологический характер. Осваивая новое пространство, человек знакомился с расположенными в его границах географическими объектами, именовал их, называя именами растений или животных, являющихся для него священными. К таким топонимам можно отнести названия бухт, мысов, гор, внутренних озер, островов Валаамского архипелага: Сосновый (остров), Олений (мыс), Налимий (остров), Змеиный (мыс). Священными были также и камни, небольшие острова на Ладожском озере, которые напоминали силуэтные изображения животных и птиц, например Гусь-камень (остров), расположенный к юго-востоку от Валаама.

В древних верованиях аборигенов северная особая место занимал культ камней. С. А. Токарев отмечает, что насчитывается не менее десяти разновидностей культа гор, «восходящих к разным историческим эпохам и разным условиям жизни людей».¹ Так, например, в восточной части острова Валаам находится гора Чёрный Нос, которую называют также Лысая Гора. В языческие времена на Лысых Горах устанавливались идолы, жертвенники, совершались ритуальные обряды. Скалы Валаама, часто похожие на огромных размеров человека, воспринимались в древние времена как лики богов, им поклонялись, т.к. считали их священными.

По народным представлениям, слово, имя имеют магическую силу. Так, слова ‘волхв, волхвовать’ являются звукоподражаниями, имитацией неразборчивой, неясной речи, в латинском языке им соответствует *balbutire* ‘заикаться, запинаться, бормотать’. Считается, что речь колдуна, шамана, жреца не может быть внятной, понятной окружающим. Совершая магические ритуалы, они доводят себя до состояния транса, мистического экстаза, при этом речь их теряет членораздельность. Возможно, с волхвованием связано название острова Бармадан, расположенного к северо-востоку от Валаама. Второе название острова — Бормотун. Оба топонима созвучны. На московском диалекте «барма» — ‘бормотун, неясно, невнятно говорящий’.²

В топонимии Валаамского архипелага встречается дуалистический принцип противопоставления, характерный для мифологического сознания: светлый — темный, красный — черный — отразился в топонимах (Красный (залив, мыс) — Черный (залив, мыс)). Причем объекты с топонимами Красный — Черный расположены напротив друг друга. Если мы на карте проведем линию от северо-восточной оконечности Валаама, где расположены объекты с названием Черный, то она соединится с юго-восточной частью острова, где находятся мыс, бухта, гора с топонимом Красный. В русской топонимии островов Валаамского архипелага нами выделена группа мифологических топонимов, например: **гора**

¹ Токарев С. А. О культе гор и их месте в истории религии // Советская этнография. 1982. № 3. С. 3.

² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. 1. С. 50.

– Лысая Гора (гора); **гусь** – Гусь-камень (остров); **дева** – Девичий (остров), Девичий (полуостров); **женщина** – Женская (бухта), Женский (мыс) и др.

Сакральное пространство Соловецкого архипелага до-религиозного времени составляют мифологические топонимы, отражающие мировоззрение первобытных людей островов и побережья Белого моря, это священные деревья: дуб, сосна, ель, береза. Сравни: Берёзовое (озеро); Березовский (остров); Новососновая (губа); Сосвенкино (озеро); Сосновое (озеро); Сосновая (губа). К священным животным Соловков можно отнести почитаемые на Русском Севере (в Поморье и Карелии) представителей животного мира, таких как: лось, олень, медведь, бобр, выдра, лисица, волк, собака, змея; морские животные и рыбы: кит-белуха, тюлень, сёмга, кумжа, щука; птицы: гагары, гусь, журавль, лебедь, утка, орел, чайка.

Древние люди, рыбаки и охотники, жили в благоприятных природно-климатических условиях. Примерно 6,5 тыс. лет назад среднегодовая температура была выше современной на 2-3°. В лесах кроме ели, сосны, березы произрастали дубы и другие широколиственные деревья, вплоть до побережья Белого моря. С сакральными животными древнего мира Русского Севера знакомит нас «каменная книга», библия каменного века – петроглифы, как онежские, так и беломорские. Петроглифы Беломорья выбиты на островах реки Выг, недалеко от ее впадения в Белое море. Здесь можно увидеть изображения лебедей, оленей, лосей, уток, белух и др., выполненные талантливыми художниками, имен которых мы никогда не узнаем.

Если петроглифы сохранили для нас память о далеком мифологическом времени Поморья, то отражение этого времени мы находим в мифологических топонимах островов Соловецкого архипелага, сохранившихся до наших дней. Сравни: **волк** – Волчье (озеро); Волчьи (горы); Волчья (гора); **дрозд** – Дрозды 1-е (озеро); **журавль** – Журавлиное (озеро); **кумжа** – Большое Кумажье (Большое Куможье) (озеро); Малое Куможье (озеро); **нерпа** – Нерпичья (губа); **орел** – Светло-Орлово (Светлое Орлово) (озеро); **пес** – Песья Луда (остров); **щука** – Долго-Щучье (озеро); Щучье (озеро).

Примерами отантропонимных наименований являются топонимы Валаамского и Соловецкого архипелагов: **Александр** – Александра Свирского (скит), Александровское (поле), Александровское (район); **Антоний** – Антониевская (дорога), Антониевская (часовня), Антониевское (озеро); **Виталий** – Витальевское (озеро); **Владимир** – Владимирская Канавка (канал), Владимирская (часовня), Владимирский (луг), Владимирский (мост), Владимирское (поле), Владимирский (пролив); **Лаврентьев** – Лаврентьева (мысы); **Мина** – Миновские (мысы), Миновские (острова), Миновские (проливы); **Никон** – Большая Никоновская (бухта), Малая Никоновская (бухта), Малый Никоновский (залив), Никонов (залив), Никонова (пристань), Никонова гавань (бухта), Никоново (район Валаама), Никоновская (гора); **Нил** – Нила Столбенского (бухта), Нила Столбенского (мыс), Во имя Преподобного Нила Столбенского (часовня), Нила Столбенского (скит); **Оссий** – Оссиево (озеро); **Репшиев** – Репшиевы (мысы); **Серапион** – Серапионовская (дорога) и др. (Валаамский архипелаг); **Герасим** – Герасимово (озеро); **Данил** – Данилово (Даниловское) (озеро); **Киприан** – Киприаново (озеро); **Кирилл** – Кирилловская (губа); Кирилловская Тоня (Кириллово, Кирилловское) (урочище); Кириллово (район); Кирилловское (озеро); **Макарий** – Макарьевская (Макарьева, Макариевская) (пустынь); **Паладий** – Паладьего (озеро); **Паламан** – Паламанова Губа (озеро); Павел – Павла Флоренского (мыс); Павла Флоренского (улица) и др. (Соловецкий архипелаг).

Ландшафты монастырей Русского Севера характеризует топоним «Святой». Это, например, остров Святой в составе Валаамского архипелага, где много лет прожил в пещере прп. Александр Свирский. Монахи Александро-Свирского монастыря соединили каналом озеро Святое с Рошинским. В Соловецком архипелаге озера с топонимом «Святое» находятся на островах Анзерский, Соловецкий.

Прочтение ландшафта Валаама как иконы возможно с помощью сакральных топонимов, основанных на православной лексике с лексемами: монастырь, скит, крест, игумен, святой, пустынь. См.: **игумен** – Игуменское (кладбище), Игуменское (озеро), Игуменское (район Валаама); **крест** – Крестовое (озеро), Крестовоздвиженский (остров), Крестовые (острова), Крестовый (залив), Крестовый (луг), Крестовый (мыс), Крестовый (остров), У Креста (гора); **скит** – Большая Скитская (гора), Скитский (остров) и др. В связи с созданием на острове Нового Иерусалима, в топонимии Валаама появились библейские названия: **Гефсимания** – Гефсиманская (церковь), Гефсиманский (сад), Гефсиманский (скит); **Елеон** – Елеон (гора); **Иордан** – Иордан (канал); **Иосафат** – Иосафатова Долина (поле); **Кармил** – Кармил (гора); **Кедрон** – Кедрон (канал), Поток Кедрон (канал); **мёртвый** – Мёртвое Море (озеро); **Сион** – Сион (гора); **Фавор** – Фавор (гора) и др.

Символизация пространства Соловецкого архипелага нашла отражение в топонимии, основанной на православной лексике с лексемами архимандрит, игумен, крест, монастырь, святой, монах, паломник,

келья, троица и др.: **архимандрит** – Архимандритское (озеро); **игумен** – Игуменский (остров); **келья** – Келья старца Паисия (пустынь); Келья Скитона начальника (пустынь); Свт. Филиппа Келья (пустынь); **пустынь** - Андреевская Пустынь; Елизарова Пустынь; Пустынь Св. Филиппа Митрополита Московского, Филипповская Пустынь; **троица** – Троицкая (губа); Троицкий (хутор) и др. Библейская лексика Соловков отражает в топонимах сакральный ландшафт островов: **голгофа** – Голгофа, (Гора Голгофа) (гор)а; Голгофо-Распятский (Голгофский) (скит); **Иордан** – Иордан (озеро); **Фавор** – Фавор (гора).

Таким образом, в топонимии Валаама и Соловков можно выделить две группы топонимов: сакрально-религиозные топонимы и мирские, связанные с экономическими и хозяйственными проблемами монастырей.

Сакрально-религиозные топонимы:

– мифологические птицы, сравним: Чайчи, острова; Гагары, острова (Валаамский архипелаг); Гагарье (Гагар), озеро; Большое Лебязье, озеро; Лебединое 1-е, озеро; Лебединое 2-е, озеро; Чайка, озеро (Соловецкий архипелаг);

– хтонические животные, сравним: Змеиный, остров, мыс; Змеиная, гора (Валаамский архипелаг);

– священные животные, рыбы: сравним: Олений, мыс, Налимий, остров и др. (Валаамский архипелаг); Белужья, губа; Белужий, мыс; Нерпичья, губа; Тюлень, озеро и др. (Соловецкий архипелаг);

– священные камни, сравним: Гусь-камень, остров; Сорокины, луды (Валаамский архипелаг); Песья Луда, остров (Соловецкий архипелаг);

– расположение объектов на местности согласно вертикальной и горизонтальной структуре мира, сравним: Восточный Сосновый, остров; Западный Сосновый, остров (Валаамский архипелаг); Восточная Соловецкая Салма, пролив; Западная Соловецкая Салма, пролив; Хлебное Северное, озеро; Хлебное Южное, озеро (Соловецкий архипелаг);

– символы жизни и смерти, сравним: Зеленый, остров; Сухой, остров (Валаамский архипелаг); Зеленое, озеро; Зеленый, мыс (Соловецкий архипелаг);

– священные обряды, сравним: Бармадан, Бормотун, остров; Девичий остров, полуостров; Лысая Гора, гора (Валаамский архипелаг); Лабиринтов, мыс; Поклонная, гора; Чудотворное, озеро (Соловецкий архипелаг);

– топонимы, происшедшие от имен богов и божеств, сравним: Валаам, Дивный, остров; Дикий, остров; Лихочун, остров (Валаамский архипелаг);

– топонимы-метафоры, сравним: Черный Нос, гора, мыс; Горбатый, луг, мост; Московская Губа, залив (Валаамский архипелаг); Большое Горбатое, озеро; Горбатое озеро; Летняя Губа, озеро; Трегубое, озеро (Соловецкий архипелаг);

– антропонимные наименования, образованные от собственных имен валаамских и соловецких иноков, сравним: Ефремовский, скит, Миновские, мысы, острова, проливы и др. (Валаамский архипелаг); Зосимова, пустынь; Зосимы, остров; Еронимово, озеро; Большое Елизарово, озеро; Кирилловская, губа; Кирилловская Тоня, урочище; Кириллово, район и др. (Соловецкий архипелаг);

– топонимы, основанные на православной лексике, сравним: Игуменское, кладбище, озеро; Скитский, остров; Святой, остров; Крестовое, озеро и др. (Валаамский архипелаг); Игуменский, остров; Келья старца Паисия, пустынь; Святозеро, озеро; Святой, канал; Монастырский, маяк; Новый Монастырский, причал; Монастырская, улица; У Чудотворного Креста, озеро (Соловецкий архипелаг);

– библейские названия, сравним: Иерусалимская, пристань; Иордан, канал; Иосафатова Долина, поле; Предтеченский, остров и др. (Валаамский архипелаг); Голгофа, (Гора Голгофа), гора; Иордан, озеро; Троицкая, губа; Фавор, гора (Соловецкий архипелаг);

Проведенные нами исследования показывают, что в топонимии островов Валаамского и Соловецкого архипелагов количество сакральных топонимов превышает количество установленных нами мирских названий, т. к. сакральное пространство, которое они отражают, включает до-религиозный период, окружающую природу, духовную жизнь иноков, библейские названия, что значительно превышает реальное пространство Валаама и Соловков с географическими объектами и хозяйственными постройками Спасо-Преображенских монастырей. Топонимика отражает устремленность монахов уйти из мира реального в мир сакральный, соединиться с Богом.

А.С. МОНАХОВА (Москва)

ПАМЯТЬ ЛЮБВИ (ВОСПОМИНАНИЯ О ЛЮБВИ ЖИТЕЛЕЙ ДЁР. ВОДЛЫ ПУДОЖСКОГО РАЙОНА КАРЕЛИИ)

Аннотация: В статье рассматриваются лирические рассказы о любви жительниц русской деревни Водлы Пудожского района Карелии, в которых содержатся сведения о традиционных обрядах, исторических реалиях. В текстах, приведенных из авторской книги «Дивная Водла-земля», сохраняются особенности одного из севернорусских диалектов.

Ключевые слова: деревня Водла, Карелия, Пудожский район, Русский Север, русская свадьба, этнография, русская диалектология, севернорусский говор

Summary: In the article we examine love stories of inhabitants of Russian village Vodla in Karelia. You can see traditions, historical situations in these stories. In texts from author's book «Wonderful Vodla-Land» one of North dialect is survived.

Keywords: village Vodla, Karelia, Pudozh district, Russian North, Russian wedding, Ethnography, Russian dialectology

Между прошлыми «Рябининскими чтениями» и этими я наконец закончила книгу «Дивная Водла-земля»,¹ которую готовила 50 лет в авторском коллективе с петрозаводскими специалистами; научный редактор – кандидат исторических наук К. К. Логинов. Это не совсем фольклорный сборник, это портреты и характеры пожилых людей одной русской деревни, их песни, сказки, рассказы о жизни. Книга посвящена жителям деревни Водлы Пудожского района. На прошлых Чтениях я рассказывала о том, как прокатилось колесо истории по судьбам водлян. Сейчас я хочу познакомить вас со счастливыми воспоминаниями о любви, наперекор тяжёлым условиям жизни. Пусть отрывки из этих рассказов будут памятью об ушедших талантливых людях.

Марфа Николаевна Васюнова (1901-1977)

«Полюбил меня за писни»²

- ...Идёт от лесу: «Марфа, пой писни-то!». Я и пою эти писни. Каки только знаю, пою. Полюбил меня за писни. Жисть без писен никуда!

Марфа хотела выйти за любого³ парня, но его родители сказали: «Она быстрая, ёму не пара». Причётов Марфа Николаевна не знает:

- Была характером крепкая, причётами не нуждалась!

Александра Фёдоровна Петрова (1931-2010)

«Мы с Митёй через письма познакомились»

- А мы с Митёй ведь через письма познакомились. Он был в армии. А я у еговой мамы. Я работала, кладовщицом была там у нас в той деревне. Приедешь поздно, зерно-то принимала, дак приходилось у еговой мамы жить на квартиры. В темнях-то не поедешь, осенью, это, короткие дни. И от она неграмотна, заставляла письма писать ему, я писала письма от ей и привет напишу, что Шура Исаева пишет тебе письмо. Письма три написала, а он потом пишет мни самой, специально для меня пришло письмо с фронта: «Ты мне вышли фотокарточку, и мы с тобой будем дружить. Познакомимся». А я потом и говорю, пишу ему: «Да где я сфотографируюсь?», как у нас фотографов-то не было. А в город куды, денег ни копейки, ничё. Пеши я не пойду». А он мни фотокарточку послал. Так и пишёт: «Приеду да на тебе женюси». Ой, Господи, вот жених-то мне, старик-то навязалса!

Ему было двадцать пять, а мне было, дак на шесть годов, ак отними, девятнадцать. Ну он женилси двадцати пяти годов, а я тогда-то молодой была. Восемь годов в армии-то отслужил дак. Ну я и не знаю и фотокарточку-то не смею никому показать, боюси.

Я пошла (в колхозе жили - у нас денег нету ницё) в лесозаготовки сама, без повестки, так и пошла, по своему собственному желанию. Вот пришла, в Ниге была на лесозаготовке. У нас вот в колхозе до того дожили, что роботам-роботам, а сто грамм на трудодень падёт. Трудодней нароботам, а всё хлеба-то нам нисколько. Ушла, а ён возьми отпуск, ему дали отпуск. Война-то кончилась дак. Да в эту в Нигу-то и приехал туда.

© А.С. Монахова, 2015

¹ Монахова А. С. Дивная Водла-земля. М., 2012.

² Бывшему Ъ (ять) перед мягким согласным звуком соответствует и.

³ Жирным шрифтом обозначено ударение в слове.

Я росла, дак я была, как мальчишка. С девчонками выйдем. Чернозёмна земля-то. Ногу туды кладём, дак печку делам. Потом туды горшочки кладовам. Так играм. А у меня были волосы ой какие густые, чёрные, кудрёватые были. А знашь, землёй-то я начучкалась, чёрнушка... Перед последними годами, года два до смерти оставалось ище токо, Митя рассказал: «Я постоял, постоял. Я, – гот, – думал: бедна-то девушка, кто тебя замуж, никто тебя не возьмёт! Постоял, постоял, головой пошатал и тебя пожалел. А ты, ой ты обчеловечиласи, красива так, как я тебя увидел. В Ниге».

Он меня в кино сводил. Вот сходили, да ён мне и понравился, Митя-то, такой красивый, в военной, знашь, гимнастёрке, такой полный ак... И вот с той поры мы писать да писать. Ещѐ я его три или четыре года ждала. Да вот так от дождаласи. Он приехал в июне месяце. И вот мы стали тут с им дружить да дружить, да и подружисились, что и замуж, вот так вот. Поженились.

Нина Григорьевна Башкирова (1924-2012)

«Пошла на свой обонос»

Парень шел, вот мой муж, шли с матерью... В ту пору ведь хлеба не было нигде, а в Водлозере ловили много рыбы. И вот эту рыбу они таскали на санках, возили на конях, когда дорога. В Кенозере ездили, меняли рыбу на хлеб.

Сидит парень, сидит бабка, мать. Старушка разговорна така: «Ой, девушка пришла». Мы с ей порозговаривали.⁴ Да она: «Поди-ко, подружка, у меня вот сын тут сидит, поди-ко за моего сына замуж». Я говорю: «Я сына не знаю и Вас не знаю, и Вы меня не знаете, дак нечего сватать. На двори война, дак про свадьбу теперь не говорят».

Обратно они поехали, наменяли много хлеба на рыбу. И бабка порадила цыгана. Вот цыган их вѐз на лошади. Шурка-то пошла опять на вечерку. И цыган говорит, мы с вами на вечер пойдѐм. Созвал его, он тут не сказал, что у него платья не новы. Васька принѐс гармошку. И вот мы песен попели, кадрѐлку сходили с девками. А потом цыган: «Парень, говорит, сыграй мне русского. Умеешь?». Он говорит: «Умею». Васька русского заиграл, а я перва пошла. Я перва пошла, цыгана вызвала. И мы с цыганом на пару до того доплясали! Дальше полуночи просидели там. А потом эта хозяйка, Федосья Ивановна, рассказывала. Говорит, свалилися спать, а цыган-то и говорит: «Сашка, а тебе кака девка понравилася?». А он говорит: «Маленька, котора с тобой плясала. Ой, говорит, быстрая кака она!».

А до Половины доехали, оттуда опять с Водлозера шѐл мужчина, и он (будущий муж. – А. М.) написал мне записку левой рукой. У його ранение было в праву руку, девять сантиметров костьѐв не было, все, это, росщеплѐны были. Написал записку и сватаецы. А мне так смешно!

На Восьмоѐ марта как раз поехали ихние на двух конях опять с рыбой туда в Кенозеро. И он поехал. Прихватил крѣстну свою сватами, и был ещѐ старик Семѐн Шишов, и прихватил этого старика.

А я вот 23-го февраля ездила за деньгами в район. И всё говорят, где ни живал, ни сытал, надоть сон загадывать. И вот мне во снях показалсы этот старик, которого мой муж прихватил сватом-то, Семѐном звали. Опоясаноси верѐвкой.⁵

А я как раз, вот как они приехали, я в тот день пришла пораньше. Стала в шкафу перебирать да обтирать полки, – тпру! тпру! – затпрукало у дому. Я как погляжу: ой, народу! Пятнадцать человек приехало! Думаю, Господи Исусе, неужели все к нам, к ночи? Вот в избу – стук, стук – там ноги пашут,⁶ от снега опахивают да. Заходит в избу мужчина. Покрякат, покрякат. Погляжу, опоясаноси верѐвкой, белый старик, на лицо хорошей такой он был. Ну, потом опять там в коридоре метлой, слышу, ноги подметат. Двери открылиси, заходит мой суженой. Одет костюм коричневый в чёрну мелку клетку и солдатска шапка. Вот в чём я эту пару выглядела,⁷ в том они приехали свататься. Вот выглядела как! Всё, говорят, неправда!

Вот так и началась канитель-карусель. Папы никак не надоть было, говорит: «Парня не хиним,⁸ парня не знам. Но парень ранен в руку, какой он роботник в семье? Вся робота на твои плечи будет». А я смеюсь: «Папа, у нас у двух три руки здоровых. Проживѐм», – говорю.

Потом собраласи родовѝ моя. Они там обсудили, что сейчас война, нечего замуж выходить. А потом я ушла утром на роботу в сельсовет, он пошѐл со мной. Нявгал,⁹ нявгал, и сбил меня с толку. Пришла домой, папы и говорю: «Папа, я всё-таки надумала». Он и говорит мне: «Вот что, дочь,

⁴ Две приставки характерны для слов водлинского говора.

⁵ Характерный для говора оборот со страдательным причастием от возвратного глагола.

⁶ Пахать – мести веником, опахать – обмести веником.

⁷ Выглядеть во снях – увидеть во сне.

⁸ Хинить – ругать. Н. Г. Башкирова объясняет значение слова: «Не ругам, не считаю, что он худой».

⁹ Нявгать – несколько раз говорить, повторять, нудить.

послушай меня. Пошла на свой обнос, не пеняй на меня. Хорошо ли ты будёшь жить, худо ли ты будёшь жить, но запомни: возврат в этот дом не будет!». Я говорю: «Запомнила, папа, запомнила».

А папа, когда вышла замуж, дак папа три раза за мной приезжал. Скажет: «Поедем, Нина, домой». «Нет, папа, хоть умру, а не поеду, – я говорю, – я ведь запомнила твои слова». А он говорит: «Вся в меня, така же упряма».

Анна Николаевна Павлова (1931-2011)

«Колокольчик – дзень, дзень, дзень – прозвонит»

– На Святки задумывали сон. Под голову положила полотенце и расчёску. И он мне приснился. Я тогда его не знала, он не приезжал. Думаю: «Какой интересный парень!» А потом приехал к бабушке в отпуск.

Ну он так сразу глаз положил на меня. И вот так походил, походил. А мы-то, девчонки, после вечерки под ручку так идём друг за другом, частушечки поём. А он следом идёт-идёт и вернется. Подойдёт-подойдёт и вернется. Ну он так первый год побегал, побегал, отступился от меня.

А сам только уехал, и прислал мне письмо. Я вообще стесняласи мамы. Раньше ведь стеснялись так родителей. Я-то не виновата, что мне это письмо пришло. Откуда я знала? Ну он там пишет: «Посылаю воздушные поцелуи. Будешь распечатывать, смотри не упусти! Почему ты меня бояласи? Что я, медведь, что ли, был?»

И потом, когда я стала на прикол, он, как вечер, так идёт к нам. И всё время ходил. Говорит: «Нам, наверно, суждено: я как иду от тебя, так колокольчик – дзень, дзень, дзень – прозвонит. Дзень, дзень, дзень!». В деревне часовенка была, недалеко от бабушки. Теперь дома пожгли все. А часовенку эту рыбак какой-то ростревожил. Мы девчонками ездили в часовенку. Сами не умеем молиться, а так ездили в часовенку.

Потом он всё это вспоминал – этот колокольчик: «Ну этот колокольчик всегда – дзень, дзень! Я дойду, – говорит, – до часовенки, а он – дзень, дзень! Это нам судьба была. Мне колокольчик предсказал».

Мария Дмитриевна Васюнова (1931-2008)

«И есть любовь с первого взгляда»

Приехали мы сюда в Нигу в 52-м году. Пошли мы в лес работать, на повал леса. Я на лошади возила лес, ногу подвернула. Была на больничном. Пошла я в туалет. Один валенок, а вторая галоша. И вот я в туалет, он из туалета. И я на него только поглядела одним взглядом и влюбилась. Влюбилась до смерти. Это где-то было в ноябре. Ходили мы всё на танцы, всё. Я каждый день ждала: думаю, ну вот подойдет он ко мне, вот подойдет. Нет, не подходит, никак не подходит.

Один раз как-то мы с ним были... в общем, одна девчонка, я, они с каким-то парнем. И вот он меня захватил и поцеловал. Я так испугалась, вырвалась у него, убежала, мне так стало страшно. Вроде и в душе радостно, и страшно стало. И он меня предложил проводить. И вот с 24 марта 53-го года мы с ним стали встречаться.

Шесть лет мы с ним встречались, но редко. Он жил на Водле, я в Ниге. А в 58-м году я уехала в Белгород к сестрам. И мне нужно было вывезти младшую сестру Шурку. 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 пальтошками сижу.

На второй день: «Я, – говорит, – сегодня приду к вам». Пришли свататься. И вот, поверите, на меня напал такой смех! Я сижу на детской скамейке и хохочу..., как дурочка. Ну всё, сосватали. Свадьбы, конечно, у нас не было. Колец у нас не было. Фаты у меня не было.

Вот на другой день мы поехали в Кубово, нас зарегистрировали. Обрато мы на попутной лодке ехали. И приехали мы с ним домой в час ночи. Никто нас не встречал, никто нас не поздравлял. Зашли мы в подвал и стали жить. И вот скоро будет через четыре года золотая свадьба. Доживу или нет? А все равно – люблю. И вот верю, что есть любовь. И есть любовь с первого взгляда. На себе испытала.

Что общего в этих и других водлинских рассказах о любовных отношениях в русской деревне 30 – 50-х годов прошлого века? Тогда традиции уже почти не соблюдались, но зато и замуж насильно не отдавали.

1. Во всех рассказах фигурируют сваты, причём отмечается, что во время войны сватами в основном были женщины, иногда ещё старик да подросток. Мама Шуры Петровой расстроилась. «А, – грит, – у ей малина ни укапала, а успиё, – грит. – Она как слепой котёнок, куды она? Ни обувь, ни одеть,

что ей в солому, в тукац¹⁰ ей завяжем да повезёшь?». Но Шура упоминает обычай при отказе: «На двух конях приехали, что он... борону повезёт?». Шура и Митя настояли на своём.

У Нины Григорьевны Башкировой ещё по традиции созвали родову: «Они там обсудили, что сейчас война, нечего замуж выходить». Но Нина всё равно выходит на свой обонос.

2. Большинство рассказчиков верят в то, что суженая или суженый заранее предназначены Богом или судьбой, поэтому жениха можно *высмотреть во снах* или *увидеть в хомут* при святочном гаданье. Капитану Игорю Павлову, жениху Анны Николаевны Павловой, казалось, что колокольчики на часовне звенели: «Нам суждено».

3. Во время бесед с деревенскими жителями я не слышала, чтобы влюблялись из-за богатства. Наоборот, вспоминали жениха Луши, который возмутился: «Без калош парень хорош, а в калошах да не гож!». Парень в калошах считался *славутником*,¹¹ а невеста любила другого. Её всё же насильно выдали, но это было давно, в начале XX в.

4. Какая девушка привлекала деревенских женихов? Не томная, задумчивая девица, а девушка *быстрая* – и в танце, и, видимо, в работе. Марфа Николаевна Васюнова называет три характеристики девушки: *быстрая, характером крепкая* (нужное качество в тяжёлой деревенской жизни) и «*полюбил меня за песни*». Своё умение петь отмечают многие женщины. Что касается внешности, то не тонкая талия прельщала, а полнота. «*Ты как булочка среди булочек!*» – говорил Коля Васюнов Клаве, работавшей в пекарне. И Шура Петрова вспоминала о своём женихе: «*Ён красивый был, полный дак*».

5. Все женщины рассказывали о своей стеснительности, как прятались от женихов: «*за пальтушками сижу*». Стеснительность свойственна настоящей любви, не в пример смелости, даже развязности на современном экране.

6. Особую ценность имела верность до гроба и даже после смерти мужа. Муж Матрёны Матвеевны Лыдиной утонул, оставив её с пятерыми детьми. Она и сейчас, под 90 лет, женщина тонкой красоты и интеллигентности. «Сватов у ей было, женихов много. Дак она не хотела, чтоб детям был уж не отец», – говорили деревенские.

7. Ещё одно качество – гордость, особенно в рассказе Нины Григорьевны Башкировой, которая вышла на свой обонос и не хотела вернуться к родителям, хотя семейная жизнь складывалась непросто. И не хотела, чтобы об этом было написано в книге: «Пусть так будет. На самом-то деле всё не так было, но ты это не пиши». На самом деле свекровь колдовала так, что муж вместо Нины видел змею. Колдунья потом не могла умереть, пока Нина Григорьевна не простила её.

8. О разводах в то время не было речи. Веру Филипповну Дорохину, которая ушла от мужа-пьяницы, соседки осуждали: «Мы же терпим».

9. Местные лирические песни помогали женщинам выразить свои чувства.

*А теперь-то милый мой
Стал совсем чужой,
Все те ласки прежние
Он отдаёт другой.*

С этими словами у Марии Дмитриевны Васюновой связаны грустные моменты жизни, когда она ревновала своего русокудрого красавца Алексея к Матрёне Матвеевне Лыдиной, оставшейся без мужа. Алексей Прокопьевич ей просто помогал.

*А Матрёна Матвеевна любит романс:
Всё, что было, прошло и не стало.
Жизнь прошла, обошла стороной.
И осталась одна лишь гитара
Поздно вечером плакать со мной.*



¹⁰ Тукач – связка соломы, травы.

¹¹ Славутник – богатый жених.

КАРЕЛИЯ 1930-Х ГГ. В ОБЪЕКТИВЕ ФОТОГРАФОВ КАРЕЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ (ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ФОТОКОЛЛЕКЦИИ НАЦИОНАЛЬНОГО АРХИВА РЕСПУБЛИКИ КАРЕЛИЯ)

Аннотация: Комплекс фотодокументов, хранящийся в Национальном архиве Республики Карелия, включает в себя коллекцию, созданную сотрудниками Карельского государственного музея в 1930-е гг. В докладе рассматривается история, состав и тематика этой коллекции, состоящей из тысяч фотографий.

Ключевые слова: история Карелии, фотография, архив, музей

Summary: The National Archives of the Republic of Karelia keep the collection of photographic documents, which created by The Karelian State Museum in 1930-ies. The report gets the history, structure and themes of this collection, consisting of thousands of photos.

Keywords: history of Karelia, photo, archive, museum

В Национальном архиве Республики Карелия хранится интереснейший комплекс фотодокументов, созданных сотрудниками Карельского государственного музея в 1930-е гг. Формирование этой фотоколлекции происходило в непростой период истории музея. В 1929 г. здание заводской Александровской церкви было передано Наркомпросу АКССР для размещения в нем музея. Переоборудование церкви под музей продолжалось несколько лет; из-за отсутствия надлежащих условий хранения гибли фондовые коллекции.¹ Наконец 6 апреля 1938 г. в новом музейном здании была открыта для обозрения экспозиция 1-го и 2-го этажей, а в январе 1939 г. – экспозиция 3-го этажа.²

В 1930-е гг., несмотря на сложности, музей активно занимался научно-исследовательской деятельностью, для пополнения фондов организовывались экспедиции и командировки. Большое значение придавалось пополнению собрания фотографий.

В 1930-е гг. в музее действовала фотолаборатория. К 1 сентября 1931 г. была закончена «инвентаризация негативов и фотоматериалов старых сборов. Проведена большая работа по составлению фототеки».³ Заведующий фотолабораторией вел материальную книгу; планировал всю работу лаборатории и составлял отчеты; закупал фотоматериалы и оборудование; отвечал за порядок негативотеки, а также фотокартотеки; выполнял фотосъемочную и лабораторную работу; производил мелкий ремонт фотоаппаратуры и оборудования. Фотолаборант выполнял съемку и лабораторную работу.⁴ В 1938 г. фотолаборатория была переведена во вновь оборудованную комнату музея. В конце 1938 г. была произведена сплошная проверка негативотеки и было «изъято около 1500 негативов как устаревших, технически негодных, политических вредных и т.д.». На 1 января 1939 г. всего насчитывалось 5800 негативов.⁵

Заведующими фотолабораторией в 1930-е гг. были следующие сотрудники музея:

Роскин Яков Михайлович (1901-1941) 17 февраля 1930 г. был зачислен сотрудником музея, 5 августа 1931 г. уволен как зав. фотолабораторией «в связи с отъездом в Ленинград на повышение квалификации и получение образования по кино-делу».⁶ Около 200 негативов за 1929-1931 гг. с авторством Роскина хранятся в НА РК, при этом в книгах учета только у половины из них имеется указание на имя автора съемки – «Роскин Я.», т.е. Яков Михайлович Роскин. Сюжеты Я. Роскина различны: спортивные соревнования, закладка памятника В.И. Ленину, водопад Кивач, Кондопожская гидроэлектростанция, «американские» и «канадские» лесорубы в Матросах и Вилге.

Кудинов Виктор Кон. (годы жизни не установлены) до 26 мая 1932 г. работал заведующим фотолабораторией, затем, до 31 августа 1932 г., – внештатным фотографом. На более чем ста его фотографиях за 1931-1932 гг. запечатлены спортивные соревнования в Петрозаводске, олонекская

© Е.С. Намятова, 2015

¹ Национальный архив Республики Карелии. Ф. Р-630. Оп. 1. Д. 74/602. Л. 12-13 (Далее НА РК).

² Там же. Ф. Р-630. Оп. 1. Д. 128/1179. Л. 173.

³ Там же. Ф. Р-700. Оп. 1. Д. 133/894. Л. 142.

⁴ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/3. Л. 27.

⁵ Там же. Ф. Р-630. Оп. 1. Д. 114/1075. Л. 25.

⁶ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/1. Л. 2, 7.



Фотографы З.М. Иванова и Я.М. Роскин на митинге, посвященном приезду И.Д. Папанина. г. Кондопога, 1938 г. Из личного архива И.Г. Ивановой.

коммуна «Сяде», лесозаготовительный участок в Вилге, лесорубы в Матросах, сплав в Новостеклянской запани.⁷

Анкудинову Гавриилу Алексеевичу (1896-1964), заведующему естественным отделом музея, в марте 1932 г. было поручено «постоянное организационно-методическое руководство по оформлению фотоиллюстраций в экспозиции музея в целом». В мае 1932 г. он назначается заведующим фотолaborаторией. В марте 1933 г. его «переключили на работу по своей специальности», оставив за ним общее руководство фотолaborаторией. 15 мая 1934 г. переведен на должность заведующим естественным отделом музея (работал до 7 августа 1935 г., затем переведен на работу по договору), дела фотолaborатории передал З.М. Ивановой. В НА РК хранятся тысячи негативов, снятых Г.А. Анкудиновым, в том числе и за период его работы в музее. На фотографиях 1930-х гг. запечатлены новостройки и промышленные предприятия, лесозаготовки и сельское хозяйство, различные спортивные соревнования, демонстрации, выставки, концерты, животный мир Карелии. Снимки Беломорско-Балтийского канала, хранящиеся в НА РК, сделаны именно Г.А. Анкудиновым.⁸

Иванова Зинаида Михайловна (1911-2001) работала в музее с 18 сентября 1931 г. делопроизводителем-машинисткой, счетоводом; в мае 1934 г. она принимает дела в фотолaborатории, с 8 июня 1934 г. переведена на работу в фотолaborаторию в качестве лаборантки с ведением имущественной книги и учета прихода и расхода фотоматериалов; обязанности заведующей фотолaborаторией исполняла до 15 февраля 1935

г., а затем работала фотографом-лаборантом до 25 января 1938 г.⁹ Помимо съемок в Петрозаводске, З.М. Иванова ездила в командировки в районы (Шелтозерский, Пудожский, Кондопожский, Прионежский, Олонецкий, Кандалакшский). Всего НА РК хранится более 600 её фотографий за 1934-1938 гг., многие из них посвящены сельскому хозяйству (совхозы № 1 и 2 Петрозаводска, плодово-ягодный питомник им. Мичурина, районные колхозы). Имеются фотографии промышленных предприятий и их работников, образовательных учреждений, церквей. Особо можно выделить снимки, посвященные детям (воспитанникам детских садов, школьникам, детям в пионерских лагерях).¹⁰

19 ноября 1934 г. в музей в качестве фотографа был принят **Котов Иван Андреевич** (1903-?), который с 15 января 1935 г. до 13 мая 1939 г. был заведующим фотолaborаторией. Он также многократно выезжал в командировки в различные уголки Карелии в 1935-1939 гг. (Пряжинский, Кондопожский, Медвежьегорский, Олонецкий, Ведлозерский, Пудожский, Заонежский, Лоухский и др. районы). Более 1200 его негативов сохранилось в НА РК. На снимках — сельскохозяйственные и промышленные предприятия и их работники, демонстрации, выставки, пейзажи, архитектура, археологические раскопки на Оленьем острове, детские дома в Повенце, образовательные учреждения и др.¹¹

Волков Александр Александрович (1921-?) принят в музей на должность фотолaborанта 1 апреля 1939 г., а после увольнения И.А. Котова он возглавил фотолaborаторию и работал до 27 сентября 1940 г. (до мобилизации в Красную Армию). Сохранилось около 100 его негативов, на которых запечатлены колхозы Олонецкого района, архитектура Олонца и Петрозаводска, стахановцы, орденосцы, депутаты и пр.¹²

⁷ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/1. Л. 12-12 об., 14, 15.

⁸ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/1. Л. 12-12 об., 21; Д. 1/2. Л. 4, 10; Д. 1/3. Л. 8 об.

⁹ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/1. Л. 7 об., 17 об., 19; Д. 1/2. Л. 4, 5; Д. 1/3. Л. 3, 49.

¹⁰ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/3. Л. 6, 6 об., 8, 17, 20, 21, 22 об., 23, 24 об., 25, 26 об., 29, 35, 38, 40 об., 41.

¹¹ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/2. Л. 14 об.; Д. 1/3. Л. 9 об., 18 об., 19, 21 об., 22, 23 об., 24, 31, 36, 37, 43 об., 44, 50 об., 51, 52, 53, 55; Д. 1/4. Л. 1, 1 об., 10 об., 11 об., 15, 20.

¹² Там же. Ф. Р-630. Оп. трудовых книжек. Д. 2/97. Л. 1-5; Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/4. Л. 13, 20; Д. 1/12. Л. 31 об.-32; Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/4. Л. 22, 31 об., 33; Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/12. Л. 3, 7.

С 9 октября 1940 г. зав. фотолабораторией — **Горбов Ст. В.** (имя, отчество, годы жизни не установлены), из 10 фотографий которого 5 — репродукции, на остальных целлюлозно-бумажный комбинат в Кексгольме, Энсо, гидроэлектростанции.¹³

Помимо вышеперечисленных, сохранились снимки еще двух фотолаборантов:

Белов Ив. Тим. (1908-?) работал в музее с 9 апреля 1932 г. по 11 апреля 1934 г. Более 200 его фотографий хранится в архиве, на которых в основном отражена работа промышленных предприятия (Кемский, Тунгудский, Олонецкий районы, Петрозаводск).¹⁴

Ильин С. (имя, отчество, даты жизни не установлены) работал в музее с 17 августа 1938 г. по 14 января 1939 г. В архиве хранится 28 его снимков, 16 из них сделаны в Петрозаводске. На фотографиях — сказители, музыканты, отличники учебы, ударники и др.¹⁵

Помимо съемок окружающей действительности сотрудники фотолаборатории занимались съемкой музейных предметов, экспозиций, пересъемкой фотографий, книг, периодических изданий.

Фотосъемкой занимались не только сотрудники фотолаборатории, но и следующие сотрудники музея, выезжавшие в командировки:

Мулло Иван Михайлович (1906-1990), директор (1932-1939, 1941 гг.). В архиве хранится более 50 негативов, на большинстве из них — колхозники Пряжинского района (1939 г.) и виды деревень Кемского района (1935 г.).¹⁶

Макарьев Степан Андреевич (1895-1937), в 1928-1931 гг. — директор, 16.7.1936-1.7.1937 г. — заведующий историческим отделом. Сохранились фотографии за 1926-1931, 1936-1937 гг., большинство из них снято в вепсских деревнях.

Язвиков Леонид Петрович (1900-?), работал в музее с 15 мая 1933 г. научным сотрудником, заведующим отделом природы, заместителем и исполняющим обязанности директора. В архиве хранится 25 фотографий за 1936-1939 гг., снятые в Кемском, Прионежском, Заонежском, Сегозерском районах. На снимках — виды деревень, пейзажи, животный мир.¹⁷



Фотографы И.А. Котов и З.М. Иванова. Из личного архива И.Г. Ивановой.

¹³ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/12. Л. 35 об.

¹⁴ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/1. Л. 11; Д. 1/2. Л. 3.

¹⁵ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/3. Л. 58 об.; Д. 1/4. Л. 6.

¹⁶ Там же. Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/1, 11 об.; Д. 1/4. Л. 38 об.; Ф. Р-630. Оп. трудовых книжек. Д. 8/431. Л. 1-5.

¹⁷ Там же. Ф. Р-630. Оп. 2. Д. 18/207. Л. 51; Ф. Р-1046. Оп. 2. Д. 1/4. Л. 38 об.

В архиве хранится около 200 негативов, снятых сотрудником музея **Линевским Александром Михайловичем** (1902-1985), датируемых 1926-1931 гг. Снимки 1931 г. сделаны в Олонецком, Кандалакшском и Лоухском районах. Особенностью аннотаций к фотографиям этнографического характера А.М.Линевского является их развернутость, например, «Ильинский приход Олонецкого района. Внутренний вид. Замечательные резьбы, деревянный крест и два каменных, составляющих местную святыню. Существует паломничество больных, трущих больные места о каменные кресты» (П-1238, 1931 г.).

Научный сотрудник музея **Кемов Александр Степанович** в 1938 г. занимался изучением Матросского механизированного лесопункта. В НА РК хранится 13 фотографий, сделанных А.С. Кемовым в этом лесопункте.¹⁸

Кондратьев Яков Константинович (1900-?), заместитель директора. Сохранилось 10 его фотографий населенных пунктов Карелии за 1931 г.

Научным сотрудником **Гуриной Н.Н.** (инициалы и годы жизни не установлены) было сделано 16 снимков в 1936 г. в с. Данилово и с. Ворожгора Медвежьегогорского района, где раньше находилась Выгозерская пустынь.

Музей сильно пострадал в годы Великой Отечественной войны. Удалось эвакуировать только небольшую часть музейного имущества: «Финские оккупанты по-своему расправились с музеем. Все, что с их точки зрения представляло какую-либо ценность, было вывезено в Финляндию, а затем никем не охраняемый музей был брошен на произвол судьбы. <...> Фотографии, документы, археологические коллекции разбиты и разбросаны в беспорядке по всему зданию».¹⁹ Была полностью уничтожена фотолаборатория музея.²⁰

В конце 1944 г. из Финляндии прибыла часть имущества музея. Получено «очень большое количество всевозможнейших фотографий, фотонегативы, переданные архиву НКВД».²¹ В составе прибывшего груза было 14090 диапозитивов (из них 69 битые), ящик частных фотографий и альбомов²² (под диапозитивами, вероятно, подразумевали негативы).

«Учитывая совершенно неудовлетворительное состояние хранения фото-фоно-кинодокументов и материалов звукозаписей в республике, вследствие чего важнейшие документальные памятники уничтожаются, портятся и вывозятся из пределов Карело-Финской ССР, и в целях создания единой документальной базы по истории борьбы Карело-Финского народа против немецко-финских захватчиков» постановлением СНК КФССР от 14 июля 1945 г. был создан Центральный государственный архив фото-фоно-кинодокументов.²³ В 1945 г. на хранение в архив из музея поступили негативы пяти размеров (от «0» до «IV»), как стекла, так и пленки. К сожалению, в книгах учета и описания ЦГА фото-фоно-кинодокументов не всегда указаны полные сведения о дате, месте и авторе съемки. У более 1500 единиц хранения не указан автор съемки.

При ликвидации в 1963 г. ЦГА кино-фото-фонодокументов КАСССР его документы были переданы в ЦГА КАСССР²⁴ и в настоящее время находятся в архивохранилище аудиовизуальной и машиночитаемой документации Национального архива Республики Карелия.



¹⁸ Там же. Ф. Р-630. Оп. 1. Д. 114/1075. Л. 10.

¹⁹ Там же. Ф. Р-2152. Оп. 1. Д. 3/27. Л. 25, 25 об., 26, 26 об.

²⁰ Там же. Ф. Р-1192. Оп. 2. Д. 45/463. Л. 8.

²¹ Там же. Ф. Р-2152. Оп. 1. Д. 3/27. Л. 25, 25 об., 26, 26 об.

²² Там же. Ф. Р-2853. Оп. 1. Д. 1/8. Л. 207-217.

²³ Там же. Ф. Р-1394. Оп. 5. Д. 41/209. Л. 139-140.

²⁴ *Гарбуз М.В.* Обзор фотодокументов Национального архива Республики Карелия // Сборник докладов международной конференции «Фотография в музее». СПб., 2013. С. 119-124.

НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ О СУДОСТРОЕНИИ И СУДОХОДСТВЕ ВЕПСОВ

Аннотация: На основе архивных, библиографических и полевых экспедиционных материалов автора рассматриваются традиции судостроения и судоходства вепсов. Выявлены районы бытования традиций, типы бытовавших лодок, современное состояние судостроения.

Ключевые слова: этнография, вепсы, судостроение, судоходство.

Summary: On the basis of archival, bibliographic and field expedition materials of the author deals with the tradition of shipbuilding and navigation of the Veps. Identified areas of existence traditions, types existed boats, the current state of shipbuilding.

Keywords: Ethnography, Veps, shipbuilding, shipping.

К концу I тысячелетия вепсы расселились в Межозерье от реки Волхов и юго-восточного Приладожья до южного Прионежья и далее на восток до Белого озера и реки Шексна, где до сих пор сохраняется вепсская топонимика и гидронимы. Водные пути, проходящие через земли вепсов, связывают три бассейна: с запада – Балтийского моря, с севера – морей Ледовитого океана, на юге – с Волжско-Каспийским бассейном. С начала становления Российской государственности вепсский народ жил рядом с более активными славянами, которые оказывали влияние на процессы развития судоходства вепсов. В XVIII-XIX вв. древние водно-волоковые пути стали основой для сооружения трёх важнейших искусственных водных систем: Вышневолоцкой, Тихвинской и Мариинской, что способствовало судоходству и торгово-экономическому развитию всего региона. Хозяйственная деятельность вепсов была также тесно связана с обустройством этих водных систем и общим развитием российской торговли и промышленности, развития судостроения и судоходства Олонецкой губернии.

Как и всё местное население, вепсы должны были принимать участие в строительстве и снабжении Санкт-Петербурга, в работе новых верфей, заводов, заготовке леса и перевозке грузов. Основной судостроительный потенциал для нужд торговли, рыбных и лесных промыслов был сконцентрирован в деревнях, расположенных в бассейне реки Свирь и вдоль южного побережья Онежского озера. Можно предположить, что вепсы, как русские и карелы, участвовали в коммерческом судостроении и судоходстве по Мариинской и Тихвинской водным системам, но информация об этом не встречается. Специальное изучение традиционного вепского судостроения не проводилось, но в работах этнографов XIX – XX вв. иногда встречаются упоминания о вепских лодках и их использовании.

Вепсы, продолжая жить рядом с главными водными магистралями, не оставили заметного следа в истории их освоения и использования. Но зато до нашего времени в некоторых деревнях, на малых реках и озёрах Вепского края, сохранялись многовековые традиции лодкостроения и судоходства, связанные с традиционными промыслами и ведением хозяйства. Основная масса вепсов проживала на берегах средних и малых озёр и рек, поэтому традиционный водный транспорт обеспечивал рыбный и охотничий промыслы, перевозку людей и грузов в крестьянском хозяйстве. Древнейшие плавсредства – плоты и долблёнки – использовались на малых озёрах и речках не только для рыбалки и охоты, но и для перевозки людей, сена и других грузов. На средних и больших озёрах и реках для промыслов и транспорта строили лодки из досок. Многие вепсы сами занимались изготовлением различных традиционных плавсредств и могли обеспечить ими местных жителей.

В этнографической литературе о вепсах есть сведения о древних плавсредствах и встречаются их вепские названия, которые в разных районах имеют некоторые отличия. Например, плоты, которые витыми ветками-«вицами» или верёвками «вязались» из брёвен, назывались *laut*, *zaplut* или *plot*, а на лесосплаве – *kobluk*.¹ На плотях для рыбалки передвигались, преимущественно отталкиваясь от дна с помощью шеста – *kalu*,² закрепляли плот на месте тоже шестом, который через специальное отверстие втыкали в дно. Выдолбленные из одного бревна челноки на Ояти называют хонгой,³ встречаются и другие названия этих долблёных лодок – *karbaz*, *ruhj*⁴ и *bat*. Южные вепсы пользовались спаренными из двух выдолбленных стволов ройками и выдолбленными из толстой осины челнами с разведёнными в средней части бортами, которые назывались *венех* или *венез*.⁵ При гребле на челноках управлялись при движении одним кормовым веслом – *мела*, а на ройках могли использовать и шесты. Собранные сведения свидетельствуют о устой-

© Ю.М. Наумов, 2015

¹ Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 402-403.

² Там же.

³ Вепсы // Народы мира. Народы Европейской части СССР. М., 1964. Ч.2. С. 370.

⁴ Бродский И.В. Самоучитель вепского языка. СПб., 2008. С. 73.

⁵ Там же.

чивых типах местных дощатых лодок, традиционной технологии и терминологии строительства вепсами лодок и судов из досок, которые существовали с XIX в. и не прекращались до конца XX в. Преимущество в изготовлении конструктивного набора корпусов подтверждается в сообщениях информаторов и прослеживается при сравнении фотографий традиционных лодок первой и второй половины XX в., в том числе сделанных автором в 2010-х гг. В разных районах малые дощатые лодки называются *vene*, *venex*, многовёсельные – *soim*,⁶ «карбас, сойма или баркас»,⁷ а у прионежских вепсов – «кижанки»,⁸ встречается и название коммерческого судна большего размера – *lav*.⁹

В результате экспедиций 2009-2013 гг. автору удалось получить сведения о сохранении у вепсов до 1990-х гг. местных и национальных традиций судостроения и судоходства и выделить следующие районы вепского судостроения: Прионежье юго-западное (Карельское), Прионежье юго-восточное (Вытегорское), Посвирье с бассейном р. Оять, Вепская возвышенность и Белозерье с бассейном р. Шексна. Бытовавшие в этих районах традиционные местные плавсредства, их названия и терминология судостроения вепсов, которую удалось найти в процессе работы, представлены в Таблице 1.

Таблица 1. Традиционные плавсредства

Русское название плавсредства	Район. Основные термины традиционного судостроения вепсов.
	Юго-западное Прионежье
Лодка	«Венях» – лодка из досок, размеры разные. Киль – «похдь» – «днище», штевень – «кукора», доска бортовая – «лоуд», шпангоуты – «обручим», сиденья для гребцов – «сканьдь», якорь – «дяккарь» ¹⁰
Долблёнка, чёлн	«Карт» – вепский челнок. «Рухдь» – лодка-корыто ¹¹
	Юго-восточное Прионежье
Лодка	«Цевешки» – маленькие плоскодонки ¹²
Долблёнка, чёлн	«Руганы» ¹³ – из двух спаренных долблёнок – скреплённых выдолбленных колод
	Посвирье
Лодка	«Венях» из досок-набоев, днища лодок выделывают из бревна, снимая кругом его черепок, выставляют штевни-«кукоры», брёвна распиливаются на доски для бортов – «набойки», которые крепятся на гвоздях, потом кладут шпангоуты-тугуны ¹⁴ и засмаливают. «Вязанки» – лодки из досок
Долблёнка, чёлн	«Колоды» – лодки-долблёнки из одного дерева
Долблёнка из двух стволов	«Ругачи» ¹⁵ – из двух спаренных долблёнок – скреплённых выдолбленных колод
Долблёнка развёрнутая	«Венех», «чёлн» – долблёнки распаренные долбили из осины Д=60см, толщину борта – «рюйнад» и днища – «похьевене», размечали шпильками – «шпильк» длиной 3 см и выбирали теслом-«кокшей». После разводили костёр и ставили долблёнку на брёвна над огнём, сначала вверх дном, чтобы прогорело внутри, потом переворачивали и на боку грели, вставляли палки рябиновые и распирали борта, внутрь готовой долблёнки вставляли шпангоуты – «калёмед». Весло – «мела» всегда было одно длиной до 1,30 м, лопасть до 40 см.
	Вепская возвышенность
Плот	«Плотау» – делали из «сушин»; сваяют две сухие ёлки, раскрывают по 2 до 3,5 м, всего 5-6 штук
Берестяная лодка	«Пузик» – очень давно делали берестяные лодки
Долблёнка	«Бат» ¹⁶ – маленькая долблёнка-однодеревка
Долблёнка из двух стволов	«Ройки» – долблёнки из двух стволов осин

⁶ Словарь вепско-русский. Петрозаводск, 1995. С. 139.

⁷ Прибалтийско-финские народы России.

⁸ Вепсы // Народы мира. Народы Европейской части СССР. Ч.2. С. 370.

⁹ Словарь вепско-русский. Петрозаводск, 1995. С. 170.

¹⁰ Записано у вепского лодочника Л.К. Кочерина (1937 г.р., д. Другая Река). Из экспедиционных дневников автора.

¹¹ Научный архив музея «Кижи». Ф.1. Оп.3. Д. 1752. С. 8.

¹² Вытегра: Краеведческий альманах. Вологда, 2005. Вып.3. С. 119-120.

¹³ Вытегра: Краеведческий альманах. Вологда, 2005. Вып.3. С. 200-201.

¹⁴ Кустарные промыслы и ремёсленные заработки крестьян Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1905. С. 33-38.

¹⁵ Вытегра: Краеведческий альманах. Вологда, 2005. Вып.3. С. 200-201.

¹⁶ Отчёт К.К. Логинова по этнографической экспедиции в Ленинградскую область Бокситогорский район Сидоровский сельсовет (южные вепсы). 1978 г. Научный архив Института истории, языка и литературы Карельского отделения. Ф.1, Оп. 50. Ед. хр. 483. С. 3.

Долблёнка развёрнутая	<p>«Венех» – долблёнки, распаренные долбили из осины, ствол отёсывали топором с носа – «нека», и кормы – «перя», потом выдалбливали изнутри «кокшей». При разведении бортов долблёнку ставили на козлы над горячими углями, наливали до краёв воды, которую нагревали раскалёнными камнями, борта лодки постепенно разгибали при помощи веток черёмухи или рябины. В разведённый корпус вставляли шпангоуты – «карги» из еловых корней, в готовый корпус вставляли «лаут» – доски для сиденья, в корме сиденье – «перилаут». Гребли одним веслом – «мела», сидя или стоя.</p>
-----------------------	---



1. Традиционная рыбацкая лодка Онежского озера, Построена вепским мастером Л.К. Кочериным (1937 г.р.) в д. Другая Река, (фото 1960-х гг. из семейного архива Л.К. Кочерина).



2. Лодка на Мегрском озере. Такими были традиционные лодки вепсов Шимозера (Фото автора).

Юго-западное Прионежье. В большом селе Деревянное население в основном – русские, поэтому о вепских судостроителях здесь ничего не было известно, но получена информация, что до 1990-х гг. для рыбалки на Онежском озере до Вознесенья во всех прибрежных деревнях использовались традиционные дощатые лодки. В вепском селе Шелтозеро сообщили, что в вепских деревнях никто уже не делает лодок, но сохранилась информация о долблённых челноках. В д. Другая Река у вепского лодочника Л.К. Кочерина (1937 г.р.) впервые была записана информация о строительстве вепсами традиционных рыбацких лодок Онежского озера, технология их строительства и некоторые ранее никем не зафиксированные вепские судостроительные термины (Таблица 1), получены фотографии этих рыбацких лодок прионежских вепсов (**Фото 1**).

Юго-восточное Прионежье. Через Вытегорское Прионежье с преимущественно русским населением проходит важная транспортная водная магистраль – бывшая Мариинская система – современный Волго-Балт. Традиционные районы с вепским населением располагались южнее на небольших озёрах Вытегорского уезда; в разных источниках есть информация о долблённых и дощатых вепских лодках. В деревнях Ошта и Мегра где в XVIII-XIX вв. были два центра коммерческого судостроения, в которых строили мореходные галеасы¹⁸ и другие суда для перевозки грузов, автором были зафиксированы две плоскодонки, а на Мегрском озере – четыре традиционные лодки: две старые и две новые. В этом бывшем центре судостроения остался всего один мастер, который может строить традиционные дощатые лодки. Такая лодка зафиксирована у жителя д. Ошта В. Е. Афонькина (1947 г.р.), у него же получена информация о том, что старые лодки озера Шимозера были такими же, как его лодка. Это подтверждают и фотографии новых лодок (**фото 2**), которые совпадают со старыми фотографиями лодок этого района, благодаря которым мы можем иметь представление о дощатых лодках вепсов этого и других малых озёр вепского края.

Посвирье. Как уже отмечалось выше, в бассейне реки Свирь был сконцентрирован основной судостроительный потенциал, здесь строились самые разные лодки и большие суда для перевозок грузов, рыбных и лесных промыслов. Правый, северный, берег реки Свирь покрывает густая сеть малых рек и озер, по которым проходили древние водно-волоковые пути, которые вепсы и карелы использовали и используют для рыбалки, охотничьих промыслов. В экспедиции 2012 г. удалось собрать некоторую новую информацию по истории судоходства и о традициях народного лодкостроения вепсов и записать фамилии мастеров работавших в XX в.

¹⁷ «В Деревянном русские строили лодки, как кижанки – быстрые, три пары вёсел, ходили на них далеко. У нас тоже делали такие лодки, их раньше никогда не называли “кижанками”, только “венях” или “лодка”. Когда из Пряжи стали привозить покупные лодки-“пряжинки”, тогда и наши лодки стали называть “кижанками”, чтобы отличить от пряжинских». Из экспедиционных дневников автора

¹⁸ *Озерецковский Н.Я.* Путешествия по озёрам Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1989, С. 189. *Загоскин Н.П.* Русские водные пути и судовое дело в до-Петровской Руси. Казань. 1910. С. 145-152.



3. Последняя традиционная лодка, р. Оять в д. Ефремково (Фото автора).

В среднем течении р. Оять в д. Ефремково удалось зафиксировать последнюю традиционную лодку (Фото 3) и записать информацию о строительстве вепсами больших лодок и судов в Доможирово и Рыбежна и специальных грузовых больших лодок для доставки местной гончарной продукции в Петербург. Можно отметить некоторое сходство местных карельских лодок с вепскими лодками соседнего бассейна реки Оять и малых озёр Вытегорского района Вологодской области.

Вепская возвышенность. Современная южная граница ареала расселения вепсов Вепской возвышенности в верховьях рек Оять и Паша примыкает к водоразделу бассейнов реки Свирь (Балтийский бассейн) и рек Шексна, Суда и Молога (Волжский бассейн). Ещё в 1970-1980-е гг. действовали шлюзы старой Тихвинской системы,¹⁹ и по всем речкам и протокам из озера в озеро были водные пути, удобные для местных лодок. Здесь были записаны новые сведения по вепскому судостроению и судоходству этого района и ранее не зафиксированная информация о каркасной берестяной лодке «пуузик»,²⁰ найдена долблёная развёрнутая лодка – «венях» 1983 г. постройки (Фото 4), которая передана в фонды музея «Кижы».²¹

Результаты работы. Ранее история и современное состояние традиционного вепского народного судостроения и судоходства специально не изучались, поэтому не нашла отражения в научной

и популярной литературе. Работа с источниками и экспедиции позволили получить новый материал для исследований, зафиксировать строительство вепсами больших лодок на Онежском озере и на реке Оять, осмотреть около 20 традиционных лодок, познакомиться с 7 лодочниками.

В экспедициях автором впервые были зафиксированы сведения: о строительстве в прионежских вепских деревнях традиционных рыбацких лодок Онежского озера, похожих на «кижанки», технологии и терминологии строительства таких лодок; о старых лодках озера Шимозеро и фотографии такой традиционной лодки; о сходстве карельских лодок Михайловского куста деревень с вепскими лодками соседнего бассейна реки Оять и малых озёр Вытегорского района Вологодской области; - о строительстве вепсами в сёлах Доможирово и Рыбежна больших лодок и судов, а в среднем течении Ояти – больших лодок для работ на сплаве леса и специальных грузовых лодок длиной 8 м, для перевозки традиционной Оятской керамической посуды в Петербург; о новых вепских судостроительных терминах на реке Оять и каркасной берестяной лодки «пуузик» в д. Корвала.

Результаты работы позволили уточнить типы лодок в районах исследований, сходство и различие лодок разных по условиям судоходства и размеру водоёмов и сравнить потенциал традиций народного лодостроения вепсов в Республике Карелия и в соседних районах Вологодской и Ленинградской областей. Можно отметить полный упадок традиционного судостроения вепсов в регионе Западного и Восточного Прионежья, Посвирья и Ояти.

Для успешного завершения работы по комплексному изучению истории и современного состояния традиций судостроения и судоходства вепсов, выявления локальных особенностей на всей исторической территории их расселения необходимо завершить экспедиционную работу в неисследованных районах Архангельской, Вологодской и Ленинградской областей. Дальнейшее изучение архивов и музейных фондов и анализ собранных в экспедициях материалов позволяют сделать обоснованные выводы об особенностях и терминологии народного судостроения вепсов и составить точный список традиционных плавсредств вепсов по районам.



4. Долблёная развёрнутая лодка – «венях» 1983 года постройки из д. Корвала (Фото автора)

¹⁹ Загоскин Н.П. Русские водные пути и судовое дело в до-Петровской Руси. Казань. 1910. С. 145-152.

²⁰ «Слышал, что очень давно делали берестяные лодки «пуузик» Из экспедиционных дневников автора.

²¹ Приводим здесь описание этой лодки из фондов музея «Кижы», сделанное автором статьи: «Традиционная вепская развёрнутая лодка-долблёнка. Размеры: ок. 50x590x130. Материалы: Ствол осины, еловые корни. Техника: Выдолблена из ствола осины «кокшей» – теслом, после выдалбливания ствол нагревали над костром и постепенно, с помощью суков, разводили борта с последующей обработкой корпуса внутри и установкой шпангоутов-«скарги» из еловых корней. Изготовил: мастер Соловьёв Василий Михайлович (1928-2005 гг.). Место изготовления: д. Корвала Тихвинского р-на Ленобласти. Дата: 1983 год. Сделана мастером для себя. Использовалась мастером-хозяином и его семьёй для рыбной ловли, охоты и транспорта. Состояние хорошее, сделаны укрепление бортов и приспособления под подвесной лодочный мотор. Такие традиционные долблёнки были широко распространены у вепсов Посвирья и Вепской возвышенности.

ОБЕЛЬНЫЕ ВОТЧИННИКИ И КРЕСТЬЯНЕ ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ И ИХ СОЦИАЛЬНЫЙ И ЮРИДИЧЕСКИЙ СТАТУС В XVII – НАЧАЛЕ XX ВВ. (НА ПРИМЕРЕ ФЕДОРА ИВАНОВА И ЕГО ПОТОМКОВ)

Аннотация: В дореволюционной России существовали восемь небольших групп крестьян, которые были освобождены от уплаты налогов и выполнения повинностей за какие-нибудь выдающиеся поступки. Их называли обельные крестьяне. В статье излагаются сведения об одной группе таких крестьян – Федоре Иванове и их потомках. Ф. Иванов получили привилегированный статус в период Смутного времени, в 1609 г. До начала XX в. этот статус сохраняли его потомки. Этот статус был зафиксирован в действующем законодательстве царской России.

Ключевые слова: обельные крестьяне, Федор Иванов, юридический и социальный статус

Summary: In pre-1917 Russia eight small peasant groups existed, which were taxes and duties exempted for their outstanding doings. They were called *obel'nye* (tax-free and duty-free) peasants. The article introduces information about one group of such peasants – Fedor Ivanov and his progeny. F. Ivanov got their privileged status during Time of Troubles, in 1609. His progeny kept this status up to the early 20th century. Their status was recorded in Imperial Russia acting legislation.

Keywords: Tax-free and duty-free (*obel'nye*) peasants, Fedor Ivanov, juridical and social status

В дореволюционной России существовали небольшие группы крестьян, которых называли обельные вотчинники, обельные крестьяне и белопашцы. Они жили только в двух губерниях – Костромской и Олонецкой. В Костромской губернии жили белопашцы – потомки крестьянина Ивана Сусанина, по преданию, спасшего жизнь царя Михаила Федоровича в 1613 г. Остальные семь групп обельных вотчинников и крестьян жили в Олонецкой губернии.¹ Цель статьи – рассмотреть изменение их социального и юридического статуса на протяжении XVII – начала XX вв. на примере одной из групп обельных крестьян – Федора Иванова и его потомков.

Родоначальником этой группы был крестьянин деревни Стрельниковского починка Ухтозерской волости Белозерского уезда Федор Иванов, который во время осады Москвы войсками Лжедмитрия II доставил в осажденную Москву грамоты с Белоозера («что он прошел от вас к нам в Москву с отписками»). За это он получил от царя Василия Шуйского 15 мая 1609 г. жалованную обельную грамоту на безбортное владение землей, сенокосами и другими угодьями в деревне Стрельниковского починка, где он жил, и на освобождение от всех повинностей («полдеревни Стрельниковского починка, а Ивановская тож, да пустошь Каркушево и Якушево тож, да полдеревни Дрестова починка, а Офонасово да Ивана Плясунова тож, с пашни и с сенных покосов и со всяких угодий наших податей и волостных поборов и кормов имати не велено»). Это пожалование 18 июля 1619 г. подтвердил царь Михаил Федорович («своих государевых податей с Федьки Иванова, с его жеребья имати и сее грамоте ни в чем ружити и за помещики за кем впредь не быти, не велел»)².

С связи с подтверждением 18 июля 1619 года обельной жалованной грамоты Федору Иванову царь Михаил Федорович направил 30 августа 1619 года свою грамоту белозерскому воеводе Михаилу Елизарьевичу Викентьеву,³ в которой сообщал, что крестьянин Ухтозерской слободки Заозерского стана Белозерского уезда Федька Иванов получил жалованную обельную грамоту за то, что в 1609 г.

© А.М. Пашков, 2015

¹ Существует несколько работ, посвященных обельным вотчинникам и крестьянам Олонецкой губернии: Обельные грамоты // Олонецкие губернские ведомости. 1841. 22 февр., № 8; 8 марта, № 10; *Иванов А.И.* Обельные вотчинники и обельные крестьяне Олонецкой губернии // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1858 год. Петрозаводск, 1858. С. 203-215 (3-я паг.); *Вешняков В.И.* Белопашцы и обельные вотчинники и крестьяне // Журнал министерства государственных имуществ. 1859. Ч. 71, Кн. 6. С. 143-157; Обельные крестьяне и обельные вотчинники в Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 1-39 (на стр. 13-39 под заголовком «Обельные грамоты русских царей, дарованные олончанам за разные услуги» опубликованы текст жалованных обельных грамот); *Рудаков В.Е.* Обельные вотчинники и крестьяне // Энциклопедический словарь / Брокгауза и Ефрона. СПб., 1897. Т.21-а, кн.42. С. 646-647; *Мюллер Р.Б.* Очерки по истории Карелии. Петрозаводск, 1947. С. 115-116; *Чернякова И.А.* Карелия на переломе эпох. Петрозаводск, 1998. С. 193-204.

² Грамота царя Василия Шуйского на Белоозере приказным людям, и старостам, и целовальникам нашим, крестьянам от 15 мая 1609 года о наделении обельными правами крестьянина Федора Иванова // Олонецкие губернские ведомости. 1841. 15 марта, № 11. Другой список грамоты перепечатан: Грамота царя Василия Иоанновича Шуйского крестьянину Ухтозерской волости (Вытегорского уезда) деревни Стрельниковской Федора Иванова о пожаловании ему земель, сенных покосов и других угодий (7117 – 1609 г., мая 15) // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 18-19 (Примечание в конце текста: «Содержание во многом расходится от текста той же грамоты, напечатанной в № 11 Олон. губ. вед. за 1841 год»).

³ Михаил Елизарьевич Викентьев – воевода на Белоозере в 1619 году (Дворцовые разряды. СПб., 1850. Т.1. С. 418; *Барсуков А.П.* Списки городских воевод и других лиц воеводского управления Московского государства XVII столетия. СПб., 1902. С. 32).

«проходил он с Белоозера сквозь польских и литовских людей полков к Москве, к царю Василью с грамотами, и та де служба явна нашим боярам и всей земле». И за этот поступок царь Василий Шуйский велел обелить те земли, которые находились в его пользовании: «в Ухтозерской слободке его полдеревни Стрельниковского починка» и другие угодья. Но в 1615 г. Ухтозерская слободка была передана в собственность помещикам братьям Федору, Игнатию и Ивану Микулиным и Александру Дурасову, и Ф. Иванов стал у них крепостным крестьянином. На его попытки доказать свои права на свободу и землю те помещики угрожали «ему, Федьке, убийством и грабежом». В ответ на челобитную Ф. Иванова на имя Михаила Федоровича царь распорядился подтвердить грамоту 1608 г. и выдать Ф. Иванову «бережальную грамоту», по которой «его, Федьку, во крестьяне отдавать не велели, а житии ему на своем жеребье и владеть по жалованной грамоте царя Василья, а помещикам в него не вступаться».⁴

В 1636 г. Ф. Иванов постригся в монахи под именем Феодосий, после чего обратился с челобитной на имя Михаила Федоровича передать принадлежавшие ему обельные земли – полудеревню Стрельниковского починка и другие «пашни, сенные покосы и всякие угодья» – «брату его родному Микулке Иванову, да сыну Куземке, и внуку Мишке... по прежнему указу и по царь Васильеве жалованной грамоте». Царское согласие на это было получено, и все угодья были переданы родственникам «старца Феодосия». Белозерский воевода князь Петр Никитич Звенигородский и его товарищ подьячий Василий Шишкин⁵ были проинформированы об этом царской грамотой от 26 июля 1636 г., а копию этой грамоты получили Микулка Иванов, его сын и внук.

6 июля 1648 г. эта грамота была подтверждена царем Алексеем Михайловичем по челобитной Микулки Иванова, Куземки Федорова и его сына Мишки, а 4 августа 1676 г. ее подтвердил царь Федор Алексеевич по челобитной Пашки Амосова, Федьки и Матюшки Кузьминых (П. Амосов отмечен как родной племянник старца Феодосия). Последний раз грамота была подтверждена царями Иваном и Петром Алексеевичами 27 марта 1683 г.⁶

В 1719 г. в России прошла I ревизия – перепись мужского населения. По ее итогам в 1724 г. был введен новый налог – подушная подать (70 коп.). Кроме того, государственные крестьяне должны были платить еще и оброчный сбор (40 коп.). Стрельниковские обельные крестьяне должны были платить оба этих налога и другие сборы. Они написали ходатайство в Сенат, и 30 сентября 1726 г. указом Сената им оставили для взимания только подушную подать, но освободили от оброчного сбора и от всяких земельных платежей.

Со временем этот указ стали игнорировать, и в 1761-1777 гг. они платили еще и оброчный сбор, как и государственные крестьяне. После IV ревизии 1782 г. стрельниковские обельные крестьяне (к тому времени их было уже 68 душ мужского пола) были полностью приравнены к государственным крестьянам. Поэтому в 1789 г. они подали прошение на имя Екатерины II, и после долгого разбирательства Сенат подготовил доклад о том, что стрельниковские обельные крестьяне должны платить только подушную подать и деньги на содержание почты, остальные повинности, включая рекрутскую, и налоги с них снять, а недоимки по ним списать. Екатерина II утвердила этот доклад 26 апреля 1796 г.

Со временем обельные крестьяне Стрельниковского починка самовольно прирезали себе многие соседние земли, многократно превышавшие по площади первоначально пожалованные участки. Поэтому по итогам Генерального межевания 1787 г. Олонецкая палата гражданского суда решением от 7 февраля 1795 г. и Правительствующий сенат указом от 22 октября 1808 г. оставили в собственности стрельниковских обельных крестьян только 55 десятин 2051 сажень земли, кроме того, 1337 десятин 733 сажени казенной земли были выделены им в пользование. Остальные спорные земли (34247 десятин 2130 саженьей) были отданы соседским помещикам или переданы в казну. Данное решение было еще раз подтверждено Сенатом 31 мая 1890 г.

В 1808 г. стрельниковских крестьян стали привлекать к ремонту дорог и починке мостов; они наняли поверенного, который в 1810 г. составил им жалобу на имя Александра I. По этой жалобе Сенат подготовил указ от 31 июня 1811 г., где было сказано, что эти крестьяне обязаны только выполнять те повинности, которые указаны в высочайшем повелении от 26 апреля 1796 г.

Большое значение для стрельниковских крестьян имел тот факт, что в новом Уставе рекрутском, утвержденном 28 июня 1831 г., было подтверждено их освобождение от рекрутских наборов как обельных крестьян Олонецкой губернии – на основании доклада Сената от 26 апреля 1796 г. и сенатского

⁴ Грамота царя Михаила Федоровича тому же Стрельниковскому крестьянину Федору Иванову об утверждении за ним прав на земли и угодья (7127 – 1619 г., августа 30) // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 20-21.

⁵ Князь Петр Никитич Звенигородский и подьячий Василий Шишкин были воеводами на Белоозере с декабря 1635 года по 1637 г. (*Барсуков А.П.* Списки городовых воевод и других лиц воеводского управления Московского государства XVII столетия. С. 33).

⁶ Грамота царя Михаила Федоровича белозерскому воеводе Звенигородскому и подьячему Василию Шишкину об утверждении прав на землю и угодья за наследниками старца Феодосия (в миру крестьянина Федора Иванова) родным братом его Микулой Ивановым, сыном Кузьмою и внуком Михаилом (7144 – 1636 г., июля 26) // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 21-23.

указа от 31 июня 1811 г.⁷ Положение об освобождении обельных крестьян Олонецкой губернии от рекрутской повинности было подтверждено в «Своде законов Российской империи» издания 1857 г.⁸

По VIII ревизии 1835 г. в деревне Стрельниковой Ухтозерской волости проживало уже 106 душ мужского пола обельных крестьян. По отзывам местных властей, у них не было стремления перейти в какое-либо другое сословие, они занимались крестьянскими занятиями (землепашеством, охотой и рыболовством), имели «посредственные» хозяйства (т. е. были середняками), а сами были «беспечны, ленивы и нерадивы».

После создания в 1839 г. Олонецкой губернской палаты государственных имуществ стрельниковские крестьяне стали считаться свободными хлебопашцами Сурминской волости Вытегорского уезда. Это вызвало их недовольство, и в 1843-1844 гг. они наняли поверенных, которые писали от их имени прошения на царское имя о подтверждении своих привилегий и освобождении от «излишнего платежа податей». Итогом этих хлопот стало подписание 12 мая 1847 г. именного указа «О исключении обельных крестьян Олонецкой губернии деревни Стрельниковой из состава волости и сельского общества и о освобождении их от платежа общественного сбора и повинностей».⁹ В соответствии с этим указом данные крестьяне напрямую были подчинены надзору окружной палаты государственных имуществ, освобождены от уплаты общественного сбора и всех земских повинностей, но должны были платить подушную подать и сборы на обеспечение продовольствием, на защиту от пожаров и на содержание сельского старосты.

Этот указ Николая I был подтвержден в «Своде законов Российской империи» издания 1857 г.: «Олонецкой губернии, Вытегорского уезда, деревни Стрельниковой обельные крестьяне, в память подвигов предка их, освобождаются от всех земских повинностей, кроме сбора на обеспечение продовольствия, на страхование от пожаров и на содержание собственного их сельского старосты».¹⁰

По данным на 1892 г. в деревне Стрельниковской в 41 доме проживало 275 обельных крестьян (138 мужчин и 137 женщин).¹¹

Привилегии обельным крестьянам деревни Стрельниковой сохранялись до 1917 г. В «Своде законов Российской империи», изданном в 1912 г., в перечне лиц, свободных «от исправления всех или некоторых земских повинностей», отмечены «Олонецкой губернии, Вытегорского уезда, деревни Стрельниковой обельные крестьяне, в память подвигов предков их, освобождаются от всех земских повинностей».¹²

Итак, в 1609 г. крестьянин из южного Прионежья Федор Иванов совершил самоотверженный поступок. Рискуя жизнью, он доставил важные документы из Белоозера в осажденную врагом Москву. Хотя в годы Смуты многие люди совершали и более героические подвиги, за свой поступок Ф. Иванов получил высокую награду от царя Василия Шуйского – он был пожалован земельным участком, освобождением от налогов и повинностей и стал обельным крестьянином. В последующие годы сам Ф. Иванов и его потомки постоянно отстаивали свои привилегии от посягательств местных властей и помещиков. Показательно, что в этой борьбе высшая власть и лично цари были на стороне Ф. Иванова и его потомков, подтверждая и сохраняя их привилегии. Вероятно, этими шагами самодержавная власть демонстративно показывала свою заботу о верноподданных из среды простого народа. Но к середине XIX в. обельных крестьян уже можно было считать реликтом допетровской Руси. У них развились иллюзия вседозволенности, склонность и к иждивенчеству и сутяжничеству. Наличие особого социального статуса привело к росту численности обельных крестьян, но тормозило их социальное и хозяйственное развитие. Вероятно, боязнь лишиться своих привилегий заставляла обельных крестьян отказываться от возможностей социальной мобильности. Их социальная активность ограничивалась отстаиванием своих групповых интересов через подачу прошений и ходатайств. С другой стороны, освобождение от налогов и повинностей порождало инертность в хозяйственной деятельности и, вероятно, безразличие к получению образования. Деграция обельных крестьян к началу XX в. была проявлением деграции самодержавной власти в целом.

⁷ Высочайше утвержденный Устав рекрутский // Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е. СПб., 1831. Т.6, ч.1. № 4677. С. 562 (далее: ПСЗРИ).

⁸ Свод законов Российской империи издания 1857 года. Т. 4. Уставы о повинностях. Кн. 1. Уставы рекрутские. СПб., 1857. С. 349 (далее: СЗРИ).

⁹ ПСЗРИ. Собр. 2-е. СПб., 1847. Т.22, ч.1. № 20205. С. 456-457.

¹⁰ СЗРИ издания 1857 года. Т. 4. Уставы о повинностях. Кн. 2. Устав о земских повинностях. СПб., 1857. С. 209.

¹¹ Обельные крестьяне и обельные вотчинники в Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 5.

¹² СЗРИ. Издание неофициальное. Кн. 2. Т. 4. Свод уставов о повинностях. СПб., 1912. С. 251.

С.Г. ПЕТРОВ (Новосибирск)

МАССОВОЕ ОБНОВЛЕНИЕ ИКОН НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ РОССИИ В ДОКУМЕНТАХ ЛЕНИНГРАДСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ ГЛАВНАУКИ (1924 Г.)¹

Аннотация: Рассматриваются документы специальной комиссии Ленинградского отделения Главнауки, обследовавшей осенью 1924 г. случаи обновления икон в сельских приходах Ленинградской и Псковской губерний. Исследуются особенности работы этой комиссии, ее отношений с крестьянами-владельцами «чудесно обновляемых» икон, представителями местной власти и православного духовенства.

Ключевые слова: обновление икон, Русская православная церковь, Ленинградское отделение Главнауки, Северо-Запад России

Summary: The documents of the special commission of the Leningrad division of Glavnauka, inspected the cases of the renovation of icons in the rural arrivals of Leningrad and Pskov provinces in autumn 1924, are considered. The paper examines the special features of the work of this commission, her relations with the peasant-owners «miraculously renewable» icons, the representatives of local authority and orthodox clergy.

Keywords: the renovation of icons, the Russian Orthodox Church, the Leningrad division of Glavnauka, the northwest of Russia

Обновление икон – прочно укорененное в сознании православных христиан явление, сопряженное с такими религиозными понятиями как знамение, чудо, промысл. Традиционно сфера чудесного в массовом сознании, включая восприятие верующими необычных изменений в культовых предметах, святых реликвиях, больше привлекает специалистов-гуманитариев, связанных с этнологией, фольклористикой, антропологией, и даже литературоведов и культурологов.² У историков дело обстоит несколько иначе. Можно, конечно, вспомнить классические труды представителей знаменитой французской школы «Анналов» и работы многочисленных их последователей, включая наших соотечественников, но эти исследования посвящены Средневековью и раннему Новому времени, да и феномен чудесно обновленных икон практически не рассматривался ими.³ В отношении новейшего времени необходимо, наверно, назвать работы современных историков о борьбе с мощами святых в советское время, включающих сюжеты о разоблачении чудесной нетленности останков Божиих угодников.⁴ По поводу сюжетов об обновлении икон, пожалуй, можно констатировать, что историография вопроса находится в самом начале своего развития, идет интенсивное накопление первичного материала, он вводится в научный оборот, делаются первые попытки интерпретаций выявленных источников и широких обобщений.⁵

Напомню, что в дореволюционное время отношение к обновлению икон у власть предержащих было весьма скептическим. До начала XX в. документов, фиксирующих подобного рода явления, которые бы становились поводом для серьезного их рассмотрения в Святейшем Синоде, было чрезвычайно

© С.Г. Петров, 2015

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 14-01-00217а: «История православия в России XVI–XX вв.: Новые источники, новые интерпретации».

² Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000; Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв.: Этнографические исследования и материалы. М., 2002; Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX в.). М., 2010; Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012, и др.

³ См., например: Ле Гофф Ж. Чудесное на средневековом Западе // Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 41–65; Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры // Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2006. С. 44–110, и др.

⁴ Рогозянский А.Б. Страсти по мощам: Из истории гонений на останки святых в советское время. СПб., 1998; Семенов-Басин И.В. Святость в русской православной культуре XX в.: История персонификации. М., 2010; Кашиеваров А.Н. Советская власть и судьбы мощей православных святых. СПб., 2013.

⁵ Сошинский С.А. Чудо обновления (о массовых обновлениях икон и куполов храмов в 20-е годы в Советском Союзе) [Интернет-ресурсы] URL: http://www.dorotora.com/s_soshinskiy_chudo_obnovlenija.html (дата обращения: 29.03.2011 г.); Бутов И. Волны обновлений икон в первой половине XX в. [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.ufo-com.net/publications/art-4578-volni-obnovlenija-ikon.html> (дата обращения: 29.03.2011 г.); Просветов Р.Ю. Обновление икон в Тамбовской губернии в 1922–1930-м и в конце 40-х – начале 50-х гг. [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.tambovdcc.ru/issledovaniya/obnovlenie-ikon-v-tambovskoy-gubernii.php> (дата обращения: 29.03.2011 г.), и др.

мало. Первый всплеск обновления икон пришелся на начало прошедшего столетия. Священноначалие оказалось не подготовленным к столь быстрому появлению значительного количества домашних икон, претендующих на статус чудотворных и привлекающих огромные толпы паломников. Немалые усилия были брошены на пресечение и подавление проявлений чудесного в народной среде.⁶

Однако самые массовые обновления икон начались уже в новых условиях, после захвата власти большевиками, поставившими своей целью осуществление атеизации народной жизни. Один из пиков волны чудесных просветлений икон пришелся на 1924–1925 гг., охватив Северо-Запад России – Ленинградскую, Новгородскую и Псковскую губернии (по не совсем точным данным было зафиксировано свыше одной тысячи таких случаев). По-видимому, высокая частотность этого явления в данный период может рассматриваться в контексте более широкого протестного движения, вызванного ускоренным проведением государственной антирелигиозной политики, и обрушившихся на население социальных экспериментов, вызвавших неурожай и массовой голод.

В отличие от дореволюционного периода находившееся в тяжелых условиях священноначалие молчаливо одобрило лавинообразное обновление православных образов (реакция зарубежного и просоветского обновленческого духовенства была несколько иной⁷). Большевики же однозначно квалифицировали свидетельства о знамениях и чудесах – как мракобесие, контрреволюцию и мистический психоз, подвергнув сопричастных этим явлениям духовенство и мирян-активистов судебным преследованиям. На места была разслана соответствующая директива⁸. В 1925 г. в Новгороде в связи с обновлением икон прошел судебный процесс, на котором к ответственности было привлечено 48 человек.⁹ Карательные меры должны были, с точки зрения большевиков, охладить религиозный пыл верующих, «виновных» в происходивших событиях. Однако арсенал средств воздействия на население регионов страны, где фиксировались подобного рода явления, включал не только уголовную ответственность.

Любопытны в связи с этим документы, отражающие просветительскую составляющую, направленную на естественнонаучное объяснение чудесного. В настоящей работе хочется обратить внимание на выявленные в Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга (ЦГА СПб.) материалы, связанные с деятельностью специальной комиссии Ленинградского отделения Главного управления научными, музейными и научно-художественными учреждениями (Главнаука) при Наркомате по просвещению РСФСР.¹⁰ В начале ноября 1924 г. она приступила к обследованию случаев массового обновления икон в Лубинской волости Лужского уезда Ленинградской губернии, т.е. на территории, граничившей на юге – с Псковской, а на востоке – с Новгородской губернией. В ее состав входили инспектор музеев Ленинградского отделения Главнауки С.К. Исаков, заведующий реставрационным отделом Русского музея Н.А. Околович, сотрудник Государственного музейного фонда эксперт Ф.А. Каликин, ювелир-реставратор В.Ф. Клейн, а также примкнувшие к ним местные бюрократы – председатель Лужского профсоюза работников просвещения М.П. Ридман, заведующая кабинетом политработника при Лужском уездном Доме просвещения Е.Г. Штеренсон и «организатор коллектива РКП(б) Турсот и Лубинской волости» Е.А. Острошкальский. Отчет о проделанной комиссией работе сохранился в архиве в двух экземплярах, один из которых является рукописным подлинником, автографом С.К. Исакова,¹¹ другой – незаверенной машинописной копией, имеющей существенные разночтения с первым экземпляром, в том числе смысловые.¹² Документ можно разделить на две большие части, первая – это собственно фиксация фактов проведенного обследования в двух населенных пунктах – деревне Большой Уторгош и селе Малый Уторгош. Во второй части изложены общие выводы, к которым пришла комиссия на основе собранных ею свидетельств и сделанных заключений.

Согласно отчету, в Большом Уторгоше обновление икон произошло у пяти частных владельцев и на кладбище. У вдовы Александры Яковлевны Кириловой просветлели образы Спасителя и святого Иулиана; у Луки Яковлевича Латунина – Параскевы Пятницы; у Евгении Семеновны Корнеевой – Спасителя; у Сергея Федоровича Ягубкова – Иоанна Богослова и Казанской Богоматери; у Евгении Фидоновой – Владимирской Богоматери. У Латухина обновились еще медные крест-распятие и

⁶ Шевцова В.Ф. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010. С. 285-351.

⁷ См., например: Мефодий (Герасимов), архиепископ. О знамении обновления святых икон. М., 1999. Другие изд.: Харбин, 1925; Джорданвилль, 1967.

⁸ Просветов Р.Ю. Обновление икон...

⁹ Обвинительное заключение. По делу о гражданах Борисове Владимире, Сутокском Иване, Заозерском Никоноре и др. Новгород, 1925.

¹⁰ ЦГА СПб. Ф. 2555. Оп. 8. Д. 7. Л. 2, 3, 5-10, 12-16.

¹¹ Там же. Л. 5-10.

¹² Там же. Л. 14-16.

деисусный складень. На кладбище члены комиссии обследовали несколько икон, не сообщив их количества, имен и конкретных мест нахождения.

В Малом Уторгоше были названы два владельца, а также местная Покровская церковь и сторожка при ней. У крестьянина Михаила Анисимова указаны иконы Спасителя и святого Николая, у крестьянина Богданова – святого Антипа и Богоматери «Всех скорбящих радость». В церкви члены комиссии обнаружили новый «трехликий образ» и новые хоругви, а в сторожке – просветленные иконы Богоматери, Спасителя и Святой Троицы. Таким образом, комиссией было обследовано свыше 15 домашних и храмовых чудесно обновленных икон и несколько других культовых предметов.

Составитель отчета счел необходимым привести краткое описание икон и прочей культовой утвари, особенности их внешнего состояния и пояснения информантов, крестьян и местного священника, о произошедших чудесных изменениях. В отчете не случайно даны краткие описания каждой иконы, из которых следует, что большинство образов представляли собой чрезвычайно широко вошедшие в религиозный обиход с конца XIX в. литографии и хромолитографии, бумажные на деревянной основе и жестяные, в окладе из фольги и практически всегда под стеклом. Писанных икон комиссия насчитала всего три, из них древних не оказалось ни одной. Все они также находились под стеклом. Именно стекло и особенности его состояния попали в центр внимания комиссии. Во всех без исключения случаях в отчете отмечено, что оно «промыто», «протерто», «обмыто», а в труднодоступных местах – по краям, углам, бортикам, каемкам, в трещинах и под стеклом – зафиксированы остатки грязи, темные полосы, пятна, пыль, паутина, следы тараканов. Напомню, что подобное небрежение крестьян к домашним иконостасам неоднократно описывалось в литературе.¹³

Из расспросов очевидцев происходивших обновлений, владельцев икон и их родственников в отчет внесено следующее: Кирилова – «По словам владельцев, обновлялась постепенно»; Ягубков – «Рассказ одной из хозяек: в 1-х числах сентября, когда обновилась у Кириловой, заиграло сияние и у нас на Казанской, а дня через 4 она обновилась»; Фидюнова – «Рассказ. 25-го августа появилось над иконой под стеклом маленькое белое облако, а когда стало оно таять, заблестала из под него икона. А днем при солнышке свет от иконы отражался на противоположной стене»; Анисимов – «Слова Александра Анисимова: Я никакого обновления не замечал. Это бабы так говорят»; Богданов – «Богданов указал первоначально, что никто до иконы не касался. А к концу разговора сообщил, что и он тер, и другие терли, но вот на третьей иконе – Николы – так посветления и не добились, а эти две обновилась».¹⁴ Как видим, в этих народных нарративах из официального отчета прослеживается явное гендерное разделение: женщины трепетно излагают детали случившегося, а мужчины относятся к появлению в их жизни чудесного более скептически, что и было отмечено комиссией во второй части документа, среди общих выводов.

В этой же части отчета приведены и пояснения референтного персонажа в области чудес, посредника между сакральной и обыденной сферами – уторгошского священника. По документу, иконы в местной церкви не промывались и остались в неизменном состоянии, однако священник показал совершенно новые иконы и хоругви, выдавая их за обновленные, «но ручательства в этом не дал».¹⁵

Подводя итоги деятельности комиссии, составитель отчета С.К. Исаков счел необходимым суммировать изложенные подробно в первой части документа факты проведенного обследования, говорящие о том, что «“обновление” самих икон не коснулось, а ограничилось только поверхностью стекла». Комиссия свела «чудотворную операцию», осуществленную уторгошскими крестьянами, к «протиранию закоптелой, загрязненной поверхности стекла или лакированной литографии сырой тряпкой» или «промывке их водой с мылом», причем не всегда тщательной и аккуратной, о чем свидетельствовали оставшиеся в недоступных местах следы грязи. Удаление ее и создало «эффект “чуда”», т.к. хорошо сохранившиеся под стеклом и лаком иконные изображения предстали перед их владельцами в том состоянии, в каком они были в момент покупки, а фольговые оклады привнесли дополнительный «блеск и яркость». В конце отчета, резюмируя изложенные выводы, комиссия сделала следующее заключение: «Случаи массового обновления икон, наблюдающихся сейчас в Лужском уезде, резко отличаются от единичных случаев, имевших место в прежнее время. Тогда обновление касалось обычно древней иконы, обновить которую – операция довольно сложная. Сейчас же все обновление

¹³ Об этом см.: Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 211.

¹⁴ ЦГА СПб. Ф. 2555. Оп. 8. Д. 7. Л. 5 об., 6 об., 7-8 об.

¹⁵ Там же. Л. 9.

сводится к промывке. Легкостью техники «обновления» объясняется и обилие обновленных икон».¹⁶

В конце второй части отчета комиссия указала на религиозный след в деле обновления икон в Лужском уезде. Согласно ее наблюдениям, просветление образов началось в конце августа 1924 г. – сразу же после «съезда священников» в Малом Уторгоше. При этом указывался путь, по которому шла волна чудесных обновлений, – из Порховского уезда соседней Псковской губернии. Комиссия привела три цепочки из населенных пунктов в Псковской и Ленинградской губерниях, связанных земским трактом и проселочной дорогой, через которые двигалась, набирая силу, волна религиозных чудес.

Понятно, что на составителя и его текст отчета самым серьезным образом влияли изначально заданные установки: дезавуировать факты чудесных обновлений икон и объяснить происходившее влиянием человеческих сил и законов природы. Комиссия стремилась сделать чудесное и сверхъестественное обычным и зависимым от природных закономерностей, раскрываемых при помощи элементарных научных знаний. Исследуемые явления объяснялись также фальсификацией верующими очевидных фактов.

Как следует из других приложенных к отчету документов,¹⁷ комиссия после окончания обследования продолжила свою просветительскую миссию, продемонстрировав перед местными партийными чиновниками «способ освежения икон, практикуемый реставраторами», после чего передала Лужскому уездному исполкому и Лубинскому волостному исполкому «для иллюстрации методов научного обновления икон» три расчищенных образа. В качестве показательных образцов были оставлены иконы из Государственного музейного фонда (собр. 71, № 1170, 1171 и 1174). Сам же отчет, размноженный на машинке, был конспиративно разослан в Ленинградский губком, Новгородский губернский музей и Центральный райком Ленинграда, не исключено, для принятия соответствующих мер, а затем попал в секретные дела Ленинградского отделения Главнауки.

По всей видимости, оставленные комиссией Ленинградского отделения Главнауки иконы и сделанные пояснения о причинах их массовых обновлений стали важными аргументами в борьбе местных органов власти с народной верой в чудеса. Приведенный отчет комиссии, несомненно, является ярким памятником своего времени, отразившим приемы рационалистического подхода в объяснении сферы чудесного. Зафиксированные в нем случаи массового обновления икон – это не только свидетельство глубинных проявлений народно-христианской религиозности, но и, конечно же, показатель социального неблагополучия и сопротивления социальных низов проводившейся большевиками коренной ломке традиционного народного мировосприятия и жизненного уклада.



¹⁶ Там же. Л. 9 об.-9.

¹⁷ Там же. Л. 2, 3, 12, 13.

ЭТНОГРАФ И КАЛИШСКИЙ ВИЦЕ-ГУБЕРНАТОР ПАВЕЛ НИКОЛАЕВИЧ РЫБНИКОВ

Аннотация: Павел Николаевич Рыбников (1831-1885), революционный деятель, вошел в историю русской фольклористики. Действовал в Пермской и Черниговской губерниях и также в Олонецкой, где был в ссылке (1859-1866). В это время началась его служба как царского чиновника; он прошел все ступеньки российской административной иерархии – от коллежского секретаря в Олонецкой губернии до вице-губернатора Калишской губернии.

Ключевые слова: П.Н.Рыбников, биография

Summary: Pavel Nikolaevich Rybnikov (1831-1885), the revolutionary figure, became one of the important figure in history of the Russian folklore studies. Acted in Perm and Chernigov provinces and also in Olo-nets where he was in exile (1859-1866). At this time the beginning of its activities the Royal official and passed all the rungs of the Russian administrative hierarchy – from collegiate secretary to Kalisz Vice Governor.

Keywords: P.N. Rybnikov, biography

Павел Николаевич Рыбников родился в Ологодской Слободе около Москвы 24 ноября (6 декабря) 1831 г.¹ Его родители принадлежали к старообрядческой купеческой семье: Николай Абрамович (1795-1836) и его жена Елена Петровна (р.1806) Рыбниковы; в Чудниках² они владели текстильной фабрикой. В Московской Слободе жили с 1857 г.³ В семье Рыбниковых вместе с им были четверо детей: Александр (р.1825), Николай (р.1826) и София(1836-1911)⁴ (рис.1).

Первоначально Павел учился дома, в том числе и иностранным языкам,⁵ а в 1844 г. поступил во второй класс 3-й Московской реальной гимназии,⁶ которую окончил в 1850 г. с серебряной медалью.⁷ После четырех лет, когда он совершал поездки по Западной Европе,⁸ в 1854 г. П.Н.Рыбников становится студентом Московского университета,⁹ в 1858 г. окончил со степенью кандидата.¹⁰

В супружестве (с 9 июля 1861 г.) с Ангеликой-Ольгой фон Штемпель (1840-1911)¹¹ П.Н.Рыбников имел детей: Евгения (р.1862), Елена (1864-1928), Сергей (1872-1960) и Вадим (р.1876), а также сыновья Владимир (р.1866), Андрей (р.1874) и Вячеслав (1875–1909).

Рыбников умер 17(29) ноября 1885 г., когда исполнял должность калишского вице-губернатора. В ноябре хотел уйти со службы, так как чувствовал себя плохо, но его просьба была отклонена.¹² Похороны П.Н.Рыбникова состоялись 20 ноября (2 декабря). Могила, сохранившаяся до настоящего времени, находится на калишском православном кладбище (рис. 2).

© Д. Плущенничак, 2015

¹ Точный год рождения неизвестен. Edward Polanowski в своей книге «W dawnym Kaliszu» (Poznań, 1979. S.176) указывает 1832 г.; на калишской могиле фольклориста дано также 24 ноября 1832 г. С 1830 до 1832 г. называется дата рождения в издании «Песни, собранные П.Н. Рыбниковым» (под ред. А.Е. Грузинского; М., 1909. Т.1. С.VIII); «Słownik biograficzny gubernatorów i wicegubernatorów w Królestwie Polskim (1867-1918)» (A. Górak, J. Kozłowski, K. Latański; Lublin, 2014. С.314) дает 1831 г.; «Материалы для истории Московского купечества» (М., 1888. Т.7. С.54.) указывают март 1834 г. Акт смерти в Калишском государственном архиве (Archiwum Państwowe w Kaliszu, Akta Stanu Cywilnego Parafii Prawosławnej w Kaliszu, (далее APK, ASCPPK) sygn.39) свидетельствует, что в момент смерти П.Н. Рыбников был 53 лет, а Сборник императорского Русского исторического общества (СПб., 1888. Т.62. С.228) – 52 лет.

² Archiwum Państwowe w Łodzi, Rząd Gubernialny Kaliski (далее APŁ, RGK) sygn.128.; Песни, собранные П.Н.Рыбниковым. С.VIII; «Słownik biograficzny Wielkopolski Południowo-Wschodniej Ziemi Kaliskiej» (pod red. Danuty Wańki; Kalisz, 2007. Т.3. S.356); «Славяноведение в дореволюционной России. Биографический словарь» (М., 1979. С.296).

³ Набокова И. Очарованный словом // Киж: газета федерального государственного бюджетного учреждения культуры. 2012. Февр., № 1. С. 3.

⁴ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. С. VIII.; Некролог // Журнал министерства народного просвещения, 1885. № 12. С. 217; Górak A., Kozłowski J., K. Latański K. Słownik biograficzny gubernatorów i wicegubernatorów w Królestwie Polskim (1867-1918). Lublin, 2014. С. 314..

⁵ Русский биографический словарь. СПб., 1890. Т.23. С. 650.

⁶ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. С. IX.

⁷ Русский биографический словарь. С.651; Górak A. Słownik... S.314; Edward Polanowski в «W dawnym Kaliszu» (С.176) указывает, что он был 16 лет, когда окончил реальную гимназию.

⁸ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. С. IX.; Некролог. С. 317.

⁹ Słownik biograficzny Wielkopolski. S. 356.

¹⁰ Русский биографический словарь. С. 651; Токарев С.А. История русской этнографии: дооктябрьский период. М., 1966. С.246; APŁ, RGK, sygn.128; Kaliszianin. 1885. 22 нояб. (4 дек.), № 96. С.1.

¹¹ APŁ, RGK, sygn.128; APK, ASCPPK, sygn.39; Набокова И. Очарованный словом. С.1; Эдвард Полановский пишет, что жена Рыбникова была полькой (Edward Polanowski. W dawnym Kaliszu. С.179); Słownik biograficzny Wielkopolski (С.356) называет полькой его тещу.

¹² APŁ, RGK, sygn.128; Русский биографический словарь. С. 650-655; APK, ASCPPK, sygn. 39; Polanowski E. W dawnym Kaliszu. С. 178.

Интерес П.Н. Рыбникова к этнографии следует искать в его революционной деятельности, когда он был еще студентом. Тогда он установил контакты с социалистическими революционными кружками «Вертеп» и «Земля» и Воля.¹³ Там он познакомился с революционером Хомяковым, от которого получил рекомендацию в Черниговскую и Пермскую губернии, чтобы собрать и записать песни. П.Н.Рыбников намеревался также распространять социалистические и революционные идеи.¹⁴

Деятельность Рыбникова в Черниговской губернии не понравилось властям. Перед его отъездом в Москву он был арестован. В начале 1859 г. он находился под арестом в Петербурге, а затем был выслан в Олонецкую губернию.¹⁵

Русские и польские источники называют разные причины ареста Рыбникова: споры с черниговским архиереем, контакты с черниговским старообрядческим купечеством, обзывание полиции, чрезмерное любопытство в разговорах со старообрядцами, участие в Москве в кружке «Вертеп». Называются собрание фольклорного материала и революционная пропаганда в народе, ношение русского платья, в которое он одевался, когда шел на экскурсии к народу.¹⁶

С 1859 до 1865 г. П.Н. Рыбников сделал много для Олонецкой губернии. В январе 1860 г. он открыл в Петрозаводске городскую библиотеку, в которой собирал много газет и журналов. (Библиотека просуществовала до 1862 г.)

Находясь в служебных разъездах по Олонецкой губернии, он собирал этнографический материал, который публиковал в «Олонецких губернских ведомостях»:¹⁷ «Рыбников внимательно изучал культуру, быт и искусство крестьян. Во время одной из поездок Рыбников случайно обнаружил бытовавший на севере эпос. После этого Рыбников в каждой поездке стремился разыскать сказителей былин. Поездки в различные деревни и села Олонецкой губернии (он объездил Онежское озеро, Кенозеро, был на р.Моше и в других местностях) дали возможность Рыбникову записать много былин».¹⁸

Между 1861 а 1867 г. собрание былин и сказки было издано в 4 томах как «Песни, собранные П.Н. Рыбниковым». Издание имело большой резонанс в российском научном мире. Исследователи были изумлены тем, что так недалеко от столицы существует неизведанная страна с богатой национальной культурой.¹⁹

Главной областью деятельности П.Н. Рыбникова было собирание образцов народного языка и рукописных памятников древности. Он собирал произведения фольклора, каменные орудия, стародавние стеклянные отливки, монеты и старые рукописи.²⁰

В России П.Н. Рыбников был членом Общества любителей российской литературы при Московском университете (1861 г.), Русского археологического общества (1863 г.) и Русского географического общества. В середине декабря 1864 г. он получил Демидовскую премию и золотую медаль за собрание песен.²¹

Рыбников как калишский вице-губернатор (1867-1885 гг.) также занимался фольклористикой. Благодаря ему с 1869 до 1871 г. в газете «Калишские губернские ведомости» были опубликованы «Калишское Привилегии» (с 1248 до 1469 гг.) – исторические акты (с 1248 до 1469 гг.), связанные



Рис.1 П.Н. Рыбников. Цифровое воспроизведение из коллекции Общества друзей Brudzewo (<http://www.inwestycje.kalisz.pl/viewtopic.php?t=2168>, 10 января 2015 г.)

¹³ Polanowski E. W dawnym Kaliszu. С.177; Токарев С.А. История...С. 246; Славяноведение...С. 296; Polanowski E. Życie literackie Kalisza: 1870-1907. Warszawa, 1987. S.178.

¹⁴ Чичеров В.И. Русское народное творчество. М., 1959. С.76.

¹⁵ Соловьев А.В. Материалы для биографии П.Н. Рыбникова // Русский фольклор: Материалы и исследования. М., 1958. Ч 3. С.330; Słownik biograficzny gubernatorów (С. 314) годом ареста называет 1858 г. См. также: Polanowski E. W dawnym Kaliszu. S.176.

¹⁶ Токарев С.А. История русской этнографии. С. 246; Słownik biograficzny Wielkopolski... S.356; Славяноведение... С. 297; Górak A. Słownik S.314; Русский биографический словарь. С. 653.

¹⁷ См. библиографию трудов Рыбникова: Русский биографический словарь. Т.23. С. 654-655); Polanowski E. Życie literackie... S.338.

¹⁸ Чичеров В.И. Русское народное творчество. С. 76.

¹⁹ Токарев С.А. История русской этнографии. С. 248; Słownik biograficzny Wielkopolski... S. 356.

²⁰ Русский биографический словарь. С. 654.

²¹ APL, RGK, sygn.128; Kalisznanin. 1885. 19 нояб. (1 дек.), № 96. С.1; Chimiak Ł. Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863-1915. Szkic do portretu zbiorowego. Wrocław, 1999. S. 286.



Рис. 2 Могила П.Н. Рыбникова в Калише
(фото автора).

шего помощника в канцелярию олонецкого губернатора. С 14 марта до 4 апреля – секретарь в Олонцеком губернском отделе по крестьянским делам. 15 мая возвратился на должность секретаря в Олонцкий губернский статистический комитет. 1 июня Рыбников был назначен младшим чиновником по особым поручениям при губернаторе. 10 июня 1861 г. получил чин титулярного советника. 15 ноября 1862 г. – старший чиновник особых поручений при губернаторе.²⁵

7 июня 1863 г. Рыбников получил чин коллежского асессора со старшинством.²⁶ С 20 июня был советником в Олонцеком губернском управлении.²⁷ С 1 до 20 июня 1864 г. исполнял должность помощника чиновника по специальным делам по ведомству Министерства внутренних дел.²⁸

Благодаря хлопотам его друзей П.Н. Рыбников в 1866 г. был освобожден от ссылки. Он вернулся в Москву, где князь Черкасский, директор правительственной комиссии внутренних дел, назначил его чиновником в Варшаву, а затем на должность калишского вице-губернатора. 1 сентября 1866 г. назначение было подписано заместителем Царства Польского фон Бергом.²⁹

Свою работу в Польше он начал 3(15) декабря 1866 г., когда стал членом Правительственной комиссии внутренних и духовных дел. В 1867 г. приехал в Калиш и приступил к обязанностям калишского вице-губернатора. Как калишский вице-губернатор Рыбников 16 апреля 1867 г. получил чин надворного советника; 16 июля 1870 г. – коллежского советника; 16 октября 1873 г. – статского советника со старшинством;³⁰ 26 ноября 1875 г. – действительного статского советника.³¹

Как уже сказано, Павел Николаевич Рыбников 1 января 1868 г. был назначен калишского вице-губернатора – первое время он был исполняющим обязанности, а 26 февраля (5 марта) 1871 г. получил полное назначение.³² Исполнял он также обязанности начальника Калишской губернии в отсутствие губернатора.³³



²² А.В. Соловьев (Соловьев А.В. Материалы для биографии П.Н. Рыбникова. С. 331) утверждает, что акты относятся к периоду между 1268 и 1774 гг.

²³ Małyszko S. Zabytkowe cmentarze przy Rogatce w Kaliszu. Kalisz, 2003. S.64-65.

²⁴ Соловьев А.В. Материалы для биографии П.Н. Рыбникова. С. 332; Kaliszanin. 1885. 19 listopada (1 grudnia), № 96. S.1.

²⁵ APŁ, RGK, sygn.128; Русский биографический словарь. С. 653; Kaliszanin.1885. 22 нояб. (4 дек.), № 96. С.1.

²⁶ APK, RGK, sygn.128.

²⁷ Русский биографический словарь. С.653; Chimiak Ł. Gubernatorzy... С. 286.

²⁸ APŁ, RGK, sygn.128; Chimiak Ł. Gubernatorzy... С. 315.

²⁹ Polanowski E. W dawnym Kaliszu. S. 177.

³⁰ APŁ, RGK, sygn.128; Калишские губернские ведомости. 1870. 19 сент. (1 окт.), № 38. С. 2; 1873. 17(29) нояб., № 46. С. 2; Górak A. Słownik... S. 316.

³¹ Polanowski E. W dawnym Kaliszu. S. 177; Калишские губернские ведомости. 1875. 6(18) дек., № 49. С. 2.

³² APŁ, RGK, sygn. 128.

³³ Kaliszanin. 1879. 14(26) сент., № 76. С. 1. Даты исполнения обязанности калишского губернатора находятся в государственном архиве г. Лодзь (APŁ, RGK, sygn.128).

О.Я. РЕЙМА (Вологда)

РОЛЬ ДЕТЕЙ В РИТУАЛЕ ОБХОДА ДВОРОВ НА КРЕСТОПОКЛОННОЙ НЕДЕЛЕ ВЕЛИКОГО ПОСТА

(ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ В ГРЯЗОВЕЦКИЙ РАЙОН ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ)

Аннотация: Цель данной статьи – описать формы участия детей в жизнедеятельности взрослых на примере обряда обхода дворов на «крестопоклонной недели» Великого поста в народных традициях Вологодской области.

Ключевые слова: Календарно-обрядовый фольклор, детские обходные обряды, народное воспитание

Summary: The purpose of this article - to reveal features of children's participation in joint forms of life with adults on the example of the bypass rite «of the Cross Week» Lent in the folk traditions of the Vologda region.

Keywords: calendar ritual folklore, children's roundabout ceremonies, public education

Архивные коллекции Центра традиционной народной культуры Вологодского государственного университета, сформированные в ходе многолетней собирательской работы, содержат обширный объём сведений по календарным обрядам и праздникам, характеризующих местные культурные традиции Вологодской области. Комплексный характер экспедиций и подробный анализ материалов позволяет увидеть не только систему обрядовых комплексов, праздников и обычаев календарно-земледельческого цикла, но и выявить в них самостоятельную роль подрастающего поколения.

Известно, что приобщение детей к ритуалам народного календаря было связано с разделением общины на социовозрастные группы. А. Ф. Некрылова в одной из своих работ пишет: «... действиям детей придавалось большое обрядово-хозяйственное значение, которое основывалось на традиционном земледельческом мировоззрении. Детские и подростковые группы, выполняя свои общественно-обрядовые функции, наделялись особыми правами, поскольку всё, что изображалось, произносилось детьми, считалось очень значимым».¹ В 1920-х гг. Г. С. Виноградов, собирая и изучая материалы по детскому фольклору и этнографии, отметил «обособленность детского быта» и указал на необходимость специальных исследований («целостного изучения») детской жизни.² Учёным была впервые обозначена самостоятельная область традиционного музыкального фольклора – детский календарный фольклор.

В ходе экспедиционной деятельности Центром традиционной народной культуры Вологодского государственного университета было произведено значительное количество записей жанров календарного фольклора (выкрики, заклички, припевки, колядки, приговорки), исполнение которых было закреплено именно за детьми и подростками 6-7 – 9-10-летнего возраста. Накопленный фактологический материал и современные методологические подходы в области этномузыкологии и педагогики дают возможность продолжить данную тему исследования на новом уровне осмысления.

Итак, система календарных праздников и обрядов, в которых дети являлись непосредственными участниками и исполнителями фольклорных текстов, может быть представлена следующим образом. Это обходы дворов деревенской общины на Филипповское («Осеннее») Заговенье (27 ноября по н. ст.); в Рождество Христово (7 января по н. ст.); на Новый год (14 января по н. ст.); на масленичной неделе; в «средокрестье» (день на «крестопоклонной» неделе Великого поста) и в Пасху. Традиционно в детской среде широкое распространение имели и закличания дождя, солнца, радуги, весны, обращения к насекомым (улитке, божьей коровке и др.).

Структура обходного обряда включала два компонента: посещение дворов с обязательным исполнением фольклорного текста и получение даров от хозяев дома. При общей логике развития обходы различались вариантами бытования. Факторами вариативности являлись: место обряда в системе календарно-праздничных традиций той или иной зоны; жанровой принадлежность фольклорного текста (колядка, припевка, выкрик, поздравительная песня, церковный тропарь); особенности акциональных действий (стоят около дома или проходят; стучат батоном по дому и др.); наличие обрядовых атрибутов (рождественская «звезда», дровни / санки, корзина, одежда ряженных и др.); подаваемых даров (обрядовая выпечка, мусор для костра и др.). Так, например, святочные обходы дворов в локальных традициях центральной и юго-западной территорий Вологодской области сопровождалась исполнением колядки, а в традициях Великоустюгского района звучал церковный тропарь и кондак.

© О.Я. Рейма, 2015

¹ Некрылова А. Ф. К вопросу о вторичности детского календарного фольклора // Мир детства и традиционная культура: Материалы III чтений памяти Г. С. Виноградова (Виноградовские чтения). М., 1990. С. 29.

² Виноградов Г. С. Детский народный календарь // Виноградов Г.С. «Страна детей»: Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1998.

Предметом данной статьи является рассмотрение содержания обходного обряда, совершаемого на «крестопоклонной» неделе Великого поста в традициях Грязовецкого района Вологодской области³ и выявление в нём роли и места детей.

Итак, третья неделя Великого поста называлась в народе «крестопоклонной»,⁴ а день (среда или четверг), считающаяся серединой поста – «средокрестьем». В памяти народных исполнителей этот день именуется и как «половина Говинья» или «перелом Говинья». По этому случаю во всех крестьянских домах матери и бабушки пекли из ржаного пресного теста особое печенье в виде небольших крестиков. Перед тем как придать тесту форму креста, в середину закладывали зёрнышко, горошину, копейку, маленький кусочек лучины или кусочек-осколочек от печки и т.п. Все это делалось для того, чтобы в дальнейшем, после того как изделия испекутся, дети смогли погадать на «крестиках». Кто какой предмет вытащит, тому и судьба такая: зерно – будешь первым засеивать; «печинку» – к печали, болезни; «лучинку» – к смерти; копейку – к богатству. Поэтому дети скорее брали «кресты» и бежали на улицу разламывать – смотреть, что попало. Зайцева М. И. из д. Курочкино вспоминает, как девочкой бегала в этот день по домам: «Прежде-то вот пекли “кресты”, вот это я помню. Испечёт мать “крест... “крѣс[т]” и вот все положит чево: лучинку, копеечку, печинку, там горошину, это... это раньше говорили, што вот кому чево попадѣт это – какое шщастье. Поподѣт, копейка, значит бу[д]ишь щасливо жить, лучинка попадѣт – умрѣшь. <...> Вот побежишь (возьмѣшь “крѣст”) и на улицу. Вот, берѣшь “крѣст”, и чево на щастье попадѣт – “крѣст” и розламыва[е]шь. “Половина Говинья” – “крѣст” пополам» (д. Курочкино, Фроловский с/с. Архив ЦТНКа ВоГУ № 135-14). А.Я. Румянцева из д. Коргино так делится своими детскими воспоминаниями: «– Ты бабушка будешь печь? – Буду.– Ты бабушка чего запечѣшь? – Говорю, запяклядѣшь копейк.– Вот бы мне попасть! (Это сойдутца [дети], знают что «кресты» пеку). Ой, бабушка, бы мне! <...>В.: Когда попадается, то идет вот и сеет да? – Да, сиют» (д. Коргино, Вохтогский с/с. Архив ЦТНКа ВоГУ № 382-04).

После гаданий с «крестами» дома дети собирались в небольшие группы (девочки и мальчики) и обходили деревенские дома с целью выпрашивания «крестов» у соседей. Матери давали ребятишкам с собой маленькие корзиночки или мешочки, необходимые для сбора обрядового печенья и затем совместного поедания. Приведём несколько ярких воспоминания деревенских жительниц из своего детства. Н.С. Герасимова из с. Демьяново: «”Кресты” собирали. Бежит деток, человек поди десеть, петнацеть. Прибегают и “крестов” вот просят, это кабы в Великой пост. Половина поста пройдѣт, вот только тут детки бегали, кричали “крестов”». «Запевают детк(и-я), а другие... Другие ищѣ малюсеньки, другие побольше – и все с мешечком. Вот (и)им значит даѣм “крестов”. “Кресты” напекли, “крестиков”. Видишь!» (с. Демьяново, Демьяновский с/с. Архив ЦТНКа ВоГУ № 391-32, 33). Е.П. Акилова из д. Ивонино: «Маленькие робятишки, людно! Пойдѣм, все и просят эдак. Просили это, ходили» (д. Ивонино, Сидоровский с/с. Архив ЦТНКа ВоГУ № 376-03). А.Т. Малышева из д. Панкратово: «В хату придѣшь, в дом. Придѣшь в дом, стоишь у дверей, мешечик в руке. Мешечик в руке, и поѣшь. <...> (В.– Это кто так пел?) А мы маленькие насобираемса все. Взрослые ведь не ходили, не собирали. Девочки, мальчики [собирали]. Придѣм, у дверей стоит, а мешечик в руке. (В. – Громко пели-то?) Громко. Да, штобы в доме-то слышали» (д. Панкратово, Сидоровский с/с. Архив ЦТНКа ВоГУ № 370-01). Встав под окно или зайдя в сени, дети громко «кричали» особые припевки: «Половина Говинья хрѣснѣт, / Дайтѣ крестик» (примеры см. в приложении).

Поэтика фольклорных текстов состоит из нескольких мотивов, отражающих последовательность обрядовых действий ритуала. В начальном разделе обозначается перелом постового времени: например, «половина Говинья переломилась» или «половина Говинья хрѣснѣт»; далее следует выпрашивание – требование обрядовой еды («крестов») – «Дайте крестик-верестик». В заключительном разделе содержится предупреждающая угроза о невыполнении требования («Хто не даст креста, / Не видать Христа») и мотив-благопожелание «приплода скота» за одаривание: «Хто даст креста, / Тот увидит Христа, / Тому сорок коров, / Пятьдесят быков!». После окончания обхода дворов дети совместно съедали собранные «крестики».

Рассмотренное содержание обходного обряда позволяет выявить его социально-педагогическое значение.

Итак, обходной обряд совершался разновозрастными группами детей, количество которых составляло примерно 15-20 человек. Такие объединения удовлетворяли важнейшие психологические потребности детского и подросткового возраста – потребность в дружбе и принадлежности коллективу. Психолог М. В. Осорина, изучая современные детские дворовые компании, делает важные выводы о значении детской традиции в жизни ребёнка. Так, автор пишет, что «свои индивидуально-личностные права ребенок начинает исследовать, осознавать и отстаивать только в подростковом возрасте. Однако до этой поры детская традиция, безусловно, наделяет его правами социального человека как представителя детского мира, где каждый вправе опереться на одинаковые для всех нормы и правила поведения, а также получить доступ к общим для всех ресурсам. При этом детское сообщество позволяет каждому участнику в разнообразных формах пережить свою персональную значимость, экзистенциальную представленность и влияние в социальном

³ Источниковой базой работы послужили архивные материалы Центра традиционной народной культуры Вологодского государственного университета, записанные в Грязовецком районе Вологодской области в 1987 г. под руководством Г. П. Парадовской.

⁴ Название «крестопоклонная» происходит по причине того, что в Неделю (на утрени), а также в последующий понедельник и среду (на 1-м часе), а в пятницу (после отпуска Часов) молящимися в храме совершается поклонение честному и животворящему Кресту.

пространстве группе. Такое утверждение ценности каждого члена общины реализуется в характерном для детской традиции феномене *сменного лидерства*. В традициях детей семи-двенадцати лет ситуации, когда один является главным действующим лицом, а другие наблюдают за ним или слушают его, затем меняясь с ним ролями, встречаются в большом разнообразии.⁵ А «умеренная разновозрастность» <...> «создаёт необходимую разность психических потенциалов, стимулирующую всех участников группы».⁶

На примере обходного обряда можно проследить, каким образом ребёнок имел возможность по-разному проявить себя в рамках ритуального события. Собрание детей на «общее дело», принятие решения, в какой из деревенских домов пойти, запеть припевку, разделить между детьми собранные «крестики», оберегать младших детей, а также уладить возможные конфликтные ситуации, которые могли появиться внутри разновозрастной группы – всё это воспитывало лидерские и организационные качества, инициативность, взаимопомощь, товарищество, отзывчивость. Ответственным поручением являлось носить и хранить собираемую обрядовую выпечку. Коллективный характер обряда стимулировал развитие умения подчиняться интересам группы и являлся незаменимой школой приобретения навыков межличностного общения. Выполнение важной для всей деревни роли обходчиков удовлетворяло детскую потребность быть самостоятельным и значимым среди взрослых.

С одной стороны, дети осознавали значимость выполняемого обряда для всей общины, но с другой стороны, совершаемые обрядовые действия воспринимались ими своеобразной игрой. Известно, что игровая деятельность для ребенка 5-10-десятилетнего возраста является важным фактором его развития, способствует выделению для сознания принятых культурных норм поведения, которые впоследствии становятся базой для формирования духовно-нравственных качеств. Так, И.А. Морозов, анализируя обходные церемонии с точки зрения внутриобщинной коммуникации, отмечает, что детские и молодёжные обходы дворов (как и другие празднично-игровые формы) «позволяли получить достаточно полное представление об особенностях культуры, быта, языка всех участников, включая одежду, материальный достаток, манеры поведения и речи, песенно-игровой фольклор и т.д., что потом служило основой для выстраивания стратегий взаимного общения и обмена».⁷ Устный способ передачи песен, отсутствие обучающего элемента со стороны взрослых, потребность быть не хуже других вынуждало ребенка к целенаправленному запоминанию фольклорных текстов, что влияло на развитие наблюдательности, памяти, произвольного внимания, воображения. Умение вести диалог с хозяевами дома, взаимодействие внутри самой детской группы являлись важными факторами развития коммуникативных и творческих способностей и в целом удовлетворяли детскую жажду действия.

Музыкальные характеристики «средокрестных» припевок соответствовали физиологическим и музыкально-исполнительским особенностям детей рассматриваемого возраста. Диапазоны напевов охватывают так называемые примарные тоны детского голоса и складывались из доступных каждому ребенку секундовых, терцовых или квартовых интонаций. Несложные попевки-формулы облегчали восприятие и воспроизведение детьми напева. Активный исполнительский процесс способствовал развитию речи, координации голоса и слуха, укреплял детский голосовой аппарат, а активное певческое дыхание являлось своеобразным звуковым массажем всего организма. Таким образом, постепенно осваивая национальный «интонационный словарь», ребёнок готовился к исполнению произведений взрослого репертуара. Не пройдя этого творческого, предмузыкального этапа, невозможно было стать в культуре подлинным мастером-исполнителем.

Местом исполнения обходного обряда являлось открытое пространство – двор, улица, что также положительным образом сказывалось на общем состоянии всего организма ребёнка благодаря реакциям, связанным с активными изменениями дыхания и кровообращения. Состояние единения, совместное пение охватывало детей общими переживаниями, способствовало снятию эмоционального напряжения, раскрепощению и в целом благотворно воздействовало на их физическое и психическое здоровье.

Таким образом, на примере рассмотренного содержания детского обходного обряда «крестопоклонной» недели Великого поста мы можем утверждать, что формы совместной обрядовой жизнедеятельности детей и взрослых были предусмотрены традицией, поскольку имели важное значение в духовно-нравственном воспитании личности ребёнка, его приобщении к материальной и духовной жизни народа. В традиционной культуре естественно и постепенно, через активные формы слушания и собственное исполнительство, через восприятие музыкальных образов и средств выразительности воспитывался подлинный художественный вкус, формировался национальный «интонационный словарь», познавалась окружающая действительность. Обращение современных педагогов к педагогическому потенциалу детского календарно-обрядового фольклора позволяет вернуть ребенка к здоровой и полноценной жизни, человека, любящего свою Родину, знающего историю и традиции своего народа.

⁵ Осорина М. В. Коммуникативные традиции детской субкультуры [Интернет-ресурсы] <https://psy.1september.ru/article.php?ID=200800213>. (дата обращения – 15.12.2014).

⁶ Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 1999. С. 82.

⁷ Морозов, И. А., Слепцова И. С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 92.

Приложение

Образцы напевов и текстов детских «средокрестных» припевов

д. Бекренево, Сидоровский с/с,
Грязовецкий р-н, Вологодская область¹

$\text{♩} = 156$

По-ло - винь - я го - винь - я хрес - нет! Дай - те крес - тик!

6

12 Кто не даст крѣс - та то - му коу вво - ро - та! Кто даст

18 крѣс - та то - му де - сять - ко - роу, петь - де - сят пять бы - коу

23 О не на по - ле и - дут да по мы - ки - ва - ют, о - не

спо - ля - то и - дут да по - иг - ры - ва - ют.

¹Исп.: Травина Анна Егоровна. Зап.: 19.08.1987 г. Архив ЦТНК ВоГУ № ЭАФ 371-15. Расш.: Рейма О. Я.

д. Иванино, Сидоровский с/с,
Грязовецкий р-н, Вологодская область¹

$\text{♩} = 216$

По - ло - ви - на Го - ви - нья пе - ре - ло - ми - лась!

3 Дру - га - я под го - ру ска - ти - лась!

4 Дай - - - те крес - тик - ве рес - тик!

Кто не даст крес - та не ви - дать Хрис - та!

¹Исп.: Акилова Евдокия Петровна, 1902 г. р., род. из Вохтогского с/с. Зап.: 18.08.1987 г. Архив ЦТНК ВоГУ № ЭАФ 376-06. Расш.: Рейма О. Я. Напев транспонирован на м3↑.



О.А. РЕНЁВА (Кунгур)

ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ТРУДАХ Е.Д. ЗОЛотова

Аннотация: В публикации речь идёт о трудах уральского священнослужителя и краеведа Е.Д. Золотова. В его работах кроме описания истории храмов г. Кунгура приводятся интересные бытовые подробности о функционировании церквей и их приходов, о непростых взаимоотношениях священнослужителей с церковными старостами и прихожанами.

Ключевые слова: Кунгур, Золотов, Пермское духовное училище, Успенская церковь, Благовещенский собор

Summary: The publication is about works of the Ural priest and local historian E.D. Zolotov. His works present Kungur Churches history description, colorful household details of churches and its parishes functioning, complicated relationships among churchmen, churchwardens and worshippers.

Keywords: Kungur, Zolotov, Perm Religious School, Assumption Church, Annunciation Cathedral

Во второй половине XIX – нач. XX вв. в отечественных периодических изданиях значительное место отводилось материалам, посвящённым истории Русской православной церкви и культовой архитектуре. Это было обусловлено не только особенностями самодержавной политики, но и необходимостью сохранения русской старины. Поэтому на историю православных храмов обратили внимание и в столицах, и в провинции. Описанием подобных объектов руководила Археологическая комиссия, основанная в 1859 г. На местах этим, как правило, занимались священнослужители, позднее им на помощь пришли члены губернских учёных архивных комиссий. В Кунгуре – уездном городе Пермской губернии – изучением истории местных православных храмов занимался священнослужитель Евгений Дмитриевич Золотов (18.01.1852-21.04.1932), член Пермской губернской учёной архивной комиссии.

Е.Д. Золотов, чьи труды востребованы и в XXI в., известен как летописец храмов Кунгура. Но в его материалах об истории кунгурских церквей, как опубликованных, так и рукописных, содержатся сведения не только официального характера, соответствующие «Программе вопросов для археологического описания древних храмов и других церковных зданий», подготовленной Археологическим обществом. Здесь есть информация и иного рода, которая позволяет говорить о повседневной жизни кунгурских священнослужителей, местных особенностях богослужений, о взаимоотношениях клира с церковными старостами и прихожанами. Самые информативные сведения имеются в рукописи «Воспоминания диакона Золотова о своей жизни»,¹ работу над которой Евгений Дмитриевич начал 25 июня 1885 г. О конфликтах причта с церковными старостами речь идёт в неопубликованных статьях священнослужителя-краеведа: «Об уничтожении религиозных памятников старины» (1894), «Бахвальство кунгурских купцов бр. Пономарёвых» (1895).²

Е.Д. Золотов родился 18 января 1852 г. в семье дьячка Иоанно-Предтеченской церкви с. Стефаново Осинского уезда Пермской губернии³ (ныне с. Ленск Кунгурского района). По семейной традиции мальчика в десятилетнем возрасте отдали учиться в Пермское духовное училище. Одна из глав «Воспоминаний» названа «В духовном училище». Повествование о годах учёбы чётко делится на разделы, которые посвящены поступлению в учебное заведение, одноклассникам, педагогам, приёму в архиерейский хор, жизни певчих, учёбе, детским играм.

При епископе Неофите певчие Архиерейского хора из числа учеников духовного училища пользовались многочисленными поблажками. Это было связано с желанием училищного начальства угодить наместнику Пермской епархии. Без участия Архиерейского хора не обходились и поездки епископа Неофита по обозрению епархии. В одну из таких поездок в 1863 г. попал Евгений Золотов. Спустя двадцать пять лет в своих «Воспоминаниях...» он написал так: «В тот раз ездили в Соликамский уезд. Сначала мы, кажется, приехали в Добрянской завод; всех местностей не помню, помню только хорошо, как были в городе Соликамске; там мы пробыли более трёх суток. Ну и было же нами попито, поедено.

© О.А. Ренёва, 2015

¹ Государственный архив Пермского края. Ф. 973. Оп. 1. Д. 452 (Далее – ГАПК).

² Кунгурский музей-заповедник. Рукопись «Мои статьи и корреспонденция. Д. Е. З. 1880-1920 гг.».

³ Золотов Евгений Дмитриевич // Краеведы и краеведческие организации Перми и Пермского края. Пермь, 2006. С. 127-128.

По моему мнению (в настоящее время это моё мнение), это было не обозрение епархии, а обирание духовенства и церквей. Я тогда ещё не замечал того впечатления или страха от нас и Преосвященного, какое мы наводили на духовенство, но только могу его представить теперь, по тому как нас принимали и угощали, и как мы себя вели. Приезжаем в село. Преосвященный, конечно, идёт в церковь, и мы тоже в церковь, и если в том селе не ночуем, то стараемся просить со священника и старосты скорей денег. Большие певчие особо на себя просят, а мы, маленькие, особо; кто просит на исполатчиков, кто на рипидчиков, на орленосца».⁴ В детские же годы Евгением Золотовым всё воспринималось немного по-другому: «В певческой я не скучал, жизнь была, можно сказать, весёлая... Праздники тоже проводили весело. В Рождество и Пасху ездили всем хором с концертом. На Пасхе ездили на таком длинном тарантасе, на который уходило человек 15 и более; все в парадных костюмах, была такая из синего сукна с золочёными шнурами длинная одежда с крыльями назад. Кроме этого особо ходили маленькие певчие по знакомым с концертом; на Рождество пели концерт “Ликут ангелы вси на небеси”, а на Пасхе – “Радуйтесь и веселитесь”... Одним словом, была развесёлая жизнь. Но только она мало способствовала нашим успехам по школьным занятиям и приучала к лени...».⁵

Не только учёбу в Пермском духовном училище и в семинарии, но и жизнь архиерейских певчих описал Е.Д. Золотов в своих «Воспоминаниях...». Рассказал он о детских забавах и играх: «В певческой, во время свободное от занятий, ученики занимались игрой; в зимнее время играли в жожку, привесят к шубному лоскуту медную пуговицу и бьют её ногой кверху; играли в гальки; возьмут в горсть галек и бросят их слегка, чтобы в сторону не разбросались, кверху, и стараются их поймать как можно больше на руку, оборотив её книзу ладонью, кто если проиграется, того наказывают щипками в руку... Или же вертят через себя верёвку, перескакивая её... Прodelывали разные фокусы и опыты, например, натрёт кто-нибудь нитку солью, привесит пуговицу к концу нитки и нитку сожжёт, а нитка, натёртая солью, не рвётся...».⁶

Закончить семинарию Е.Д. Золотову не удалось из-за материальных трудностей. И с 1870 г. началась его служба в храмах Пермской губернии. Юговской завод, Кунгур, сёла Ординское, Тохтарёвское, Чёрный Яр, Пески – вот пункты жизненного пути священнослужителя-краеведа. В Кунгур судьба привела Евгения Дмитриевича дважды – в 1871-1875 и 1879-1894 гг. В октябре 1871 г. он приехал сюда из Юговского завода на новое место службы в приходскую Успенскую церковь. Храм встретил Е.Д. Золотова всем своим блеском и великолепием. (Только что завершилась его многолетняя реконструкция, проведённая по инициативе и на средства церковного старосты М.И. Грибушина, известного кунгурского купца-чаеоторговца). Большое внимание в своих «Воспоминаниях» Евгений Дмитриевич уделил обычаям, царившим в Успенской церкви, а также взаимоотношениям членов причта между собой и с церковным старостой. В рукописи буквально несколькими ёмкими фразами он дал характеристику каждому священнослужителю. Например, священнику П.П. Попову, дяде будущего изобретателя радио А.С. Попова, были посвящены такие строки: «Отец Павел Попов был другого характера, любил, чтобы к нему все приходили на благословение, чтобы богослужение отправлялось неспешно, с благоговением. Росту о. Павел был небольшого, ходил сгорбившись, говорил не громко, немного в нос, в обращении с другими, как и с низшим причтом был вежлив, за неисправность взывал и выговаривал».⁷ О диаконе А.И. Фокине Золотов написал чуть подробнее: «Фокин умел ладить, – подделываться к прихожанам, и за то его уважали. Фокин часто был сватовником, знал семейную жизнь почти каждого прихожанина и мог пользоваться таким знанием и близким знакомством с прихожанами для своей или общей всего причта пользы. Так, наприм., – чуть кто приедет в город из чиновников, или вообще кто-нибудь для постоянного жительства, то Фокин скоро с такими лицами знакомился и приглашал обращаться с требованиями к священникам Успенской церкви. Фокин вёл хлебосольство со своими прихожанами, часто ходил на званые обеды, поминки, именины и свадьбы, а также к себе приглашал; в именины свои у него дня по три бывали обеды, в первый день для богатых, во второй для достаточных, а в третий день вообще для всех своих знакомых».⁸

Поразил Е.Д. Золотова и такой обычай: «При Успенской церкви от старых времен сохранилась одна статья дохода. В праздничные дни за всеношной, когда поют “Величит душа моя Господа” или “Величание”, выходят кадить священник и диакон, а у диакона нарочно такой устроенный подсвечник, вроде чашечки, а над чашечкой вставляется свеча. Вот когда они пойдут кадить по всему храму, то священник кадит иконы, а диакон в это время успевает обходить предстоящих с подсвечником, куда молящиеся опускают деньги. Так меня сначала поразило это обыкновение. В воскресные дни иногда

⁴ ГАПК. Ф. 973. Оп. 1. Д. 452. Л. 29.

⁵ Там же. Л. 28.

⁶ ГАПК. Ф. 973. Оп. 1. Д. 452. Л. 25 об.

⁷ Там же. Л. 89.

⁸ ГАПК. Ф. 973. Оп. 1. Д. 452. Л. 90.

диакон насобирает 30-40 коп., а иногда – 50-60 (ходил собирать Фокин), а в праздники собирал более; например, в Пасху, или Рождество насобирывал по 5 или по 6 руб. сер., а так как чашечка не большая, то Фокин заходил высыпать в алтарь, или в карманы высыпал, и долго ходил по церкви, далеко слышно как медные деньги брякают в чашку, а некоторые шутики спускали или пуговицу, или неходячую деньгу. В год такой сбор простирался до 60 руб. серебром, а потом стали смеяться над этим, стыдить причт и около 1875 года этот обычай забросили».⁹

В 1875 г. из-за сокращения штатов Е.Д. Золотов был переведен на должность псаломщика к Пророко-Ильинской церкви с. Ординского Осинского уезда, где он прожил неполный год. Там Е.Д. Золотов женился на Лидии Владимировне Победоносцевой. Вскоре – снова смена места службы, снова сборы в путь – в с. Тохтарёвское Красноуфимского уезда к Богородицкой церкви «Неопалимая Купина». В конце 1879 г. появилась возможность вернуться в Кунгур. Очередным местом службы стал Благовещенский собор, одним из диаконов которого в то время был младший брат, Матвей Дмитриевич Золотов. В главном храме города Е.Д. Золотов прослужил четырнадцать лет. Сначала – псаломщиком, а потом – диаконом. Здесь началась литературная деятельность молодого священнослужителя, здесь он создал основные труды.

В 1894 г. Е.Д. Золотов вместе со всеми членами причта Благовещенского собора оказался втянут в конфликт, связанный с желанием бывшего старосты купца А.М. Пономарёва (на тот момент уже умершего) перестроить Богоявленский собор, входивший в состав ансамбля Соборной площади. Этот небольшой каменный храм был возведён в 1740 г. в традициях вятского барокко. Первоначально он служил тёплой церковью при Благовещенском соборе. Членам причта хотелось сохранить этот памятник старины, и они предложили расширить только его трапезную. Но наследники А.М. Пономарёва настояли на своём. Старый храм был уничтожен, а члены соборного причта, кто по собственному желанию, а кто и по принуждению, были переведены в другие церкви Пермской епархии. В конце 1894 г. новое назначение получил и Е.Д. Золотов.

Противостояние соборного причта и братьев Пономарёвых нашло отражение в статьях Е.Д. Золотова «Об уничтожении религиозных памятников старины» и «Бахвальство кунгурских купцов бр. Пономарёвых». Конфликт вызревал постепенно, началом послужило самовольство купцов во время проведения церемонии венчания одного из братьев. Вот как об этом написал Евгений Дмитриевич: «*Захотелось с шиком, с блеском совершить в церкви бракосочетание одного из них, и вот они не спросясь никого для пущей торжественности устроили амфитеатром вымостки по сторонам храма, что не требует ни устав церковный, ни необходимость какая-либо... Грустную картину представлял из себя храм во время совершения такого великого таинства, ... представлял из себя подобие театра. Приходящие (которых было множество) явились в церковь не с молитвою, а из любопытства посмотреть на жениха и невесту и на провожающих их, как они одеты...*»¹⁰

Благодаря творческому наследию Е.Д. Золотова мы можем судить не только об официальной деятельности причтов храмов города Кунгура, но и о бытовой закулисной стороне их жизни. О том, как далеко не просто складывались отношения священнослужителей с церковными старостами, каким образом выстраивались отношения с прихожанами.



⁹ Там же. 93 об.

¹⁰ Кунгурский музей-заповедник. Рукопись «Мои статьи и корреспонденция. Д. Е. З. 1880-1920 гг.», статья «Бахвальство кунгурских купцов бр. Пономарёвых».

ФОЛЬКЛОРНЫЕ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ВЯТСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ»

Аннотация: В статье рассматривается русский фольклорно-этнографический материал, напечатанный в журнале «Вятские епархиальные ведомости» (1863-1918 гг.). Можно отметить ряд интересных статей и заметок: о роли священников в духовной жизни вятских крестьян, о сохранении ряда языческих обычаев и обрядов (например, во время свадьбы или похорон), о своеобразии народного православия, о местных традиционных крестных ходах, о вере в нечистую силу, о колдунах, о способах народной медицины, о нехристианском отмечании в деревнях праздничных и воскресных дней, о хозяйственных обычаях и обрядах. Особенно интересны устные предания о происхождении названия населенных пунктов и о первых жителях, о разбойничьих кладах и т.д.

Ключевые слова: Вятский край, «Вятские епархиальные ведомости», фольклор и этнография

Summary: The article considers Russian folklore and ethnography material, printed in the magazine «Vyatskie eparchial'nye vedomosti» (1863-1918). We can note a number of interesting articles and notes on the role of priests in the spiritual life of Vyatka peasants, on the preservation of a number of pagan customs and rituals (for example, during a wedding or funeral), the originality of the folk Orthodoxy, on local traditional processions, the belief in evil spirits, sorcerers, folk medicine, for the non-Christian celebration in the villages on holidays and Sundays, on business customs and rituals. Especially interesting oral tradition about the origin of the names of settlements and about the first inhabitants etc.

Keywords: Vyatka, «Vyatskie eparchial'nye vedomosti», folklore and ethnography

Журнал «Вятские епархиальные ведомости» (далее: ВЕВ) печатался с 1863 по 1918 гг. Как и все подобные издания, ВЕВ состоял из двух разделов: официального и неофициального. Последний раздел до 1893 г. назывался «Духовно-литературным».¹ За 55 лет существования ВЕВ в нем сменилось восемь редакторов. Наиболее частая смена происходила в с 1863 по 1871 г., когда во главе журнала перебивало четыре человека. Тем не менее за все годы существования ВЕВ основное внимание редакции всегда было обращено на миссионерскую деятельность духовенства: во-первых, среди исконного населения, как их называли в то время – «кинородцев»: вотяков (ныне удмуртов), черемисов (марийцы), татар; во-вторых, среди старообрядцев и сектантов. В этом смысле ВЕВ очень похожи на «Кавказские (с 1886 г. – Ставропольские) епархиальные ведомости». Вторая главная тема журнала: роль служителей церкви в школьном образовании. Третья тема: о наиболее видных служителях церкви (некрологи, воспоминания). Четвертая тема: история духовных учебных заведений.² Пятая тема: деятельность местных братств, благотворительных учреждений и обществ. Таким образом, журнал всегда преследовал цель, заявленную первым его редактором, преподавателем семинарии, протоиереем И.Ф. Фармаковским: «... организовать орган христианского просвещения внутри самой епархии».

Можно констатировать, что, по сравнению с другими подобными изданиями, публикаций о жизни местного русского населения в журнале сравнительно немного. Кроме того, в ВЕВ всегда было огромное количество перепечаток из церковных и светских газет, журналов – об обычаях, обрядах, предрассудках и суевериях в других епархиях. Однако, надо отметить, что главным образом воспроизводился тот материал о деревенском и городском населении, который фиксировался и на территории Вятской епархии.

Неоднократно ВЕВ публиковали программы различных обществ, комиссий, в которых перечислялись желательные сведения по этнографии и фольклору. Так, в 1868 г. из «Владимирских епархиальных ведомостей» была перепечатана программа составления церковной летописи,³ в которой обращалось внимание на суеверия и предрассудки «против веры и церкви»: на «местные благочестивые обычаи: церковные ходы, молебствия по какому-нибудь особенному случаю» (С. 460), разные предания (С. 458). В 1879 г. печаталась программа Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Здесь просили присылать сообщения о памятниках народного быта: народных обычаях,

¹ Троицкий А., свящ. «Вятские епархиальные ведомости» // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 164-165.

² Здесь следует отметить, что одна из ранних работ известного этнографа Д.К. Зеленина «Краткий исторический очерк Сарапульского духовного училища (1820-1852 гг.)» была опубликована в ВЕВ в 1899 г. (№ 14-17).

³ ВЕВ. Отд. офиц. 1868. № 18. С. 453-461.

поверьях и приметах, фиксировать тексты заклинаний, песен, пословиц и поговорок. В 1913 г. к очередному Всероссийскому археологическому съезду Московский архив министерства юстиции интересовался сведениями по древнерусской крепостной обороне: преданиями и легендами о древних городищах и крепостях, о разбойничьих кладах.⁴

Составлялись и местные программы, а также обращения к читателям. В 1895 г. редакция просила духовенство фиксировать сведения о религиозно-нравственной жизни в приходах.⁵ В 1900 г. была обнародована «Программа историко-статистического описания приходов, монастырей и храмов Вятской епархии».⁶ В ней предлагалось собирать предания об истории прихода, его первоначальном названии, о первых поселениях и поселенцах, о курганах, городищах, о храмах, о кладбищах; предания о чудотворных и явленных иконах. Рекомендовалось также записывать старинные календарные и семейные обряды, обычаи и суеверия, гадания, приметы и т. д.

Важную роль в фиксации фольклорно-этнографических сведений должна была сыграть образованная в 1905 г. Вятская губернская ученая комиссия (далее: ВГУАК), которую интересовали обряды, сведения по народной медицине, фольклорные произведения и т.д.. Однако большинство собранных материалов было опубликовано в «Трудах ВГУАК».

В 1910 г. была напечатана статья «К вопросу о сохранении памятников церковной старины» (№ 24. С. 717-725), в которой подчеркивалась важность устных преданий о храмах и часовнях, которые дают представление о нравах и верованиях местного населения. Приводились интересные сведения о проявлении двоеверия у русского и нерусского населения, о предпасхальных и пасхальных обычаях. Так, в Великий четверг считали деньги, чтобы их всегда в доме было достаточно. В первую пасхальную заутреню рыбаки отщипывали от свечки кусочек воска, клали его за пазуху, а саму свечку прикрепляли к двери, приговаривая: «Как сюда теперь валит народ, так бы шла летом и рыба в сети». Потом во время путины кусочки воска прилепляли к сетям. Автор статьи призывал читателей собирать народные верования, суеверия и приметы по уже имеющимся программам.

Постоянный в течение многих лет корреспондент ВЕВ священник Я. Мултановский предложил вятскому сельскому духовенству вести справочно-памятные книжки (1912. № 29-30. С. 776-781), которые могли бы помочь новому священнику познакомиться со своим приходом, с местными традициями, не зная которые, невозможно отслужить какой-то местный праздник. В каждом сельском приходе существовал свой месяцеслов, особо чтимые даты церковно-народного календаря. Я. Мултановский воспроизводит содержание такой книжки, составленной им для села Вишкиля, в котором он служил. Здесь отмечается дата и порядок местного крестного хода, называются иконы для обхода села, указывается, какой молебен полагается служить, сколько надо заготовить просфор, какова плата клиру за молебен. Такие книжки, подчеркивает автор, очень важны, так как содержат местный исторический, бытовой и даже этнографический материал.

К сожалению, подробных церковных летописей, содержащих сведения об обрядах, обычаях, суевериях, о фольклорных произведениях, в ВЕВ практически нет, как их нет и в приложении к журналу: «Вятская епархия: Историко-географическое и статистическое описание» (авторы Н.В. Кибардин и В.И. Шабалин. Вятка, 1912).

Почти каждый редактор ВЕВ был и автором статей. Например, И.Ф. Фармаковский привел примеры из области поверий о нечистой силе.⁷ В одной из деревень молодая женщина убежала из дома из-за притеснений со стороны свекрови и мужа. Домой вернулась только через 12 дней и рассказала, что ее будто бы унес леший, у которого в лесу живет много женщин, и он всех их кормит особым сладким хлебом. К лешему все попали либо из-за проклятия со стороны домашних, либо после слов: «Черт тебя побери!» или «Леший тебя унеси» и т.п. Женщина спаслась от лешего только потому, что любила мужа и его семью, не ела хлеб лешего. Никто из односельчан не усомнился в достоверности подобного рассказа, ибо многим приходилось встречаться с нечистой силой. В другой деревне крестьянин объявил, что в его доме поселилась кикимора которая якобы, и совершает повсюду кражи, а он сам к ним не имеет никакого отношения.

Редактор ВЕВ (с конца 1866 по конец 1871 г.) ректор семинарии архимандрит Иосиф опубликовал предание об основании г. Елабуги Иваном Грозным (1867. № 21. С. 633-666) и устные рассказы о причинах возникновения местных крестных ходов (1870. № 5. С. 81-87; № 7. С. 121-133). Он же опубликовал подробную историю возникновения самого знаменитого крестных ходов из г. Вятки в с. Великоорецкое

⁴ ВЕВ. 1913. № 18. С. 565-566.

⁵ ВЕВ. 1895. № 5. С. 169.

⁶ ВЕВ. Отд. офиц. 1900. № 20. С. 456-468.

⁷ Два замечательных случая из быта вятских крестьян // 1863. № 9. С. 267-275.

(1870. № 5. С. 81-87; № 7. С. 121-133). При этом он высказал свое несогласие с корреспондентом одной из светских газет, утверждавшим, что в этом крестном ходе среди богомольцев наблюдается ряд суеверных действий: приношение в жертву баранов, собирание лечебных трав, приобретающих в это время особую целительную силу, почитание некоего ноздреватого камня, который также обладает лечебным даром.⁸ Постоянный в течение многих лет сотрудник ВЕВ протоиерей С.Н. Кашменский⁹ подробно рассказал историю появления чудотворной иконы свт. Николая, привел многочисленные чудесные случаи излечения с ее помощью, описания крестных ходов (1875. № 9. С. 286-294; № 10. С. 311-327; № 11. С. 359-371; № 12. С. 379-393; № 16. С. 495-510; № 17. С. 523-538; 1876. № 9. С. 256-262).

Надо отметить, что крестные ходы с чудотворными и явленными иконами многократно привлекали внимание корреспондентов ВЕВ (1869. № 24. С. 493-504; 1878. № 13. С. 343-345; 1881. № 12. С. 330-337; 1893. № 20. С. 597-600 и т.д.). Исчерпывающе полным описанием всех крестных ходов в Вятской епархии была статья священника А. Чернышева (1903. № 10. С. 434-443; № 11. С. 471-483; № 14. С. 629-637; № 15. С. 657-671).

Материалы о крестных ходах, как важном элементе церковно-народного праздника, должны быть включены в фольклорно-этнографические аннотированные указатели по церковной периодике.

Очень любопытна статья знаменитого просветителя удмуртов, фольклориста и этнографа священника Г.Е. Верещагина «Колдуны и чернокнижники» (1908. № 39. С. 1026-1032). Работа написана в беллетризованной форме, без указания мест записи и рассказывает о различии колдунов и знахарей; о том, что народ делит колдунов на четыре разряда; о признаках, по которым якобы можно определить дом, где живет колдун или колдунья; о разнице между колдуном и чернокнижником.

Семейные обряды (свадебные, родильно-крестительные и похоронные) представлены в ВЕВ главным образом в виде перепечаток из других журналов и газет, но при этом часто делается оговорка, что эти иноепархиальные материалы сходны с вятскими.

Особенно много публикаций, как местных, так и из других губерний, посвящено исконной сути и назначению праздничных и воскресных дней, христианском и нехристианском их проведении, о необходимом запрете базаров, ярмарок и разных увеселений в эти дни.

Мало также чисто местных описаний годового круга церковно-народных праздников: Масленицы, Пасхи, Троицы, Святки и т.д. Только несколько статей посвящено святочному христославлению в селах и городах Вятской епархии (А.В.С. Славенье как один из способов общения пастыря с приходом // 1902. № 5. С. 233-240; *Горск/ий* С. Религиозное равнодушие и его причины // 1914. № 1-2. С. 2-9). Публиковались также описания празднования рождественской елки, устроенной для сельской и городской детворы. Но в одном из сел Сарапульского уезда во время Первой мировой войны западная (т.е. немецкая) рождественская елка была заменена «детским вечером» (1915. № 5. С. 149-152).

Довольно полно представлены в ВЕВ вятские хозяйственные обычаи и обряды: традиционные общественные и частные молебны в домах, дворах и на полях (1866. № 4. С. 134-148; 1886. № 18. С. 450-451; 1893. № 8. С. 285-295; 1908. № 40. С. 1044-1048). В случаях массового падежа скота частные молебны с иконами, со святой водой просят совершить и старообрядцы (1891. № 1. С. 8-14).

Из фольклорных произведений наибольшее количество публикаций посвящено преданиям: о первых переселенцах (1906. № 5/6. С. 148-163), о возникновении названия сел и деревень (1890. № 4. С. 86-94), о старых, несохранившихся храмах и часовнях (1876. № 4. С. 95-113), о явленных иконах (1888. № 4. С. 116-126), о пребывании Е. Пугачева в Елабуге (1913. № 13. С. 423-429) и т.д. Дважды во время Первой мировой войны публиковались короткие заметки о войне и немцах в русских пословицах (1914. № 37. С. 1137-1140; 1915. № 18. С. 611-612).

И хотя, как уже отмечалось, материалов по народной культуре русского населения в ВЕВ не столь много, тем не менее они представляют несомненный интерес для специалистов разных гуманитарных дисциплин.



⁸ Чуть раньше клир с. Великоорецкого доносил епархиальному начальству, что бараны, которых закалывают во время приноса в село явленной иконы свт. Николая, не есть жертвоприношение, а награда тем, кто несет иконы и служит в местной церкви. Не согласился клир и с тем, что корреспондент газеты «Голос» утверждал, что местные жители ставят колья в могилы «мертвецов-шалунов»; на самом деле эти колья ставятся для того, чтобы определить свободные на кладбище места (1869. № 24. С. 493-504).

⁹ Он был редактором ВЕВ с № 15 по № 20 за 1866 г.

И.Н. РУЖИНСКАЯ (Петрозаводск)

РУССКИЙ СЕВЕР В ПАЛОМНИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ СОВРЕМЕННЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Аннотация: Автор анализирует паломническую деятельность представителей старообрядческих общин Прибалтики, России, Белоруссии на территории Русского Севера за период 1994-2014 гг. В работе исследуются приоритетные центры паломнической активности староверов, разновидности паломнических практик, их вариативные маршруты. В спектре изучения автора и состав паломнических групп: их внутриконфессиональная специфика и региональная принадлежность.

Ключевые слова: Русский Север, староверы, паломничество, сакральность

Summary: The author analyzes the pilgrimage activity of representatives of Old Believers' communities of Baltic countries, Russia, Belarus, on the territory of the Russian North in the period 1994-2014. This paper investigates the priority centers of pilgrimage activity of the Old Believers, varieties of pilgrimage practices and their divergent routes. The spectrum of author's studying includes also a composition of pilgrim groups: their interreligious specificity and regional identity.

Keywords: Russian North, Old Believers, pilgrimage, sacrality

Возрождение религиозной деятельности на территории постсоветского пространства вызвало активизацию паломничества к сакральным святыням России, ближнего и дальнего зарубежья. Исконно эта форма «благочестивого делания» – неперенная часть религиозной жизни того, кто идет «по пути духовного восхождения». Современные реалии свидетельствуют об особой интенсивности внутрироссийского паломничества, поэтому в конструктивном диалоге с конфессиональными группами сегодня заинтересованы и верующие, и государство, и научное сообщество. Ярким свидетельством взаимного интереса являются научно-практические конференции,¹ проекты в области издательской² и образовательной³ деятельности.

Историко-культурное пространство Русского Севера – важнейший ареал духовных традиций древлеправославия. Со времени трагичных событий церковного раскола Русской Православной Церкви XVII в. здесь сложилось несколько сакральных локусов, которые «несут в себе живую историю Христовой Церкви и являются свидетелями торжества Древлеправославия».⁴ Приобщение к святым местам, где «через страдания, гонения и лишения наши досточтимые предки донесли Старую Веру до нашего поколения»,⁵ – чрезвычайно важный опыт «душеспасительного делания». Это – действенный способ Богообщения, консолидации верующих и фактор личностной ответственности потомков за сохранение «традиций отцов»: «наш святой долг – никогда не забывать о духовных подвигах своих предков, всячески, всеми доступными средствами достойно чтить их светлую память, ибо, в том числе и через это делание можно получить вечную блаженную жизнь».⁶ Таким образом, посредством паломничества воплощается многомерность духовного единения: «земного» с «небесным», верующего с братом (сестрой) по вере, от предков к потомкам. При этом состояние общей молитвы нивелирует любые ограничения: временные, национальные, пространственные.

Важнейшая часть паломничества – его подготовка: индивидуальная и коллективная. Помимо ее традиционных составляющих (организационно-практической и духовно-нравственной), в паломнических практиках современных староверческих общин значительную роль играет информационно-аналитическая задача. Это объясняется, на наш взгляд, целью максимально полного выявления памятных

© И.Н. Ружинская, 2015

¹ Например: «Паломничество как обряд и поиск: религиозные практики в движении» (Москва, 2006), «Православное паломничество: традиции и современность» (Москва, 2004-2007), «Пути богомольцев» (Москва, 2009), «Паломничество, как важный аспект русского благочестия» (Москва, 2014), «Паломничество и религиозный туризм. Традиции и современность» (Киров, 2014).

² Например: Православное паломничество. Сборник / Отв. редактор епископ Егорьевский Марк (Головков). М., 2009; Паломничество и религиозный туризм: многообразие интерпретаций. Сб. научных ст. / Отв. ред. И.Е. Викулов. Владимир, 2011; Житнев С.Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: социокультурные, коммуникационные и цивилизационные аспекты. М., 2012.

³ Пример такой деятельности – совместная подготовка профессиональных кадров гидов-экскурсоводов силами Петрозаводского государственного университета и паломнических служб Валаамского и Соловецкого монастырей.

⁴ Ягодкин А. По святым местам [Интернет-ресурсы] URL.: <http://www.staroverpomorec.lv/starover/plugins/content/content> (дата обращения 12.01.2015).

⁵ Алексей (Жилко), отец. Паломничество в Пустозерск [Интернет-ресурсы] URL. <http://www.staroverec.lv/novosti/palomnichestvo-v-pustozersk> (дата обращения 12.01.2015).

⁶ Там же.

мест в истории Старой Веры (объекты паломничества). Примечателен в этом плане опыт Российского Совета Древлеправославной Поморской Церкви, представители историко-архивного отдела которого долгие годы ведут успешную работу по реконструкции сакрального пространства Старой Веры.⁷ Последовательная идентификация памятных мест (архивная, экспедиционная, обрядовая) позволяет включить их в разнообразные маршруты паломников. Это, как показала практика, инициирует появление сакральных построек (храмы), паломнических служб («Культурно-паломнический центр имени протопопа Аввакума») и активизирует контакты староверческих общин друг с другом. В последние годы наибольшую активность в паломничестве к святыням Русского Севера проявляют поморцы России, Латвии, Литвы, Эстонии, Беларуси, Украины, Польши, что, на наш взгляд, является мощным консолидирующим началом людей, разделенных политическими границами государств.

Паломнические маршруты староверов достаточно разнообразны. Их вариативность зависит от многих факторов: численности объектов поклонения на маршруте, географии мест, состава группы (возраст, численность, гражданство), транспортной и сезонной доступности территорий, наличия сопутствующих видов путешествий (например, познавательный туризм). Группы паломников сопровождаются духовными лидерами современного староверия – настоятелями общин, причетниками, членами Поместных объединений ДПЦ и др. Верующие активно контактируют с местными общинами староверов, устанавливают памятные кресты, очищают скитские кладбища, совершают молебны, литии, панихиды «по отцам», прикладываются к Святыням.

За последние годы на территории Русского Севера было апробировано несколько паломнических маршрутов. Анализ поездок позволяет выделить наиболее посещаемые территории: Великий Новгород, Старая Русса, Старая Ладога, Александро-Свирский монастырь, «основанный величайшим светильником Русского Севера», церковь Флора и Лавра XVII в. (Олонецкий район), Виданский остров на реке Суна, Выгорецкие места бывших скитов (Данилово, Лекса), Паль-остров на Онежском озере, Соловки, Пустозерск, Усть-Цильма. Попадая в это сакральное пространство, паломники осознают зримую сопричастность к самой истории староверия: «Какая могучая духовная сила лежала в основе всего старообрядческого движения, помогая людям в условиях северной природы выдержать и затажные неурожаи, и лесные пожары, и жестокие репрессии; но люди выстояли, создали свой мир, основанный на духовном единстве. Надо молиться о том, чтобы Господь еще при жизни даровал нам силы, терпение и выдержку».⁸ Более того, через комплекс акциональных, вербальных, предметных символов каждый верующий ощущает душеспасительность настоящего: «Картина общей молитвы всех присутствующих под открытым небом производила сильное впечатление. Некоторое время, при напряженной тишине, слышалось чтение святой книги. Но вот раздался запевающий ирмос голос наставника. Его подхватывали другие наставники, певчие, затем близстоящие. Волна звуков усиливалась, разрасталась в море голосов, стройно, по древним крюкам распевających ирмос. Приходило на ум изречение, что вера горами движет. Мелкий дождь никого не испугал, а лишь очищал молящихся. Царил какой-то особый душевный настрой, ведь ехали в этот особый край, чтобы прикоснуться к чистой истинной древлеправославной вере на святой северной земле».⁹

Многие сакральные объекты, почитаемые староверами, максимально персонифицированы духовными подвигами «стояния за веру»:

Виданский остров реки Суна (Кондопожский район Карелии). В 1640 г. преподобный Кирилл Сунарецкий основал Свято-Троицкий монастырь. Это место еще несколько лет после церковных «новин» продолжало оставаться «островком древлего благочестия» на Севере: «В монастыре до самого его разорения продолжали совершать службы по старопечатным книгам, и многочисленные богомольцы, оставшиеся верными Христовой Церкви, имели здесь возможность причаститься Святым Христовым Тайнам, освященных по древлеправославному чину; здесь около семи лет прожил знаменитый инок Епифаний из Соловецкого монастыря – будущий духовник, соузник и сострадалец священнопротопопа Аввакума».¹⁰

Соловецкие острова на Белом море – «свято это место для староверов, чтущих память о дораскольных преподобных отцах Савватие, Германе, Зосиме и защитниках старой веры в XVII в.».¹¹

⁷ Безгодков А.А. Памятные места в Поморском староверии [Интернет-ресурсы]. URL. <http://www.starover.religare.ru/> (дата обращения 12.01.2015).

⁸ Алексей (Жилко), отец. Акценты одной поездки [Интернет-ресурсы] URL. <http://www.grani.lv/latvia/47189-akcenty-odnoy-poezdki.html> (дата обращения 12.01.2015).

⁹ Потащенко Г. Поездка староверов Литвы на Русский Север [Интернет-ресурсы] URL. <http://www.starover.lt/> (дата обращения 12.01.2015).

¹⁰ Кожурин К. Паломническая поездка по памятным местам Староверия [Интернет-ресурсы]. URL. <http://pomorian.narod.ru/module5/module194.htm> (дата обращения 12.01.2015).

¹¹ Потащенко Г. Поездка староверов Литвы на Русский Север.

Территория монастыря, Секирная гора, Саватиевский скит, остров Бабыя Луда – неперенные объекты поклонения паломников-староверов, ибо «вся земля здесь полита кровью мученической».

Корнилие-Палеостровский монастырь на Онежском озере, куда в XVII в. был сослан последний древлеправославный епископ Павел Коломенский, где скончались отцы Игнатий и Герман Соловецкие, Емельян Повенецкий с последователями, «предпочтя мучительную огнеопальную смерть отступничеству от отеческих преданий».¹²

Пустозерск, ныне исчезнувший город по нижнему течению Печоры Архангельской области, не менее значимое сакральное пространство. Здесь отбывали заключение «соловецкие сидельцы», а в 1682 г. приняли мученическую смерть «пустозерские страдалцы» (протопоп Аввакум, священник Лазарь, диакон Феодор, соловецкий инок Епифаний). Место их кончины, идентифицированное археологами и краеведами, стало наполняться сакральной символикой еще в 1991 г., когда паломниками Рижской Гребенщиковской староверческой общины был установлен древлеправославный восьмиконечный Памятный Крест. Долгие годы староверы вынашивали идею расширения этого сакрального пространства для молитвы и духовного отдыха паломников. Огромными совместными усилиями к 2012 г. в этом труднодоступном месте появилась часовня с трапезной. Их освящение знаменовал крестный ход от часовни к Памятному Кресту, сопровождаемый «мощным хором мужских голосов, потрясающих окрестности древним знаменным распевом».¹³ Глубоко символичным для всех молившихся тогда стало и появление солнечного света среди пасмурного неба: «В этом явлении паломники увидели особое Божие знамение, ибо каждый духовно почувствовал близкое присутствие самих пустозерских мучеников».¹⁴ На сегодняшний день пустозерские святыни продолжают оставаться чрезвычайно труднодоступными. Но, как показывает практика, это не останавливает растущего потока паломников, преодолевающих «с пением стихер и величаний» протоки, тундру, песчаные барханы, водное или воздушное пространство.

С появлением «Культурно-паломнического центра имени протопопа Аввакума» обеспечение поездок к сакральным святыням Русского Севера стало носить еще более организованный характер. Это объяснимо, на наш взгляд, целеполаганием самой организации, призванной «способствовать восстановлению и поддержанию памяти исторических центров староверия; разработки паломнических маршрутов с их методической поддержкой; организации мест проживания и обеспечение транспортом».¹⁵ В этой связи «Центр» обращается ко всем научным и культурным центрам, связанным с изучением истории Русского Севера в Сыктывкаре, Архангельске, Петрозаводске, Санкт-Петербурге с предложением о сотрудничестве.

То, что современное староверие сегодня достаточно открыто для диалога с научным сообществом – очевидно. Свидетельство этому – неперенное участие представителей староверия в научно-практических конференциях соответствующей тематики, посещение ими музейных выставок, посвященных истории и культуре старообрядчества. Например, большой интерес у паломников вызвал совместный проект Российского этнографического музея и музея-заповедника «Кижь» под названием «Хранители древнего благочестия». Примечательно, что в группах, совмещающих паломничество с познавательным туризмом (преимущественно староверы Балтии), посещение музея «Кижь» – неперенная часть экскурсионной программы. Сама поездка на остров происходит, как правило, в конце маршрута и вызывает восхищенные отзывы: «На острове были всего три часа: два часа на экскурсию и еще час свободного времени. За это достаточно короткое время осмотрели Кижский архитектурный ансамбль, сектор “Русские Заонежья” и выслушали рассказ гида. Каскадом двадцати двух серебристых куполов встречала и провожала нас Преображенская церковь – главное сооружение Кижского погоста. Звучным аккордом прозвучала она в последней точке нашего путешествия по Русскому Северу и, думаю, надолго, а может и на всю жизнь, оставила яркий след в памяти каждого, увидевшего красоту, созданную руками, умом и озарением человеческим во славу Божию!».¹⁶

Большие возможности в развитии паломнических практик среди современных староверов имеют, на наш взгляд, молодежные паломнические лагеря. Летом 2000 г. на землях Выгорецкой обители «впервые после разорения Даниловского монастыря раздались юные христианские голоса».¹⁷ По мнению организаторов, цель подобных сборов – формирование «духовной и жизненной устойчивости ребенка в условиях последнего времени. Эта устойчивость была присуща нашим святым поморским

¹² Там же.

¹³ Алексей (Жилко), отец. Паломничество в Пустозерск.

¹⁴ Там же.

¹⁵ По материалам сайта «Поморский Север» [Интернет-ресурсы] URL: <http://protopop-avvakum.ru/sitemap/> (дата обращения 12.01.2015).

¹⁶ Поташенко Г. Поездка староверов Литвы на Русский Север.

¹⁷ Василий (Васильев), отец. Свет после мрака [Интернет-ресурсы] URL: <http://kitezh.onego.ru/vygoretsia/> (дата обращения 12.01.2015).

отцам, это требуется и теперь».¹⁸ Сегодня такие лагеря собирают молодое поколение староверов на территории Псковской области (Подмолодь), Литвы (Дудишки), Эстонии (Кольки). Очень важно, что в общении друг с другом вне политических границ, в духовном единении с наставниками, в совместной молитве и труде эта молодежь познает основы «христианского житья»: «Мы как будто стали родными. Безусловно, главное для нас – это единение всех в христианском духе. Мы действительно почувствовали себя одной большой семьей, ощутили причастность к чему-то большему, к тому, что несравненно выше всего мирского, выше всего того, с чем нам приходится мириться, живя в городах».¹⁹

Активную заинтересованность в развитии паломнических практик сегодня проявляют и предпринимательские группы среди староверов. Свидетельство этому – деятельность Международных форумов предпринимателей-старообрядцев (2010, 2012 гг.), проходящих на территории Латвии и собирающих более ста участников из Белоруссии, России, а также стран Балтии. Среди прочего постановления форумов направлены на формирование действенных мер к «содействию изучению и сохранению традиций староверов, объединению предпринимательских усилий по развитию промыслов, издательской и паломнической деятельности».²⁰ Таким образом, в развитии паломничества к святыням Русского Севера сегодня заинтересованы многочисленные группы староверов России и сопредельных территорий. Это, в свою очередь, свидетельствует о перспективе активизации паломнических потоков на сложившихся маршрутах, выявлению новых сакральных объектов (напр. Курженская и Филаретова пустыни), а также о необходимости продолжения позитивного диалога представителей научного сообщества с самими верующими. На наш взгляд, такая конференция по изучению традиционной культуры, как «Рябининские чтения» – прекрасная возможность к реализации такого диалога.



¹⁸ Там же.

¹⁹ Безгодков А. Время от праздника Петра и Павла до Ильина дня в ДПЦ [Интернет-ресурсы] URL. <http://pomorian.narod.ru/> (дата обращения 12.01.2015).

²⁰ Чайкина Ж. Растет деловая активность староверов [Интернет-ресурсы] URL. <http://www.staroverec.lv/novosti/rastet-delovaya-aktivnost-staroverov> (дата обращения 12.01.2015).

К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ КОС-ГОРБУШ ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ

Аннотация: В докладе сделана попытка установить вероятные время и место появления косы-горбуши по археологическим и литературным источникам. Коротко рассказывается о типологии «археологических» горбуш Древней Руси и сопредельных земель и типологии «этнографических» горбуш XIX – XX вв. Олонецкой губернии.

Ключевые слова: Коса-горбуша, орудия сенокоса, Олонецкая губерния, Заонежье

Summary: Based on archaeological data and published literature the article discusses the possible origins of the scythe with a short handle. The typology of «archaeological» scythes of this type of Old Russia and adjacent lands is listed, as well as the typology of the «ethnographical» ones used in the Olonets province and Onega lake in the 19th and 20th centuries.

Keywords: Scythe with a short handle, haymaking tools, the Olonets province, Onega lake

На территории Евразии известны два вида косы: коса-горбуша и коса-стойка. Главное отличие горбуши от стойки состоит в том, что лезвие горбуши находится в одной плоскости с осью рукояти, как у серпа или топора, тогда как у стойки нож расположен под острым углом к оси косьевища. Коса-горбуша является древнейшим сенокосным орудием; коса-стойка появилась значительно позже – например, в России, по мнению археологов, она начала вытеснять горбушу начиная с XV в.¹ Русский Север стал своеобразным заповедником косы-горбуши. Если в Центральной России о ней давно уже нет никакого воспоминания, то, например, в Заонежье она преобладала на покосах вплоть до 1950-х гг.²

В названии «горбуша» метко отражены особенности этой «изначальной» косы. И нож, и рукоять её «горбаты», изогнуты. Ножу придавалась саблевидная форма при ковке, а для изготовления ручки – кося – подыскивался искривлённый ствол дерева, как правило – берёзы. Ну и косец за работой горбушей сам сгибался «горбом». В полной мере «говорящее» название.

Самый ранний бронзовый серп, представляющий собой по форме очень маленькую горбушу, который нам довелось увидеть, найден в кладе бронзовых предметов II тыс. до н.э. у села Батарейка Краснодарского края.³ Видимо, идея косы-горбуши носилась в воздухе очень давно и ждала своего воплощения в подходящем материале, которым явилось железо. Согласно археологическим данным, которые мне удалось обнаружить, впервые о древних косах упоминают в связи с архаическим периодом истории Древней Греции, а именно – VI в. до н.э. Уже в то время греки ковали железные серпы и косы, которые они, так же, как и серпы, использовали для уборки урожая.⁴ Косы древних греков представляли собой втульчатые горбуши с довольно сильно изогнутыми узкими клинками. Несколько позже, в VI–IV вв. до н.э., в Южном Закавказье, на территории Армянского нагорья, среди прочих орудий труда использовались косы-горбуши с достаточно длинными слегка изогнутыми лезвиями.⁵ Косы примерно этого же времени упоминаются и в связи с позднескифской лесостепной культурой (закат Великой Скифии пришёлся на III в. до н.э.).⁶ В этой связи важно отметить, что само славянское слово «коса» по происхождению является иранским и, скорее всего, пришло к нам от народов Великой Скифии.⁷ Ещё позже косы-горбуши появляются среди орудий труда зарубинецкой культуры (датируется вторым этапом раннего железного века, III в. до н.э. – III в. н.э., по мнению многих учёных, оставлена предками славян и балтов).⁸

Скорее всего, Древняя Греция, Великая Скифия и территория зарубинецкой археологической культуры и являются «малыми родинами» нашей российской косы-горбуши. Появилась она не ранее

© О.А. Скобелев, 2015

¹ Русские: историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 66; Очерки по истории русской деревни X – XIII вв. М., 1956. С. 91.

² Личный архив автора, тетрадь № 1, л. 79, 119; тетрадь № 6, л. 35 об., 36 об.; тетрадь № 2, л. 30 и др.

³ «Клады литейщиков Северной Евразии II тыс. до н.э.» – экспозиция ГИМ, Москва, 2014 г. Клад у села Батарейка Краснодарского края. Бронзовые серпы II тысячелетия до н.э., поз. 6, крайний слева во втором ряду.

⁴ Кругликова И.Т. Античная археология. М., 1984. С. 20, 166, рис. 2.

⁵ Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М., 1985. С. 39 (Сер. «Археология»).

⁶ Смирнов А.П. Скифы. М., 1966. С. 112-113; Максимов Е.В. Зарубинецкая культура на территории УССР. Киев, 1982. С. 155.

⁷ Михеев В. К. Подонье в составе Хазарского каганата. Харьков, 1985. С. 32.

⁸ Максимов Е.В. Среднее Поднепровье на рубеже нашей эры. Киев, 1972. С. 7-16, 132-137; Максимов Е.В. Зарубинецкая культура на территории УССР. Киев, 1982. С. 164-175.

VI в. до н.э. в результате длительной эволюции металлических инструментов человека, общее направление развития которых было следующим: нож – жатвенный нож – серп – горбуша. Формы ножей древних серпов и древних горбуш очень похожи, и орудия между собой различаются только размерами и весом.⁹ Горбуша, называемая иногда «большим серпом», действительно как бы «выросла» из древнейшего жатвенного орудия – серпа, превратилась со временем в рубяще-режущее орудие с удлинёнными ножом и рукоятью.

Коротко скажем о типологии российских «археологических» (найденных на археологических памятниках) и «этнографических» (бытовавших в XIX–XX вв., хранящихся в музеях и у населения) горбуш. Подробно рассмотрим виды кос-горбуш бывшей Олонецкой губернии.

Древнерусские горбуши (древнерусским периодом принято считать IX – XIV вв.)¹⁰ по размерам и пропорциям клинка отечественные археологи разделяют на два основных типа – северный и южный. Клинки северных горбуш относительно уже, длиннее и более изогнуты, чем клинки южных.¹¹ Внутри северного типа археологами были выделены, по географическому признаку, следующие основные виды горбуш: новгородский, прикамский и среднерусский; примыкает к ним прибалтийский вид, имеющий, на мой взгляд, некоторое сходство с латенскими горбушами. Конечно, были и промежуточные виды, например – костромской, соединявший в себе признаки новгородского и среднерусского. Южный тип представлен одним южнорусским видом, к которому примыкают сходные нижеволжские, мордовские и горбуши волжских болгар;¹² интересны хазарские косы салтовской культуры, также принадлежащие к южному типу и имевшие два способа прикрепления к ручке.¹³

Различие в форме клинков обусловлено ботаническим составом трав и климатическими отличиями степи и лесостепи от лесной полосы: южные степные травы гораздо грубее и суше северных лесных.¹⁴ Учитывая эти общие особенности сенокосения, представляется возможным изменить наименования типов горбуш: «северные» называть «лесными», а «южные» – «степными». Тогда новгородские, прикамские, прибалтийские, среднерусские, горбуши северо-западной Европы и древнехакасские можно отнести к типу **лесных**, а южнорусские, мордовские, нижеволжские, болгарские, хазарские – к типу **степных** горбуш.

Необходимо заметить, что при всей условности наименования видов орудий труда по географическому принципу, т.е. по «начальному» центру ареала распространения вида – «новгородский», «среднерусский» и пр., – на наш взгляд, такая классификация всё же имеет преимущества перед новейшими классификациями орудий труда, где их типы и виды обозначаются обезличенными цифровыми и буквенными индексами.¹⁵ Особенно это заметно на примере Олонецкой губернии, тесно связанной в историко-хозяйственном отношении и с Новгородом, и с Прибалтикой, и со Средней Россией и Приуральем. Поэтому мы предпочли воспользоваться общей классификацией клинков горбуш В.П.Левашовой,¹⁶ хотя она и не является весьма подробной.

Изучение «этнографических» горбуш XIX – XX вв. проводилось нами в хранилищах музея-заповедника «Кижы», музея петрозаводского Дома Детского творчества № 1, Медвежьегорского, Олонецкого, Каргопольского и Пудожского музеев; в этнографических экспозициях Российского этнографического музея (РЭМ; Санкт-Петербург), Государственного исторического музея (ГИМ; Москва), музея Петропавловской крепости (Санкт-Петербург) и в ходе этнографических экспедиций в бывшие уезды Олонецкой губернии.

В ходе работы выяснилось, что типология «археологических» горбуш России, с определёнными оговорками и изменениями, вполне может быть применена и к ним, орудиям относительно недавнего времени. Нами изучены 133 косы-горбуши (в основном – орудия целиком, реже одни клинки) конца XIX – пер. пол. XX вв., бытовавшие в четырёх бывших губерниях – Олонецкой (123 косы), Архангельской (6), Вологодской (2), Пермской (1) и Великом княжестве Финляндском (1). В результате были выявлены

⁹ Максимов Е.В. Зарубинцевская культура... С. 167; Заверняев Ф.М. Почепское селище // Материалы и исследования по археологии СССР. Л., 1969. № 160. С. 112-113.

¹⁰ Древняя Русь. Город. Замок. Село. М., 1985. С. 4 (Сер. «Археология»).

¹¹ Там же. С. 225.

¹² Левашова В.П. Сельское хозяйство. II. Скотоводство // Очерки по истории русской деревни X–XIII вв. М., 1956. С. 88-90.

¹³ Михеев В. К. Подонье в составе Хазарского каганата. С. 29-31.

¹⁴ Левашова В.П. Сельское хозяйство. С. 91.

¹⁵ Михеев В. К. Подонье в составе Хазарского каганата. С. 29-31.

¹⁶ Левашова В.П. Сельское хозяйство. С. 88-91.

6 основных видов клинков горбуш лесного типа, получившие следующие условные названия: **новгородский, заонежский, прямой обонежский, прикамский, среднерусский и прибалтийский.**

Эти выявленные нами виды можно кратко охарактеризовать следующим образом:

Новгородский вид. Наследует характеристики археологического новгородского вида с одним дополнением: величина угла В (изгиба лезвия в конечной части) менее 60°.

Заонежский вид. Развивает характеристики новгородского вида в сторону резкого увеличения величины угла В (которая равна или более 60°, иногда превышая даже 90°) и, соответственно, небывалого для других видов изгиба клинка в конечной части. Очевидно, оригинальный профиль лезвия связан с особенностями работы косой-горбушей у заонежан (в Заонежье зафиксирована 21 из 23 горбуш с этим видом клинка).

Прямой обонежский вид. Не известен у археологических горбуш. Название условное, имеющее в виду не собственно побережье Онежского озера, а скорее территорию некогда существовавшей Обонежской пятины Новгородских владений. От степных горбуш отличается узостью и длиной клинка. Встречался у семи локальных этнических групп и субэтносов: пряжинских карел, олонецких ливвиков, кондопожских людиков, заонежан, северных вепсов, пудожан, северных карел; таким образом, не связан с определённым субэтном, распространён довольно широко, но немногочислен. По нашему мнению, является подражанием профилю клинка кос-стоек.

Прикамский вид. Наследует и развивает характеристики археологических прикамских горбуш. Отличается почти симметричным округлым профилем клинка. Скорее всего, является продукцией уральских заводов и изделиями местных кузнецов, копирующих её.

Среднерусский вид. Наследует характеристики археологического среднерусского вида.

Прибалтийский вид. Наследует сглаженные характеристики археологического прибалтийского вида с оговоркой, что черешок у этих горбуш не шире клинка.

Данные о распределении клинков горбуш по видам на территории Олонецкой губернии и более широком регионе Русского Севера представлены в таблице 1.

Табл. 1. Распределение клинков горбуш по видам (кон. XIX – сер. XX в.)

Административная единица	Виды клинков, количество штук, %						Всего
	Новгородский	Заонежский	Прямой обонежский	Прикамский	Среднерусский	Прибалтийский	
Олонецкая губ.	64 52%	23 18,7%	14 11,4%	11 9%	8 6,5%	3 2,4%	123 100%
Архангельская губ.	3 50%	-	3 50%	-	-	-	6 100%
Вологодская губ.	-	-	-	-	2	-	2
В. кн. Финляндское	1	-	-	-	-	-	1
Пермская губ.	-	-	-	-	-	1	1
Всего	68 51,1%	23 17,3%	17 12,8%	11 8,3%	10 7,5%	4 3%	133 100%

Как видно из таблицы 1, в Олонецкой губернии бытовали все 6 видов клинков горбуш; преобладали же новгородские и производные от них заонежские, в сумме составляющие 70,7% от всех зафиксированных.

Данные о распределении видов клинков горбуш по уездам Олонецкой губернии представлены в таблице 2.

Табл. 2. Распределение видов клинков горбуш по уездам и волостям Олонецкой губернии (кон. XIX – сер. XX вв.; волости Заонежья выделены цветом).

Административная единица	Виды клинков, количество штук, %						Всего
	Новгородский	Заонежский	Прямой обонежский	Прикамский	Среднерусский	Прибалтийский	
Каргопольский уезд	1	-	-	-	-	-	1
Олонецкий уезд	5	-	3	1	-	3	12
Ведлозерская в.	2	-	1	-	-	-	
Рыпушкальская в.	1	-	-	-	-	1	
Туломозерская в.	1	-	-	-	-	1	
Петрозаводский уезд	45	18	7	6	7	-	83
<i>Великогубская в.</i>	<i>26</i>	<i>16</i>	<i>1</i>	<i>4</i>	-	-	<i>47</i>
Кондопожская в.	2	1	1	-	-	-	
<i>Сенногубская в.</i>	<i>2</i>	-	-	<i>2</i>	<i>1</i>	-	<i>5</i>
Спасопреображенская в.	1	-	-	-	1	-	
<i>Толвуйская в.</i>	<i>3</i>	-	<i>1</i>	-	-	-	<i>4</i>
Шелтозерско-бережная в.	7	-	4	-	4	-	
Шуйская в.	2	1	-	-	1	-	
Ялгубская в.	1	-	-	-	-	-	
Повенецкий уезд	13	5	-	4	1	-	23
Богоявленская в.	3	-	-	2	-	-	
Мяндусельгская в.	4	-	1	-	-	-	
Петровско-ямская в.	-	-	-	1	-	-	
Поросозерская в.	-	-	-	-	1	-	
<i>Шуньгская в.</i>	<i>6</i>	<i>5</i>	-	<i>1</i>	-	-	<i>12</i>
Пудожский уезд	-	-	3	-	-	-	3
Авдеевская в.	-	-	2	-	-	-	-
Олонецкая губ.	64 52%	23 18,7%	14 11,4%	11 9%	8 6,5%	3 2,4%	123 100%
В том числе Заонежье	37 54,4%	21 30,9%	2 2,9%	7 10,3%	1 1,5%	-	68 100%

На основе данных таблицы можно заключить следующее:

1. В означенное время горбуши более всего были распространены в Петрозаводском и Повенецком уездах; в Каргопольском, Пудожском и Олонецком уездах они в значительной степени были вытеснены косами-стойками; в Лудейнопольском и Вытегорском – в основном уже вышли из употребления.

2. В Петрозаводском и Повенецком уездах в значительной степени сохранялась преемственность новгородских традиций.

3. В Олонецком уезде сохранялись прибалтийские, доновгородские традиции, представленные 25% зафиксированных клинков; но в целом по Олонецкой губернии прибалтийский вид представлен всего 2,4% исключительно олонецких клинков.

4. В Шелтозерско-бережной волости, населённой преимущественно северными вепсами, сосредоточена половина клинков среднерусского вида, зафиксированных в губернии.

5. Новые тенденции копирования прямого ножа кос-стоек, выраженные клинками прямого обонежского вида, получили довольно широкое распространение; в Заонежье же подобные клинки встречаются очень редко (2,9%).

6. В Заонежье сформировался оригинальный вид клинка, нигде более в губернии не встречающийся, за исключением двух находок – в Кондопожской и Шуйской волостях Петрозаводского уезда.

О клинках горбуш Заонежья можно заключить следующее:

1. Клинки представлены в большом количестве (55,3% от всех в губернии). Действительно, по нашим сведениям, горбушами косили во всех пяти заонежских волостях и горбуша преобладала на сенокосах заонежан до 1950-х гг.

2. Новгородские традиции здесь наиболее сильны, а новые веяния и связь со среднерусской традицией наиболее слабы в сравнении с общими данными по губернии.

3. Прибалтийское наследие в клинках заонежских горбуш полностью отсутствует.

Но, конечно, если типология «археологических» горбуш – это почти всецело типология сохранившихся клинков, то, изучая этнографические горбуши, мы имеем дело в основном с полностью сохранившимися орудиями и должны рассматривать их в этом полном качестве – клинки, насаженные на рукоять. У охваченных нами горбуш удалось выявить лишь два вида ручек: двухколенные (имеющие два изгиба) и одноколенные (имеющие один изгиб). При этом по длине двухколенный вид делится на ручки обычной длины (менее 1,5 длины клинка) и удлинённые (1,5 и более длины клинка).

Данные о распределении горбуш по видам ручек на территории Олонецкой губернии и более широком регионе Русского Севера представлены в таблице 3.

Табл. 3. Распределение кос-горбуш по видам ручек.

Административная единица	Двухколенные ручки		Одноколенные ручки	Всего
	Обычной длины	Удлинённые	Обычной длины	
Олонецкая губ.	92	11	1	104
	88,5%	10,6%	0,9%	100%
Каргопольский уезд			1	
Олонецкий уезд		1		
Туломозерская вол.		1		
Петрозаводский уезд		9		
Великогубская вол.		2		
Спасопреображенская вол.		1		
Шелтозерско-бережная вол.		6		
Повенецкий уезд		1		
Мяндусельгская вол.		1		
Архангельская губерния	5		1	6
Вологодская губ.			2	2
Вел. кн. Финляндское			1	1
Пермская губерния			1	1
Всего	97	11	6	114
	85,1%	9,6%	5,3%	100%

На основе данных таблицы можно заключить следующее:

1. На территории Олонецкой губернии косили почти исключительно горбушами с двухколенными ручками и, чаще всего, обычной длины. Такие ручки были характерны для всех 6 видов клинков. Но, поскольку в губернии преобладали новгородские и родственные им заонежские клинки, можно условно

назвать и преобладающие двухколенные ручки «новгородскими». Тем более, что новгородская горбуша XIII в. тоже имела двухколенное косье.¹⁷ В этом смысле Петрозаводский и Повенецкий уезды были хранилищем новгородских традиций.

2. Удлиненные двухколенные ручки чаще всего (в 6 случаях из 11) встречались в Шелтозерско-Бережной волости Петрозаводского уезда, в селениях на берегу Онежского озера. Они сочетались с клинками небольшой длины (ок. 50 см). Вероятно, такой вид косы, схожий со степной полукоской, говорит о своеобразных приёмах косьбы в данной волости или о косьбе ими грубых трав, возможно, берегового тростника.

3. Горбуша с одноколенной ручкой зафиксирована в Олонецкой губернии только в Каргопольском уезде; 5 горбуш с одноколенными ручками из Архангельской, Вологодской, Пермской губерний и Великого княжества Финляндского также происходят из земель, не входивших в новгородские пятины.¹⁸ Очевидно, что они представляют другую традицию, бытовавшую на широком пространстве русского и финно-угорского Севера – от Пермской губернии до Финляндии. Традиция эта стояла над этническими рамками – подобные ручки зафиксированы нами у русских, коми, коми-пермяков, северных карел и финнов.



¹⁷ Древняя Русь. Город. Замок. Село. С. 238, табл. 86, поз. 10.

¹⁸ Чернякова И.А. Карелия на переломе эпох: очерки социальной и аграрной истории XVII века. Петрозаводск, 1998. С. 13.

А.Н. СТАРИЦЫН (Москва)

ГАВУШЕЗЕРСКИЙ СКИТ

Аннотация: На основе новых открытий в сочетании с известными источниками предпринимается попытка установить местоположение и изложить раннюю историю старообрядческого поселения. Реконструируются устройство скита, численность его жителей и биографические данные некоторых из них.

Ключевые слова: старообрядческие поселения, скиты, часовни, Гавшезеро

Summary: Based on new discoveries in combination with known sources, attempts to locate and explicate the early history of the Old Believer settlements. Reconstructed device of the monastery, the number of its residents and biographical information about some of them.

Keywords: Old Believer settlements, monasteries, chapels, Gavshezero

Начальная история староверческого поселения у Гавушезера (Гавшезера) вызывает множество вопросов, которые могут быть разрешены по мере введения в научный оборот новых источников и привлечения хорошо известных документов и свидетельств. Когда и где возникло поселение? Как оно называлось: пустынь, скит, деревня? Какое отношение имело к Верховскому или Ладожскому скиту? Кто его населял и кто руководил? В хронологическом плане наше исследование очерчивается временем правления царя Петра Алексеевича от 80-х годов XVII в. по 1725 г.

Наиболее ранние известия о Гавушезерском ските содержатся в Житии Корнилия Выговского, которое было составлено келейником Корнилия монахом Пахомием в 1720-х гг. (1-я редакция). В 1731 г. текст, написанный Пахомием, был переработан Трифоном Петровым (2-я редакция).¹ Начало поселению, ставшему впоследствии скитом, было положено иноком Корнилием, который впервые поселился в построенной им келье у Гавушезера вместе со старцем Иринархом и двумя старицами Евфимией и Анфисой. С ними жили два бельца – Иван и Харитон. Здесь принял постриг каргополец Василий Иванович Быков, ставший иноком Варламом. Здесь же Корнилий постриг сопровождавшего его 12-летнего мальчика, ставшего иноком Пахомием, автором 1-й (Пахомиевской) редакции Жития Корнилия.² Келья Корнилия находилась на расстоянии полукилометра от озера. Во время проводимых во второй половине 1680-х гг. правительственных облав на староверов пустынники вынуждены были оставить келью и жить 6 или 7 недель под открытым небом, согреваясь у нудьи. Потом они снова вернулись к келье, но прожили там недолго, потому что Корнилий принял приглашение инока Сергия и переселился к нему на Лексу. Надо полагать, что сожители Корнилия вместе с ним оставили келью у Гавушезера. Датировать это событие можно, опираясь на упоминание в Житии Корнилия о том, что после переселения к Сергию Корнилий прожил еще 8 лет.³ Если вычесть из известной даты преставления Корнилия – 1695 г. цифру 8, получим 1687 г. Так как пребывание Корнилия со спутниками у Гавушезера было непродолжительным (не больше года), можно в качестве рабочей гипотезы считать датой основания поселения 1686 г. Признавая всю условность подобной датировки, целесообразно тем не менее высказать соображения в ее защиту. Известно, что активный розыск староверческих поселений в Выговских лесах происходил накануне Первой Палеостровской гари зимой 1687 г. Тогда стрелецкими командами, у которых провожатыми были старцы и слуги Палеостровского монастыря, отыскивались и уничтожались тайные поселения староверов. Захваченных людей силой заставляли принять новую веру, а избы, из которых староверы успели убежать, сжигались.⁴ Очевидно, об этих событиях говорится в Житии Корнилия как о «зимнем забеге», когда пустынникам пришлось бросить свое жилище и скрываться в лесу.⁵ Возобновились заселение окрестностей Гавушезера довольно скоро (не исключено, что оно вовсе не прерывалось).

О существовании Гавушезерского скита в 1700 г. говорится в показаниях староверческого монаха Арсения, сделанных им при допросе в Санкт-Петербурге в 1726 г.⁶ Этот комплекс документов хорошо

© А.Н. Старицин, 2015

¹ Брецинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сб. науч. трудов. Л., 1985. С. 62.

² Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 98 (Собрание Егорова). Д. 1968. Л. 28 (Далее ОР РГБ); Брецинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского. С. 91, 107.

³ ОР РГБ. Ф. 98 (Собрание Егорова). Д. 1968. Л. 27 об.-28 об.; Брецинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского. С. 92.

⁴ Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 37.

⁵ Брецинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского. С. 91.

⁶ Описание документов и дел святейшего правительствующего Синода. СПб., 1883. Т.6: 1726 г. С. 388.

известен исследователям старообрядчества,⁷ однако ввиду важности для нашей темы содержащихся там сведений остановимся на нем подробнее. Арсений рассказал о себе на допросе в канцелярии Синода, что он происходил из домовых бобылей новгородского митрополита, его мирское имя Алексей Иларионов. После смерти отца он жил в Новгороде у своего дяди, новгородского торгового человека Семена Васильева Жулева, выполняя различные поручения. До начала Северной войны Алексей был послан дядей с товарами в Стокгольм. Когда начались военные действия, он находился в Гельсингфорсе, где и был арестован. У него отобрали товары и деньги, а самого держали в гельсингфорсской тюрьме вместе с другими русскими купцами. Пленники (Алексей и 14 человек новгородцев и ладожан) сумели освободиться, завладеть судном (шхерботом) и бежать. Они высадились в Копорском уезде на Сойкиных горах в устье реки Луги, откуда добрались до Тихвина, а затем до Новгорода. Алексей дал обет постричься в монахи в Соловецком монастыре. По дороге на Соловки он оказался в Гавушезерском скиту и остался там жить. Через 6 лет Алексей принял постриг с именем Арсения от соловецкого черного священника Пафнутия. В монашеском звании он прожил в скиту еще 20 лет вплоть до своего бегства в Санкт-Петербург из-за затянувшегося конфликта с влиятельным жителем скита Федором Мироновым.⁸

Добровольно явившись в дом к архиепископу Феофану 6 августа 1725 г., старец Арсений попытался описать жизнь в староверческих скитах в негативном свете, а себя представить жертвой недоразумения, будто бы он случайно оказался у «раскольников» и бежал, не желая следовать их ложному учению – вторично креститься и самосожигаться. Однако, наблюдая за его поведением и располагая отобранными у Арсения бумагами, преосвященный Феофан справедливо заподозрил его в неискренности. С этим мнением следует согласиться, учитывая, что Арсений был в скиту не простым монахом, а духовным наставником. Само расположение Гавушезера в лесной глуши, вдали от известной морской дороги, по которой паломники ездили в Соловецкий монастырь, подводит к мысли, что Алексей Иларионов вполне сознательно избрал пустынное жительство среди близких ему по духу людей. До принятия монашества Алексей прожил в скиту 6 лет, в течение которых он трижды причащался сухими запасными дарами, духовником у него был простой монах Игнатий.⁹ Арсений назвал черного священника Пафнутия, постригшего его в монахи, жителем Гавушезерского скита. Пострижение происходило в часовне.¹⁰ Следовательно, в 1706 г. Пафнутий жил в верховьях Выга, и там уже была построена часовня.¹¹ Часовня имела посвящение Николе Чудотворцу, на ней были колокола, находилась она на горе, служба в часовне совершалась в теплое время года. Зимой служба проводилась внизу (вероятно ближе к озеру), в келье, построенной старцем Александром (колокола тоже были его вкладом).¹²

Арсений назвал поселение у Гавушезера скитом, но так оно называлось в 1720-х гг., когда он давал показания в канцелярии Синода. Носило ли оно такое название в ранние годы своего существования? Во вновь найденном Е.М. Юхименко старообрядческом сочинении «Сказании о чудесах Тихвиноборского образа Спаса» содержится рассказ о чуде, произошедшем в 1709 г. с юношей Тимофеем, которого основатель Боровского скита Петр Ануфриев Кошелев послал в «Гавушезерское ладожское пустынное население».¹³ В данном свидетельстве обращает на себя внимание тождественность Гавушезерского и Ладожского поселений (скитов?). Это указание во многом облегчает дальнейшее выяснение вопроса об отношении Гавушезерского поселения к Ладожскому и Верховскому скитам. П.С. Смирнов назвал поселение у Гавушезера скитом. По его сведениям, в 1711 г. в Гавушезерском скиту нашли убежище два старовера – Филимон и Тарасий.¹⁴ В материалах первой ревизии за 1723 г. (соответствует времени возникновения конфликта между Арсением и Федором Мироновым) Гавушезеро не названо скитом, но показано обитаемым поселением (там проживало 5 монахов и неопределенное количество мирян), входившем в состав Верховского скита.¹⁵ Имена монахов, указанных в переписной книге, следующие: Арсений новгородец 60 лет, Антоний из крестьян Лопского Ребольского погоста деревни Комовары (Кимовараки) 60 лет, Тарасий ладожанин 70 лет, Иона из крестьян Пудожского погоста деревни Мечевской 67 лет, Тихон из крестьян Ладожского уезда 60 лет. Все постриженники иеромонаха

⁷ См., например: *Смирнов П.С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 30, 354.

⁸ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1881. Т.5: 28 января 1725 – 5 мая 1727. С. 432.

⁹ Полное собрание постановлений и распоряжений... С. 432.

¹⁰ Полное собрание постановлений и распоряжений... С. 431-432.

¹¹ Описание документов и дел святейшего Синода. С. 391.

¹² Там же. С. 393-394.

¹³ *Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 237.

¹⁴ *Смирнов П.С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 30.

¹⁵ Российский государственный архив древних актов. Ф. 350 (Ландратские книги и ревизские сказки). Оп. 2. Д. 2373. Л. 31 (Далее – РГАДА).

Пафнутия.¹⁶ Один монах – Серапион, из крестьян Угличского уезда, 70 лет – показан в Верховском скиту. И один монах – Александр, москвич, без ног, 80 лет – на Нельмозере, тоже находящемся в верховьях Выга.¹⁷ В Верховском скиту, в котором отдельно выделено только поселение у Сулотовзера (вероятно, ошибочно, т.к. Сулотовзеро не входило в систему верховских скитов), по данным переписи, произведенной подполковником П. Неплюевым, проживало 88 человек.¹⁸ По данным переписи 1723 г., учитывавшей лиц, явившихся после подачи сказок старостами в 1720 и 1721 г., Сулотовзеро отнесено к Тагозерскому скиту, а Гавушезеро отмечено в составе Верховского скита.¹⁹ Арсений в 1725 г. показывал, что в Гавушезерском скиту было 10 монахов и 24 монахини, бельцов и белиц было 44 мужчины и 44 женщины (всего 122 человека). Наставником у скитян был монах Феодосий иконник, который 15 лет жил в келье с женой Агафьей Козьминой.²⁰

В документах Арсений называл себя то «Верховского скита гавушезерским старцем», то «Гавушезерского скита Николы Чудотворца старцем», то «Верховского скита гавушезерским жителем».²¹ Можно высказать предположение, что на ранней истории заселения Выговского верховья все небольшие поселения у озер: Тамбичозеро, Столпозеро, Икшозеро, Укшозеро, Янгозеро, Немозеро, Гавушезеро и др. объединялись в единую систему под названием Верховской скит. По мере укрупнения поселений, они стали составлять самостоятельные скиты, но главным оставался Верховской, который сменил название на Ладожский по месту происхождения первопоселенцев этих мест. К середине XVIII в. название Ладожский скит прочно вошло в употребление.²² Вероятно, наиболее старой часовой в Выговском верховье была Никольская часовня у Гавушезера, и с ней ассоциировался центр округа – Верховского или Ладожского скита. Поэтому Гавушезерский скит иногда назывался Гавушезерско-Ладожским.

Скит представлял собой раскинутые на значительном удалении друг от друга дома или целые деревни. При таком заселении жить в скитах могли как монахи, так и миряне. Последние никак не мешали уединенному проживанию первых. Естественно, в деревнях, где семьями проживали мужчины и женщины, не было монахов, они жили вдали от мирских поселений. Общей системой скитов руководил староста Выгорецкого суземка (в 1705 г. известен Тихон Фефилов²³), а в скитах выборные. Такими выборными Верховского скита были в 1720 г. – Иван Внифантьев и Григорий Алексеев; в 1721 г. – Аверкий Дорофеев; в 1723 г. – Михаил Андреев, Иван Внифантьев, Григорий Алексеев и Иван Аврамов, от Гавушезера выборный Наум Федоров. Суземским старостой в эти годы был Ипат Ефремов.²⁴ В 1724 г. старостой был Федор Ларионов.²⁵ Наставником в Верховском скиту (т.е. во всей округе Выговского верховья) был, по всей видимости, инок Феодосий,²⁶ а наставником в Гавушезерском скиту – инок Арсений. Конфликт, произошедший между Арсением и одним из старейших жителей Верховского и, в частности, Гавушезерского скита Федором Мироновым, заключался в том, что Миронов отстранил Арсения от совершения службы в часовне и лишил его права распоряжаться часовенной казной и другим имуществом.²⁷ Отстранить духовного наставника от совершения службы мог, несомненно, влиятельный человек. Возможно, Федор Миронов в то время был старостой Гавушезерского скита, и наказал наставника за несвойственное его званию желание распоряжаться денежными средствами общины.

О Федоре (Феодоте) Миронове говорится в Житии инока Геннадия как об одном из первых жителей Выговского верховья, который в 90-х годах XVII в. жил вблизи Венихозера и приходил к Геннадию за благословением на речку Рязанку.²⁸ Геннадий поведаль Феодоту (Федору) свое видение, в котором Богородица вымолила у сына своего и Бога заступничество за людей, населяющих Выговскую пустыню.²⁹ В материалах первой ревизии указан Федор (Феодот) Миронов, сын Лешкин, ладожанин посадский человек 60 лет (1663 года рождения), пришедший на Гавушезеро в Верховской скит 25 лет

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. Л. 30-31.

¹⁸ Там же. Л. 24-26.

¹⁹ РГАДА. Ф. 350 (Ландратские книги и ревизские сказки). Оп.2. Д. 2367. Ч. 2. Л. 1258, 1261.

²⁰ Описание документов и дел святейшего Синода. С. 390.

²¹ Там же. С. 391-394.

²² Яковлев Г. Бывшаго безпоповца Григория Яковлева извещение праведное о расколе безпоповщины (С приложением «карты Суземка раскольническаго» и «Летописца Выговскаго»). М., 1888. С. 50, 117.

²³ Смирнов П.С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. С. 11.

²⁴ РГАДА. Ф. 350 (Ландратские книги и ревизские сказки). Оп. 2. Д. 2367. Ч. 2. Л. 1264, 1264 об., 1277.

²⁵ Описание документов и дел святейшего Синода. С. 393.

²⁶ Иван Филиппов назвал его главным в Ладожском ските. См.: Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 95.

²⁷ Там же.

²⁸ ОР РГБ. Ф. 199 (Собрание Егорова). № 587. Л. 21-22 об.

²⁹ Там же. Л. 22.

назад, т.е. в 1698 г. В 1716 г. он уходил в Новую Ладугу, как сказано в переписи, кормиться мирским подаванием, и вернулся в декабре 1722 г.³⁰

Арсений, не видя благоприятного для себя исхода конфликта, покинул скит и, как часто случалось в истории Выговской пустыни, решил присоединиться к господствующей церкви. Возможно, не имея к тому искреннего желания, поступая вынужденно, он вел себя неоднозначно и не занимался доносительством на выговцев. Во всяком случае, его появление в канцелярии Синода не привело к следственному делу против Выговского общежительства.

Ответ на вопрос о местонахождении скита кажется простым – в верховьях Выга недалеко от озер: Тамбичозеро, Столпозеро, Немозеро, Янгозеро и др. Но отсутствие на современных картах названия Гавушезеро заставило одно время думать, что Гавушезеро это современное Гаужозеро, находящееся недалеко от Водлозера, на северо-востоке от него. При такой идентификации нарушалась логическая последовательность перемещений инок Корнилия, изложенная в его Житии. Согласно Житию, Корнилий от Водлозера перешел жить на Немозеро, потом на Мангозеро (Мянгозеро = Янгозеро?), потом на Гавушезеро, и оттуда на Лексу.³¹ Если Гавушезеро отождествлять с Гаужозером, получалось, что ему пришлось бы уйти очень далеко на северо-восток от описываемых мест. Наши сомнения разрешил документ, обнаруженный А. Дедуком в фонде Сената в РГАДА. Речь идет о Каталоге координат, который составили геодезии подмастер Аким Клешнин и геодезии ученик Алексей Житманов при работе над ландкартой Олонецкого уезда в 20-х годах XVIII в.³² В соответствии с этим документом Гавушезерскую пустынь, как она обозначена в каталоге, следует искать в районе между современными озерами Гакси, Глубокое, Смольное, Панемозеро, но не точнее. Современная спутниковая карта показывает место, где находился Ладожский скит, то между озерами Смольным и Панемозером, то между Гакси и Глубоким. Исходя из имеющихся данных, Гавушезеро можно отождествить либо с озером Гакси, либо со Смольным.

Таким образом, использование общеизвестных источников в сочетании с вновь открытыми документами позволяет по-новому взглянуть на систему Выговских поселений на раннем этапе их существования. Благодаря новым архивным открытиям история Гавушезерского скита приобретает живое, наполненное драматическими событиями содержание. Становится понятной его зависимость от Верховского скита и его отношение к Ладожскому скиту. Месторасположения скита все еще остается не до конца выясненным и требует дальнейших изысканий.



³⁰ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2367. Ч. 2. Л. 1258, 1271 об.

³¹ Брежневский Д.А. Житие Корнилия Выговского. С. 89-92.

³² РГАДА. Ф. 248(Сенат и его учреждения). Кн. 1201. Л. 259 об.-260.

В.В. СУРВО, А.А. СУРВО (Хельсинки)

ПОЛОТЕНЕЧНЫЙ ДИСКУРС: ТРАДИЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ КАРЕЛИИ В ФИНЛЯНДСКИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ

Аннотация: Сегодня символы вышивки, как важная часть традиционного наследия Карелии, подвергаются очередной актуализации и перекодировке, приобретая новые конфигурации и значения.

Ключевые слова: традиции Карелии, вышивка, интерпретации традиционного наследия

Summary: In the changed conditions of life the symbols of folk art are able to be actualized and to recode again. Now the traditional symbols of embroidery as part of the cultural heritage of the peoples of Karelia are subject to yet another actualization and recoding, acquiring new configurations and meanings.

Keywords: traditions of Karelia, embroidery, interpretation of the traditional heritage

В 1980 г. в Финляндии появилась почтовая марка «Карельское полотенце» («Käsipaikka»), воспроизводящая вышивку на конце старинного полотенца. Узор выполнен архаичным двусторонним швом красными нитями по белому домотканому полотну и представляет собой типичную для карельской вышивки трёхчастную композицию с женской фигурой по центру и всадниками по сторонам. Марка была отмечена престижной международной премией филателистов благодаря оригинальному художественному исполнению и впоследствии публиковалась в различных изданиях о карельской культуре (рис.1).

Для того времени был характерен интерес к традиционной карельской вышивке, что связано с общей тенденцией фольклоризма в Финляндии, ставшего особенно популярным в 1960-1970-е гг. Потомки карельских переселенцев из Приладожья росли в условиях широкой ассимиляции, но в последней четверти XX в. под влиянием внешних импульсов (школа, развитие краеведческого интереса и туризма, деятельность финляндской православной церкви) наступил период так называемого «карельского ренессанса». ¹ Обращение к традиционным женским рукоделиям, технике их исполнения, приведение образцов вышивки и руководств по вышиванию, повествования о карельских традициях были характерны для публикаций 1970-1980-х гг. В 1975 г. землячество прежних жителей приладожского Суоярви организовало в г. Йоенсуу выставку рукоделий, где были представлены традиционные вышивки с целью «донести современным женщинам потребность в красоте их предков по женской линии, показать их искусные умения и чувство стиля». Около сотни полотенцев и предметов одежды затем демонстрировались в различных финляндских музеях и центрах по обучению рукоделиям. Результат выставки воплотился в книге-альбоме, где приведены около семидесяти образцов вышивки полотенцев с объяснением традиционной суоярвской орнаментики, основных сюжетов и ритуального смысла. Знаковость издания подчеркивалась дублированием финноязычного текста на английском и немецком языках. ² В некоторых изданиях акцентируются религиозные контексты функционирования вышивки. Например, Музеем Православной церкви Финляндии и Нововалаамским монастырём недавно издан альбом «Святые полотенца» с фотографиями карельских полотенцев и описаниями их современного церковного использования. ³

В этнографических работах конца XIX – начала XX вв. (Т. Швиндт, А. Хейкель, У. Т. Сирелиус) вышивка, наряду с другими ремеслами и народными промыслами, рассматривалась в качестве эстетически ценного образца народного декоративного искусства, демонстрации мастерства рукодельниц и так называемой «воскресной стороны» крестьянской жизни. В «карельском ренессансе» увлечение эстетикой декора вернулось на круги своя, вышивка выполняет роль нарративно-иллюстративного фона в ностальгических отсылках авторов альбомов, пособий и их аудитории к доиндустриальному прошлому и военным воспоминаниям (из последних изданий данного корпуса текстов см., напр.: «Полотенце памяти»⁴). В сфере рукоделий нашли себе применение специалисты по вышивке, работавшие в так называемой «Восточной Карелии» в период оккупации. Как отмечает

© В.В. Сурво, А.А. Сурво, 2015

¹ Heikkinen Kaija. Karjalaisuus ja etninen itsetajunta: Salmin siirtokarjalaisia koskeva tutkimus. [Карельскость и этническое самосознание: исследование, касающееся карел-переселенцев из Салми] Joensuu, 1989. (Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja; 9).

² Kukkilintu-liinatie: kuvia suojärveläisistä käsipaikoista [Полотняный путь: фотографии суоярвских полотенцев] / Toim. Maire Peltonen, Maria Näreaho ja Maire Tsutsunen; alkupuheen käänt. Saksaksi Mirjam Gadolla ja englanniksi Pirkko Kirjavainen. Joensuu, 1979.

³ Käsipaikat. Pyhäiset pyyhkiöt / Toim. Annikki Lukkarinen, Liisa Heikkilä-Palo. Jyväskylä, 1995.

⁴ Käsipaikka. Muistiliina / Toim. Leena Säppi, Lauri Oino. Helsinki, 2010.

К. Хейккинен, учёные, занимавшиеся традициями карел и вепсов, по-прежнему на первое место ставили этнический аспект, были заняты поиском родственных черт, тогда как, например, социальные и экономические стороны жизни не привлекали особого внимания, поскольку в них интерпретаторы видели лишь отражение русского влияния⁵ (рис.2).

До 1880-х гг. в научной среде существовало представление о византийской архитектуре как об исключительно продолжательнице созданных греческой культурой совершенных форм. На самобытные черты византийского строительного искусства обратил внимание Й. Я. Тикканен (1857-1930), первый финляндский профессор искусствоведения.⁶ Помимо прочих документов, в архиве учёного хранится более 55 тысяч карточек, из них 6,5 тысяч по геометрической, орнитоморфной, зооморфной и фитоморфной орнаментике. Эти заметки и рисунки представляют собой географически и хронологически многосторонний материал, среди которого финно-угорских мотивов мало. В планах учёного было создание классификации образов орнамента с привлечением фондов различных музеев, а также азиатских, североафриканских и прочих неевропейских материалов. Архив учёного стал исследоваться лишь недавно.⁷ Для первой поры изучения орнамента, особенно на фоне критиковавшихся учёным догматических взглядов XIX столетия, важное значение имела широта искусствоведческого взгляда на проблему. Однако по теме орнаментики вышивки И. Я. Тикканен почти не публиковался,⁸ что, наряду с недоступностью его архивов в дальнейшем, ограничило научные разыскания в этой области в основном этнографическими штудиями, о характере которых говорилось выше.

Всё же более существенное значение имели внутрикультурные установки исследователей, увлечённых конструированием «племенного» родства финно-угров и «аутентичного» визуального ряда для эпоса «Калевала». Отправляясь в Карелию, И. К. Инха писал Обществу финской литературы: «Моим первоочередным намерением было бы собрать материалы, которые потом могли бы использоваться в иллюстрировании Калевалы, в географических описаниях и в этнографических целях».⁹ Вышивка православных карел менее всего подходила для обоснования околоскалевальской риторики, построенной на иных образах и довольно однозначных представлениях о религиозно-цивилизационных «коридорах культуры», как выразился один из собирателей: «Там, где коридоры культуры кончаются, и сама природа берёт своё начало, встаёт образ Вяйнямёйнена. Будто хочет он показать и напомнить, что это был он, кто вывел фин(лянд)ский народ из дикого природного состояния к знанию и умению».¹⁰

При отсутствии преемственности изучения семантика традиционной вышивки не стала предметом интереса учёных. Сегодня предпочтение отдаётся понятным и близким массовой культуре аспектам, т. е. производному от неё самой: вышивальное ремесло как хобби пожилых людей, знаковые функции костюма, роль традиционных рукоделий в промышленном обществе и прежнем деревенском социуме, эстетика рукоделия, социальные и личностные аспекты восприятия рукоделия вышивальщицами, семантика костюма и т. п. Научное изучение семантики традиционной вышивки надолго застыло на уровне византийских и арабских параллелей У. Т. Сирелиуса – за исключением дипломной работы Анники Луккаринен «Käspaikka» («Полотенце») 1982 г., посвящённой орнаментике и обрядовой роли карельских вышитых полотенец. На основе материалов, хранящихся в Национальном музее Финляндии, исследовательница проводит картографирование по различным районам Карелии и восточной Финляндии, даёт статистические данные по технике исполнения и тематике орнамента, а также использует сравнительный музейный материал, собранный у тверских карел и в Ингерманландии. Из использованных научных источников треть представлена трудами

⁵ Хейккинен К. Использование этнографических материалов в исследованиях семьи // *Väestö ja perhe Karjalassa* (Население Карелии и карельская семья): Joensuun yliopistossa 24.–26.9.2003 pidetyn seminaarin esitelmät / Toim. Y. Shikalov, T. Hämynen, J. Partanen. Joensuu, 2003. С. 165 (Historian tutkimuksia; 23).

⁶ См.: Курпичников А. И. Рецензия на: J. J. Tikkanen. Die Psalterillustration im Mittelalter. Bd. I. H 3. Abendländische Psalterillustration. Die Utrecht-Psalter // *Византийский временник*. 1902. Том 9. Вып. 3/4. С. 506-512; Tuomi T. Bysanttilainen arkkitehtuuri valtakunnan laidalla: Venetsian Markuksen kirkko suomalaisten ja ruotsalaisten 1800-luvun kirjoittajien tulkitsemana [Византийская архитектура на окраине империи: венецианская церковь Марка в интерпретациях финн(лянд)ских и шведских авторов XIX в.] // *Tieteessä tapahtuu*. 1996. № 8. С. 28-31.

⁷ Vakkari Johanna. Focus on Form. J. J. Tikkanen, Giotto and Art Research in the 19th Century. Helsinki, 2007. (Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja; 114).

⁸ За исключением публикации на шведском и её переиздания на немецком: Tikkanen J. J. Finsk ornamentik. I-II // *Finsk tidskrift: Vitternet, vetenskap, konst och politik / Utgifven af M. G. Schybergson och R. F. v. Willebrand*. Helsingfors, 1900-1901. T.49. S. 317-332; T. 50. S. 99-119; *Tikkanen J. J. Finnische Textilornamentik. I-II // Finnländische Rundschau: Vierteljahresschrift für das geistige, soziale und politische Leben Finnlands / Herausgegeben von E. Brausewetter*. Leipzig, 1901. T.3. S. 192-199; T.4. 1901. S. 261-270.

⁹ Inha I. K. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle // Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aiheista: Keskustelemukset* Helsinki, 1894. S. 84-86 (Kolmas Jakso; 9 osa).

¹⁰ *Saxbäck F. A. F. A. Saxbäckin matkakertomus runonkeruu-matkastansa Inkerissä v. 1859 [Полевые заметки Ф. А. Саксбека о его собирании рун в Ингрии в 1859 г.] // Runonkerääjämme matka-kertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle / Toim. A. R. Niemi. Helsinki, 1904. S. 319-320 (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia; 109).*



Рис. 1. Почтовая марка «Käspaikka», 1980 г. Дизайнер П. Рахикка.

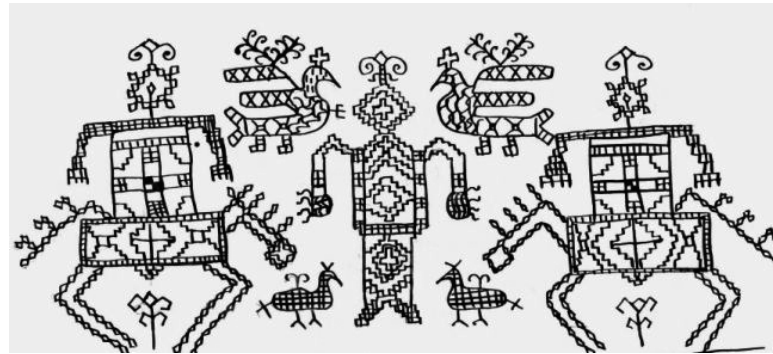


Рис. 2. Вышивка двусторонним швом, обрамляющая наплечье рубахи. Олонецкая губерния. Середина XIX в., из коллекций РЭМ. Прорисовка В. Сурво, 1987 г.

российских исследователей, причём остальные работы имеют, как правило, дескриптивный характер: «О полотенце у нас публиковались статьи в журналах по рукоделиям и в периодических изданиях, но никакого более широкого обзора не существует. Буквально в последние годы оно стало предметом внимания в связи с возрождением карельскости и карельской традиции, и в 1979 г. появилось целых две брошюры, в которых представлены фотографии и сведения о полотенце и его использовании».¹¹

Более столетия назад В. Салминен, в будущем известный фольклорист, писал об увлечении собирательством фольклорно-этнографических фактов, игнорирующем элементарные данные о функции и среде бытования материала: «Существует и такое собирательское рвение, когда считается достаточным, если для музея удаётся "спасти" хоть бы последнее кантеле кантелиста, и нет дела до того, что он уже не в состоянии продемонстрировать своё умение. Деревянный ящик собирателю важнее, чем то, как он используется».¹² В одной из брошюр, упоминаемых А. Луккаринен, приводится вышивка из Суоярви (Приладожье). Авторы атрибутировали её как пример явного западного влияния, имеющего свои корни в XV–XVI вв. В качестве «контекста» фигурируют рукоделья католических монастырей, активная торговля Выборга с немецкими и голландскими городами, византийское влияние и т. п.¹³ Как показывает сравнительный архивный и современный полевой материал, такие вышивки датируются концом XIX в. Они появились под влиянием городских узорников и вписываются в один ряд с множеством подобных изделий. Почти идентичные вышивки бытовали в Каргополье, Заонежье и Вытегорском уезде.¹⁴

В финляндском культурном пространстве сложился особый «полотенечный» дискурс, отвечающий ностальгическим и военным воспоминаниям. В свою очередь, для российского пространства характерно обращение к архаичным смыслам орнамента как в научных исследованиях, так и в работах современных мастеров, а преобладание религиозных практик обеспечивает актуальность традиционного ритуального использования текстиля. Финляндские и советские исследования дополняют друг друга, выявляя «пробелы» противоположной стороны и нередко оставляя вне рефлексии собственные. Естественно, труды советских учёных также наделялись политизированными значениями – тем более, что речь идёт о приграничном регионе. Причина обращения к традиционному наследию и в целом к прошлому в перманентной актуальности различных способов самоописаний, свойственных той или иной культуре и отвечающих её запросам и ожиданиям¹⁵ (рис.3).

Специфика финляндских интерпретаций нашла достойное отражение в рассуждениях Р. Толонена, руководившего на оккупированной территории сбором и складированием икон, вышитого текстиля и прочих исторически ценных предметов. В отчёте о проделанной работе он восторженно

¹¹ Lukkarinen Annikki. Käspaikka = The Karelian ritual cloths. Helsinki, 1982. S. 2. (Helsingin yliopiston kansatieteen laitoksen tutkimuksia; 10).

¹² Salminen Väinö. Runojen laulajat ja tietäjät unohdetaan [Исполнители рун и ведуны забываются] // Antero Vipunen: Suomalaisen Kirjallisuuden seuran kustantama kansanrunouden kerääjäin ja tutkijain lehti. Seuraa Virittäjän liitteenä / Toim. Väinö Salminen. Helsinki, 1908. S. 17.

¹³ Komulainen Terttu, Tirtonen Vargu-Leena. Karjalainen käspaikka. [Карельское полотенце.] Joensuu, 1979. S. 41.

¹⁴ См.: Уханова И. Н. Книжная иллюстрация XVIII в. и памятники народного декоративно-прикладного искусства Русского Севера (Северная Двина) // Русское искусство первой четверти XVIII в. Материалы и исследования. М., 1974. С. 212; Сурво В. Образы вышивки и обрядовая семантика текстиля в традициях Карелии. Helsinki, 2014. С.71 (Kansatieteellisiä tutkimuksia Helsingin yliopistossa; 18). В сети Интернет: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/42529/survo_dissertation.pdf?sequence=1>.

¹⁵ См.: Лотман Ю. М. Семиотическое пространство // Лотман Ю.М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968—1992). СПб., 2000. С. 255. Карельское слово käspaikka 'полотенце' приобрело метакультурное значение в научных и популярных дискурсах и нередко присутствует в заголовках публикаций, смысловые императивы которых, таким образом, понятны и без ознакомления с содержанием текстов.

повествовал о высочайшем мастерстве вепсской вышивки, в карельской трёхчастной композиции усмотрел изображение «ассирийского бога войны» и на том же уровне истолковал красный цвет русской заонежской вышивки: «Не знаю, может, это примитивное восхищение красным цветом или пропитанность догматичностью большевистского периода».¹⁶ Трансформация женского образа вышивки в «ассирийского бога войны» по-своему логична для военно-пропагандистского контекста. Милитаристские пассажи сегодня сменяются филистерской противоположностью, характеризующей догматику «полотенечного» дискурса: периферийные образы трёхчастной композиции превращаются в «дочерей богини», а вышивка на кумаче атрибутируется уже как «карельская»,¹⁷ хотя почти идентичный экземпляр русской вышивки Пудожья представлен в собрании В. Н. Харузиной 1887 г.¹⁸



Рис. 3. Выставка в Музее культур (Хельсинки). Фото В. Сурво, 2008 г. Собранные в годы оккупации «восточнокарельские» материалы значительно пополнили коллекции финляндских музеев. Экспонаты не всегда имеют четкую атрибуцию ни по территориальному, ни по этническому признакам. Иногда указан административный центр, чаще паспортизация ограничена наименованием «Itä-Karjala» (т. н. «Восточная Карелия»).

¹⁶ Цит. по: Pimiä T. Tähtäin idässä. Suomalainen sukukansojen tutkimus toisessa maailmansodassa. [В прицеле восток. Финляндские исследования родственных народов во время второй мировой войны.] Jyväskylä, 2009. S. 122. (Jyväskylä Studies in Humanities; 124).

¹⁷ См.: Kelly Mary B. *Käspaikka – esihistoriallisen symboliperinnön kantaja* [Käspaikka [кар. 'полотенце'] – носитель доисторического символического наследия] // Käspaikka. Muistiliina [Käspaikka. Полотно памяти.] / Toim. Leena Säppi, Lauri Oino. Helsinki, 2010. S. 8-37.

¹⁸ См.: Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 124.

ГОРОДСКОЕ УПРАВЛЕНИЕ И САМОУПРАВЛЕНИЕ В ГОРОДАХ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII В.

Аннотация: Коренные преобразования, ставшие продолжением начинаний Петра I в области городского управления, были проведены Екатериной II в ходе реформы местного самоуправления 1775-1785 гг. Внедрение положений нового закона в городах Западной Сибири имело ряд специфических особенностей, оказавших значительное влияние на традиционный уклад и формирование общественного быта горожан.

Ключевые слова: городское управление, Западная Сибирь, общественный быт, горожане, реформа

Summary: Radical transformation that continued the beginnings of Peter I in the field of urban management, were conducted by Catherine II in the course of the reform of local self-government 1775-1785. The implementation of the provisions of the new law in the cities of Western Siberia had some peculiarities, has had a significant impact on the traditional way of life and the formation of the public life of citizens.

Keywords: urban management, Western Siberia, public life, citizens, reform

Коренные преобразования, ставшие продолжением начинаний Петра I в области городского управления, были проведены Екатериной II в ходе реформы местного самоуправления и судебной системы 1775-1785 гг. Причиной проводившихся перемен являлось несоответствие качества управления городами начавшемуся формированию нового социально-экономического уклада, усилившейся тенденции промышленно-торгового и финансового развития и другим проведенными властью мерам по стимулированию экономики. Жизнь городов усложнялась, они разрастались, возникали новые отрасли хозяйства. Социальная структура жителей усложнялась, само городское население получило собирательное наименование «городовые обыватели» или «мещане». Возрастание роли городов в жизни империи требовало адекватного городского управления.

Еще Манифестом от 14 декабря 1766 г. о созыве Уложенной комиссии введены новое понятие «город» как тяглая и юридическая единица, выборные городские головы, баллотировка шарами, известная в России начиная с эпохи Петра I при принятии коллективных решений в учреждениях.¹ По губернской реформе 1775 г. города получили статус самостоятельной административной единицы, но лишь после получения специальной грамоты от императора с высочайше утвержденным гербом и планом. Города при этом попадали в определенную систему иерархии: губернский, уездный, заштатный (не имевший уезда). Наравне с этим продолжал действовать городской магистрат, но только как сословный суд первой инстанции для горожан.

Наряду с реорганизацией губерний и учреждением института наместничества для достижения целей налоговой и карательной политики государства в 1785 г. была принята «Грамота на права и выгоды городам Российской империи», более известная как «Жалованная грамота городам». Согласно ей, все население города («городские обыватели») делилось на 6 разрядов: настоящие городовые обыватели (владельцы домов и земель в черте города), купцы всех гильдий, иностранные и иногородние гости, именитые граждане (зажиточные купцы, богатые банкиры и городская интеллигенция), цеховые ремесленники и посадские (не имеющие недвижимости и занимающиеся промыслами). С конца XVIII в. представителей последних двух разрядов стали именовать мещанами. Каждая из групп имела как свои привилегии, так и обязанности. Первые 4 категории были освобождены от телесных наказаний, купцы не платили подати, а цеховики имели монопольное право на открытие ремесленных заведений. Все повинности ложились на ремесленников и посадских.²

«Грамота...» также восстанавливала органы сословного городского самоуправления, главным из которых было избираемое на основании имущественного и возрастного ценза городское собрание всех обывателей. Оно избирало городского голову, бурмистров, ратманов в магистрат, старост, заседателей от городского сословия в общественные учреждения, а также выбирало распорядительный орган – городскую думу (городского голову и по одному гласному от 6 групп населения). Собиравшаяся раз в три года городская дума, в свою очередь, формировала из своего же состава исполнительный орган – еженедельно заседавшую шестигласную думу. Таким образом, общая дума собиралась для решения наиболее сложных вопросов, в то время как шестигласная – для повседневного ведения дел. Их

¹ Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1. СПб., 1830. Т. 17. С.1092-1110. Статья 12801(далее – ПСЗРИ).

² ПСЗРИ. Собр. 1. СПб., 1830. Т. 12. С. 358-384. Статья 16187.

деятельность находилась под полным контролем губернатора, органов государственного управления и тормозилась недостаточным финансированием, являясь хозяйственно-административным дополнением к аппарату управления. Наряду с общими сословными органами были созданы и частные: купеческие общества и управы, ремесленные сходы и др., решавшие узкопрофессиональные дела. А.А. Кизеветтер считал, что «разделение градского общества на шесть разрядов также вводилось впервые, но многие из этих разрядов, в сущности, существовали и раньше, и главной новостью было как раз объединение их на попроще всесословного общегородского самоуправления».³ Другой темой, не получившей полной ясности в «Грамоте...», был вопрос о том, можно ли одновременно принадлежать к нескольким разрядам и на городских выборах голосовать сразу по нескольким куриям. На практике допускалась принадлежность и к «настоящим городским обывателям», и к купцам или сразу к трем категориям, включая и цеховых ремесленников. Впоследствии Сенат частично решил эту проблему, разрешив совмещать в одном лице принадлежность к нескольким группам населения при условии несения государственных повинностей «по обоим званиям».⁴ После прецедентов и продолжительных споров решился вопрос и с принадлежностью проживавших в городах дворян – на основании указа Сената от 26 октября 1790 г. им было запрещено вступать в гильдии купцов, принадлежать теперь они могли, согласно ст. 132 Городового положения, только к разряду настоящих городских обывателей или именитых граждан.⁵

В городском управлении были введены полицейские черты. В 1782 г. принят «Устав благочиния или полицейский», определявший устройство полицейского аппарата городов. Его основным органом стала «управа благочиния», которую возглавлял обер-полицейский (в губернских городах полицмейстер или обер-комендант, в уездных – городничий, приставы и ратманы). Управа охраняла порядок в городе, заведовала благоустройством и торговлей и пр. В целях эффективности полицейско-карательного аппарата крупные города (с числом дворов свыше 4 тыс.) были поделены на особые округа – части по 200-700 дворов во главе с частными приставами, делившиеся в свою очередь на кварталы по 50-100 дворов под началом квартального надзирателя.⁶

В Сибири после екатерининской реформы 1775 г. были восстановлены губернский и городские магистраты. Города были окончательно выделены из округа, впервые введена должность городничего как единственного представителя администрации в городе, а также уездного воеводы (исправника) как представителя короны в округе. В Тобольске и Колывани были учреждены губернские магистраты, в Томске – областной магистрат. Городские магистраты были открыты в 5 городах Колыванского наместничества и 16 городах Тобольского наместничества, а в 16 «штатных городах» (административных центрах уездов) Западной Сибири из-за малочисленности посадов вместо магистратов были созданы ратуши. Магистраты и ратуши взымали налоги, обеспечивали проведение рекрутской повинности, одновременно они были сословными судебными органами для ведения уголовных дел городских сословий. В их подчинении были также словесные суды, которые рассматривали небольшие по сумме гражданско-правовые споры.⁷ Наряду с этим Екатерина II пыталась сформировать из всех сословий ряд локальных организаций, дав им обнародованные права по внутреннему управлению.

Создание местных органов власти в Западной Сибири на протяжении столетия (посл. четверть XVIII – 70-е гг. XIX вв.) не была одинакова. Городские думы в 1788 – нач. 1790-х гг. были организованы в 8 городах Тобольского наместничества: Тобольске, Томске, Тюмени, Таре, Енисейске, Нарыме, Туруханске и Омске. Их состав строился исходя из местных особенностей. Наиболее демократичным формирование распорядительного органа представляется в Тобольске – в состав городской думы здесь входило по 2 представителя от каждого сословия домовладельцев в пределах городской черты: духовенства, военных и штатских чиновников, крещеных татар, купцов, мещан и цеховых. В Омске в первую думу 1790 г. попали 2 гласных от Омского пограничного батальона, священник, винный пристав, цеховой, казачий прапорщик и мещанин; в Тарскую думу образца 1789 г. – по одному делегату от чиновников, казаков, ямщиков, духовенства, ясачных татар, бухарцев, по двое – от государственных крестьян, мещан, цеховых и купцов. К началу XIX в. лишь в крупных городах региона – Туринске, Таре, Тобольске и Тюмени – действовали думы и магистраты. В других центрах края местное самоуправление было представлено в упрощенном виде. Практически все уездные города Западной Сибири, за исключением Тюмени, не смогли содержать органы городского самоуправления в полной мере и были признаны «малоллюдными». В них вместо дум создавались городские управы

³ Кизеветтер А.А. Городовое положение Екатерины II 1785 г.: опыт исторического комментария. М., 1909. С. 336-344.

⁴ ПСЗРИ. Собр. 1. СПб., 1830. Т. 23. С. 463-465. Статья 17157.

⁵ Там же. С. 175-181. Статья 16914.

⁶ ПСЗРИ. Собр. 1. СПб., 1830. Т. 21. С. 461-488. Статья 15379.

⁷ Коновалов И.А. Особенности городского самоуправления в Западной Сибири в XVIII –XIX вв. // Вестник Омского университета. Серия «Право». 2005. № 3 (4). С. 57-60.

во главе с городскими старостами и ратуши. Последние представляли собой специфические судебно-хозяйственные учреждения, юрисдикция которых распространялась в первую очередь на мещан и купцов. Несмотря на иную структуру, выборные органы уездных сибирских городов также находились под полным контролем администрации.⁸

Такие категории населения, как цеховые ремесленники, иностранные гости и именитые граждане, отсутствовали в городах Сибири или составляли незначительное число. Поэтому в силу сложившейся сословной системы самоуправление местными городами в большой степени принадлежало зажиточному купечеству и мещанству. Однако круг избирателей был очень узок. Например, в начале XIX в. городское собрание Тобольска составляло лишь 100 человек. Шестигласные думы за Уралом создавались только там, где были магистраты, свидетельствовавшие о значимости центра. Так, в Таре к концу 80-х гг. XVIII в. такой орган включал городского голову, штатского чиновника от «настоящих городских обывателей» и 2 депутата от городских сословий. На практике роль муниципалитетов была еще более скромной, чем намечалось в «Жалованной грамоте». Городские думы были практически безвластны, не имели права самостоятельно решать многие хозяйственные вопросы. Ввиду доведенной до абсурда централизации решение почти каждого вопроса требовало санкции Министерства внутренних дел. Думы зачастую выполняли лишь поручения по наряду губернских правлений. Это обстоятельство, а также обременительность и непрестижность работы на выборных должностях до либеральных преобразований 1870-х гг. приводили к пассивности обывателей и стремлению уклониться от службы.

Становление городского общественного управления проходило сложно, медленно. Оно формировалось в аспекте распорядительного назначения в городском хозяйстве, являлось тогда «слабо действующим».⁹ Заботы царской власти о городах «не дали очень заметных результатов: бедные средствами, мало просвещенные и ничем в жизни не объединяемые, “городские обыватели” не имели возможности сложиться в одно “общество градское” и развить свое самоуправление».¹⁰ Городское общественное управление сохранило феодальную корпоративную структуру в виде гильдий, цехов, посадских общин и многих других социальных разрядов. По мнению ряда ученых, в городском управлении второй половины XVIII в. усилились бюрократическая централизация и полицейзация. Положительным моментом внедрения новой структуры управления городами представляется номинальное разделение административного аппарата на три ветви власти: исполнительную (шестигласная дума), распорядительную (общая дума) и судебную (магистраты). На концепцию такого распределения полномочий в городах, вероятно, повлияла екатерининская политика «просвещенного абсолютизма», одна из идей которой теоретически базировалась на учении французского ученого и философа Ш.-Л. Монтескье о принципе разделения властей.

«Грамота на права и выгоды городам Российской империи» стала первым в истории административно-властной системы России развернутым законом организации городского управления, заложившим на весь последующий период, вплоть до реформ 1860-1870-х гг., структуру общественного управления городами. Она не только сохранила государственное городское регулирование и определила юридический статус посадского населения, но и предусмотрела организацию ремесленно-цехового устройства и общественное самоуправление с подчинением царской администрации. Город получил статус юридического лица, право обладать недвижимым имуществом и формировать казну. С другой стороны, система управления строилась по-прежнему на фундаменте основных устоев самодержавия, крепостничества, вотчинно-поместной собственности, сословности, что и определило его социальную антинародную направленность, централизацию и бюрократизацию всех этажей управленческой системы.¹¹ Полномочия учреждений самоуправления были урезаны, а их деятельность находилась под контролем государственных органов. На деле это привело к оформлению сословного, дворянского управления, вытеснившего более действенное земское.¹² Однако в Сибири, ввиду отсутствия помещиков и малочисленности дворянства, ставка делалась на более активное и заинтересованное купечество.

Муниципальное управление, основанное на «Жалованной грамоте на права и выгоды городам Российской империи», просуществовало в Западной Сибири вплоть до 70-х годов XIX в., не действуя только в небольшой перерыв в 1796-1801 гг. В конце XVIII в. при Павле I меры были направлены на ограничение привилегий и ослабление положения дворянства. Городское руководство было радикально изменено на немецкий манер, объединив и без того слабое сословное управление с полицейскими органами.

⁸ Там же.

⁹ Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. М., 1989. Т. 5: Курс русской истории. С. 112.

¹⁰ Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. М., 1993. С. 286.

¹¹ Игнатов В.Г. История государственного управления России. Учебник. Ростов н/Д, 2002.

¹² Колупанов Н. Очерк внутреннего управления в России при императрице Екатерине II // Русская мысль. 183. № 2. С. 63-99.

РАБОТА ЗАОНЕЖАН-ОТХОДНИКОВ НА ПРОМЫШЛЕННЫХ ПРЕДПРИЯТИЯХ ПЕТЕРБУРГА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Аннотация: Сообщение посвящено теме отходничества заонежан в Петербург в конце XIX – начале XX вв. Сообщение позволяет более детально представить жизнь заонежан в столице, познакомиться с историей заводов, фабрик и торговых заведений, где они служили и работали. Это Путиловский и Александровский механический завод, Экспедиция заготовления государственных бумаг, Шлиссельбургские и Охтинские пороховые заводы, а также торговые заведения, игравшие важную роль в жизни петербуржцев, такие как Апраксин двор, Андреевский рынок, торговый дом «Липин и наследники», живорыбные садки и многие другие.

Ключевые слова: Заонежье, Санкт-Петербург, отходничество, промышленные предприятия

Summary: The article is devoted to «otchodnicesvo» (seasonal work) of people from Onega lake in St. Petersburg in the late XIX-early XX centuries. The article allows to imagine the life of people from Onega in the capital, to get acquainted with the history of plants, factories and commercial establishments, where they served and worked. This are the Alexander Putilov engineering works, the Expedition of storing state papers, Shlisselburg and Okhta powder factories and Mercantile establishments, which played an important role in the life of St. Petersburg, such as Apraksin Dvor, St. Andrew's market, trading house Liping and heirs, ivorine cages and many others.

Keywords: Onega lake, St. Petersburg, seasonal work, industrial enterprises

В конце XIX – начале XX вв. более трети мужского населения Заонежья уходило на заработки в Петрозаводск, Повенец, Поморье, Архангельскую губернию, но чаще всего в Петербург.¹ Значительная часть заонежан работала на петербургских и пригородных заводах, остальные служили в государственных и частных ведомствах или по торговой части в магазинах и на рынках. Сведения, приведенные в сообщении, позволяют отчасти представить особенности быта и отдыха выходцев из Заонежья, работавших на различных заводах и фабриках Петербурга и его пригородов. Данные об отходниках базируются на делах 123-го фонда Толвуйского волостного правления с 1878 по 1916 год, хранящегося в Национальном архиве Республики Карелия.

К началу XX в. большая часть промышленности Петербурга концентрировалась на его южной окраине города – Нарвской и Невской заставах, Охте. Средняя месячная зарплата петербургских рабочих (данные 1913 г.) была значительно выше, чем средняя зарплата по России (22 руб.) и даже в Москве (27,1 руб.), и составляла 34, 7 рубля.² На Нарвской заставе одним из крупнейших заводов Петербурга, на котором работали выходцы из Заонежья, был Путиловский завод.³ Официальной датой его возникновения считается 3 апреля 1801 г., когда указом императора Павла I он был перенесен с острова Котлин в Санкт-Петербург. Завод производил артиллерийские боеприпасы. В 1868 г. завод приобрел российский инженер и предприниматель Н.И. Путилов, который за 12 лет превратил металлургическое предприятие в многопрофильный машиностроительный комплекс (производство вагонов и рельсов для железной дороги, пушек, орудийных башен для броненосцев). Одновременно развивалась социальная структура: столовая, больница на 80 мест, библиотека.⁴ Для рабочих был разбит парк, построен театр.

Между 1901 и 1906 годами на средства рабочих архитектором А.С. Никольским была построена церковь, посвященная святителю Николаю в память о Николае Ивановиче Путилине. В церкви был боковой придел мученицы царицы Александры и нижний храм во имя Георгия Победоносца.⁵ Двадцативосьмилетний крестьянин деревни Онежаны Степан Иванович Клинов, работавший слесарем на путиловском заводе в 1907-1909 гг., венчался в Никольской церкви родного завода в январе 1909 г.: «Означенный в сем паспорте Степан Иванов Климов 23 января 1909 года в церкви Санкт-Петербургского путиловского завода повенчан первым браком с крестьянской девицей Новгородской губернии Старорусского уезда Виленской волости деревни Еванова Наталией Матвеевой Коровиной,

© Л.В. Трифонова, 2015

¹ Коржавин А. Леликово // Вестник Олонецкого губернского земства. 1914. №7. С. 14.

² Смирнов Д.С. Промышленный пояс южной окраины Петербурга // Известия Российского гос. пед. ун-та им. Герцена. 2009. № 118. С. 77.

³ Путиловским завод именовался с 1868 по 1922 г. С 1873 по 1922 это было акционерное общество Путиловских заводов. С 1922 по 1934 он получил название «Красный путиловец», с 1934 – завод им С.М. Кирова.

⁴ Энциклопедия русского купечества/ Путиловский завод [Интернет-ресурсы] okir.ru encyk/view/222 (дата обращения 4.11.2014).

⁵ Николая чудотворца и царицы Александры церковь [Интернет-ресурсы] sobory.ru. map/?obj.=04154 (дата обращения 2.12.2014).

24 лет, что своими подписями с приложением церковной печати и свидетельствуем. 25 января 1909 года города Санкт-Петербурга церкви путиловского завода церкви Святого Николая протоиерей...»⁶ По сведениям 1898 г., в одной из мастерских путиловского завода работал также крестьянин деревни Житницкая Николай Маркелович Бычков.⁷ В 1898 г. ему исполнился 21 год.

Второй крупный завод Петербурга – Александровский механический – располагался за Невской заставой. Возник он в 1826 г., но известность приобрел с 1845 г., когда по указу Николая I получил звание Александровского литейного в честь старшего брата императора Александра I. Завод долгое время работал по заказам Министерства финансов, военного и морского Общества. В его мастерских изготавливали металлоконструкции, элементы сложных систем отопления и водопровода, паровые машины, металлообрабатывающие станки, артиллерийские снаряды, промышленное оборудование, весы и гири для Министерства финансов. Завод строил пароходы, создавал конструкции и художественные элементы для многих архитектурных памятников Петербурга. Первым директором завода был шотландец Михаил Егорович Кларк. Он был лично знаком с такими известными архитекторами, как К. Росси, А. Менелас, В. Стасов, и приглашал их для сотрудничества. На Александровском заводе была отлита решетка Летнего сада со стороны Мойки, колесница для арки Главного штаба, скульптуры Нарвских и Московских ворот. С 1845 г. завод начинает производить паровозы. На Невской заставе для ее жителей при участии завода в 1891 г. был разбит сад. В нем размещались две читальни и «клуб для рабочих» с картинной галереей, концертным, гимнастическим, танцевальным и театральным залами.⁸ Сад был достаточно популярным местом отдыха этой рабочей окраины. Рабочие завода жили в посёлке Александровском, который снабжался водой при помощи водонапорной башни, построенной в 1893 г.

В 1860-1862 гг. на средства, пожертвованные мастерами завода, при поддержке Департамента железных дорог архитектор Лорберг построил церковь Архангела Михаила.⁹ В этой церкви в 1908 г. венчался тридцатилетний заонежанин Петр Васильевич Петров из деревни Северная Фоймогубской волости, работавший на Александровском заводе в 1907-1909 гг. «Означенный в сём паспорте П.В. Петров 1909 года июля 26 дня в церкви Михаила Архангела, что при Александровском заводе, повенчан вторым браком с крестьянской девицей Витебской губернии Себежского уезда Чайкинской волости деревни Малая Подберезья Анной Владимировой, что и свидетельствуем подписью и приложением церковной печати Михаила Архангельской церкви Александровского завода Санкт-Петербургского уезда. Протоиерей В. Любомудров».¹⁰ Годом раньше в апреле 1908 г. протоиерей Василий Любомудров обвенчал вторым браком в церкви Александровского завода заонежанина Петра Петровича Маслякова (41 год) с уроженкой села Лавельское Пинежского уезда Архангельской губернии Дарьей Евдокимовной Родионовой (29 лет).¹¹ В этот же период на заводе работал плотником Павел Иванович Маркелов (41 год) из деревни Игумновская.¹² Возможно, заводскими рабочими являлись Егор Ларионович Лукин,¹³ Логин Петрович Степанов¹⁴ и Иван Масляков,¹⁵ проживавшие в заводском поселке Александровка в 1901-1902 гг.

Район на правом берегу Невы издавна был заселен немцами. Здесь было несколько немецких колоний: Ново-Саратовка, Весёлый поселок. Владельцы многих предприятий, расположенных на правом берегу Невы, тоже были немцами. Много заонежан работало на лесопильном заводе Карла Граапа (1831 г.р.) – выходца из города Любека. Совладельцами завода были его сыновья Генрих и Фридрих. Контора Граапа находилась на Большом проспекте Васильевского острова (дом № 32-12); Лесной двор – на Обводном канале, 97 и Малоцарскосельском проспекте, 30. На заводе в 1904 г. работало 100 рабочих.¹⁶ Из них 11 человек были выходцами из Толвуйской волости Заонежья: Александр Моисеев (31 год) и его жена Марфа Моисеева из Русиновской, Петр Иванович Русаков и Пелагея Русакова из Ботвинщина, Татьяна Смазнева¹⁷ и Григорий Андреевич Смазнев (29 лет) из Загубья, Афанасий

⁶ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д.55/1329. Л.119.

⁷ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д.41/1152. Л.642.

⁸ Смирнов Д.С. Промышленный пояс южной окраины Петербурга. С. 79.

⁹ Церковь Архангела при Александровском механическом заводе [Интернет-ресурсы] petergen.com Бовкало kl spburgmamehz.html (дата обращения 3.12.2014).

¹⁰ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д.55/1329. Л. 120.

¹¹ Там же. Л. 90.

¹² Там же. Л. 94.

¹³ НА РК. Ф. 123. Оп. 1. Д. 46/1224. Л. 558 (1901-1902 гг.).

¹⁴ Там же. Л. 384.

¹⁵ Там же. Л. 401.

¹⁶ [Интернет-ресурсы]: citywalls.ru. house 12694.html с опорой на источник: Адресная книга города Санкт-Петербурга за 1896 год. СПб., 1896. Стб. 95, 2085; То же за 1904 год. С. 156-157.

¹⁷ НА РК. Ф.123. Оп. 1. Д. 46/1224. Л. 156, 421, 656, 471, 216 (1901-1902 гг.).

Родионович Овчинников (45 лет), Иван Иванович Шадров из деревни Шадровщина, а также Егор Федорович Серебряков и Федор Петрович Каменев.¹⁸ Все они, исходя из архивных данных, работали на заводе Граапа с 1898 по 1902 год.

Незначительная часть заонежан работала на Охтинских пороховых заводах. Первое упоминание о них относится к 1715 г., когда Петр для нужд Северной войны строит на Охте пороховые мельницы. Уже с середины XVIII в. завод становится одним из ведущих предприятий Петербурга, достаточно хорошо оснащенным и механизированным за счёт водной энергии, регулируемой собственной плотиной на реке Охте.¹⁹ В 1896 г. при заводе строится новый цех по производству мелинита – взрывчатого вещества, которое изготавливалось из пикриновой кислоты²⁰ и внешне напоминало кристаллический порошок желтого цвета. В мелинитовом цехе работал в 1900-х гг. заонежанин Илья Максимович Федоткин. Об этом свидетельствует его прошение в Толвуйское волостное правление: «При сем прилагаю увольнительное свидетельство и покорнейше прошу выслать мне паспорт сроком на один год по следующему адресу: Санкт-Петербург Охтенский завод взрывчатых веществ мелинитовый отдел Илья Максимовичу Федотову ... 1906 год июля 14 дня».²¹ Как рабочий Охтинского завода упоминается в источнике за 1910 г. и Михаил Яковлевич Богданов (31 год) из деревни Пески.²² В 1916 г. служащим Охтинского завода является заонежанин Павел Фомин, о чем свидетельствует обращение уездного Петрозаводского воинского присутствия в Толвуйское волостное правление от 12 февраля 1916 г.: «Уездное воинское присутствие дает знать волостному правлению, что паспорт ратнику второго разряда 1913 года крестьянину Василию Фомину может быть выдан, т.к. Фомин освобожден от призыва на мобилизацию как служащий Охтенского порохового завода...».²³

Значительная часть отходников из Заонежья работала на заводах Русского акционерного общества для выделки и продажи пороха в Шлиссельбурге. Основные капиталы общества, основанного в 1884 г., принадлежали немецким промышленникам, но военный министр России П.С. Ванновский поставил условие, чтобы учредителем завода стало самостоятельное русское акционерное общество. Согласно уставу общества, учредителями его могли стать только русские подданные. Таковыми являлись санкт-петербургский купец второй гильдии Кох, санкт-петербургский купец первой гильдии Грубе и действительный статский советник Ранненкамф.

Особое внимание Общество уделило улучшению бытовых условий жизни служащих и рабочих. Для последних были выстроены поместительные казармы и семейные дома. Имелась школа для детей и больница на 34 койки. За счет завода в 1905 г. был выстроен «народный дом» с театральной сценой и библиотекой, созданы два хора певчих и оркестр. При клубе рабочих, расположенном в отдельном здании, имелся кегельбан, билиардная, лаун-теннис, сад с оранжереей и буфет, где несемейные служащие могли пообедать за вполне умеренную цену. В 1907 г. был освящен православный храм во имя апостолов Петра и Павла, рассчитанный на тысячу человек. Построил храм архитектор В.А. Покровский, расписал и выполнил мозаичные работы Н.К. Рерих. Мозаики были выполнены в мастерской известного мозаичиста В.А. Фролова.²⁴ За период с 1906 по 1916 г. на шлиссельбургских пороховых заводах работали Евдоким Николаевич Матросов (18 лет) из деревни Петрова²⁵ и Василий Михайлович Фомин (23 года) из деревни Житницкая,²⁶ Яков Матвеев Буранов (35 лет) из Нижней Сельги²⁷ и Иван Кириллович Андреев (26 лет) из деревни Ивантеевская.²⁸

В Шлиссельбурге располагалось также одно из старейших предприятий окрестностей Петербурга – ситценабивная мануфактура, преобразованная в 1720 г. из старой суконной фабрики. Производство расширилось в 1763 г., когда иностранцы Христиан Лиман и Иоганн Сирициус получили от Екатерины II в наследственное владение Екатерининский остров и 30 тысяч рублей для строительства новых фабричных корпусов. Только к концу XVIII в. «лимановские» ситцы стали успешно конкурировать с лучшими тканями английского производства. С 1814 г. на фабрике начинают печатать рисунки механическим способом при помощи цилиндра. Печатали шали, ковры, покрывала. После смерти Лимана с 1930-х гг. фабрикой владеет монополист Фридрих фон Битепаж. В конце XIX – начале XX вв. фабрика

¹⁸ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д. 38/1099. Л. 116, 348, 105, 128, 388 (1898 г.).

¹⁹ Интернет-ресурс: Охтинские пороховые заводы... архив. azbukivedi-istoria.ru...okhtinskije porokhovye...

²⁰ Мелинит. Большая энциклопедия нефти и газа. [Интернет-ресурсы] Ngpeddia.ru. id 141434p1.html (дата обращения 13.12.2014).

²¹ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д. 53/1310. Л.29.

²² НА РК. Ф.123. Оп.1. Д. 59/1364. Л.67и 68.

²³ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д. 68/1552; нумерация листов в деле утрачена.

²⁴ Шлиссельбургские пороховые заводы [Интернет-ресурсы]: definition...dictionary.sensagent.com (дата обращения 5.12.2014).

²⁵ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д. 53/1310. Л.49 (1906 г.).

²⁶ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д. 68/1522; нумерация в деле утрачена (1916 г.).

²⁷ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д. 67/1501. Л.62 (1915 г.).

²⁸ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д. 63/1425. Л.16, 17, 18 (1912 г.).

переходит к английской фирме «Губбард и Ко». На фабрике набиваются головные платки и плательные ткани. В 1914 г. фирма получает право помещать на своих вывесках изображение государственного герба.²⁹ В конце XIX в. для служащих ситценабивной мануфактуры был создан стадион и поля для игр в футбол и гольф. Рабочие ситценабивной мануфактуры составляли тридцать пять процентов читателей шлиссельбургской библиотеки. Среди 1140 рабочих фабрики были и заонежане: Яков Григорьевич Фролов из деревни Житническая (46 лет),³⁰ Андрей Фролов и Пелагея Осиповна Фролова из деревни Ганьковецкая.³¹

Трудились заонежане и на небольших заводах вроде кожевенного и сыромятного завода Парамонова на Кожевенной линии Васильевского острова (дома № 1-3). Заводом с 1876 до 1918 г. владел купец первой гильдии и потомственный почетный гражданин А.А. Парамонов.³² Завод производил подошвенную и сыромятную кожу, конскую амуницию и полевые сумки,³³ был оборудован двумя паровыми насосами и ежегодно выделывал 27000 кож на сумму 445 тысяч рублей при 95 рабочих.³⁴ В 1916 г. на заводе работал выходец из заонежской деревни Олфимьевская Павел Егорович Максимов (19 лет).³⁵ Еще одним документальным подтверждением тому является обращение председателя уездного воинского присутствия в Толвуйское волостное правление: «Новобранец досрочного призыва ...Павел Егоров Максимов пользуется до 1 января 1917 года отсрочкой по призыву на военную службу как рабочий на кожевенном заводе А.А. Парамонова в Петербурге [22 декабря 1916 № 4249]». ³⁶ На Стеклянном заводе столицы в 1898 г. трудилась Авдотья Карповна Шабалина из Загубья.³⁷ Заонежане Иван Прохорович Петриков (27 лет) из Кривоноговской³⁸ и Василий Мурашов³⁹ в разное время работали на одной из шести басонных фабрик Петербурга. Таковы были основные промышленные предприятия на которых работали отходники из Заонежья.



²⁹ Случевский К.К. По северу России. М., 2009. С.120-121.

³⁰ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д.59/1364. Л. 4 (1910 г.).

³¹ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д.46/1224. Л. 158 (1901-1902 гг.).

³² Кожевенный и сыромятный заводы А.А. Парамонова [Интернет-ресурсы] hystory.gradpetra.net/linija/19/1284-1-3.html (дата обращения 2.12.2014).

³³ Кожевенный завод и мастерские седельно-шорных и амуничных изделий А.А.Парамонова [Интернет-ресурсы] spbarchives.ru/en//group/informationresurces (дата обращения 2.12.2014).

³⁴ Вылежницкий Б.Т. Кожевенное производство [Интернет-ресурсы] istmat.info/files/uploads/1876/promtorg (дата обращения 3.12.2014).

³⁵ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д. 68/1522; нумерация в деле утрачена.

³⁶ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д.68/1522; нумерация в деле утрачена

³⁷ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д.41/1152. Л. 34 (1898 г.).

³⁸ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д.26/844. Л. 72 (1885 г.).

³⁹ НА РК. Ф.123. Оп.1. Д.46/1224. Л. 506 (1901-1902 гг.).

ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОСТИ: К ВОПРОСУ ОБ АКТУАЛЬНОСТИ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ¹

Аннотация: В статье обосновывается актуальность этнографических исследований коллективных практик по сохранению коллективной солидарности и противостоянию внешним рискам. Автор считает, что подобные исследования должны изучать не только традиционные формы коллективной жизни. Необходимо изучать на историческом материале использование традиционных практик в условиях процессов ускоренной модернизации, которая сопровождается политическими и экономическими катаклизмами, а также изучать современные формы коллективной солидарности, сохранившиеся в малолюдных и отдаленных поселениях. Эта информация даст материал для осмысления и моделирования возможных форм коллективного поведения в случае возможных социальных, природных или техногенных катастроф. В таких обстоятельствах могут быть реанимированы не только положительные практики (коллективная солидарность, взаимопомощь), но и практики, имеющие в современном обществе негативный оттенок («самосуды», «коллективная порука»).

Ключевые слова: Этнография, социальные риски, коллективная солидарность, коллективные социальные стратегии, Русский Север

Summary: Article is devoted to relevance of ethnographic researches collective the practician on preservation of collective solidarity and opposition to external risks. It is necessary to study not only traditional forms of collective life, but on historical material ways of use traditional the practician in the conditions of processes of the accelerated modernization which is supplemented with political and economic cataclysms, and also to study the modern forms of collective solidarity which remained in the poorly populated and remote settlements. This information will give material for modeling of possible forms of collective behavior in case of social, natural or technogenic catastrophes. In such circumstances, can be revived not only positive practice (collective solidarity, mutual aid), but also practices that in modern society has a negative connotation («mob law», «collective guarantee»).

Keywords: Ethnography, Social risks, Collective solidarity, Collective social strategies, Northern Russia

Исследуя специфику социального развития северорусского населения в условиях модернизации всех сторон жизни (что явилось содержанием истории России в первых десятилетиях XX в.) путем реконструкции повседневных и экстремальных практик как отдельных людей, так и небольших, локально проживающих социумов, их самосохранительных технологий,² автору сложно было видеть в этом историческом материале нечто иное, кроме отживших социальных форм.

Проявления подобных стратегий и технологий в модернизированном обществе принято рассматривать как актуализацию коллективной памяти в условиях социальных рисков, схожих по форме с теми, с которыми люди встречались в период складывания первичной социальности, а также при ее перерастании в «расширенное» общество.³

Исторический материал убеждает, что краткосрочный, хотя и бурный период общественных изменений не стер из коллективной памяти населения стратегий и социальных практик, подтверждая наличие внушительного инерционного запаса традиционной культуры, который позволял обеспечить самосохранение социума в условиях непредсказуемости общественного развития.

По мнению израильского социолога Ш. Эйзенштадта, культура – это не только хранилище проверенных временем стратегий выживания, которые могут оказаться неадекватными вызовам модернизированного общества. Она сама является источником инноваций. Поскольку представление о

© Т.И. Трошина, 2015

¹ Статья подготовлена в рамках исследования, поддержанного грантами Российского гуманитарного научного фонда (проект № 15-11-29601) и Российского научного фонда (проект № 15-18-00104).

² См.: Трошина Т.И. Динамика и направленность социальных процессов на Европейском Севере России в первой четверти XX века. Архангельск, 2011; Она же. Крестьянские «самосуды» в революционную эпоху: актуализация коллективного опыта (на материалах северных губерний Европейской России) // Российская история. 2012. № 2. С. 193-201; Она же. «Один за всех и все за одного»: Круговая порука как феномен социальной солидарности и его реанимация в 1918-1921 гг. (на материалах северных губерний Европейской России) // Русская старина. 2014. № 4 (12). С. 214-225, и другие работы автора по этой тематике.

³ Об этом подробнее: Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. М., 2002; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1991; Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность: ошибки социализма. М., 1992; Ахиезер А.С. Россия как большое общество // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 3-19; Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. М., 2000. С. 10, 632.

справедливом «порядке» в различных культурах разнятся, то и коллективное поведение отличается, «открывая путь зачастую противоположным типам социальной и культурной динамики». Массовые протесты, включая разрушительные революции, которыми оказывается охваченным население стран, находящихся на начальных стадиях «догоняющей модернизации», не являлись, по мнению Эйзенштадта, демонстрацией неприятия навязываемых инноваций, а отражали «процесс реконструирования ряда существующих [социальных и культурных] моделей» и подготовку их к функционированию в новых реалиях.⁴

Вместе с тем наблюдаемые сегодня события (проявления гражданской войны на Украине, демонстрирующие «стратегии выживания» населения, оказавшегося – не столько на территории безвластия, сколько в ситуации идеологического противопоставления самих властей, в том числе местного управления) убеждают в правоте сторонников «культурной детерминации» всех сторон жизни даже вполне «современного» общества.

В связи с этим историко-культурные и этнологические исследования, в том числе полевая работа в относительно замкнутых (по крайней мере, по причине территориальной удаленности и малолюдности) социумах становится актуальной, поскольку дает эмпирический материал для осмысления прошлого и реконструкции возможных поведенческих стратегий в случае возникновения экстремальных условий – к которым можно отнести любые современные риски, будь это экологическая или военная катастрофа, экономический или демографический кризис.

Как живут люди в отдаленных и малонаселенных территориях, вдали от служб МЧС, от социальных услуг, вдали от «скорой помощи», милиции и банков? Ответ очевиден: благодаря продолжающим существовать социальным связям, взаимопомощи, коллективной солидарности. Наше исследование⁵ показало, что традиционная опора на семью, на родственников и соседей сохраняется по крайней мере в первом поколении мигрантов из села в город. Несмотря на более комфортную существующую систему получения необходимых услуг и помощи от соответствующих централизованных служб, подобная, традиционная солидарность препятствует распылению, атомизации современного общества, поддерживает семейные и дружеские узы, просто человеческие отношения, потеря которых сейчас едва ли не самый большой социальный риск с непредсказуемыми последствиями. Солидарность современного общества, проявляющаяся, например, в коллективной благотворительной помощи, является эфемерной, поскольку при изменившихся условиях может быть разрушена (чему было немало свидетельств в истории XX в.).

Пытаясь смоделировать поведение современных людей в условиях разрушения привычной социальной, транспортной, производственной, политической инфраструктуры, есть смысл обратиться к социокультурной истории периода социальной и культурной модернизации, которая в вялотекущем состоянии наблюдалась на рубеже и в начале XX в. Естественное перерождение традиционного общества в «современное» и «расширенное», эволюционный переход в новое социальное состояние было прервано политической нестабильностью, активной деятельностью сторонников революционного изменения всех сторон жизни, а также резким понижением уровня благосостояния населения, вызванным в 1916-1917 гг. военными обстоятельствами, усилением в связи с этим давлением государства на народ.⁶

Все эти обстоятельства в комплексе создали предпосылки для реанимации забытых в более благополучные времена традиционных стратегий и практик выживания и коллективного самосохранения.

Русская революция предложила исследователям для изучения феномен распада в результате социокультурного кризиса социальной ткани и последующего восстановления социальности, первоначально в довольно примитивных формах. Этот процесс наблюдался в 1917-1922 гг.; прежде всего в крестьянской среде, которая благодаря возможностям самообеспечения и в какой-то степени изолированного от власти и государственного закона проживания могла существовать относительно самостоятельно; но отдельные его проявления происходили и в городах, где, несмотря на сравнительно небольшую историческую дистанцию, отделявшую урбанизированные формы жизни населения от полунатуральных, подобное «погружение» оказалось особенно болезненным, нередко принимая формы «одичания».⁷

⁴ *Эйзенштадт Ш.* Конструктивные элементы великих революций: Культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // THESIS. 1993. Вып. 2. Т. 1. С. 208; Он же. Цивилизационные измерения социальных изменений: структура и история // Цивилизации. 1997. Вып. 4. С. 20-33.

⁵ Проведенное автором совместно со студентами кафедры социальной работы и социальной безопасности Северного (Арктического) федерального университета имени М.В. Ломоносова.

⁶ В первую очередь имеется в виду реализация политики «военного коммунизма» в 1919-1921 гг.

⁷ О жизни городского населения см., например: *Нарский И.В.* Жизнь в катастрофе: Будни населения Урала в 1917-1922 гг. М., 2001.

Этот социальный феномен в современной науке принято описывать с помощью понятия архаизация,⁸ означающей форму социальной регрессии как результата следования культурным программам, сложившимся в ранних пластах культуры и не отвечающим характеру и масштабам новых опасностей.

Социальный опыт существует в разнообразных локально-территориальных формах, обусловленных спецификой приспособления населения к природно-климатическим, а также социально-историческим обстоятельствам. С другой стороны, применение социального опыта в конкретных кризисных обстоятельствах способствовало возникновению специфических форм. В связи с этим отдельные формы социальной жизни населения северных губерний, реанимированные в результате возникавших «ситуаций социокультурных диспропорций»,⁹ нуждаются в дополнительном рассмотрении и осмыслении.

Именно с помощью этнографических исследований можно выявить пережитки моделей сохранения коллективной солидарности, нередко проявляющиеся в виде противопоставления «чужакам», «чужим влияниям», а также в виде группового давления на тех со-общинников, чье поведение локальными обществами воспринималось как девиантное.¹⁰ Так, наблюдая происходившие в северной деревне в 1990-е гг. социальные процессы, можно было обнаружить определенные параллели с событиями, например, 1918 г., когда в деревню возвращались различные отщепенцы (отходники, демобилизованные солдаты), принося новые поведенческие модели и ценностные представления, угрожавшие относительному благополучию и стабильности населения. Механизмы противодействия таким инновациям, выработанные в локальном (прежде всего сельском) социуме в период «ползущего» проникновения модернизации (на рубеже и в начале XX в.), оказались бессильными перед массивным давлением чуждой культуры. Тогда были реанимированы такие формы коллективного противодействия, как «самосуды», принимавшие в некоторых случаях жестокие формы наказания, вплоть до убийства; при этом «приговоренному» односельчанину давалось коллективное обещание выполнить его социальные обязательства по «дохаживанию» стариков и поддержке малолетних детей.

Подобные активные формы противодействия сочетались с пассивными способами ведения «диалога» с властью, представляющими собой целый комплекс действий (и бездействий), которые следует обозначить как «круговую поруку»: здесь можно было наблюдать и защиту своих представителей, и предоставление вместо них «на расправу» власти менее значительных членов общества, и «жертвование» значимыми членами общества в целях сохранения всей группы (локального социума).

Сравнительное (диахронное) изучение множества таких фактов позволяет сравнить их с более ранними формами коллективной солидарности, сведения о которых сохранились фрагментарно или вообще могут быть восстановлены только с помощью всевозможных культурологических предположений. События периода «революционного безвластия» 1918-1919 гг., когда происходили подобные реанимации, достаточно хорошо документированы и, следовательно, изучены. Параллели с более близкими нам событиями создают представление, что самосохранительные механизмы в конкретных исторических обстоятельствах 1990-х гг. не сработали, и под давлением десоциализированных элементов, которые хлынули в деревню в постсоветский период, отягощенный экономическим, культурным и идентификационным кризисами, локальные социумы не смогли сохраниться, выстроить систему защиты. Вместе с тем вернемся к уже приведенному доводу о сохранении форм солидарности, которые продолжают существовать в первом, а иногда и во втором поколении мигрантов из деревни, что подтверждает их жизнестойкость, а также наводит на мысль об очередной их трансформации под влиянием новых «вызовов» современности.

Можно заключить, что исследование этих и подобных им социальных феноменов актуально в свете непредсказуемых последствий модернизации, и его успешное проведение возможно совместными усилиями историков, этнографов и социологов.

⁸ Левин М. Режимы и политические процессы в России в XX в. // Куда идет Россия?.. Социальная трансформация постсоветского пространства. М., 1996. С. 6; Ахизер А.С. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема // Общественные науки и современность. 2011. № 2. С. 89; Козлова Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи: Голоса из хора. М., 1996. С. 15.

⁹ См.: Сухова О.А. Социальные представления и поведение российского крестьянства в начале XX века. 1902-1922 гг. (По материалам Среднего Поволжья): Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Самара, 2007. С. 4.

¹⁰ Многочисленные примеры повседневных и экстремальных форм сопротивления крестьянства, схожие в различных культурах, представлены в работах британского социолога Дж. Скотта. См.: Скотт Дж. Оружие слабых: обыденные формы сопротивления крестьян (1985) // Крестьяноведение: Теория. История. Современность: Ежегодник. 1996. М., 1996.

РОЖДЕСТВЕНСКИЙ ПРАЗДНИК ЕЛКА В ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ. (ПО МАТЕРИАЛАМ ОЛОНЕЦКИХ ГУБЕРНСКИХ ВЕДОМОСТЕЙ И ОЛОНЕЦКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ)¹

Аннотация: Статья посвящена рождественскому празднику «елке» в Олонецкой губернии в конце XIX — начале XX вв., который проводился в церковно-приходских школах, духовных училищах, в Николаевском детском приюте, в Общественном собрании, в Братском Назарьевском доме для учащихся и в доме для душевнобольных.

Ключевые слова: детские праздники, рождественская елка, Новый год, Рождество, Олонецкая губерния, провинциальная периодика.

Summary: This article is devoted to the Christmas «tree» in Olonets province in the late XIX — early XX centuries, which was held in the parochial schools, religious schools, in Nicholas orphanage, at home for the insane etc.

Keywords: Children's holiday, Christmas tree, New Year, Christmas, Olonets province, provincial periodicals

Первое упоминание о елке появилось в газете «Северная пчела». Накануне 1840 г. сообщалось о продающихся прелестно убранных и изукрашенных фонариками, гирляндами, венками рождественских деревьях. В 1840-е гг. обычай наряжать елку появился в состоятельных семьях. Первая публичная елка была установлена в 1852 г. в Петербурге в большом зале Екатерининского вокзала. В учебные заведения России новый праздник пришел в 1860-е гг.²

Статьи о елках в Олонецкой губернии начали печататься в газете «Олонецкие губернские ведомости» (далее «ОГВ») с 1872 г.³ и в журнале «Олонецкие епархиальные ведомости» (далее «ОЕВ») с 1889 г.⁴ Учитель И. Забивкин отмечает, что «с одной стороны, “Елка”, как рождественский праздник, <...> должен напоминать нам это святое великое событие, с другой стороны “Елка”, как праздник детский, должен быть весел непринужден, жизнерадостен».⁵ Этой же точки зрения придерживается учитель Н. Ф. Покровский: «Эти детские праздники, вроде “Елки”, вносят много оживления и радости в жизни учеников. <...> Важны такие праздники и тем, что они служат прекрасною связью школы с родителями учеников и вообще с горожанами. Никто не станет, вероятно, оспаривать и той пользы, которую приносят эти праздники в воспитательном и образовательном отношениях».⁶ «Елка» устраивалась «ради развлечения, поднятия бодрости, умственных сил учеников и поощрения их на новые, усиленные труды».⁷

Священник, педагог и литератор Б. Быстров (псевдоним Е. Швидченко) в 1899 г. писал, что елочное торжество «может служить прекрасным поводом обнаружения, а иногда и воспитания, эстетического уровня школы, эстетических способностей и художественного вкуса детей, иначе говоря, елочное торжество может и должно превратиться в торжество учебного воспитательного дела в школе и выразиться в форме литературно-музыкального вечера».⁸

Елки проводились в период с 26 декабря по 23 февраля. В Назарьевском Братском доме для учащихся в церковных школах в 1905 г. праздник шел два вечера: 29 декабря для старшего отделения и 30 декабря для младшего.⁹ В 1909 г. в Ковской церковно-приходской школе елка была устроена только

© Н.Г. Урванцева, 2015

¹ Работа подготовлена в рамках Программы стратегического развития ПетрГУ (подпроект «Русский Север»).

² Душечкина Е.В. Русская елка: история, мифология, литература. СПб., 2002. С. 355.

³ Покровский П. Елка в день Нового года в Горском одноклассном сельском училище // ОГВ. 1872. № 8. С. 5.

⁴ Елка в детском приюте // ОЕВ. 1889. № 3. С. 26-27.

⁵ Забивкин И. Школьная «Елка» // ОЕВ. 1909. № 7. С. 172-174.

⁶ NN. Елка в Вытегорском городском училище // ОГВ. 1897. № 6. С. 2.

⁷ Н. Ф. П. С<ело> Моша // ОЕВ. 1899. № 5. С. 41.

⁸ Швидченко Е. С. Рождественская елка, ее происхождение, смысл, значение и программа (для воспитателей и родителей). С нотным прил. СПб., 1899. С. 35.

⁹ А.С. Доброе дело // ОГВ. 1905. № 3. С. 2-3.

2 февраля. Учитель И. Забивкин объяснял этот факт тем, что «средства на праздник пришлось добывать подпискою, на пожертвования частных лиц, тогда как в прежние годы эти средства высылал обыкновенно заблаговременно попечитель школы».¹⁰ В 1905 г. в этой же школе «елка» была организована 20 февраля — в Мясное заговенье — «взамен Рождественских святок». «Запоздала Ковская школа устройством елки потому, что присланные для нее попечителем школы А. И. Поповым украшения получены были очень поздно — около Крещения, да и нужно было подготовить учеников к празднику».¹¹ В 1905 г. елка в Юстозерском земском училище была проведена 23 февраля.¹²

Праздник готовился на средства купцов, благотворителей, добровольных пожертвователей, почетных старейшин, заведующих приютами и местных жителей. В 1899 г. в Мошинской второклассной церковно-приходской школе «совет школы постановил: „Испросив разрешение начальства, открыть подписку на устройство предполагаемого праздника.“ Местное население откликнулось на предложение совета и подписной лист вскоре украсился „рублями“ и трудовыми „копейками“».¹³

Рождественское дерево, украшенное хлопущками, множеством свечей, бенгальскими огнями, лакомствами, стояло в зале, в самой большой классной комнате или в гостиной клуба. «Заветную» елку прятали от любопытных взоров занавеской или дверью. «Небольшими группами разбрелась детвора по залу, громко щебеча и впиваясь глазами в предательский занавес, скрывающий от них нечто сказочное, волшебное».¹⁴

Впечатления от увиденной впервые детьми елки описывались не раз в художественной литературе и мемуаристике. Чувство радости, восторга и восхищения от елки передают авторы статей в «ОГВ» и «ОЕВ». «Занавес взвился, и юные сердечки усиленно забились, заблестали глазки, и детское щебетанье обратилось в крики восторга. Красавица-елка, увешенная сотнями игрушек и блестящих украшений, освещенная сотнями огней, предстала пред восхищенными глазками маленьких гостей... Малютки любят елку, любят без конца...».¹⁵ Елку зажигали с помощью пироксилиновой нитки. «Почти моментально осветившаяся елка загорелась мириадами разноцветных огней и светящихся точек; издали она казалась покрытой снегом и ярко освещенной солнцем, каковой иллюзии способствовал загоревшийся и осветивший весь зал магний».¹⁶

В Оштинском сельском училище напротив елки висел портрет императора, «освященный несколькими свечами, на другой стене была устроена арматура из сельскохозяйственных инструментов и под ней собранные мальчиками-учениками в прошлое лето образцы хлебных семян».¹⁷

Праздник включал в себя религиозную (легенда о «елке», история Святок) и праздничную часть (представление «номеров»). Учитель И. Забивкин писал, что нужно исключить религиозный момент «из программы “Елки” и образовать из него отдельный праздник в виде беседы или литературно-вокального вечера. Подобный праздник будет преддверием “Елки”: он объяснит смысл и значение его как рождественского детского праздника».¹⁸

Нетрадиционно начался праздник для воспитанников и воспитанниц земского ремесленного приюта и учениц женского училища в Повенец. На елку были приглашены приехавшие в город жонглеры и гимнасты. Они показали «фокусы, гимнастические упражнения, несколько юмористических действий, механических фигур (говорящая, пляшущая и поющая куклы — механический театр), и затем уже началась “елка”».¹⁹

В начале праздника во всех учебных заведениях исполнялся гимн «Боже, Царя храни» и «Коль славен наш Господь». Затем в программу пения вошли «Славься, славься», «Как на матушке, на Неве реке», «Как по морю», «Вдоль да по речке», «Раз мы по полю гуляли», «Что ты ходишь с сумой», «Тройка скачет», «По полю, полю чистому», «Рукодельная песня», «Ах, улица, улица», «В чистом поле за рекой», «Все по светлице б я ходила». Песни часто пелись на 3 и 4 голоса.

¹⁰ Забивкин И. Школьная «Елка» // ОЕВ. 1909. № 7. С. 172-174.

¹¹ С. К. Ш. Запоздалая елка // ОЕВ. 1905. № 6. С. 194.

¹² Проезжий. [Елка в Юстозерском земском училище 23 февраля] // ОГВ. 1905. № 28. С. 2.

¹³ Н. Ф. П. С«ело» Моша // ОЕВ. 1899. № 5. С. 41.

¹⁴ Елка и детский праздник в Общественном собрании // ОГВ. 1897. № 4. С. 2.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Елка в детском приюте // ОГВ. 1889. № 3. С. 26-27.

¹⁷ Н. Н. Елка в Оштинском сельском училище // ОГВ. 1873. № 6. С. 63-64.

¹⁸ Забивкин И. Школьная «Елка» // ОЕВ. 1909. № 7. С. 172.

¹⁹ Повенец // ОГВ. 1905. № 5. С. 2.

Нередким явлением было исполнение оперы. В Николаевском детском приюте на празднике поставили оперу М. И. Глинки «Жизнь за царя» о подвиге И. Сусанина. Главную роль сыграла госпожа надзирательница А. Ф. Самарина.²⁰

В промежутках пения декламировали стихотворения: «Вечер на Рождество», «17-е октября», «Смерть Сусанина», «Бабушка и внучек», «Мухи», «Заботы матери», «Мальчик-с-пальчик», «Полночь било», «Васинькино горе», «Бородино» М. Ю. Лермонтова, «Русь» И. С. Никитина. Особой популярностью пользовались «Дядюшка Яков», «Генерал Топтыгин» и «Жена ямщика» Н. А. Некрасова. В репертуар праздника включали рассказы «Хирургия» А. П. Чехова, «Бежин луг» Тургенева, басни И. А. Крылова «Два мужика», «Щука и кот», «Вельможа» и «Демьянова уха».

Вокруг зажженной елки водили хоровод с песнями («Мак», «Черничек ты мой», «Ах вы, сени») и играли в детские игры («Птичка», «Работники», «Часы», «Зайчик», «Часы», «Гриб», «Работники», «Игра в козла», «Уж я сеяла, сеяла ленок», «Кошка и мышка», «Дровосек», «Приглашение грибов на войну»).

В Николаевском детском приюте ставили сказки «Сказка о медведе-франте и ловком подмастерье», «Золушка»²¹ и «Снегурочка».²² В 1909 г. приютские мальчики представили пьесу Д. И. Фонвизина «Недоросль».²³

В качестве музыкального аккомпанемента в Мошинской второклассной церковно-приходской школе выступал симфонион,²⁴ в Паданской церковно-приходской школе граммофон,²⁵ в Николаевском детском приюте использовали фисгармонию.²⁶

После елочной программы следовало «растаскивание» («ошипывание») рождественского дерева. «...Огни погасили на елке и, что еще осталось на ней, отдали в распоряжение детей. Они, подняв ее на воздух и окончательно растаскив все, отправились домой».²⁷ «... Уже погасшая, обобранная (сласти с елки были розданы детям) и вынесенная из зала “елка” заменилась танцующими парами девочек...».²⁸

По окончании праздника в Оштинском сельском училище и в школе в деревне Куздра Винницкой волости Лодейнопольского уезда детям показывались живые картинки при помощи детского кинематографа (волшебного фонаря).²⁹

В Николаевском детском приюте г. Петрозаводска среди воспитанниц разыгрывалась лотерея. «На каждой вещи был наклеен билетик с №. Посредине стола, в вазе, лежали свернутые в трубочку билеты с №№, соответствовавшими №№, выставленным на вещах».³⁰ «Каждая девочка вынимала билет и получала вещь с тем №, который значился на ее билете; затем шла к столу у фисгармонии и получала пакетик с лакомствами».³¹ В 1897 г. на елке в Общественном собрании на сцене по своим входным билетам дети получали «по особой бомбоньерке с конфетами».³² В конце на память о празднике детям дарили подарки и гостинцы от блюстителей училища, попечителей и благотворителей: металлические и цветные карандаши, костяные ручки для перьев, календари, фуражки, перчатки, ремни, шарфы,³³ шерстяные пояски, шелковые ленточки,³⁴ швейки, ножницы, книжки, игрушки и куклы.³⁵

По словам учителя С. Громова, самое главное назначение праздника «состояло главным образом в том, чтобы раздать бедным малюткам, в особенности сироткам, подарки, состоящие из одежды и обуви, как то: кожаных сшитых сапогов, поддевок, рубашек, шапок, платьев и платков, детям же богатых родителей книжек — за труды и усердие их к делу».³⁶ Беднейшим ученикам выдавали ситец на рубашки, «некоторым светлые кожаные ремни, а беднейшим ученицам было дано ситцу на кофточки».³⁷

²⁰ П. Д. Елка в Николаевском детском приюте // ОГВ. 1906. № 5. С. 2-3.

²¹ К. Елка в Николаевском детском приюте // ОГВ. 1909. № 1. С. 1.

²² Е. Б. «Елка» в приюте // ОГВ. 1902. № 2. С. 1-2.

²³ Елка и спектакль в приюте для мальчиков // ОГВ. 1909. № 2. С. 2.

²⁴ Н. Ф. П. С«ело» Моша // ОЕВ. 1899. № 5. С. 41.

²⁵ Случайный зритель. Елка в Паданской церковно-приходской школе // ОЕВ. 1908. № 4. С. 40-42.

²⁶ Елка в детском приюте // ОГВ. 1889. № 3. С. 26-27.

²⁷ *Смирнов И.* «Елка» в Девятинском одноклассном сельском училище (3 января 1875 года) // ОГВ. 1875. № 24. С. 277-278.

²⁸ Елка в детском приюте // ОГВ. 1889. № 3. С. 27.

²⁹ Н. Н. Елка в Оштинском сельском училище // ОГВ. 1873. № 6. С. 64; С«ело». Винница // ОГВ. 1902. № 5. С. 2.

³⁰ Там же. С. 26.

³¹ Елка в детском приюте // ОГВ. 1889. № 3. С. 26.

³² Елка и детский праздник в Общественном собрании // ОГВ. 1897. № 4. С. 2.

³³ Н. Ф. П. С«ело» Моша // ОЕВ. 1899. № 5. С. 41.

³⁴ Тихомиров П. Школьный праздник в с. Обжах, Олонецкого уезда // ОЕВ. 1905. № 2. С. 63-64.

³⁵ Н. Елка в Николаевском детском приюте // ОГВ. 1894. № 1. С. 3-4.

³⁶ *Громов С.* Елка в Мятусовском училище (Олонецкого уезда) // ОГВ. 1877. № 12. С. 121-122.

³⁷ *Забивкин И.* Ковской школы. Школьная «Елка» // ОЕВ. 1909. № 7. С. 172-174.

На новогоднем празднике в 1905 г. в селе Обжах Олонецкого уезда «присутствующие учинили сбор добровольных пожертвований “в пользу больных и раненых воинов в войне на Дальнем Востоке” и собрали 3 р. 10 к.».³⁸

В 1903 г. была организована первая частная благотворительная елка для бедных детей в Петрозаводске тремя подругами — А. Мухиной, Г. Тушновской и С. Парижской — на собственные и собранные средства в квартире А. Мухиной.³⁹ В следующем году такой же праздник устроен в ткацкой школе для 120-ти детей. С 3-х часов в ткацкую школу «стали стекаться со всех концов города маленькие представители петрозаводского “дна”. Тут были и обыватели Голиковки, и представители Закаменской и Слободской окраин, и подвальные жители всевозможных трущоб. Приехали также дети из окрестных деревень посмотреть на невиданное зрелище...».⁴⁰ Всех детей накормили и напоили чаем. В конце праздника они получили подарки и водили хоровод. Хор балалаечников, состоявший из учеников фельдшерской школы, опоздал. Он явился после того, как все дети разошлись.

Первый опыт елки для душевнобольных состоялся в 1858 г. по инициативе сестры милосердия М. М. Бергман. Это доброе дело было сделано для призреваемых на средства пожертвователей. В ожидании елки «больные, помня доставленное удовольствие, делались из непослушных и буйных послушными и смирными».⁴¹ Умалишенные пели и танцевали вокруг зажженной елки.

Итак, рождественские елки прочно вошли в жизнь Олонецкой губернии в 1870-е годы. Праздник, который носил сугубо религиозный характер и был отзвуком церковного торжества в память Рождества Христова, постепенно трансформировался в «елку с чтением и пением», в «чтения на елке», «вечер-елку» и «литературно-музыкальный вечер».



³⁸ Тихомиров П. Школьный праздник в с. Обжах, Олонецкого уезда // ОЕВ. 1905. № 2. С. 63-64.

³⁹ С. Б. Э. Бесплатная елка // ОГВ. 1903. № 137. С. 3.

⁴⁰ С. Б. Э. Первая частная благотворительная елка // ОГВ. 1904. № 4. С. 3.

⁴¹ П. Д. Елка в больнице для душевнобольных // ОГВ. 1900. № 3. С. 2; Б. Елка в доме умалишенных // ОГВ. 1909. № 2. С. 2.

ПРАЗДНОВАНИЕ 15-ЛЕТИЯ КАРЕЛЬСКОЙ АВТОНОМИИ В 1935 ГОДУ

Аннотация: В статье охарактеризовано празднование 15-летнего юбилея государственной автономии Карелии и показано значение этого праздника в общественно-политической и культурной жизни республики.

Ключевые слова: Карельская автономия, юбилей, праздник, культура

Summary: The article describes the celebration of the 15th anniversary of Karelia's state autonomy and shows the importance of this holiday in the social, political and cultural life of the republic.

Keywords: Karelian autonomy, anniversary, holiday, culture

В условиях антропологизации исторической науки активизировалось научное изучение региональной праздничной культуры россиян в послереволюционную эпоху.¹ Праздничные ритуалы и обряды характеризуют политическую деятельность элиты, управленческую эффективность, прочность связей между властью и обществом. В праздниках проявляются ценности разных социальных групп, особенности массового сознания, «дух времени». В настоящее время в Петрозаводске разворачивается подготовка к празднованию столетия государственной автономии Карелии. Этому событию уделяется большое общественное внимание в расчете на то, что юбилей поможет стабилизации политической и экономической ситуации в республике, формированию у населения чувства гордости за свой край. Государственный праздник может способствовать просвещению жителей, укреплению их интереса к национальным традициям народов Карелии, проявлению уважительного отношения к опыту предшествующих поколений.

В становлении новой праздничной системы всегда задействован опыт, накопленный в предшествующее время. Так, после революции новые праздники приурочивались к привычным для населения дням отдыха. Впервые вопрос, когда следует отмечать праздник автономии Карелии, встал в 1925 г.: декрет ВЦИК о создании Карельской трудовой коммуны (далее – КТК) был утвержден 7 июня, Постановление ВЦИК и СНК СССР о преобразовании КТК в АКССР было принято 25 июля. Тем не менее в 1925 г. праздник проводился в Петрозаводске 10-13 июля – в те дни, когда традиционно открывалась Петровская ярмарка.

Центрами празднования в Петрозаводске, как и до революции, остались центральные площади, пристань, пространство между ними и вокруг их. Однако идеологическое содержание этого исторического пространства существенно изменилось: центральные улицы Петрозаводска были переименованы в честь вождей мирового и российского пролетариата, в центре города торжественно открыты первые советские памятники. Около них располагались трибуны, с которых ораторы вещали о достижениях пролетариата и индустриальном прорыве на Севере. В 1935 г. пространство праздника существенно расширилось. В праздничное действо были активно включены стадионы и спортивные площадки. В дни праздника общества «Спартак» и Динамо» проводили командные и личные состязания в присутствии многочисленных болельщиков. Новыми центрами праздников стали рабочие клубы, театры, Дом народного творчества, парки культуры и отдыха.

Дореволюционные традиции активно использовались в праздничном оформлении городских улиц и зданий. По-прежнему широко применялись гирлянды из природных материалов, цветы, флаги. Поддерживался древний обычай использовать для украшения праздничных улиц еловые ветки, но теперь елочные гирлянды часто обвивали красными лентами. Значительно активнее, чем в дореволюционный период, использовались транспаранты, лозунги, поскольку большинство населения стало грамотным. В оформлении большое внимание уделялось достижениям социалистического строительства. Особенно активно пропагандировались успехи авиации и тесно с ними связанные достижения в освоении Крайнего Севера. Широко использовались в оформлении праздника гербы союзных республик, макеты первых советских орденов. На праздничных шествиях можно было заметить немало портретов вождей.

¹ Деканова М. К. Особенности восприятия советской праздничной культуры // Вестник Самарского государственного университета. 2009. № 3. С. 67-72; Кричко Е. Ф. Повседневный мир советского человека 1920-1940-х гг.: жизнь в условиях социальных трансформаций. Ростов н/Д, 2011; Шаповалов С. Н. Генезис советских государственных праздников на Кубани в 1918-1930-е гг. Краснодар, 2012; Фролова А. В. Трансформации праздничной культуры русских Архангельского Севера в XX – начале XXI в. // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 108-124.

Как и до революции, важным элементом городского праздника оставался вечерний фейерверк. Разноцветные залпы огня и яркая иллюминация рождали у участников празднеств особые чувства приподнятости и радости, позитивную энергию.

Организацией и проведением государственного праздника занимались специальные комиссии Президиума ЦИК АКССР, а в городе – комиссия при Петрозаводском совете под руководством председателя горсовета. На юбилей были приглашены гости из других регионов страны и из-за рубежа. Праздник помогал создавать позитивный имидж республики в СССР и мире.

К государственному празднику приурочили важные правовые акции. В честь юбилея Карельской автономии 20 июня 1935 г. Президиум ВЦИК принял Постановление об амнистии, по которому освобождался от наказания ряд граждан, совершивших преступления на территории Карелии. Амнистии подлежали осужденные к лишению свободы на сроки до 3 лет включительно, женщины, имеющие малолетних детей, и беременные независимо от срока лишения свободы. Осужденные к лишению свободы на более длительные сроки освобождались по отбытии ими одной трети срока основного наказания. Освобождались от наложенных взысканий все военнослужащие на территории КАССР. Вместе с тем амнистия не распространялась на осужденных по 58 статье, по постановлению от 7 августа 1932 г. «Об охране имущества государственных предприятий, колхозов и кооперации», от 8 декабря 1933 г. «Об ответственности за выпуск недоброкачественной продукции». Амнистия не распространялась также на осужденных за взяточничество, растрату государственного имущества.

Организаторы стремились придать государственному празднику «характер отчета Советской власти».² Значительное место среди подготовительных мероприятий занимали производственные соревнования, выставки достижений. В 1935 г. в республике организован Всекарельский производственный и культурно-бытовой поход имени 15-летия Карелии. Повсюду проходили беседы, научно-популярные лекции «Карелия в прошлом, настоящем и будущем», «Прежде и теперь». К 15-летию КАССР Союзкинохроника выпустила фильм «Индустриальная Карелия». Радиокomitee провел декаду показа хозяйственного и культурного роста советской Карелии: перед микрофоном выступили руководители партийных, советских, хозяйственных организаций. Праздники представляли горожанам интерпретацию настоящего «в нужном русле».

К празднику выпустили специальные публицистические, научно-популярные издания. Особенно много издавалось агитационных материалов, листовок. В праздничные дни их разбрасывали на многолюдных улицах прямо с грузовиков. К юбилейным торжествам 1935 г. в республике издали 10 брошюр, даже в Америке финская федерация рабочих выпустила специальный сборник к 15-летию АКССР.

Официальная часть праздника включала торжественное собрание в правительственных зданиях и в определенной мере продолжала дореволюционную традицию собраний чиновничества по торжественным случаям. В 1935 г. в честь юбилея КАССР состоялась юбилейная сессия Карельского ЦИК. Депутаты заслушали многочисленные рапорты и приветствия, поддержав тем самым бюрократическую традицию. В первую очередь торжественные собрания были призваны помочь жителям республики сконструировать картину недавнего прошлого, создать коллективные представления об истории Карелии в советское время. На собраниях как бы «проговаривалась» «правильная картина событий», на которую следовало ориентироваться в повседневной практике.

Важной частью праздника являлись парад и демонстрация. В 1935 г. в Петрозаводске в демонстрации в честь 15-летия КАССР участвовало 30 тыс., в Кандалакше – 7 тыс., в Олонце – 6 тыс. человек. Массовые шествия с портретами политических лидеров заменили в какой-то мере привычные для горожан крестные ходы. Маршрут демонстрации в Петрозаводске включал: площадь С. М. Кирова, проспект Карла Маркса, площадь В. И. Ленина, проспект Ф. Энгельса до проспекта В. И. Ленина. Порядок демонстрации был четко продуман: колонна знаменосцев, прибывшие на торжество гости, школьники, рабочие ведущих промышленных предприятий, сотрудники госаппарата, физкультурники. Спортсмены показывали «живые картины», например, сцены из французской борьбы. Перед трибуной проезжали велосипедисты и мотоциклисты. Все это усиливало эмоциональное восприятие праздника.

Подчеркивая военную мощь страны, в колонне демонстрантов шли «вооруженные отряды трудящихся Петрозаводска» – так местные репортеры называли осоавиахимовских активистов, ворошиловских стрелков, курсантов Карельского аэроклуба, членов Красного Креста, допризывников, чье активное участие в демонстрации должно было показать «У нас есть что защищать, и есть кому защищать!».

В дни юбилея Карельской автономии постоянно обращались к истокам формирования карельской государственности. В праздничных торжествах активно участвовали герои Гражданской войны – красные партизаны, красногвардейцы. Знаковой фигурой праздника в 1935 г. стал легендарный командир

² Национальный архив Республики Карелия. Ф. 689. Оп.1. Д. 26/323. Л. 12., 126.

охраны Мурманской железной дороги от интервентов И. Спиридонов. В 1935 г. герои Гражданской войны присутствовали на юбилейной сессии КарЦИК, участвовали в параде и демонстрации. В Петрозаводске знаменосцем колонны демонстрантов был рабочий Онежского завода красногвардеец К. Лузгин. В праздничной колонне звучали лозунги «Свободу Т. Антикайнену!» – горожане выражали солидарность с героем Гражданской войны, томившимся в финляндской тюрьме.

Очень активными участниками праздника стали дети. Главную колонну демонстрантов составляли учащиеся городских школ. Детей возили по городу на грузовиках, украшенных цветами, живой зеленью, и, по словам местных репортеров, «грузовики похожи на большие цветочные корзины». На одном из грузовиков был установлен плакат с изображением здорового краснощекого ребенка, улыбающегося во весь рот. Малыш держал в своих руках ни много ни мало – земной шар, надпись на плакате гласила: «Весь мир будет наш».

Неофициальная часть праздника развивала народные традиции развлечений и зрелищ. Широко практиковались выступления профессиональных артистов и коллективов художественной самодеятельности. Праздник становился хорошей возможностью продемонстрировать достижения профессионального искусства Карелии, родившегося в годы первой пятилетки. В юбилейные дни Карельский государственный театр (Каргостеатр) показал «Свадьбу Кречинского». В спектакле были заняты также артисты Ленинградского Александринского театра. В Национальном театре шли пьесы карельских писателей Я. Виртанена и Л. Луото «Мальбрук в поход собрался», «Куллерво». В празднике участвовал Карельский симфонический оркестр под управлением Л. Теплицкого. В программы музыкальных концертов входил специально написанный к 15-летию Карельской автономии «Юбилейный торжественный марш» композитора Л. Теплицкого.

Во время праздника прошла олимпиада художественной самодеятельности, в которой приняли участие более тысячи человек. В художественной олимпиаде участвовали 9 театральных коллективов, 8 агитбригад, 17 оркестров и музыкальных ансамблей, 6 хоров, балетные и физкультурные группы. Праздник позволил выявить и повысить творческий потенциал жителей республики. Организатором олимпиады являлись профсоюзы.³

Праздники способствовали сохранению, пропаганде и развитию традиционной культуры, знакомству с ней многочисленных мигрантов. В дни юбилея в кинотеатре «Красная звездочка» началась демонстрация звукового фильма «Калевала». Он был снят бригадой Союзкинохроники в дни 100-летнего юбилея Калевалы. В фильм вошли съемки юбилейных торжеств в Петрозаводске, выступления Национального театра. Выступая на праздничном параде, Председатель СНК АКССР Э. А. Гюллинг охарактеризовал современную эпоху, используя эпический образ: «Карельский народ нашел свое “Сампо”, о котором мечтал веками».⁴

Большое значение в дни праздника всегда имело угощение. В 1935 г. была ликвидирована карточная система, и праздничное меню стало больше отличаться от повседневного. Премирование передовиков, подарки, продажа продуктов по сниженным ценам позволяли организовать домашнее застолье и сделать праздник семейным.

В 1930-е гг. был накоплен большой опыт в развертывании развлекательных форм празднования: массовых народных гуляний, спортивных игр и т.д. Во время праздника люди как бы сбрасывали с себя страх, недовольство, повседневные заботы. Праздник рисовал мир таким, каким он мог бы быть, хотя и не был в действительности.

Празднуя юбилей автономии, жители Карелии надеялись, что лишения и трудности эпохи «социалистического наступления» позади. Официальная пропаганда связывала относительную стабилизацию жизни в середине 1930-х гг. с успешной деятельностью лидера правящей партии. В проведении праздника ярко отразилось становление культа личности Сталина. На трибунах обязательно находился его громадный портрет, вождь и его верные соратники обязательно избирались в почетный президиум. В 1935 г. на юбилейной сессии КарЦИК вместо обычной резолюции было принято письмо Сталину – «лучшему другу, вождю и учителю». Во время демонстрации перед знаменами несли портреты Сталина. Самым «ходовым» лозунгом был «Да здравствует великий Сталин!».

Праздник 1935 г. стал последним салютом поколению, создававшему Карельскую автономию. Вдохновителями праздника являлись Э. Гюллинг, Г. Ровио, Н. Архипов, Ф. Поттоев, А. Лесков, А. Аполоник, П. Хюппенен, И. Петров, Н. Шершевский, В. Форстен и др. Через два года почти все организаторы юбилейных торжеств 1935 г. будут арестованы как «враги народа».

³ Культурное строительство в Советской Карелии. 1926-1941. Народное образование и просвещение. Документы и материалы. Петрозаводск, 1986. С. 145-146.

⁴ Красная Карелия. 1935. 6 июля.

Л.С. ХАРЕБОВА (Петрозаводск)

ЗАОНЕЖСКИЕ СВЯЩЕННИКИ ТЕМНОМЕРОВЫ: ИЗ ИСТОРИИ РОДА ДУХОВНЫХ ПАСТЫРЬ

Аннотация: В статье на основе документов, хранящихся в фондах Национального архива Республики Карелия и фондах музея-заповедника «Кижь», прослеживается история истории семьи заонежских священников Темномеровых.

Ключевые слова: родословия, священники, история семьи

Summary: In article on the basis of the documents stored in the collections of the National archives of the Republic of Karelia and the Museum «Kizhi» is investigated history of priests's family Temporarily.

Keywords: genealogy, priests, family history

В течение многих лет жизнеописанием священнических династий занималась в музее-заповеднике «Кижь» Регина Борисовна Калашникова, безвременно ушедшая из жизни в 2005 г. В продолжение этой важной историко-биографической темы автор публикует сведения о заонежских священниках Темномеровых, оставивших заметный след в истории Русской Православной Церкви.

Впервые фамилия Темномеровых встретила автору статьи в ходе изучения коллекций старопечатных книг карельских библиотек и музеев. Специалистами, принимавшими участие в этой работе, были выявлены издания, принадлежавшие церковным приходам Олонецкой епархии. В них довольно часто встречались записи о принадлежности книги тому или иному храму, сделанные представителями причта. В частности, в одной из книг библиотеки Кижского прихода, хранящейся в фондах Национального музея Республики Карелии, нами была прочитана следующая запись: «Сия книга Петрозаводскаго уезда Кижскаго прихода церкви Преображения Господня казенная, а подписал того ж прихода пономарь Аггей Темномеров». ¹ Следующее упоминание о Темномеровых обнаружилось в клировой ведомости за 1892 г. из фондов музея-заповедника «Кижь». ² В этом документе приведены персональные данные о многих священнослужителях заонежских церквей: благочинном А. И. Светлове, священниках В. С. Ржановском (Сенногубский приход), П. И. Логиневском (Яндомозерский приход), М. С. Заводовском и И. П. Павинском (Кижский приход). В первой части ведомости, содержащей описание храмов, их имущества и доходов причта, о церкви преподобного Алексея Человека Божия Великогубского погоста записано, что построена она была в 1867 г. «старанием умершего священника Михаила Темномерова при содействии прихожан и других сторонних благотворителей». В разделе, посвященном причту церкви, приведены сведения не только о семье нового священника Великогубского прихода Федора Лаврова, но и перечислены все члены семейства бывшего священника – его вдова Анна Ефимова Темномерова 57 лет, две дочери и пятеро сыновей.

Вместе с матерью в священническом доме проживал в то время только младший сын Николай, которому исполнился 21 год. В документе указано, что он был уволен из первого класса Олонецкой духовной семинарии «по прошению». Видимо, Николаю Темномерову пришлось прервать учебу, чтобы исполнить сыновний долг: после смерти мужа осталась в одиночестве овдовевшая мать. Ее взрослые дети к тому времени уже покинули родное село. Александра 33 лет, бывшая замужем за столоначальником Олонецкой духовной консистории, жила в Петрозаводске. Девятнадцатилетняя Людмила, вышедшая замуж за дьякона Демидовского дома призрения, проживала в Санкт-Петербурге. Священником того же Демидовского дома был ее тридцатилетний брат Никанор. Старший из братьев Михаил Темномеров служил столоначальником Хозяйственного управления Синода; двадцатитрехлетний Аполлон Темномеров являлся профессорским стипендиатом при Санкт-Петербургской духовной академии. Василий Темномеров, 28 лет, кандидат права той же Академии, жил в Череповце Новгородской губернии, где состоял законоучителем в семинарии.

Трое сыновей священника Великогубского прихода Михаила Аггеева Темномерова – Никанор, Василий и Аполлон – стали протоиереями, богословами, духовными писателями. Им посвящена статья в энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. ³ По нашим сведениям, на сегодняшний

© Л.С. Харебова, 2015

¹ Книги кириллической печати в хранилищах Республики Карелия (1569–1830 гг.): каталог / Науч. ред. А. В. Вознесенский; сост. Л. С. Харебова; авт. коллектив: Е. Н. Вознесенская и др. Петрозаводск, 2013. С. 328.

² Музей-заповедник «Кижь», КП-112. Л. 59 об.–60 об.

³ Энциклопедический словарь. СПб.: Изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона, 1901. Т. 32а. С. 839.

день в электронном каталоге Российской государственной библиотеки учтены пятьдесят экземпляров изданий писателей Темномеровых.

Их дед Аггей Иоакимов Темномеров, «из дьяческих детей Повенецкого уезда Пудожгорского погоста», приходился внуком кижскому священнику Симеону Стефанову Соколину. Происхождение фамилии Темномеров остается пока неясным. Возможно, она была получена во время обучения в семинарии: присвоение новых фамилий представителям духовного сословия было тогда распространенным явлением. В 1821 г. Аггея Темномерова произвели в пономари Кижского прихода.⁴ В 1828 г. он женился на сестре кижского священника Иоанна Феодулова Параскеве. 5 ноября 1829 г. она родила сына Михаила, а через месяц умерла.⁵ Спустя полтора года Аггей Темномеров взял в жены Евдокию Харитонову, дочь крестьянина деревни Леликозеро Великогубского погоста.⁶ Во втором браке у него родились сын Василий и дочь Марфа.

Михаил, сын Аггея Темномерова от первого брака, стал продолжателем священнической династии. В 1851 г. он окончил Петрозаводское духовное училище, в мае 1852 г. был рукоположен в священника церкви Богоявления Господня Великогубского прихода. В 1880-х гг. отец Михаил был некоторое время священником Варваринской Яндомозерской церкви, затем опять продолжил служение в Великогубском приходе, исполнял обязанности законоучителя Великогубского училища. 2 ноября 1892 г. в возрасте 62 лет он умер от тифа.⁷

На Великогубском погосте в это время были два деревянных храма, построенных в XVII в. – в честь Богоявления Господня и во имя пророка Ильи и Алексея Человека Божьего. Первая церковь сгорела от удара молнии на глазах приходского священника Михаила Темномерова 6 июня 1870 г., о чем он сделал запись в церковном дневнике.⁸ Вторая церковь «за ветхостью» была заменена каменной, немало стараний к этому приложил и отец Михаил. Судя по его записи в книге прихода и расхода материалов на постройку, строительство новой церкви и колокольни было начато в мае 1863 г.⁹ В этом же документе указаны «сторонние благотворители» – торговавшие лесом известные заонежские купцы Захарьевы, от которых было получено около 1200 досок теса. Участвовали в постройке храма и прихожане, неоднократно привозившие бутовый камень для фундамента, песок, другие материалы. Новую великогубскую церковь Алексея Человека Божьего отец Михаил освятил 12 января 1867 г.

У Михаила Темномерова и его жены Анны Евфимовой было десять детей. Их старшая дочь Анна, родившаяся 25 января 1855 г., вышла замуж за Александра Андреевича Русанова, сына кижского священника, наставника Сенногубского земского училища. 8 ноября 1874 г. у них родился сын Михаил,¹⁰ но не прошло и года, как его мать умерла «от горячки». Михаил Александрович Русанов, продолжив семейную традицию, будет всю жизнь служить священником Кижского прихода.

Старший сын Михаила Темномерова, также названный Михаилом (родился 10 января 1857 г.), стал обер-контролером Святейшего Синода. В 1908 г. в Санкт-Петербурге при его участии будет основано Общество олончан – благотворительная организация, призванная объединить усилия выходцев из Олонецкой губернии на благо малой родины.

Братья Михаила Михайловича Темномерова – Никанор, Василий и Аполлон – получили образование сначала в Петрозаводском духовном училище, где учились их дед и отец, затем – в Олонецкой духовной семинарии и Санкт-Петербургской Духовной академии. В 1887 г. Никанор Михайлович Темномеров (28.01.1860–22.07.1912) стал священником и законоучителем в Демидовском доме призрения в Санкт-Петербурге, с 1897 г. – священником и настоятелем Санкт-Петербургского Князь-Владимирского собора. Его основной труд «Учение о богослужении православной церкви» издавался при жизни автора одиннадцать раз.

Василий Михайлович Темномеров (01.01.1863–?)¹¹ служил сверхштатным священником Череповецкого Воскресенского собора, преподавал в Юрьевской учительской семинарии. Им был разработан гимназический курс «Нравственное православное богословие», опубликованный в 1896 г.

⁴ Ведомость Петрозаводского уезда Кижского прихода по двухкомплектной церкви Преображения Господня и Покрова Богородицы о штатных и заштатных священно-церковнослужителях за 1825 год (Национальный архив Республики Карелия. Ф. 25. Оп. 20. Д. 16/142. Л. 70) (Далее – НА РК).

⁵ Метрические книги Петрозаводского уезда. 1829 г. (НА РК. Ф. 25. Оп. 22. Д. 64. Л. 384 об., 399 об.).

⁶ Метрические книги Петрозаводского уезда. 1831 г. (НА РК. Ф. 25. Оп. 22. Д. 67. Л. 254 об.).

⁷ Метрические книги Петрозаводского уезда. 1892 г. (НА РК. Ф. 25. Оп. 27. Д. 651. Л. 328).

⁸ Летопись по церкви Великогубской Алексеевской Петрозаводского уезда Олонецкой епархии с 1867 г. (НА РК. Ф. 111. Оп. 1. Д. 1/7. Л. 5, 5 об.).

⁹ Книга прихода и расхода материалов на постройку новой каменной церкви и колокольни в Великогубском погосте Петрозаводского уезда (НА РК. Ф. 25. Оп. 20. Д. 50/570. Л. 1).

¹⁰ Метрические книги Петрозаводского уезда. 1874 г. (НА РК. Ф. 25. Оп. 22. Д. 293. Л. 517-518).

¹¹ Метрические книги Петрозаводского уезда. 1863 г. (НА РК. Ф. 25. Оп. 22. Д. 229. Л. 1037).

Он является автором книги, посвященной истории церкви при Санкт-Петербургском училище ордена св. Екатерины, в которой он служил (1901).

Аполлон Михайлович Темномеров (28.12.1867–1933) в 1898 г. был рукоположен в сан священника, с 1900 г. являлся настоятелем церкви при Николаевской инженерной академии. Позднее на него были возложены функции помощника наблюдателя по преподаванию Закона Божьего в Санкт-Петербургских начальных училищах, он входил в Комиссию по народному образованию при Петербургской городской думе. Сочинения А. М. Темномерова многократно переиздавались, в том числе учебник по Закону Божьему, который был одобрен Святейшим Синодом. А. М. Темномеров – автор единственного в русской православной литературе обобщающего труда, посвященного учению Ветхого и Нового Завета о посмертном бытии: «Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых» (СПб., 1899). Через полгода после Октябрьской революции отец Аполлоний перевез семью в Анапу, где активно поддержал Добровольческую армию. В своих проповедях, отличавшихся предельной убедительностью и блестящим красноречием, он доказывал несостоятельность и утопичность социализма и коммунизма. 24 января 1933 г. священник Аполлоний Темномеров был арестован по делу архиепископа Феофила (Богоявленского), в том же году его расстреляли.

Известна судьба сына Аполлона Михайловича Темномерова Владимира (1901–1989), который избежал участи отца и других своих близких, не переживших военного лихолетья. Его старший брат Сергей, юнкер, и два двоюродных брата – военные врачи – были убиты; младший брат Яков пропал без вести; сестры Клавдия и Ксения погибли от голода во время блокады Ленинграда.¹² Владимир Темномеров эвакуировался в 1921 г. в Константинополь, затем жил в Нью-Йорке, учился в Гарвардском университете. В 1931 г. переехал в Париж, защитил докторскую диссертацию в Сорбонне. Стал известен как активный организатор скаутского движения, член **Национальной организации русских скаутов** (псевдоним «Чиф»). Во время оккупации, как американский гражданин, находился под контролем гестапо и был вынужден скрываться. В 1945 г. переехал в Западную Германию, был руководителем беженского отдела при Организации Объединенных Наций.

Биографические сведения о представителях священнического рода Темномеровых, выходцах из Великой Губы, составят еще одну страницу славной летописи заонежского землячества, сохранившей имена людей, его прославивших.



¹² Культурный центр «Дом-музей Марины Цветаевой» // Темномеров (Чифа) Владимир Аполлонович. [Интернет-ресурсы] <http://www.dommuseum.ru> (дата обращения 12.11.2014).

В.В. ШЕВЕЛЁВ (*Каргополь*)

КЛАССИФИКАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ СЕВЕРНОРУССКИХ ИЗДЕЛИЙ ИЗ БЕРЕСТЫ

Аннотация: В статье систематизированы основные типы берестяных изделий Русского Севера. В соответствии с функциональными признаками, в классификации выделено три группы: 1) обувь; 2) хозяйственно-бытовая; 3) походно-промысловая. Указаны локальные названия некоторых категорий утвари и инвентаря.

Ключевые слова: берестяные изделия, Русский Север, классификация

Summary: The article represents classification of the main types of birch bark products in the Russian North. According to their functional features, objects are divided into 3 groups: 1) footwear; 2) household utensils; 3) marching and hunting equipment. Some groups of utensils and inventory are given local names.

Keywords: birch bark products, Russian North, classification

Изготовление изделий из бересты известно у многих народов Северной Европы, Сибири и Северной Америки. Свойства материала определили сходство форм и технологию производства простейших изделий, свернутых из листа бересты и имевших универсальный характер. По данным археологии, древнейшие берестяные изделия появились уже в мезолите (VII тыс. до н.э.). При раскопках торфяниковой стоянки Веретье I на р. Кинеме (Каргопольский район Архангельской обл.) найден примитивный короб, свернутый из цельного листа бересты и скрепленный стеблем травянистого растения. Берестяной лентой обматывали рукояти ножей и других орудий из кремня и кости, каменные грузила.¹ В процессе многовековой эволюции развиваются технологические приемы, появляются новые виды изделий.

На Европейском Севере берестяные изделия широко использовались как у русских, так и у финно-угорских народов. В типологической классификации О.М.Фишман, в соответствии с технологией изготовления, они сгруппированы в три раздела, с различной этнокультурной характеристикой (I - шитье из пласта, II - плетение из полосы в технике прямого или косоугольного плетения, III - комбинированная технология).² Культурное взаимодействие этих народов на протяжении многих столетий обусловило сходство некоторых форм изделий, взаимопроникновение традиций. Некоторые типы бытовой утвари, инвентаря и их названия, характерные для Русского Севера (туес/бурак/порочка, рубуша, терминология рыболовного промысла), были заимствованы у дославянского населения края. Наряду с общерусскими словами «береста, берёсто, лыко», здесь (например, на Каргополье) до сих пор сохраняется термин сарга (сарушка) – берестяная лента, используемая для плетения, который восходит к финно-угорским языкам.³ Преобладала техника в виде косоугольного, реже прямого плетения из берестяных лент. Для плетения использовали специальный инструмент – кочедык (кочадык, подковырка, котач, котачиг). Использование утвари из пластовой бересты было ограниченным. В основном она изготовлялась в лесу, в дороге, на промысле, там же хранилась и оставлялась.

К XIX в. в северной деревне сложился устойчивый комплекс берестяных изделий, применявшихся в различных сферах бытовой и хозяйственной деятельности. Локальные названия берестяной утвари в «бытовом и этнографическом применении» отражены в словарях областных говоров (архангельских, олонекских и вологодских).⁴ По функциональному назначению и утилитарному применению

© В.В. Шевелев, 2015

¹ *Ошибкина С.В.* Веретье I. Поселение эпохи мезолита на Севере Восточной Европы. М., 1997. С. 32, рис. 18 и 19; С. 60-61, рис. 37; С. 63, рис. 40; С. 77-78, рис. 52 и 53; табл. XXIII-4; *Ошибкина С.В.* Мезолит Восточного Прионежья. Культура Веретье. М., 2006. С. 16, рис. 23-1,2,3,4,6; рис. 40-7; рис. 42-4.

² *Фишман О.М.* Берестяная утварь русского и финно-угорского населения в XIX-XX вв. Типологическая классификация // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С.137-151 (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 45).

³ *Логинов К.К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006. С. 255; *Мищенко О.В.* К этимологии русского диалектного бурак // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения – 2003»). Петрозаводск, 2003. С. 319-321; *Филёва Н.А.* Рассказывают мастера. Из материалов экспедиций по Архангельской области в 70-80-е годы XX века искусствоведа Н.А.Филёвой, с фотографиями, комментариями и дополнениями автора. Архангельск, 2014. С. 143.

⁴ *Дилакторский П.А.* Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П.А. Дилакторского 1902 года. СПб., 2006; *Дуров И.М.* Опыт терминологического словаря рыболовного промысла Поморья. Соловки, 1929. (Материалы Соловецкого общества краеведения. Вып.29); *Дуров И.М.* Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011; *Куликовский Г.* Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898; *Мосеев И.И.* Поморьска говоря. Краткий словарь поморского языка. Архангельск, 2005; Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885; *Светлов Я.* О говоре жителей Каргопольского края (Олонекской губернии) // Живая старина. 1892. Вып.3. С. 156-163; *Кораблев С.П.* Этнографический и географический очерк г. Каргополя Олонекской губернии со словарем особенностей тамошнего наречия, составленный и изданный С.П. Кораблевым. М., 1851 (переизд.: Архангельск, 1993); Рыбников П.Н. Сборник слов, употребляемых в Олонекской губернии // Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. Петрозаводск, 1991. Т. 3. С. 314-326; *Шеломов П.* Сборник слов каргопольских // Олонекские губернские ведомости. 1846. № 12, 13, 14, 18; *Шеломов П.* Прибавление к сборнику слов каргопольских // ОГВ. 1852. № 20.

она разделяется на две группы: ДОМ (хозяйственно-бытовая) и ВНЕ ДОМА (походно-промысловая). К отдельной группе относится берестяная обувь, обозначаемая обычно общерусским словом лапти, которая была универсальной.

На Русском Севере сохранилось древнерусское название лаптей *верзни* (*вертни*). Оно происходит от глагола *вирать, верать, врать* – «плести лапти» и в переносном значении – «плести были-небылицы».⁵ Лапти (*берестеники, лапанцы*) – эластичная обувь с небольшой пяткой и низкими краями, через которые продевались оборы для крепления их к голени. Использовалась также обувь с высоким краем (*иногда с выемкой под косточку*) без обор, используемая в доме или на подсобных работах около дома (*ступни, бродни, босовики, бахилы, никифорцы*). Плели также сапоги, которые предназначались для защиты голени от ударов и использовались на полевых и лесных работах. Береста использовалась и в качестве конструктивных элементов кожаного сапога. Из нее делали стельки, вкладывали для крепости в задник. Березовый сколотень, используемый для изготовления бураков, вставляли в голенище франтовского сапога, что отразилось в названии («сапоги с бураком»)⁶.

К хозяйственно-бытовой утвари относятся предметы домашнего обихода, а также изделия, связанные с земледелием и скотоводством. Прежде всего, это разнообразные берестяные короба, предназначавшиеся для хранения продуктов питания, одежды и других предметов (*плетенка, зобня, зобенка, зобница, кошница, кошовка, кужня, кужонка, комша, лубень, лубенка, бурня, колчажный бурак, горлатка, ложецник, веретенница, веретельница, веретенник, веретенья, клубочница*), для переработки продуктов (*севки, плетёнки, сияльницы, полотухи*), кормления животных (*пехтерь, зобня*), а также в качестве столовой посуды (*солонка, хлебёнка, хлебник, хлибница*). Большой высокий короб, вмещавший 40 фунтов, или один пуд зерна (*малёнка*),⁷ служил мерой зерна при расчётах. Особый вид короба представляет *туес, туюс, туюс, туис* (другое название *бурак, порочка*) – емкость цилиндрической формы, изготовленная из цельного цилиндра, снятого с березовой чурки (*сколотень, сколот или дуплё*), с деревянным дном и крышкой (*веко, вечно*). Туеса не пропускают влагу, поэтому в домашнем обиходе в них хранили чаще всего жидкие и полужидкие продукты (молоко, сметану, мед, яйца, икру и т.п.). С туесками-порочками (*порочек, пороцька*) ходили на полевые работы. Берестяной лентой оплетали треснувшие глиняные горшки.⁸ С берестой связан был и мир детства. Младенцы спали вначале в полотухе, а затем – берестяной колыбели. Из бересты плели разнообразные детские игрушки (*бобки, бобочки*) – шаркунки, мячики, фигурки птиц и животных, миниатюрную утварь. При ручном посеве хлебов применялся специальный короб для зерна с ремнем или веревкой, который одевался через плечо (*ситево, ситиво*). В скотоводстве использовали берестяной ошейник на корову (*колокольница*) для подвешивания колокольчика (*ботало*), а также намордник для телёнка, который надевали в определенный период. В снаряжение лошади нередко входили берестяные сёдла, стремена и подпруга, узда и плеть.

К походно-промысловым изделиям относятся принадлежности, связанные с основными видами отхожих промыслов – охотой, рыболовством, собирательством. Для переноски грузов на спине использовались плетеные заплечные емкости с клапаном (*пестерь, пехтерь, кошель, крошня*)⁹ и специальный каркас из веток, оплетенный берестяными лентами (*крошни, крошки*). Для мелкой клади предназначались подсумки, которые носились на лямке через плечо. Грибы и ягоды собирали в корзины с ручкой (*почёпка, подчепка, почамка*) из бересты или скрученной вицы. Корпус корзины иногда усилен обручем из расщепленной вдоль ветки (*сямба*).¹⁰ Выполнены в технике плетения из берестяных лент или же сшиты из пластовой бересты (*плетенушка, плетёнка, плетуха, оплетуха, бурачёк, кужонка, набёрка, набираха, набирушка, ягодник, шитуха, зобёшка, кузовенька, пестерка, пестерька, пестёрка и др.*).

Непременной принадлежностью походного снаряжения были солоники с узким горлом и деревянной пробкой, в форме сапожка, фляжки, бутылочки (*солоник, солоник-плетеник, солоница*) или в виде утки («кутюшкой»)¹¹. Охотники нередко использовали их в качестве пороховницы. Ножи носили

⁵ Зеленин Д.К. Терминология лапотного дела // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. С.137 (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 38); Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 206; Светлов Я. О говоре жителей Каргопольского края... С. 160; Куликовский Г. Словарь областного олонечского наречия... С. 9; Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия... С. 16; Дуров И.М. Словарь живого поморского языка... С. 49.

⁶ Дилакторский П.А. Словарь областного вологодского наречия... С. 40 (Бурак 4.).

⁷ Мелехова Г.Н. Традиционный уклад Лекшмозерья. М., 1993. Ч.1. С. 16, рис. 1; с. 120; Собрание Каргопольского историко-архитектурного и художественного музея, Книга поступлений 1810, № 778 Д (далее – КИАХМ).

⁸ Загадка: Мал был – без пелёнок ходил, стар стал – пеленаться стал (горшок, стянутый берестой, т.к. в нем появилась щель) – Архангело-Приозерного р-на Архангельской области. См.: Очерк Е.А. Орловой, 1951 (Архив КИАХМ, научно-вспомогательный фонд, 7559); Беретить – обвивать берестой расщелившиеся кринки и горшки (Дилакторский П.А. Словарь областного вологодского наречия... С. 23).

⁹ Пяхтерить – нести что-либо не по силам. Ишь как ношу пяхтеришь (Куликовский Г. Словарь областного олонечского наречия... С. 81).

¹⁰ Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия... С. 130 (Полотуха - ...2) Шитуха).

¹¹ Филёва Н.А. Рассказывают мастера... С. 183.

в плетёных футлярах-ножнах с заостренным концом. Их крепили к поясу через специальную берестяную петлю или с помощью веревки (ремешка). Иногда берестой обворачивали рукоятку ножа. На сенокосе для заточки и правки косы применяли лопатку (*брусовец*), которую носили на поясе в плетёном берестяном футляре (*налопаточник, налопатошник, лопаточник, буренья*).

Обязательными атрибутами пастуха были багоги, иногда оббитые берестяной лентой, а также трубы и рожки прямой и изогнутой формы. Особую группу представляют трубы усложненной формы, имитирующие западноевропейские духовые инструменты – симфоническую трубу и валторну. Изготавливались по образцу оркестровых инструментов только на Русском Севере, преимущественно в Петрозаводском, Каргопольском и Пудожском уездах Олонецкой губернии.¹²

При поисках пропавшей скотины прибегали к различным магическим действиям. Среди них – *письмо лешему*, представляющее кусок бересты с непонятными линиями и закорючками (*«лешеево берестечко», «статья»*).¹³

В походных условиях изготавливали простейшую утварь из пластовой бересты. К таким изделиям относятся коробочки, сложенные по определенной выкройке, углы которой зажимали расщепленными ветками или прошивали тонким корнем (*рубуща*).¹⁴ Для питья использовали ковшик из берестяного листа, свернутого воронкой (*пивка, пилиток, пилка, пилушка, плица*). Стык закрепляли длинной, расщепленной с одного конца веткой. На другом конце ветки обычно оставался сучок – крючок для подвески на дерево около родников и ручьев. На основе этих простейших технологий создавались миски, ложки, кружки, черпаки и даже котелки, в которых кипятили воду и варили уху. В большинстве случаев это были изделия розового применения.

Охотники использовали бересту для изготовления пороховниц, конструктивных деталей орудий лова и средств передвижения по рыхлому снегу (основания капканов, переплетенные берестяными лентами в виде сетки, силки-ловушки для мелкой живности, снегоступы).

В рыболовном промысле береста нашла применение в устройстве неводов и сетей. В Олонецкой и Архангельской губерниях были широко распространены берестяные веревки, которые использовались для различных нужд, в том числе в качестве верхней тетивы сетей. К тетиве крепились берестяные поплавки (*кебрик, кибрюшка, кубас, наплав, турутутушки, плутиво*). В качестве грузил использовали камни в оплетке из берестяной ленты (иногда в обруче из перекрученной ветки) или же в «карманчике» из куска бересты, сшитого узкой берестяной полоской (*кивячки, кивес, кибас*). На некоторых грузилах – «карманчиках» из Кенозера процарапаны инициалы владельца «МА». ¹⁵ Аналогичные типы берестяных поплавков и грузил в берестяной оплетке широко представлены в археологических материалах. ¹⁶ Для хранения наживки предназначалась коробочка кубической формы, изготовленная из пластовой бересты в технике шаркунковой сборки, с отверстием и выдвигной крышкой (*червятница, букарашница, мор-*



Рис. 1. Фрагменты экспозиции выставки «Берестяной промысел: прошлое и настоящее» в Каргопольском музее.

¹² Финченко А.Е. Восточнославянские музыкальные инструменты в собрании МАЭ // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. С.88-89 (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 38); Финченко А.Е. Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX-XX в.) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С.81-82 (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т.45).

¹³ Белова О.В. Как в деревне Арзубиха «каббалу писали» // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию академика Н.И.Толстого (1923-1996). М., 2004. С. 183-184.

¹⁴ Деревня без города проживёт, - размышлял Василий Макарович Солодягин (по-деревенски Рыбин, 1923 г. р., Масельга), мастера берестяную коробку – «рубущу», чтобы донести до дома случайно найденные в лесу грибы (Мелехова Г.Н. Традиционный уклад Лекшмозерья...С. 83).

¹⁵ Собрание частного музея мастеров Шевелёвых (Каргополь).

¹⁶ Например, см.: Голубева Л.А. Весь и славяне на Белом озере. X-XIII вв. М., 1973, рис. 29-14, 70-14,16.

мошница). В женском хозяйстве она была приспособлена для хранения ниток, иголок, пуговиц.¹⁷

Ещё в XIX в. в северных реках добывали жемчуг. Для рассматривания речного дна ловцы жемчужных раковин использовали трубу, сшитую из длинного листа бересты (*водогляд*).¹⁸ Каргопольские девичьи перевязки также делали из широкого берестяного обруча, обтянутого кумачом или бархатом.¹⁹

На рубеже XIX – XX вв. в берестяном промысле появляются новые формы изделий, в которых отчетливо прослеживается влияние городской культуры. Берестяные солонки на ножке имитируют деревянные солоницы токарной работы,²⁰ а подстаканники с ручками²¹ – металлические прототипы. Сумки-гармошки с двумя ручками,²² саквояжи и чемоданы повторяют по форме изделия фабричного производства. О новых веяниях в северной деревне свидетельствуют также берестяные чернильные приборы.²³ В качестве конструктивных элементов изделий часто используется железная проволока.

Указанный в классификации предметно-типологический ряд, а также локальные названия утвари и инвентаря не являются исчерпывающими и будут пополняться неучтенными категориями материала. Принцип классификации был реализован в экспозиции выставки «Берестяной промысел: прошлое и настоящее» в Музейно-выставочном центре КИАХМ (ноябрь – декабрь 2014). (Рис. 1).



¹⁷ Фишман О.М. Берестяная утварь русского и финно-угорского населения в XIX-XX вв. ... С. 144.

¹⁸ Изображение инструмента представлено на фотографии Я.И. Лейцингера «Ловец жемчуга. Онега. 1887 год». Об использовании трубы см.: Максимов С.В. Избранные произведения в двух томах. М., 1987. Т.: Год на Севере. С. 259.

¹⁹ Собрание КИАХМ: КП 526/3, № 2260 Т. Также см.: Дурасов Г.П. Каргополье. Художественные сокровища. М., 1984. С. 172.

²⁰ Собрание КИАХМ: КП 858, № 741 Д.

²¹ Собрание КИАХМ: КП 1110, №№ 829 Д, 830 Д.

²² Собрание КИАХМ: КП 4010, № 786 Д.

²³ Собрание КИАХМ: КП 1114, № 835 Д; КП 9978, № 868 Д.

ДЕРЕВЯННОЕ ЗОДЧЕСТВО И НАРОДНОЕ ИСКУССТВО

С.С. БЕЛЯЕВА (Минск)

ОСОБЕННОСТИ ДЕКОРА БЕЛОРУССКОГО НАРОДНОГО ЖИЛЬЯ НА ТЕРРИТОРИИ ЗАПАДНОГО ПОЛЕСЬЯ

Аннотация: В докладе рассматриваются особенности декора деревянного народного жилья Западного Полесья, как региональные, так и локальные, прослеживаются изменения, происходящие в украшении домов по мере продвижения с запада на восток. Отдельное внимание уделяется Каменецкому району, где декор жилья имеет свои особенности.

Ключевые слова: декор деревянных домов, Западное Полесье

Summary: In the report features of a decor of wooden national housing of the Western Polesia, both regional, and local are considered, the changes happening in decoration of houses in process of advance from the West to the east are traced. The separate attention is paid to the Kamenetsky area where the decor of housing has the features.

Keywords: decor of wooden national housing, Western Polesie

Западное Полесье – один из богатейших культурных историко-этнографических регионов Беларуси, до нашего времени сохранивший многое из духовного и материального наследия наших предков. Границы региона во многом совпадают с границами Брестской области, включающей в себя 16 районов – Каменецкий, Брестский, Малоритский, Жабинковский, Кобринский, Пружанский, Дрогичинский, Березовский, Ивацевичский, Барановичский, Ляховичский, Ганцевичский, Ивановский, Пинский, Лунинецкий, Столинский районы.

Насыщенность архитектурного декора на территории Западного Полесья неравномерна. Так, деревянные дома в Брестском районе выглядят достаточно скромно. Как правило, украшается лишь фронтон дома, резные наличники встречаются достаточно редко, как и украшение углов построек. Зашиваются фронтоны вертикально, встык или вразбежку, реже встречается многочастная зашивка фронтонов. При двухчастной зашивке верхняя часть преимущественно шалюется «елочкой», нижняя – вертикально, при многочастной – с помощью горизонтальной зашивки в центре выделяется прямоугольник, касающийся верхними углами ската крыши, верхняя часть шалюется «елочкой», боковые зашиваются перпендикулярно скатам крыши. Встречается также вынос верхней части фронтона вперед, что дает интересные варианты украшения щита.

На территории Западного Полесья фронтон превращается в центральный элемент художественного оформления дома. Характерным вариантом является зашивка фронтонов, образующая рисунок замкнутого или незамкнутого перспективного ромба. На Западном и небольшой части Восточного Полесья на фронтонах распространена художественная шалевка с элементами «сияния» или «солнышками», при которой в верхней части тимпана фронтона выкладывается солнечный полудиск с расходящимися лучами. Изображение делается мозаичным либо накладным, занимает от 1/3 до 1/2 высоты тимпана и, как правило, отделяется простой или фигурно обработанной тягой (зубчатой, волнистой и т.д.), акцентируя внимание на верхней части фронтона.

Фронтонные окошки на старых домах отсутствуют, а на более новых располагаются ниже тяги. Зафиксированы варианты, когда полукруглое окошко занимает место солнечного диска, как, например, на фронтонах домов в деревнях Прилуки Брестского района, Луково, Черняны, Ляховцы Малоритского района и др. Такая схема декора частично сохраняется и сегодня, даже при строительстве кирпичных домов (д. Чернавчицы Брестского района).

Более сложный вариант декоративной зашивки фронтона с элементами «сияния» распространен в восточной части Западного Полесья. Как и в вышеописанном варианте, основная схема шалевки сохраняется: в верхней части фронтона находится солнечный диск, центральная часть зашивается вертикально или горизонтально, а по бокам от нее находятся квадранты солнечных дисков с лучами – композиция становится трехчастной.



1. Фронтон дома, д. Еловая Ганцевичского района.

декоративную нагрузку несет центральная полоса, разделенная на части (по две-три с каждой стороны окна), которые симметрично заполняются накладными ромбами, восьмиконечными звездами-цветками и сегментами солнечных дисков (д. Кожан-Городок Лунинецкого района).

Встречается украшение фронтона полным (накладным наборным) солнечным диском. Однако часто в рисунке «прочитывается» не солнце с лучами, а многолепестковый цветок. Тут также существует несколько вариантов: цветок может размещаться между фронтонными окошками; два цветка могут находиться по бокам окошек, а за ними сегменты «сияния»; крупные многолепестковые розетки дополняются небольшими цветами; между двумя окошками выкладывается половина многолепесткового цветка и т.д.

К традиционному сочетанию элементов «сияния» и многолепестковых цветков иногда добавляются и кресты (как правило, накладные). Нужно отметить, что изображения крестов часто включаются в архитектурный декор на Брестчине. Так, в г. Бресте и окрестных районах под скатами крыш домов, построенных в конце XIX – начале XX вв., можно увидеть накладные четырех- или шестиконечные деревянные кресты. Как объясняют местные жители, это делалось, чтобы «у хаце ўсё было добра, для шчасця і дабрабыту». Часто крест «вписывается» в рисунок шалевки, становясь плохо различимым, является частью резной стяжки вильчика. Можно встретить вариант, когда с одной стороны дома на фронтоне выкладывается солнце, а с другой – крест. В восточной части Брестской области крест включается в солярные композиции. Нужно сказать, что в народном искусстве часто сочетается дохристианская и христианская символика креста, который служит охранным знаком. Так, повсеместно у славян существовал обычай на Коляды, Крещение, в Великий пост, в Чистый четверг мелом, глиной, копать от освещенной свечки обозначать крестами окна и двери дома, обходя его по ходу солнца.² Обычай ставить кресты на дверях домов и сараев до нашего времени сохранился в Столинском районе (материалы экспедиции в Столинский район, 2014 г.).

Сочетание креста с солярными знаками распространено и в Каменецком районе. Однако в этой местности компоновка элементов значительно отличается от вышеописанной. Одним из вариантов оформления фронтона является вынос вперед его верхней части и фигурная обработка горизонтальных и вертикальных тяг, которые делят плоскость тимпана на несколько зон. Вынесение части фронтона вперед характерно для многих районов Брест-

На Пинщине встречается деление фронтона на две и более частей по горизонтали,¹ распространено оно также в Лунинецком и (эпизодически) Столинском районах. Здесь элементы «сияния» сочетаются с ромбической шалевкой, дополняются цветочными мотивами, в основе которых лежит солярная символика. Композиция при этом приобретает устойчивую многоосевую симметрию, фронтонное окошко становится композиционным центром, над которым «светит» накладной полудиск солнца, по бокам с помощью мозаичной шалевки выложены изображения ромбов и полуромбов. Встречается и иной вариант: верхняя часть фронтона зашивается «елочкой», нижняя – вертикально, а основную



2. Фрагмент фронтона, д. Макарово Каменецкого района.

¹ Трацевский В.В. История архитектуры народного жилища Белоруссии. Минск, 1989. С. 132.

² Левкиевская Е.Е. Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002. С. 49.



3. Фрагмент наличника, д. Гошево Ивацевичского района.

ской области, однако с наибольшей пышностью, на наш взгляд, эта деталь архитектурного декора оформляется именно в Каменецком районе. Она может быть уступчатой, волнистой, оформлена в виде занавеса; края, как правило, фигурно обрабатываются. При этом разноуровневые части фронтона объединяются композиционно. Очень интересные примеры декора фронтонов и углов домов дают деревни Макарово, Дмитровичи и Подомша, где наблюдается совмещение креста с изображениями солнца и серпа месяца. Видимо, сочетание дневного и ночного светил с крестом неслучайно, так как оно встречается на резных сволоках изб XVIII – XIX столетий на Лемковщине (Украина).³ Углы украшаются преимущественно с помощью накладных элементов, причем в декоре преобладают геометрические фигуры: косые кресты, шести- и восьмиконечные солнышки и звезды, которые комбинируются с «елочками».

Нельзя не отметить и внесение в композицию даты постройки дома. В одних случаях накладные цифры располагаются выше или ниже фронтонного окошка, в других – служат частью декора фронтона.

Впрочем, в каждом районе Брестской области можно отметить свои особенности в украшении деревянных домов. Так, в Ивановском районе декор фронтонов начинает «сглаживаться», акцент делается на верхнем и среднем ярусе дома – на окнах и углах. К ленточным мотивам декора оконных фризов добавляется аркатура с помещенным в каждый проем «арки» объемным кругом или ромбом. На зашивке углов повторяются мотивы резьбы оконного фриза. Аналогичные мотивы присутствуют на домах Пинского и Столинского районов.

В северной части Западного Полесья возрастает внимание мастеров к оформлению среднего яруса дома. Становятся разнообразнее узоры наличников, интереснее декорируются углы домов, вместе с тем реже встречаются богато украшенные фронтоны. Четче видны локальные особенности. Например, в Березовском районе привлекает внимание оформление оконных наличников, верхние углы которых закругляются. Сами планки наличников неширокие, что не предполагает никаких украшений. В ряде деревень встречается обработка надоконной доски «уступами», подчеркнутыми профилированными узкими карнизами. В Ивацевичском районе прямоугольный фриз наличника делается прорезным, мотивы резьбы схожи между собой: солнечные полу- и четверть-диски соседствуют с косыми и прямыми крестами, надоконная доска часто венчается пышной резной короной. В Барановичском районе основной мотив, встречающийся на наличниках, – крупные «шляпки гвоздя» или ряд углубленных ромбов.

Таким образом, архитектурный декор деревянного народного жилья Западного Полесья отличается большим разнообразием. Так, если в южной части Брестской области четко прослеживается развитие композиций с солярными мотивами на фронтонах домов по направлению с запада на восток, то в центральной части рассматриваемого региона происходит смещение акцента с верхнего яруса дома на средний, что дает яркие примеры декора оконных наличников и углов построек. Сочетание различных техник резьбы и разнообразие мотивов домового декора в различных районах Брестской области подчеркивает региональное своеобразие народного жилья Западного Полесья.

³ Станкевич М.Е. Українське художнє дерево XVI – XX ст. Львів, 2002. С. 213.

ОПЫТ РЕСТАВРАЦИИ ДЕРЕВЯННЫХ ЧАСОВЕН ВОДЛОЗЕРЬЯ

Аннотация: Часовни Водлозерья представляют собой значительную группу памятников деревянного зодчества XVIII – XIX вв. Опыт их реставрации показывает многообразие методов. Аналитический или дифференцированный подход, когда различные части здания сохраняют разновременный облик, на деревянных памятниках позволяет раскрыть строительную историю здания и в то же время сохранить позднейшие наслоения.

Ключевые слова: русское деревянное зодчество, деревянные часовни, реставрация, Водлозеро

Summary: Chapel of Vodlozero area represent a significant group of monuments of wooden architecture of the XVIII - XIX centuries. Experience their restoration shows a variety of methods. An analytical or differentiated approach, when different parts of the building retain the look of different times, gives good results. Such a method allows disclosing the construction history of the building and at the same time to conserve its later parts and details.

Keywords: Russian wooden architecture, wooden chapel, restoration, lake Vodlozero

Водлозерье представляет собой удаленный от дорог и обособленный край на востоке Карелии. Раньше на берегах Водлозера и на многочисленных островах располагалось достаточно много деревень. В северной и южной части озера находилось два погоста – Пречистенский (первоначально Рождественский) и Ильинский. Первый из них – самый древний – до XVI в. был религиозно-административным центром всего Водлозерья и обширных территории, расположенной к северу от озера. Церкви Пречистенского погоста ныне утрачены. На Ильинском погосте сохранился комплекс XVIII – XIX вв., включающий Ильинскую церковь с колокольной и рубленой оградой.

Кроме приходских церквей, во многих водлозерских деревнях были часовни. По данным 1869 г. к Ильинскому приходу относилось одиннадцать часовен, к Пречистенскому – девять.¹ Сейчас на Водлозере и в ближайших окрестностях сохранилось тринадцать часовен XVIII – XIX вв.: в деревнях Бостилово, Варишпельда, Гумарнаволоок, Канзанаволок, Кевасалма, Келозеро, Колгостров, Коскосалма, Чуяла, на островах Выг, Гольница, Рагуново, в местечке Маткалахта. Во многих деревнях жилые постройки уже утрачены полностью, и часовни остаются последними свидетелями некогда существовавших поселений.

Большинство водлозерских часовен находится в неудовлетворительном или аварийном состоянии. Особую тревогу вызывают наиболее старые часовни в Гольнице, Гумарнаволоке и Чуяле, относящиеся к XVIII в. Реставрационные работы на водлозерских памятниках начаты сравнительно недавно. Часовня Тихвинской Божьей Матери конца XIX в. в деревне Варишпельда совсем невелика и состоит из основного каркасной конструкции объема и открытой галерейки с двумя резными столбиками, украшенными несложной резьбой. Часовня была реставрирована в 2000-х гг. по инициативе О.В. и Н.В. Червяковых. Работы заключались главным образом в замене сгнивших частей и восстановлении галереи, так что памятник практически в точности сохранил свой исторический облик.

Крестовоздвиженская часовня в деревне Канзанаволок была построена в конце XVIII – начале XIX вв., но дошла до нашего времени в сильно перестроенном виде. Памятник был отреставрирован в 2004 – 2005 гг. на частные средства по проекту, разработанному архитекторами С.М. Ициконом и В.Н. Куспаком. Реставрация была ориентирована на воссоздание первоначального облика. Подобное решение было вызвано тем, что к концу XX в. памятник пришел в крайне аварийное состояние и приобрел совершенно невыразительный вид. При реставрации были удалены все позднейшие наслоения, но для возвращения первоначального облика пришлось сделать немалый объем воссозданий по аналогам. В результате памятник приобрел достаточно выразительный внешний вид, типичный для традиционных часовен Обонежья, но, к сожалению, несколько потерял в своей индивидуальности.

В 2011-2014 гг. удалось осуществить реставрацию еще двух водлозерских часовен. Параллельно была проведена небольшая научно-исследовательская работа, посвященная истории и архитектуре всех часовен Водлозерья, которая помогла выявить и изучить строительные этапы реставрируемых объектов.²

Никольская часовня в бывшей деревне Рагуново датируется началом XIX в. Первоначально она состояла из основного сруба и небольших сеней. Молитвенное помещение имело два одинаковых трехкосящатых окна, которые в дальнейшем не переделывались. Сени были без окон и освещались только через приоткрытую дверь. Первоначально кровля была традиционная, по потокам и курицам. Завершалась часовня, по-ви-

© А.Б. Бодэ, 2015

¹ Формулярные ведомости о состоянии церквей г. Пудожя и Пудожского уезда (Национальный архив Республики Карелия. Ф. 25. Оп. 20, г. 1869. Д. 29/324. Л. 18). Источник выявлен А.Г. Носковой.

² Бодэ А.Б. Архитектура и характерные особенности деревянных часовен Водлозерья // Архитектурное наследство. М.; СПб., 2014. Вып.60. С. 108-121.



1. Никольская часовня начала XIX в. в бывшей деревне Рагуново после реставрации.



2. Часовня Покрова Богородицы середины XVIII в. в деревне Колгостров до реставрации.

димому, просто крестом. Крыльца, судя по отсутствию следов на западной стене, не было вовсе. В 1880 г. стены часовни получили обшивку, и, возможно, было сделано какое-то крыльцо. Скорее всего, именно на этом же этапе кровля по потокам и курицам была заменена простой тесовой, крепящейся на кованых гвоздях.

На последнем строительном этапе в начале XX в. сени были расширены за счет того, что выпилили их западную стену и сделали каркасную пристройку. Новый вход сделали в виде широкого проема с двухстворчатými дверями и перед ним – открытое крыльцо с двухскатным покрытием и резными столбиками. Облик памятника, сложившийся к началу XX в., зафиксирован на фотографии Ф.А. Каликина 1920 г.³ Похоже, что на последнем строительном этапе появилась и главка. На эту мысль наводит то, что она выполнена достаточно грубо, так же, как позднейшая пристройка. Никольская часовня также имела ограду, не сохранившуюся до наших дней. Она была конструктивно связана с крыльцом и очерчивала очень небольшое пространство, как будто узкий обход вокруг часовни. В нее даже не было специального входа, кроме спуска с нижней площадки крыльца. Контур ограды и сейчас прочитывается по ряду вросших в землю валунов.

Проект реставрации часовни был разработан автором под руководством И.Н. Шургина. При выборе проектного реставрационного решения были рассмотрены разные варианты. Возвращение часовне ее первоначального облика повлекло бы удаление позднейшей пристройки, восстановление западной рубленой стены и воссоздание дверного проема, о котором мы ничего не знаем. Воссоздание кровли по потокам и курицам пришлось бы делать полностью по аналогам. При этом были бы удалены позднейшие хорошо сохранившиеся причелины, подшивка под свесом крыши и декоративные детали. Сохранившиеся резные столбы крыльца тоже оказались бы невостребованными.

Облик, сложившийся на втором строительном этапе, оставляет совершенно неясным устройство крыльца, поэтому в качестве варианта для реставрации и не рассматривался. Реставрация часовни с возвращением облика, сложившегося на последнем этапе, потребовала бы восстановления утраченной обшивки. Однако это стало бы большим объемом воссоздания. Стены в обшивке оставляют нераскрытой строительную историю памятника, и, кроме того, он теряет эстетику традиционной деревянной постройки.

Поэтому в проектом реставрационном решении Никольской часовни был принят фрагментарный подход, позволяющий совместить разновременные части и элементы здания. Срубная часть остается открытой от обшивки, то есть практически в таком виде, в каком она есть сейчас. В западной части здания позднейшая пристройка и крыльцо воссоздаются по оставшимся деталям, следам и старым фотографиям. Кровля выполняется тесовой, крепящейся на гвоздях, такой, какой она была на последнем строительном этапе. Ее завершает главка, воссоздаваемая по старой фотографии. Подобное решение позволяет избежать больших по объему новых дополнений (воссозданий) и максимально сохранить подлинные детали, относящиеся к различным строительным периодам. Воссоздание ограды мы сочли нецелесообразным, потому что она полностью утрачена, и это было бы уже новое строительство, выходящее за рамки реставрации.

Реставрация Никольской часовни была произведена в 2011-2013 гг. плотниками из Онеги В.И. Казаковым, С.В. Головченко, В.Н. Рогачевым и местным жителем В.А. Белым. Оплата работы плотников проводилась в основном из личных средств В.И. Егорова. Организационные работы, заготовку материалов взял на себя Национальный парк.

³ Институт истории материальной культуры. Ф. 67. 1920. Д. 42. Л. 27.



3. Часовня Покрова Богородицы после реставрации.

В результате реставрации Никольская часовня приобрела облик, которого она не имела ни на одном строительном этапе. В нем сочетаются разновременные части, в том виде, в каком они существовали на момент своего появления. На восточной стене под крышей был специально оставлен уцелевший фрагмент подлинной обшивки. Все эти сочетания необычны для памятников деревянного зодчества, в реставрации которых преобладает стремление к целостным решениям. Тем не менее они допущены для того, чтобы максимально приблизиться к сохранению подлинности исторического здания.

Часовня Покрова Пресвятой Богородицы в деревне Колгостров дошла до нашего времени в сильно перестроенном виде. Первоначально она состояла из сруба, разделенного внутри стеной, врубленной без

выпусков наружу. Молитвенное помещение скудно освещалось двумя волоковыми окошками, узкие сени не имели окон вообще. Судя по следам, к западной стене сруба примыкало двухвходное крыльцо. Обращает на себя внимание обрамление входа, состоящее из четырех широких колод с запличиками вверху и внизу, слегка скругленными внутренними гранями и волнообразной резьбой на верхней перемычке. Конструкция портала колгостровской часовни очень архаична.⁴

В XIX в. здание ремонтировалось с переборкой. При этом была сделана западная галерея на единых с основным срубом новых нижних венцах. Молитвенное помещение было увеличено за счет удаления внутреннего переруба. Увеличились также окна, исчез повал, стены получили обшивку. На втором строительном этапе часовня приобрела упрощенный и достаточно безликий облик, типичный для второй половины XIX – начала XX в. В советское время здание часовни уже претерпевало только разрушения и утраты.

Проект реставрации Покровской часовни был разработан коллективом мастерской № 7 Центральных научно-проектных реставрационных мастерских под руководством автора. Оценивая различные варианты проектного реставрационного решения, мы отказались от сохранения позднейшего облика, поскольку памятник понес очень много утрат, которые пришлось бы воссоздавать по аналогам (ограждение галереи, крыльцо, декор и пр.). Поэтому было решено ориентироваться на максимальное приближение к воссозданию первоначального облика. Однако в силу необратимых изменений и утрат интерьер молитвенного помещения и окно на южной стене сохраняются с позднейшими изменениями.

Кровля по потокам и курицам с резными элементами была воссоздана с привлечением местных водлозерских аналогов. Коневая слега, на которой имелось гнездо от мачты главки, относилась к последнему строительному этапу, а значит, и главки первоначально могло не быть. Тем не менее, учитывая видное местоположение часовни и необходимость доминанты в деревне, было принято решение восстанавливать главку. В качестве аналога для нее была взята главка утраченной часовни в деревне Пелгостров, зафиксированной на старой фотографии. Следы на западной стене часовни позволили в общих чертах определить форму и конструкцию крыши первоначального крыльца. В остальном нам пришлось опираться на заонежские аналоги. Это часовни XVIII в. в деревнях Есино и Кефтеницы, имевшие такие же небольшие двухвходные крыльца.

В 2013 г. началось производство реставрационных работ. Реставрация осуществлялась методом полной переборки. В процессе работ была найдена закладная монета, позволившая датировать часовню примерно серединой XVIII в. За первый строительный сезон удалось перебрать сруб, заменив нижние венцы и отремонтировать поврежденные бревна. На объекте работали плотники Г.В. Смирнов, А.И. Травин, помощь оказывали волонтеры. В 2014 г. реставрационные работы были продолжены и завершены плотниками архитектурно-реставрационного центра «Заонежье» С.В. Лариевым, М.П. Кузменковым, Д.В. Мокшеевым. Главку изготовил местный мастер А. Коротаев. Финансирование работ осуществлялось за счет средств В.И. Егорова и А.В. Герасимова.

На примерах реставраций водлозерских часовен мы видим применение различных методов, обусловленных в каждом конкретном случае состоянием и строительной историей памятника. Опыт показывает, что фрагментарный подход, крайне редко использующийся в отечественной практике реставрации деревянных памятников, обладает определенными преимуществами, поскольку позволяет максимально полно раскрыть историю здания и вместе с тем сохранить подлинные позднейшие его части и детали.

⁴ Орфинский В.П., Яскеляйнен А.Т. Хронологическая атрибуция сооружений деревянного зодчества Карелии // Народное зодчество: Межвуз. сборник. Петрозаводск, 1999. С. 147-160.

ПРИМЕНЕНИЕ ГИС-ТЕХНОЛОГИЙ ДЛЯ ВОССОЗДАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ОБЛИКА ПОСЕЛЕНИЙ ОХРАННОЙ ЗОНЫ КИЖСКОГО ПОГОСТА

Аннотация: Основная задача исследования – попытаться с помощью современных компьютерных технологий (ГИС - система) реконструировать поселенческую структуру Кижской волости, определить возможные видовые коридоры от отдельных поселений на ансамбль Спасо-Кижского погоста, воссоздать систему высотных доминант ансамбля волости и попытаться проследить степень и интенсивность их взаимодействия. Источниками для исследования являются архивные материалы Российского государственного исторического архива, Национального архива Республики Карелия, материалы фотофонда и фотоархива музея «Кижь», космоснимки Совзонд 2009, Google 2013, План управления ландшафтами о. Кижь 2013 г. Геоинформационная система Кижского архипелага 2010 г.

Ключевые слова: Кижская волость, Спасо-Кижский погост, структура поселений, видовые коридоры, ГИС - система

Summary: The main objective of the research – try using modern computer technologies (GIS system) to reconstruct the settlement structure of the Kizhi volost, to identify possible species corridors from individual settlements in the ensemble of Holy Kizhi Pogost, recreate the system of high-rise landmarks ensemble parish and try to trace the degree and intensity of their interaction. Sources for the study are archival materials of the Russian state historical archive, the National archives of the Republic of Karelia, the materials of the exposition and photo archives of the Museum «Kizhi», Kosmosnimki Sovzond 2009, Google, 2013, the management Plan landscape Kizhi island 2013 Geoinformation system of the Kizhi archipelago 2010.

Keywords: Kizhi volost, the Kizhi Pogost, settlement structure, species corridors, GIS system

Архитектурный ансамбль центральной части исторического Спасо-Кижского погоста-округа (Кижская волость) с храмовым комплексом на о. Кижь формировался на протяжении нескольких столетий. Основная поселенческая структура в нынешнем ее состоянии окончательно сложилась только к началу XVIII в. после перемещения части деревень данной территории с малых и больших островов на материковую часть (деревни Оятевщина, Мальково, Клиново, Жарниково, Телятниково). По времени этот процесс практически совпал со строительством новых храмов на о. Кижь. Несомненно, что островное местоположение ансамбля Кижского погоста и его визуальная взаимосвязь со структурами близлежащих деревень отразилась на особенностях объемно-планировочного решения и художественного образа как отдельных построек, так и ансамбля в целом.

Исследователями неоднократно подчеркивалось, что архитектурное решение храмовых ансамблей на Русском Севере (от расстановки построек, до характера композиции и силуэта) было направлено на получение запоминающегося образа главных сооружений селения, по которым они узнавались еще издавна. «Всякий, двигавшийся к крупному селению по воде или суше, еще не видя его, с определенного момента попадал в зону зрительного притяжения общественного центра».¹ В то же время особенности поселенческой структуры отдельных территорий диктовала окружающая природа. В планировке деревень отражается стремление крестьян к созданию комфортной среды для жизни, учитывающее направление ветров, выполнение условий наилучшей инсоляции, близость к основным транспортным путям и одновременно визуальные связи с общественным центром.

Расположение о. Кижь в центре плотно заселенной еще с XVI в. территории определило местоположение храмов и особенности архитектурно-планировочной композиции погоста – центричность, открытость, круговое восприятие ансамбля.

Сельскохозяйственное освоение края началось задолго до возведения Преображенской церкви на о. Кижь и относится к X-XI вв.² Поскольку наиболее плодородные земли на Русском Севере расположены по берегам рек и озер,³ то и в центральной части Кижского погоста-округа преобладало прибрежное расположение деревень с размещением основной части старопахатных угодий в непосредственной близости от порядка домов.

© С.В. Воробьева, Р.С. Мартьянов, 2015

¹ Ушаков Ю.С. Ансамбль в народном зодчестве русского Севера. Л., 1982. С. 148.

² Лаврова Н.Б., Демидов И.Н., Спиридонов А.М., Герман К.Э., Мельников И.В. К вопросу о начале земледелия на севере Онежского озера по палинологическим данным // Геология и полезные ископаемые Карелии. Петрозаводск, 2007. Вып. 10. С. 199.

³ Витов М.В. Историко-географические очерки Заонежья XVI-XVII вв. М., 1962. С. 67.

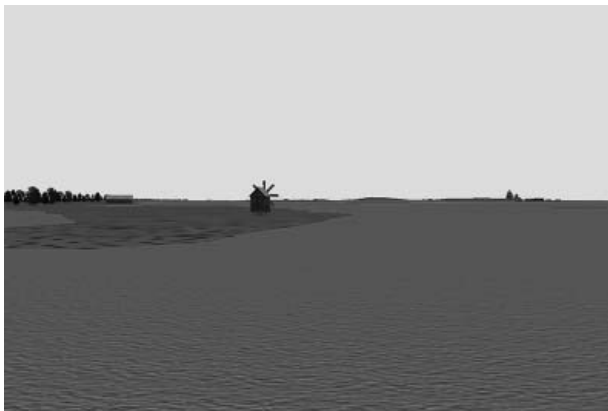


Рис. 1 Вид на Кижский погост с юго-запада. Слева виднеется д. Дудниково

онных центров – деревенских часовен (д. Корба, д. Васильево, д. Насоновщина, д. Кургеницы, д. Телятниково).

В самом начале XX в. в непосредственной близости от о. Кижы было 48 деревень, (374 двора), 6 12 ветряных мельниц и 12 часовен. Мельницы располагались, как правило, у околиц деревень на возвышенностях. Большая их часть была построена на рубеже XIX и XX вв. (в 1867 г. в Кижской волости была только одна ветряная мельница). Можно предположить, что их характерные силуэты стали дополнительными доминантными точками в архитектуре ансамбля Кижской волости (рис.1).

Архивные источники, экспедиционные записи, немногочисленные фотографии XIX и XX вв. показывают степень освоенности земель на о. Кижы и в окрестностях. Их материалы позволяют сделать вывод, что ближайшая 5-тикилометровая зона побережья материковой части, Большого Клименецкого острова и малые острова рядом с ансамблем Спасо-Кижского погоста представляли собой практически единое пашенное пространство с вкраплениями сенокосных угодий.

Тем самым можно предположить, что большая часть деревень Кижской волости была открыта для визуальных связей с ансамблем погоста. На таком открытом пространстве храмы на о. Кижы играли подчеркнуто доминантную роль, являясь композиционным и смысловым центром всей округи. К началу XX в., когда в волости насчитывалось уже 12 часовен и было построено большое число ветряных мельниц, игравших роль второстепенных вертикальных доминант, завершилось формирование единого архитектурного ансамбля Кижской волости, в структуре которого отразились отличительные особенности крестьянской градостроительной культуры. В середине XX в. деревни бывшей Кижской волости перешли в разряд «неперспективных» поселений, что привело к оттоку жителей, постепенному исчезновению самих деревень и стремительному зарастанию посевных площадей.

На настоящий момент в округе о. Кижы осталось 17 деревень, структура которых сохранилась только частично. Изменение характера растительности и частичная утрата традиционной застройки в деревнях Кижской волости привели не просто к нарушению визуальных связей

До конца XVII в. все деревни центра Спасо-Кижского погоста располагались вдоль берега больших и малых островов и частично на материке. В конце XVII в. в волости появились первые так называемые сележные поселения, жители которых начали разрабатывать угодья на удалении от берега озера, на возвышенностях «сельгах». В последующие столетия освоение земель Кижской волости продолжилось не за счет увеличения числа деревень, а за счет интенсификации земледелия, о чем свидетельствует рост числа дворов в деревнях и увеличение размеров пахотных угодий.⁴

В XVIII в. в Кижской волости было 45 деревень (175 дворов)⁵ и 5 часовен. Тем самым ансамбль центральной части Кижского погоста включал в себя помимо храмов, как основной вертикальной доминанты, целый ряд промежуточных композици-

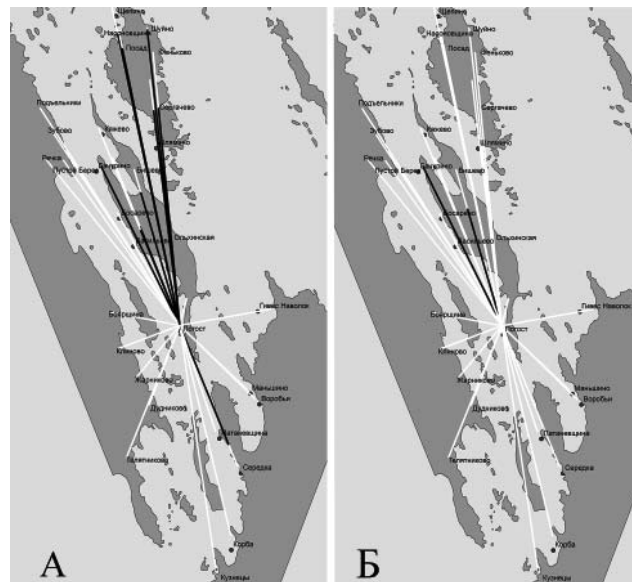


Рис. 2. Визуальные линии, соединяющие деревни и погост (белые – видимые части, черные – невидимые). А – видимость основания погоста; Б – видимость главок Преображенской церкви.

⁴ Национальный архив Республики Карелия (далее НАРК). Ф. 37. Оп. 58. Д. 7/38, 1833 г.; Д. 8/71, 1860 г.

⁵ Российский государственный архив древних актов (далее РГАДА). Ф. 350. Оп. 2. Ед. хр. 2371. 1726 г.

⁶ Список населенных мест Олонецкой губернии (по сведениям на 1905 г.). Петрозаводск, 1907.



Рис. 3. Вид на Спасо-Кижский погост из д. Насоновщина (реконструкция на 1869 г.) без леса (слева) и с лесом. Справа – дома деревни Посад.

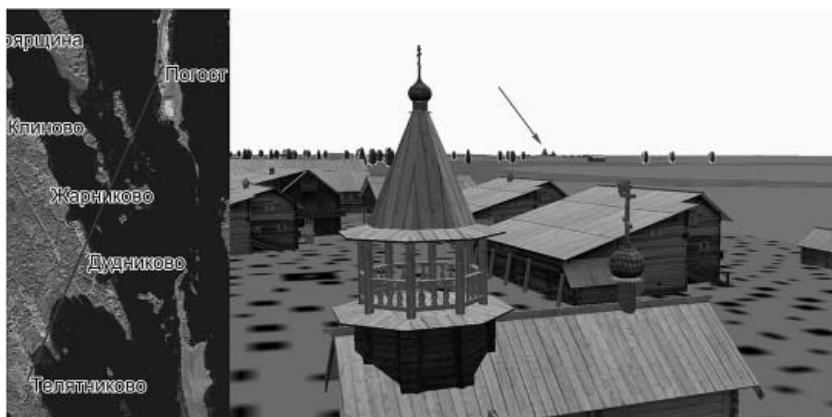


Рис. 4. Визуальная линия (слева) от часовни Ильи Пророка (не сохранилась) к Спасо-Кижскому погосту и реконструкция вида на 1869 г.

между поселениями и их общественным центром на о. Кижь, но и к искажению истинного восприятия архитектуры храмов Спасо-Кижского погоста, а в целом всего ансамбля Кижской волости.

Современные ГИС технологии позволяют с той или иной степенью достоверности, приближенности к подлиннику воссоздать первоначальную картину архитектурного и природно-ландшафтного окружения ансамбля Кижского погоста. Основная задача исследования – попытаться с помощью современных компьютерных технологий (ГИС-система) реконструировать поселенческую структуру Кижской волости, определить возможные видовые коридоры от отдельных поселений на ансамбль Спасо-Кижского погоста, воссоздать систему высотных доминант ансамбля волости и попытаться проследить степень и интенсивность их взаимодействия. Источниками для исследования являются архивные материалы Российского государственного исторического архива (далее РГИА),⁷ Национального архива Республики Карелия (далее НА РК),⁸ материалы фотофонда и фотоархива музея «Кижь», космоснимки Совзонд 2009, Google 2013, План управления ландшафтами о. Кижь 2013 г. Геоинформационная система Кижского архипелага 2010 г.

К сожалению, источниковедческая база исследования далеко не полная. Планы Генерального межевания 1869-1873 гг., включающие структуры деревень, сохранились на все поселения, но о характере их застройки с полной уверенностью судить трудно из-за определенной схематичности изображения. Тем не менее данные материалы дают возможность восстановить размещение сельхозугодий в непосредственной близости от поселений, определить характер растительности, границу леса, особенности планировки отдельных поселений в данный период. На основании изображений деревень в межевых материалах середины XIX в. можно предположить, что в этот период в окрестностях о. Кижь преобладали дома типа «кошель» и «глаголь», хотя встречались и постройки типа «брус». Косвенным

⁷ РГИА. Ф. 380. Оп. 17. Д. 507. Л. 5; Д. 510; Д. 529. Л. 154, 155, 156; Д. 533. Л. 536, 541.

⁸ НА РК. Ф. 2. Оп. 50. Д. 21/21, 1880 г.; Д. 44/24. 1896 г.; Д. 56/13, 1902 г.; Д. 59/34, 1901-1903 гг.; Д. 64/45, 1905 г.; Д. 70/52, 1908 г.; Д. 72/7, 1903 г.; Д. 73/83, 1909 г.; Д. 73/103. 1909 г.; Д. 86/70, 1912 г.; Д. 88/42, 1913-1914 гг.; Д. 89/87, 1913-1915 гг.; Ф. 14. Оп. 1. Д. 18/19, 1874-1876 гг.; Ф. 27. Оп. 3. Д. 53/479, 1916 г.; Ф. 33. Оп. 50. Д. 12/107. 1882 г.

подтверждением того, что в середине и второй половине XIX в. именно «кошель» был самым распространенным типом домов в окрестностях о. Кижь, дает план деревни Воробьи 1844 г.,⁹ на котором можно увидеть разные варианты дома «кошель» (классический кошель и кошель со сдвижкой хозяйственной части).

Планы деревень, которые в обязательном порядке составлялись в связи со строительством новых домов, к сожалению, сохранились в небольшом количестве. Большая их часть относится к самому концу XIX и первым годам XX вв. На них наносили все постройки поселения, включая хозяйственные. К сожалению, подобные документы практически не отмечали земельных угодий, обозначая только те, которые непосредственно примыкали к порядку домов. Тем не менее, сопоставление планов деревень из межевых материалов середины XIX в. с планами начала XX в. дает возможность выявить изменения в структуре и планировке поселений, которые произошли в течение 60 лет.

Одной из особенностей картографических материалов XIX и начала XX вв. является отсутствие четкой визуализации рельефа. Для решения этой проблемы были привлечены топографические карты середины XX в.

Фотоматериалов XIX-XX веков, касающихся исторических поселений Кижской волости и о. Кижь, сохранилось совсем немного. Большинство путешественников и исследователей, побывавших в этих краях, основное внимание уделяли ансамблю погоста, оставляя вне зоны своего внимания рядовую застройку деревень. Сопоставление современного положения сохранившихся исторических домов, фотографий середины XX в. и планов начала столетия позволяют достаточно точно воссоздать в системе ГИС структуру деревень и определить их визуальные связи с ансамблем погоста.

Методика исследования. За территориальную основу были взяты данные дистанционного зондирования со спутника «WorldView-1» (космоснимок Совзонд 22.08.2009 г., разрешение 0.5 м/пиксель, проекция UTM WGS 84) района исследований. Все остальные карты и планы были территориально привязаны к данной основе в приложении Global Mapper 2014. Сопоставление карт и их векторизация, занесение информации в ГИС осуществлялось в среде MapInfo 11. Для визуализации в 3D пространстве рельефа, территориального размещения деревень, угодий, растительности и водной поверхности Онежского озера использовалась среда программного обеспечения ArcView 10.2.

В ходе работы было реконструировано 28 деревень¹⁰ в окрестностях о. Кижь. Результатом исследования являются объемные модели, позволяющие не только воссоздать облик волости на середину XIX – начало XX вв., но и частично проследить временные изменения в архитектурном облике волости. После построения рельефа островов и размещения моделей домов, стало возможным построить линии видимости от деревень к ансамблю Спасо-Кижского погоста. Для построения визуальных линий за исходную точку взгляда была принята высота нахождения глаз наблюдателя 1,80 м над поверхностью земли на окраинах деревень. В вертикальной центральной оси Преображенской церкви, как самого высокого сооружения, были выбраны две точки на высоте 2 и 36 м. Это дало возможность выяснить, являлся ли рельеф преградой для обзора Кижского погоста из деревень, расположенных на материковой части, о. Кижь, о. Волкостров и северной части о. Б. Клименецкий.

Жители деревень, расположенных на о. Волкостров, а также Середка (на о. Б. Клименецкий) и Бачурино, Морозово, Кяжево, Бишево, Ольхинская (на о. Кижь) не могли видеть нижнюю часть ансамбля погоста (точка на высоте 2 м) из-за возвышенностей рельефа, однако главки Преображенской церкви на высоте 36 м от поверхности земли были видны почти из всех деревень, за исключением Бачурино, Бишево и Ольхинская (о. Кижь) (рис.2).

Храмы погоста находились в зоне прямой видимости от часовен в д. Телятниково, д. Корба, д. Воробьи, самой старой часовни округи – Успенской часовни в д. Васильево и часовни Святого Духа на о. Кижь. Все они, кроме часовни в д. Воробьи, были возведены в XVIII в. и, несомненно, являлись важными элементами архитектурной композиции ансамбля центральной части Кижской волости.

За последние сто пятьдесят лет в силу множества причин растительность исследуемой территории сильно изменилась. Основываясь на старых фотографиях и материалах аэрофотосъемки 1960-х гг., были построены контуры леса. Это важный элемент исследования, так как даже на рубеже XIX и XX вв. древесная растительность могла служить преградой для визуальных связей между деревнями и погостом, в некоторых случаях сужать сектор видимости ландшафтных сцен, а иногда и нивелировать влияние архитектурных доминант. Повторное построение визуальных связей на основе плана 1869 г. позволило установить, что с большой долей вероятности жители деревень Насоновщина, Посад, Ще-

⁹ НА РК. Ф. 14. Оп. 2. Д. 19/342.

¹⁰ Подбельники, Зубово, Пустой берег, Речка, Боярщина, Клиново, Телятниково, Кузнецы, Корба, Середка, Посад, Воробьи, Погост, Наволок, Ольхинская, Лукинщина, Босарево, Бачурино, Бишево, Морозово, Кяжево, Шлямино, Посад (Волкостров), Насоновщина, Щепино, Шуйно, Феньково, Сергачево.

пино (о. Волкостров) не имели возможности видеть из своих домов церкви Спасо-Кижского погоста из-за соснового леса в средней части острова (рис.3).

К сожалению, на данном этапе исследования (нет четкого представления о том, где проходила граница леса в середине XIX в.) нельзя достоверно утверждать, что жители д.Телятниково видели купола главных храмов прихода. Однако косвенным подтверждением возможности прямой видимости погоста из данного поселения может служить факт прохождения визуальной линии от деревенской часовни Пророка Ильи к Преображенской церкви через пролив между мелкими островами. Видимо при выборе места для строительства Ильинской часовни местные зодчие учитывали данный визуальный коридор (рис.4).

Несмотря на фрагментарность данных, характер использованных документов позволил не только восстановить архитектурные особенности ансамбля поселений Кижской волости, но и показать на отдельных примерах этапы его развития, сопоставив структуры поселений середины XIX и начала XX вв. Составленные карты с нанесением рельефа, растительности, местоположения крестьянских угодий позволили определить степень визуального взаимодействия структур поселений деревенских часовен с ансамблем погоста. Результаты предложенного исследования позволяют сделать предварительный вывод, что утрата большей части структуры поселений Кижской волости, изменение природного окружения привели к искаженному восприятию ансамбля Спасо-Кижского погоста не только как архитектурной доминанты исторической территории, но и как общественного, смыслового и духовного центра всей округи. Храмы всегда находились в окружении относительно плотной крестьянской застройки и были для жителей не просто местом отправления своих духовных потребностей, но и средоточием исторической памяти, вобравшей в себя представления как о своей жизни от рождения до смерти, так и о жизни своих предков.

Результаты работы в какой-то степени подтверждают необходимость и значимость воссоздания структуры деревень в окрестностях о. Кизи, ревитализации их природного окружения для сохранения ансамбля Кижского погоста не только как памятника архитектуры, но и как центра всего архитектурного ансамбля Кижской волости. Результаты исследования могут быть положены в основу разработки будущих опорных планов развития исторических поселений на территории охранной зоны ансамбля Кижского погоста.



ИКОНОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ ЧЕРЕПОВЕЦКОГО АРЕАЛА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ РУССКОГО СЕВЕРА

Аннотация: Статья посвящена иконописи череповецкого ареала конца XIV – начала XX вв. Иконописание Воскресенского Череповецкого монастыря с расположенными вокруг него небольшими локальными центрами может рассматриваться как особый историко-художественный ареал Русского Севера. Автор также исследует состав иконописного фонда храмов Череповецкого уезда.

Ключевые слова: череповецкий ареал, историко-художественный ареал, верхневолжская иконописная традиция, локальный центр, иконография

Summary: This article is devoted to the problem of icon painting of Cherepovets area of the late 14th – early 20th centuries. The icon painting of the monastery of the Resurrection in Cherepovets and small local centers around it can be regarded as particular historical and cultural area of the Russian North. The author also studies the iconographic structure of the icon holding of the churches in the Cherepovets district.

Keywords: Cherepovets area, historical and artistic area, Verkhnevolzhsky icon-painting tradition, local centre, iconography

Город Череповец в восприятии современников – прежде всего крупный индустриальный центр. Мало кому известно, что Череповецкий уезд до революции занимал одно из ведущих мест по числу церквей среди уездов, входивших в Вологодскую область. По словам исследователей-краеведов, окрестности Череповца были словно «напоены Святым Духом».¹ Череповецкий Воскресенский монастырь был основан свв. Афанасием и Феодосием, учениками прп. Сергия Радонежского во второй половине XIV в. в среднем течении Шексны.

Череповецкий ареал художественной культуры, границы которого приблизительно совпадают с границами дореволюционного уезда, занимает своеобразное географическое положение. Он находится в Среднем Пошехонье. Его северная часть располагается в пределах нынешней Вологодской области, которую включают в понятие Русского Севера, а южная часть — в Ярославской области, она теснейшим образом связана с Верхневолжским регионом.² Отсюда специфические черты историко-культурных традиций данного ареала.

По сей день в науке существует весьма условный термин «северные письма», объединяющий широкий круг произведений, созданных на Русском Севере в XIV—XVIII вв. Традиционно «северные письма» связывают с влиянием иконописи Великого Новгорода. Обычно отмечают, что этим иконам присуща наивная трактовка образов, простота живописных приемов, даже примитивизм (так в свое время считал В.Н. Лазарев). Однако данное мнение обусловлено малой изученностью иконописного наследия Русского Севера. Во-первых, новгородское влияние далеко не всегда присутствует. Во-вторых, многие иконы, происходящие из российской провинции, могут по праву считаться шедеврами иконописания.

Вплоть до 70-х годов XX в. иконопись Вологодской части Пошехонья практически не была известна. Впервые к ее изучению обратился А.А. Рыбаков. Он пришел к принципиально важному выводу, что иконопись Череповецкого ареала составляет особое структурное звено в историко-художественной классификационной системе древнерусской иконописи.³

Изучение иконописного наследия Череповецкого ареала представляет трудности, поскольку многие произведения пока не раскрыты методами научной реставрации. Было бы интересно сравнить произведения Череповецкого края с иконами, происходящими с территории Нижнего Пошехонья (их сохранилось немало в центральных музеях), однако большинство из них также не раскрыто. Значительные территории Череповецкого уезда затоплены Рыбинским водохранилищем, в том числе первоклассный Леушинский монастырь, несколько пустыней, около 20 приходских храмов, многочисленные часовни.

Территория будущего Череповецкого уезда входила в Белозерское княжество, которое в XI в. находилось в составе ростово-суздальской земли. В епархиальном отношении оно подчинялось ростовским архиереям. Позднее отдельные территории передавались из Ростовской епархии в состав Новго-

© С.Н. Галунова, 2015

¹ Риммер Э.П., Бородулин М.А. Иван Андреевич. Посвящается 175-летию со дня рождения И.А. Милотина. [Интернет-ресурсы] <http://www.booksite.ru/fulltext/rim/index.htm> (дата обращения 12.12.2014).

² См. подробнее: Писцовые книги верхнего Заволжья / Сост. Зенченко М.Ю., Беликов В.Ю., Воскобойникова Н.П., Иванова Г.А., Кадик А.В. М., 2010. С. 9-98.

³ Рыбаков А.А. Некоторые технико-технологические и художественные особенности иконописи Череповецкого ареала XV—XVI вв. // Вестник Череповецкого гос. ун-та. 2001. Вып. 2. С. 19.

родской, Вологодской и Ярославской епархий, в ведение Московского митрополичьего и патриаршего дома.⁴ Поскольку в средние века важнейшую роль играли водные пути, местные очаги художественной культуры оказались тесно связаны с городами Верхней Волги. В более поздний период сложились стабильные контакты Череповецкого ареала с Ярославлем и Угличем, а также с Москвой.

Состав иконописного фонда храмов Череповецкого уезда имел особенности: были распространены образы Ростовских и Соловецких святых. Во имя этих святых нередко освящались приделы храмов. Часто встречаются изображения основателей монастырей Череповецкого края: свв. Кирилла Белозерского, Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского. Изображения некоторых святых встречаются преимущественно (или почти исключительно) в пределах исследуемого ареала. К ним относятся иконы прпп. Сергия Шухтовского, Феодосия и Афанасия Череповецких, Игнатия Ломского, Евфросина Синозерского

Поскольку Череповецкий ареал занимал пограничное положение по отношению к субрегионам с ярко выраженными историко-культурными традициями, существуют трудности выявления стилистических особенностей, присущих иконописи края, органично впитавшей отдельные черты известных иконописных школ. Художественное своеобразие ареала проявилось не столько в создании собственной художественной стилистики, сколько в восприимчивости к окружающим иконописным тенденциям; местные иконописцы были талантливыми учениками и восприняли достижения иконописцев ведущих школ.

А.А. Рыбаков обосновал концепцию, согласно которой иконопись Вологодской части Пошехонья — заволжский вариант верхневолжской художественной традиции. В первой половине XVI в. в иконописных центрах Верхнего Поволжья сформировались традиции, имевшие черты сходства: интерес к внешней экспрессии, тональной разработке изображения, моделировке формы крупными массами, сопоставлению родственных тонов.⁵

Можно выделить два этапа развития иконописания Череповецкого ареала: первый — с конца XIV—XVI вв. и второй — XVII — начало XX вв. Наиболее ранние раскрытые произведения края относятся к концу XIV в. Последние крупные иконописные комплексы Череповецкого уезда относятся ко второй половине XIX в.

Определяющее влияние на формирование иконописной традиции в Белозерье, Пошехонье и Вологде оказала иконописная школа Ростова Великого. В каждом ареале иконописания были свои особенности. В произведениях конца XIV — XVI вв., происходящих с территории Череповецкого края, прослеживается также влияние иконописных школ Твери, Великого Новгорода, Москвы. К числу значительных произведений местной иконописи относятся выносная запрестольная икона свт. Николая Чудотворца и Богоматери Петровской, Деисус из Филиппо-Ирапской пустыни, иконы из Покровской церкви с. Долгая Слобода, образ Николая Чудотворца из Судбищенской пустыни.⁶ Признаки иконописной традиции Ростова Великого и Твери присутствуют в большинстве икон.

Расцвет иконописания Череповецкого ареала приходится на XVI в. При наличии заимствований в местной иконописи в трактовке художественного образа и особенностях письма проявляются собственные черты. Влияние ростовской школы просматривается в особенностях колорита. Но произведения местных иконописцев отличаются более сдержанной цветовой гаммой и интересом к тональной разработке изображения. С произведениями Твери иконопись Череповецкого ареала сближает четкий рисунок деталей лика, графически решенные складки одеяний, внимание к тону. От тверских аналогов череповецкая икона отличается смягченной трактовкой образа, разнообразием цветовых сочетаний, преобладанием теплых оттенков.

В храмах Череповецкого уезда находились иконы, ориентированные на произведения московских мастеров (в округе Череповецкого Воскресенского монастыря существовали вотчины Троице-Сергиева, Московского Симонова, Суздальско-Покровского монастырей).⁷ В наиболее чистом виде московская иконописная традиция присутствует в живописных клеймах Царских врат XVI в. Влияние новгородской школы проявилось во второй половине XVI в. К этому периоду относятся иконы из д. Пасмурово и Воскресенского Горницкого монастыря («Покров», «Св. Екатерина»).

Иконописное наследие Череповецкого ареала значительно отличается от иконописи близлежащих субрегионов. Например, в иконах Вологды в большей степени проявляется влияние новгородской школы и московской. Для вологодской иконы характерно сопоставление темно-коричневых и синих красок с киноварью, охрой и белилами. Мастера Белозерья предпочитали несколько сумрачную цве-

⁴ Писцовые книги верхнего Заволжья. С. 45-98.

⁵ Рыбаков А.А. Заметки об иконописи Череповецкого региона // Древние лики Русского Севера / Авт.-сост. Куликова О.В. М., 2009. С. 26-30.

⁶ Все указанные иконописные произведения, за исключением образа Николая Чудотворца из Судбищенской пустыни, находятся ныне в фондах Череповецкого музейного объединения. Икона свт. Николая — в Воскресенском соборе г. Череповца.

⁷ Писцовые книги верхнего Заволжья. С. 45-98.

товую гамму. Иногда она построена на сопоставлении насыщенных тонов: иконостас церкви Успения в Белозерске, Деисус из церкви Иоанна Лествичника Кирилло-Белозерского монастыря, иногда — на сочетании сближенных тонов: «Богоматерь Тихвинская» и «Богоматерь Смоленская» XVI в. из Горич.

Таким образом, устойчивая традиция иконописания Череповецкого ареала сложилась в довольно поздний период (конец XV — начало XVI вв.) под воздействием художественных школ Ростова Великого и Твери и, в меньшей степени — Новгорода.

Трагические события начала XVII в. обозначили отчетливую грань в развитии всей русской культуры. В Смутном времени, а затем в церковном расколе отразилась духовная болезнь русского общества. Она имела проявления во всех сферах общественной жизни. Иконопись XVII в. — явление яркое и противоречивое, объединяющее разнообразные, казалось бы, взаимоисключающие тенденции. В связи с заимствованиями из западноевропейского искусства в русскую иконопись проникают новые сюжеты, искаженная трактовка образа. Это заимствование стало возможным по причине обмирщения христианского сознания, захватившего общество. Череповецкий край претерпел бедствия во время «литовского разорения», на какое-то время культурная жизнь в ареале замирает, оживление заметно лишь с середины XVII в., когда начинают отстраиваться новые храмы, для которых создаются многочисленные иконописные произведения.

Сохранились целые иконописные комплексы XVII—XIX вв., происходящие из г. Череповца и уезда. Все произведения можно разделить на несколько групп: иконы, близкие верхневолжской иконописной традиции; произведения, ориентированные на ярославскую школу; изображения с элементами «фряжского письма»; иконы старообрядцев; произведения эпохи классицизма; иконы, созданные в крестьянской среде.

Во второй половине XVII в. на развитие местного иконописания оказала большое влияние Ярославская школа. Это нашло отражение в ряде икон из церкви св. Николая Чудотворца с. Дмитриево, Вознесенской церкви с. Курилово, часовни д. Маза. Влияние этой школы проявилось в особенностях усложненных композиций икон, а также в характерном сопоставлении темно-зеленых, зеленовато-коричневых тонов с ярким золотым (серебряным) фоном и пятнами киновари холодноватого тона.

Отдельная проблема для исследования — произведения, созданные в крестьянской среде. Их сложно классифицировать, поскольку в иконах переплетаются самые различные тенденции. Иконописцами из крестьян созданы такие выразительные образы, как «Свв. Модест, Кирик и Улита», «Св. Николай Зарайский», «Рождество Пресвятой Богородицы» из с. Дмитриево и др. Фигуры и лики имеют укрупненные пропорции, заметен интерес к выразительному жесту. Иконописцы применяют размашистые белильные движки, монотонную линию, которая жестко оконтуривает детали фигур, но создают по-своему характерные образы.

С XVIII в. в крае развернулось грандиозное церковное строительство. К концу XIX в. из 140 церквей уезда примерно 2/3 были каменные, активно развивалась монументальная живопись, создавались храмовые росписи. Но все эти процессы шли параллельно с духовной дезориентацией общества. Если ранее иконописец стремился отразить Богом откровенную истину, то теперь его привлекает красота Богом сотворенного видимого мира. Это ярко проявилось в иконах из Иоанно-Богословской церкви г. Череповца, созданных под влиянием «фряжских писем». Художников привлекают чисто живописные аспекты изображения. Особенности живописи классицизма присущи образам иконостаса Череповецкого Воскресенского собора,⁸ иконам начала XIX в. церковью Благовещения в с. Дмитриево, Богоотец Иоакима и Анны в с. Степановское. Часто евангельский сюжет низводится до уровня земного, хотя и значительного, события. Наблюдается порой сближение иконописного образа с портретом.

Иконопись Череповецкого края вплоть до конца XVIII в. сохраняет определенные черты своего образа и самобытности, но в целом утрачивает оригинальность. Значительная часть раскрытых произведений XVIII—XIX вв., происходящих с территории Череповецкого ареала, представляет историко-искусствоведческий интерес. Однако при всех эстетических достоинствах произведений появляются признаки «онтологического измельчания».

В целом иконопись Череповецкого ареала — значительное явление в художественной культуре Русского Севера наряду с более исследованными художественными ареалами и центрами: Белозерьем, Кубеноозерьем, Вологдой, Великим Устюгом. Данная тема представляется перспективной для исследования. Изучение иконописного наследия отдельного региона Русского Севера имеет принципиально важное значение для постижения своеобразия и эволюции иконописной традиции Древней Руси в целом.

⁸ Современный иконостас Череповецкого Воскресенского собора был перенесен в него в 1946 г. из Воскресенской церкви с. Степановское (Носовское).

Л.В. КОРОЛЬКОВА (Санкт-Петербург)

ТРАДИЦИОННЫЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ ВОСТОЧНЫХ РАЙОНОВ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ (ВЕПСЫ, РУССКИЕ). XIX - ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВВ.

Аннотация: В статье рассматривается один из типов традиционных хозяйственных построек вепского и русского населения Ленинградской области – амбары для хранения зерна, утвари и одежды. Интерес к этим сооружениям обусловлен как слабой изученностью темы, так и уникальностью данной категории памятников народного зодчества, сохранивших в своем конструктивном решении древние строительные традиции. Автор показывает видовое разнообразие этих хозяйственных построек.

Ключевые слова: народная архитектура, амбары, этнография, история

Summary: This article discusses one of the types of traditional outbuildings the Veps and the Russian population of the Leningrad region – barns for grain storage, utensils and clothing. These structures are poorly understood at present. In spite the fact that this is a unique object of culture. They have kept in their designs ancient building tradition. The author shows the species diversity of these outbuildings.

Keywords: folk architecture, barns for grain storage, utensils and clothing, anthropology, history

Исследования, посвященные народной архитектуре, в последние десятилетия получили новый импульс,¹ что связано не только с проблемами сохранения архитектурной старины, но и с возможностью исторической реконструкции утраченных построек по сохранившимся чертежам, фотографиям и пр. Эти источники в настоящее время широко востребованы архитекторами, этнографами и историками. Однако приоритет в исследованиях по-прежнему остается за культовыми постройками и жилыми сооружениями. В изучении же комплекса хозяйственных построек остается ещё очень много территориальных лакун. Названное обстоятельство и побудило автора предпринять исследования в этой области. За время работы над заявленной темой нам удалось выявить и изучить различные виды источников, характеризующие хозяйственные постройки, которые были распространены на территории расселения «оятских» и «южных» вепсов и на русско-вепском пограничье. Нужно отметить, что многие из них до настоящего времени ещё не введены в научный оборот. В число этих объектов крестьянской архитектуры входят: хозяйственные дворы, отдельно стоящие хлева, амбары, «заводы» для выделки овчин, риги, гумна, колодцы, водовод, навесы для лодок и сушки сетей, навесы для хранения дров, картофельные и репные ямы, зимние и летние станы и пр.

В данной статье из всего многообразия хозяйственных построек будут рассмотрены только амбары, характерные для восточных районов Ленинградской области. В качестве источников для исследования были использованы материалы по Тихвинскому району проектного института по реставрации памятников истории и культуры «Спецпроектреставрация»,² фотографии 1902-1934-х гг., хранящиеся в отделе фотографии Российского этнографического музея³ и полевые материалы автора (экспедиции 1995-2014 гг. в Бокситогорский, Подпорожский и Тихвинский р-ны Ленинградской области). Имеющийся в нашем распоряжении материал позволил выявить разнообразные типы и варианты амбаров, бытовавшие у вепского и русского населения. Классификация была сделана с учетом всего комплекса конструктивных особенностей построек. Таким образом, были определены четыре основных типа амбаров.

Тип I. Однокамерные бревенчатые амбары (Рис.1)

Вариант I. Амбар однокамерный с предместьем, стены с повалами, прямоугольный в плане. Вход с торцовой стороны. Крыша двухскатная, с большими свесами, крутая, самцово-слеговой конструкции (по одной слеге с каждой стороны и коньковая слеге). Крыша опирается на повалы (кронштейны) и покрыта тёсом по сплошному накату из плах, врубленных в скаты бревенчатого фронтона. Тип шелома – «пригруз». Стены амбара рублены «в охряпку». Сруб уложен на фундамент из валунов. Над входом

© Л.В. Королькова, 2015

¹ Орфинский В.П. Предисловие // Народное зодчество: Межвуз. сборник. Петрозаводск, 2007. С. 10 -16.

² Материалы проектного института по реставрации памятников истории и культуры «Спецпроектреставрация». Т. II-VIII. 1983-1884 г. (Архив Тихвинского историко-мемориального и художественного музея).

³ Фотографические коллекции Российского этнографического музея (РЭМ; Петербург), сформированные Е.А. Ляцким, А.Ф. Баталиным, З.П. Малиновской, Н.С. Розовым.



Рис.1. Старинный амбар для хранения хлеба, одежды, утвари в д. Андреевское (Озёра). Вепсы. 1927 г. Фотография З.П. Малиновской. ФРЭМ.

в амбар большой вынос кровли образует навес. Перед дверью неширокий настил из толстого теса, концы которого упираются в пазы между брёвнами – выпусками двух нижних венцов боковых стен. На противоположенной от входа торцовой стене под коньком крыши расположено волоковое окно. Дверь двухкосящатая; дверное полотно из досок. Порога нет. В нижней части двери лаз для кошки.

Вариант 2. Амбар однокамерный, стены с широкими повалами (пять выпусков бревен), прямоугольный в плане. Вход с торцовой стороны. Крыша двухскатная, крутая, самцово-слеговой конструкции (по одной слеги с каждой стороны и коньковая слега), покрыта тесом по сплошному накату из плах, врубленных в скаты бревенчатого фронтона. Стены амбара рублены «в охряпку». Под углы сруба уложены валуны. Над входом в амбар большой вынос кровли, который образует навес. Перед дверью «приклеть» – неширокий настил

из досок, уложенный на две плахи, лежащие на грунте (выступают из-под фронтовой стены сруба). Дверь двухкосящатая; вход с порогом.

Вариант 3. Амбар однокамерный, на столбах-подставках грибовидной формы, прямоугольный в плане. Стены с повалами. Вход с торцовой стороны. Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции (по одной слеги в каждой стороны и коньковая слега). Крыша покрыта соломой; покрытие сделано по сплошному накату из тонких бревен, врубленных в скаты бревенчатого фронтона. На скатах крыши солома закреплена жердями, концы которых поддерживаются колышками. Дополнительным креплением крыши служат хомуты (петли из веток). Свесы крыши укреплены в потоках, поддерживаемых крюками куриц. Стены амбара рублены «в охряпку». Выпуски концов бревен нижнего венца длиннее остальных. Выступающие на углах бревна (со второго венца) обтесаны в шестигранник. Вход в амбар сделан в центре бревенчатого фронтона, порога нет. Дверь трёхкосящатая. Дверное полотно из досок.

Вариант 4. Амбар однокамерный, прямоугольный в плане; стены с повалами. Вход с торцовой стороны. Сруб уложен на грунт. Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции. Кровля тесовая, двухслойная, по сплошному накату из брёвен (по две слеги с каждой стороны и коньковая слега). Нижние концы тесин поддерживаются потоками, уложенными на крюки куриц. Тип шелома – «пригруз». Перед входом в амбар предместье – торцовые брёвна нижних венцов соединены с выпусками боковых брёвен «в лапу». Над дверью навес в виде бревенчатого фронтона; он поддерживается кронштейнами и слегами крыши. Торцы слег закрыты причелинами. Вход без порога. Дверь трёхкосящатая; дверное полотно из досок. В нижнем углу двери лаз для кошки.

Вариант 5. Амбар однокамерный, прямоугольный в плане; стены с повалами. Вход с торцовой стороны. Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции. Кровля тесовая по сплошному накату из брёвен (по одной слеги с каждой стороны и коньковая слега). Нижние концы тесин поддерживаются потоками, уложенными на крюки куриц. Верхние концы тесин укреплены в коньковом бревне. Стены амбара рублены «в охряпку». Предместье открытое. Над входом навес в виде бревенчатого фронтона; концы повалов опираются на выпуски нижних брёвен. В эти бревна врублены ступени. Вход без порога. Дверь трёхкосящатая; дверное полотно из досок.

Вариант 6. Амбар однокамерный, прямоугольный в плане, стены с повалами. Вход с торцовой стороны. Сруб уложен на грунт. Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции (по одной слеги с каждой стороны и коньковая слега). Кровля из дранки (щепы), уложенная на сплошной накат из плах, врубленных в скаты фронтона и продольные тесины. Крайние курицы опираются на повалы; они поддерживают края тесин. Конёк крыши из досок. Стены амбара рублены «в охряпку», выпуски брёвен на углах сруба обтесаны в шестигранник. На торцовой задней стене в бревенчатом фронтоне (на стыке брёвен) вырублен продух. Под коньком крыши к концам центральных слег приколочена жердь (для подвешивания мяса). Вход с порогом. Дверь двухкосящатая; дверное полотно из досок.

Вариант 7. Амбар однокамерный, без предмостья, прямоугольный в плане, стены с повалами. Вход с торцевой стороны. Сруб уложен на камни. Стены рублены «в охряпку». Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции (по одной слеги с каждой стороны и коньковая слега). Кровля тесовая по сплошному бревенчатому накату. Порога у входа нет. Дверь двухкосящатая; дверное полотно из досок.

Вариант 8. Амбар однокамерный, прямоугольный в плане, стены с повалами. Вход с торцевой стороны. Под срубом фундамент из булыжника. Стены рублены «в охряпку». Выпуски брёвен на углах сруба обтесаны в шестигранник. Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции (по две слеги с каждой стороны и коньковая слега). Концы куриц опираются на повалы. Кровля соломенная по сплошному бревенчатому накату с пригнётом из жердей; на концах жерди придерживаются кольшками. Тип шелома – «пригуз». Боковые свесы кровли упираются в потоки. Над входом в амбар большой вынос кровли. Под ним на уровне повалов навес из коротких тесин. Края тесин лежат на поперечном бревне, врубленном в повалы; противоположенные концы покрытия упираются в паз между бревнами фронтона. Кровля имеет дополнительную поддержку со стороны обеих торцовых стен из жердей; верхние их концы упираются в повалы, а нижние – в выпуски брёвен на углах сруба. Амбар имеет предмостье из выпусков нижних боковых брёвен, на их концы уложены ступени из тесин. Вход без порога. Дверь трёхкосящатая; дверное полотно из досок.

Вариант 9. Амбар однокамерный, прямоугольный в плане, стены с повалами. Вход с торцевой стороны. Сруб уложен на камни. Стены рублены «в охряпку». Выпуски брёвен на углах сруба обтесаны в шестигранник. Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции (по одной слеги с каждой стороны и коньковая слега). Концы куриц опираются на повалы. Крыша покрыта соломой; покрытие сделано по сплошному накату из плах. На скатах солома закреплена жердями. Дополнительным креплением крыши служат хомуты (петли из веток). Кровля соломенная по сплошному накату из плах, с пригнётом из жердей; концы жердей поддерживаются хомутами из веток. Коньковая жердь прикреплена хомутом к коньковой слеги. Боковые свесы кровли упираются в потоки. Над входом в амбар большой вынос кровли. Под ним на уровне повалов навес из коротких тесин. Края тесин лежат на поперечном бревне, врубленном в повалы; противоположенные концы покрытия упираются в паз между бревнами фронтона. Вход без порога. Перед входом отдельно установлен бревенчатый рундук с настилом из плах. Дверь двухкосящатая; дверное полотно из досок.

Вариант 10. Амбар однокамерный, «на воде», прямоугольный в плане, стены с повалами. Концы повалов на лицевом фронте ступенчатые. Вход с торцевой стороны. Сруб уложен на берегу и заходит за урез воды. Стены сруба рублены «в охряпку». Выступы бревен нижнего венца немного больше, чем остальные. Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции (по одной слеги с каждой стороны и коньковая слега). Кровля соломенная по сплошному накату из плах. Нижние концы тесин поддерживаются потоками, уложенными на крюки куриц. Верхние концы тесин уложены на коньковую слегу. Над входом широкий свес крыши образует навес. Вход без порога. Дверь двухкосящатая; дверное полотно из досок.

Вариант 11. Амбар однокамерный, без предмостья, прямоугольный в плане, стены без повалов. Сруб уложен на грунт. Вход с торцевой стороны. Стены сруба рублены «в охряпку». Крыша односкатная – бревенчатый накат, с небольшим уклоном на одну из боковых сторон.

Тип II. Двухэтажные бревенчатые амбары с дверями на нижнем и верхнем ярусах (рис. 2).

Вариант 1. Амбар однокамерный, двухэтажный, с открытой галереей на всю ширину фронтона, прямоугольный в плане. Вход с торцевой стороны. Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции (по две слеги с каждой стороны и коньковая слега), с большим выносом над предмостьем второго этажа. Тесовое покрытие выполнено по сплошному бревенчатому накату, врубленному в скаты фронтона. Свесы крыши опираются на пова-



Рис. 2. Старинный ветхий амбар. Лодейнопольский у. 1908 г. Фотография А.А. Баталина. ФРЭМ. З.П. Малиновской. ФРЭМ.



Рис. 3 Амбар в д. Пелдуши. Вепсы. 1903 г. Фотография Е.А. Ляцкого. ФРЭМ.

лы (кронштейны) и поддерживаются потоками, уложенными на крюки куриц. Предмостье настлано на выпуски боковых бревен, соединенных между собой торцовыми бревнами (высота три венца). Угловые выступы предмостья поддерживаются столбами, опирающимися на приклеть. Стены сруба рублены «в охряпку». Бревна нижнего венца уложены на землю. Перед входом в амбар – настил из теса. Двери двухкосячатые. Дверное полотно из теса. Порога нет. Слева от двери расположена открытая лестница, ведущая на предмостье второго этажа.

Вариант 2. Амбар однокамерный, двухэтажный, с открытой галереей на всю ширину фронтона. Отличается от предыдущего варианта покрытием крыши. Покрытие амбара соломенное, солома закреплена на скатах жердями,

концы которых и середина поддерживаются колышками. Низ соломенного настила поддерживается потоками, уложенными на крюки куриц.

Тип III. Двухъярусные бревенчатые амбары с одним входом на нижнем ярусе (рис.3).

Вариант 1. Амбар однокамерный, на срубе, двухъярусный, прямоугольный в плане, с внутренним делением на ярусы (без отражения на фасадах). Крыша крутая, самцово-слеговой конструкции, двухскатная (по две слегы с каждой стороны и коньковая слега), с большим выносом кровли, поддерживаемым повалами (кронштейнами) и крюками куриц. Крыша покрыта щепой по сплошному бревенчатому накату из плах. Стены клетки рублены «в обло». Вход в амбар с торцовой стороны. Предамбарье в виде открытой площадки с настилом. Полотно двери из досок.

Вариант 2. Амбар однокамерный, без предмостья, двухъярусный, с защитными стенками у входа (выпуски боковых брёвен на всю высоту клетки), прямоугольный в плане. Вход с торцовой стороны. Сруб уложен на грунт. Стены амбара рублены «в охряпку». Разделение на ярусы внутри постройки (без видимых следов на внешних фронтонах). Крыша крутая, двухскатная, самцово-слеговой конструкции (по две слегы с каждой стороны и коньковая слега). Свесы крыши опираются на защитные стенки и поддерживаются на торцовых сторонах перекрещенными жердями; нижние концы жердей вставлены в пазы между верхними бревнами, а верхние концы упираются в бревенчатый накат. Покрытие тесовое по сплошному бревенчатому накату. Верхние концы тесин уложены на коньковую слегу и укреплены тесом. Внизу тесины упираются в поток. Выступающие на углах брёвна обтёсаны в шестигранник. Вход без порога. Дверь трёхкосячатая; полотно двери из досок.

Вариант 3. Амбар однокамерный, без предмостья, стены с повалами, двухъярусный, прямоугольный в плане, с внутренним делением на ярусы. Вход с торцовой стороны. Сруб уложен на грунт. Крыша самцово-слеговой конструкции, двухскатная (по две слегы с каждой стороны и коньковая слега). Покрытие тесовое по сплошному бревенчатому накату. Стены рублены «в охряпку». Предмостья нет. Дверь трёхкосячатая; порога нет. Полотно двери из досок.

Вариант 4. Амбар однокамерный, с предмостьем, без повалов, двухъярусный, прямоугольный в плане, с внутренним делением на ярусы. Вход с торцовой стороны. Сруб уложен на грунт. Торцовые фронтоны бревенчатые. Двускатная крыша уложена по сплошному бревенчатому накату, врубленному в скаты фронтона. Покрытие – тес. Боковые свесы крыши поддерживаются двумя короткими жердями с каждой стороны, опирающимися своими нижними концами в пазы между бревнами. Стены амбара рублены «в охряпку». В верхней части лицевого фронтона прорублено отверстие для света (ширина в одно бревно) и паз для воздуха. Между нижними бревнами венца (под дверь) – лаз для кошки. Над входом в амбар односкатный навес. Он уложен на выпуски боковых бревен и поперечное бревно, врубленное в выпуски. Края навеса (на углах) поддерживаются толстыми жердями, упирающимися нижними концами в пазы между нижними венцами сруба. Настил перед входом уложен на выступы нижних брёвен боковых стен. Дверь двухкосячатая; вход без порога; дверное полотно из досок.

Тип IV. Двухкамерные бревенчатые амбары «двужирные», с двумя отдельными входами.

Вариант 1. Амбар – бревенчатый высокий пятистенок с боковой галереей под одной крышей. Вход с боковой стороны. Углы сруба уложены на камни. Сруб рублен «в охряпку». Верхняя часть торцового фронтона сложена из плах, уложенных на самцы. Крыша двухскатная, самцово-слеговой конструкции (по две слегы с каждой стороны и коньковая слега). Большой свес крыши над галереей поддерживаются повалами – выпусками верхних боковых брёвен и тремя массивными столбами, врубленными в выпуски торцовых брёвен амбара и в середину массивного бокового бревна, соединенного с торцовой частью предместья. Покрытие крыши из пиленого теса. Нижние концы тесин удерживаются потоками, уложенными на крюки куриц. Конёк крыши из досок. Края слег закрыты причелинами. На фронтонной стене под крышей прорублено небольшое световое отверстие. В каждой клетке отдельный вход (без порога). Двери двухкосячатые; полотно двери из досок. Под дверью в бревне вырезан продух.

Вариант 2. Амбар – бревенчатый пятистенок с боковой галереей. От предыдущего варианта отличается низким предместьем в виде настила и отдельным покрытием галереи, а также дверями, которые имеют на наружной стороне косые перекладины.

В заключение нужно отметить, что все выделенные типы амбаров имеют аналогии как в Новгородской области, так и на территориях, лежащих к северу от р. Свирь.



Н.П. КРАДИН (Хабаровск)

СВЯТО-НИКОЛАЕВСКИЙ СОБОР В ХАРБИНЕ КАК СИМВОЛ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: В статье на основе изучения материалов периодической печати в архивах и библиотеках России и Китая автором рассматривается история создания одного из первых русских православных храмов, ставших символом русского Харбина. Анализируются архитектурные и композиционные особенности храма, его внутреннее убранство, а также история создания, разрушения и воссоздания.

Ключевые слова: Харбин, собор, центричная композиция, культурная революция, шатер, архитектор Левтеев

Summary: On the basis of studying the periodical materials in the archives and libraries of Russia and China, the author examines the history of the creation one of the first Russian Orthodox churches, which has become a symbol of Russian Harbin. The architectural and compositional features of the temple, its interior decoration, as well as the history of creation, destruction and re-creation are analyzed in the article.

Keywords: Harbin, church, centric composition, the Cultural Revolution, the architect Levteev.

В истории русского Зарубежья Свято-Николаевский собор в Харбине, построенный на рубеже XIX–XX столетий, занимает важнейшее место, особенно среди русского эмигрантского населения. Заложенный практически вместе с основанием Харбина в 1899 г., он многие десятилетия отражал собой русский характер этого нового по тому времени города в Китае и по праву считался символом русского Харбина, олицетворением русской православной культуры в Китае. Строительство этого уникального храма осуществлялось по проекту, разработанному в Санкт-Петербурге архитектором И.В. Подлевским, а строительные работы велись под наблюдением архитектора Алексея Климентьевича Левтеева – первостроителя Харбина и КВЖД. Ему помогали и другие инженеры: В.К. Вельс и С.И. Люро, техник Е.П. Ярилов, специалист по кровельным работам Т.А. Головизнин и простые рабочие-строители. В качестве рабочей силы использовались и китайцы.¹

Примечательно, что и здесь, за пределами России, храм был заложен и строился практически с основанием города. Таким образом, соблюдалась древняя русская традиция – начинать строительство нового поселения с возведения храма. Примечательно еще и то, что этот первый русский православный храм в Китае был назван в честь наиболее почитаемого на Руси Святого Николая Мирликийского. Для размещения храма строители Харбина выбрали самое лучшее место в центральном районе, получившем название Новый город. Расположенная на центральной, круглой в плане, площади, Свято-Николаевская церковь доминировала в окружающем пространстве, чему способствовала и ее шатровая архитектурная композиция. Особенно великолепно храм воспринимался во время движения от железнодорожного вокзала в центр города по Вокзальному проспекту. Двигаясь от вокзала по проспекту, пешеходы и водители транспорта наблюдали, как храм, словно живой, вырастал, поднимаясь вместе с шатром вверх, к небу. И уже на площади он предстал перед всеми во всем своем величии.

Выбирая место для строительства Свято-Николаевской церкви, первостроители Харбина считали, что этот храм должен стать не только главной доминантой площади, но одновременно и своеобразным символом, украшением города. Первые десятилетия (1900-1940-е гг.), когда вокруг площади не было относительно высокой застройки, храм доминировал в пространстве (**рис.1**). Он стал самым крупным культовым деревянным сооружением не только в Харбине, но и на всем юго-востоке Азиатского региона. Из разных районов Харбина в Свято-Николаевскую церковь приезжали и приходили многочисленные прихожане, особенно в 1900-е гг., когда православных церквей в Харбине было совсем немного.

После окончания строительных работ на восточной стене храма была прикреплена памятная медная доска с текстом, гласившим: «Основана сия церковь при председателе Станиславе Ипполитовиче Керберзъ и главном инженере-строителе Александре Иосифовиче Юговиче в лето от сотворения мира 7407-е, от рождества же по плоти Слова в 1899 году октября 1-го дня в железнодорожном поселке Сунгари, архитектором Алексеем Климентьевичем Левтеевым, по освящении священниками охран-

© Н.П. Крадин, 2015

¹ См. о Харбине: Крадин Н.П. Харбин – русская Атлантида. Хабаровск, 2001; Крадин Н.П. Харбин – русская Атлантида. Харбин, 2007 (на кит. яз.); Крадин Н.П. Харбин – русская Атлантида: очерки. Хабаровск, 2010; Таскина Е.П. Русский Харбин. М., 1998; Хисамутдинов А.А. Российская эмиграция в Китае: опыт энциклопедии. Владивосток, 2002.

ной стражи Александром Петровым Журавским и Стефаном Михайловым Белинским. Временные мастерские Сунгари». Во время так называемого «Боксерского восстания» (1898-1901), начавшегося в Пекине и направленного против династии Цин и иностранцев и охватившего многие районы Китая, в 1900 г. даже дискутировался вопрос о том, чтобы разобрать или самим сжечь только что построенный храм, но волна восстания до Харбина не докатилась.

Храм несколько раз менял свой статус: до 1903 г. он считался церковью Пограничной стражи, после чего стал железнодорожной церковью, с 29 февраля 1908 г. по указу Св. Синода возведен в ранг собора, а с учреждением в 1922 г. Харбинской епархии стал именоваться кафедральным собором.² Спустя год при соборе был сооружен придел в честь иконы Божьей Матери «Нечаянной радости». В Свято-Николаевском соборе имелось богатое убранство – великолепный иконостас, росписи, ценные иконы, разнообразная церковная утварь. Над росписями внутри храма трудился художник Н.Д. Глушенко – выпускник Санкт-Петербургской Академии художеств. Именно он создавал изображение Св. Троицы в главном алтаре и композицию «Сошествие Св. Духа» над хорами. Художниками, чинами Пограничной стражи, в 1900 г. был написан образ Иверской Божией матери.

Основное строительство было закончено уже в конце 1899 г., и на праздник Святого Покрова Богородицы в храме состоялось первое церковное торжество, хотя внутренняя отделка оставалась не законченной. В 1900 г. хабаровская газета «Приамурские ведомости» сообщила в небольшой заметке, что «5 декабря сего года освящен первый приходской храм в Маньчжурии, в Харбине, во имя святителя Николая Чудотворца, построенный в древневологодском стиле... Чудный храм этот красиво высится над Харбином, издали сверкая своими золочеными крестами».³

Во время освящения построенной церкви в Харбине находились военные чины полевого штаба во главе с командующим Приамурского военного округа. Там у них и родилась идея подарить церкви особо почитаемую в Приамурье икону Албазинской Божией Матери. С этой целью инициаторы благотворительной акции обратились к хабаровскому купцу I-й гильдии В.Ф. Плюснину, который заказал икону в Москве и, как отмечала местная газета, «в нынешнем году (1901. - Н.К.) икона Албазинской Божией Матери, в серебряной ризе, была получена, и по изготовлении для нее в Хабаровске приличного киота, в минувшем августе была отправлена в Харбин, в адрес настоятеля церкви о. Александра Журавского».

В 1923 г. в соборе соорудили придел в честь иконы Божией матери «Нечаянной радости». Среди особых святынь в храме выделялись прекрасно написанное изображение Пресвятой Троицы в главном алтаре и Сошествия Святого Духа над хорами, а также большой образ святого Николая Чудотворца, под покровом которого покоился первый глава Харбинской епархии, митрополит Мефодий. Имелись в храме и несколько исторических, давних икон – дары командующего войсками генерал-губернатора Н.И. Гродекова, а также великого князя Александра Михайловича и других высоких особ. Глубоко почитался прихожанами образ Иверской Божией Матери, написанный в 1900 г. чинами Пограничной стражи. Храм производил на всех настолько сильное впечатление, что он постоянно становился не только объектом обозрения, но и посещения, особенно в праздничные дни. Вместивший 500 человек, он никогда не пустовал.

Центричный план Свято-Николаевского собора представлял собой восьмигранное ядро, обрамленное галереями и выступами апсиды (с востока) и звонницы (с запада, над входом), а также двух дополнительных входов-крылец с северной и южной сторон (рис. 2). Благодаря удачным пропорциональным соотношениям частей храма его объемно-пространственная композиция выглядела логичной, понятной и выразительной. Облик фасадов и всей объемной формы подчеркнут нарастанием объемов к



Рис.1. Свято-Николаевский собор в Харбине. Фото с открытки. 1900-е гг.

² Заря. 1939. 14 окт.

³ Приамурские ведомости. 1901. № 402.

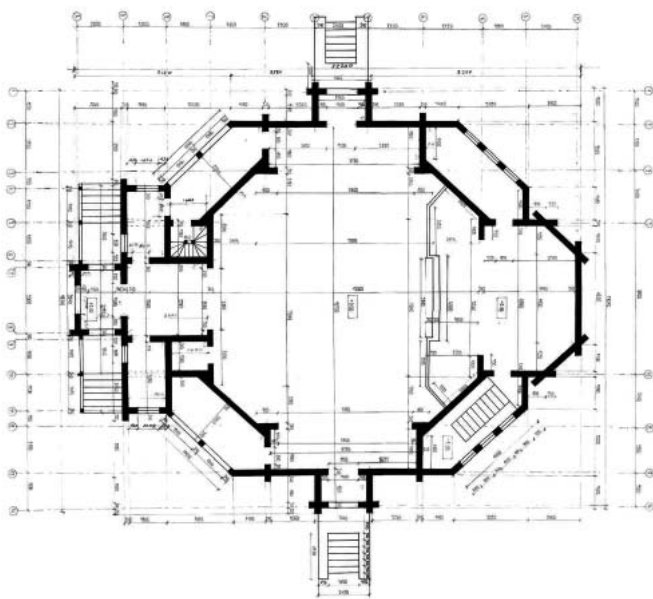


Рис. 2. План Свято-Николаевского собора.
Проект Н.П. Крадина.

центру, где кульминационным акцентом служит высокий стройный шатер с главкой и крестом наверху. Пирамидальность Свято-Николаевского собора как элемент композиционной структуры и его архитектурной выразительности присутствует и в отдельных его частях, к примеру в трехглавом завершении звонницы, расположенной над входом. Очертания и уклоны скатов крыш над галереями, крыльцами, форма завершений объемов (алтарь, звонница) – во всем чувствуется стремление подчеркнуть, выявить движение вверх, к центру. Являясь произведением архитектуры высокого эстетического уровня, выполненным в духе архитектуры Русского Севера, созвучный вкусам и предпочтениям русских людей, оказавшихся далеко за пределами своего Отечества, Свято-Николаевский собор в Харбине стал выражением русского начала на востоке Азии.

К сожалению, в 1966 г. этот храм был варварски разрушен хунвейбинами по приказанию пекинского правительства во время так называемой «Культурной революции». Собор не толь-

ко разрушили, его в течение нескольких дней жгли при стечении и под одобрительный гул огромного количества людей. Просуществовав почти 67 лет, храм тем не менее остался в памяти не только русских людей, но и многих китайцев, жителей Харбина. Анализируя архитектурные постройки Харбина, к примеру, китайский автор отмечал в своей книге: «После того как царско-русские колонизаторы вторглись в Харбин, они первым делом построили церкви. В 1899 году на кульминационном пункте города, в центре р. Наньгана построили православный Свято-Николаевский собор. С этого момента в Харбине начали подражать образу “восточной Москвы”, и церкви на долгий срок стали символом восточной Москвы».⁴

Выражая свое негативное отношение к русской политике XVII – XIX вв. на востоке, автор тем не менее восторгается архитектурой, созданной русскими и иными зодчими в Харбине. В частности, описывая главную площадь Харбина, он восхищается ее композицией, а также архитектурой собора: «Это правильно-радиальная площадь, центр которой составлял собор и которая имела подвижной, вольный и раскрытый характер. Бывший Свято-Николаевский собор находился в центре площади и крест на крыше палатки собора, который тянулся к голубому небу, был фокусом линий зрения... Православный Свято-Николаевский собор... представлял собой один из характерных ландшафтов в Харбине вплоть до 1966 года... План этого собора был в виде греческого креста в направлении с запада на восток. Композиция плана – сосредоточенно-симметричная. Так как срок строительства был чрезмерно сжат, все конструкции были деревянные и в виде колодезного сруба. Внутри собора образовалось такими конструкциями огромное пространство купола для религиозной деятельности. Внешний вид собора воплотил в себе традиционную форму, палаточную крышу русской народной деревянной конструкции. Вершина восьмиугольной палаточной крыши высоко подняла небольшой купол в виде луковицы. Вершина соединена с куполом с помощью барабанной опоры в середине... Эта выдающаяся архитектурная драгоценность играла важную роль в образовании городских ландшафтов. К сожалению, она была снесена невежественными разрушителями во время 10-летних анархий и беспорядков».⁵ Оставим в стороне небрежный перевод с китайского на русский и отметим эмоциональность автора описания, китайского профессора архитектуры.

До сих пор Харбин остается без своей православной святыни, чем обеспокоены в первую очередь русские эмигранты, разъехавшиеся после 1945 г. из этого города по многим странам и континентам. Они бережно хранят его образ в своей памяти, на открытках, календарях и книгах, увезенных с собой из Харбина. Поскольку православие в Китае запрещено, речи о восстановлении храма на его прежнем месте почти столетия не велось. Вместе с тем многие китайцы, любящие русскую культуру, с го-

⁴ Чан Хуай Шэн. Архитектура гор. Харбина. Харбин. 1990. С. 42.

⁵ Там же.

речью вспоминают годы культурной революции и до сих пор считают большой ошибкой разрушение этой святыни.

И тем не менее Свято-Николаевский деревянный собор сегодня восстановлен, но не в самом Харбине, а в 30 км от города, в экологическом парке «Ашихэ», недалеко от одноименной станции. Идея создания данного парка принадлежит Хуан Цзу Сяну, директору одного из промышленных предприятий Харбина и большому почитателю русской культуры. Представляет большой интерес не только сама история воссоздания храма, но и техника его сборки (рубка). Выше упоминалось о том, что изначально собор был срублен из бревен-карандашей, изготовленных в Канаде и привезенных оттуда. Эту же технологию использовали китайские мастера и при воссоздании храма, но теперь бревна-карандаши изготавливались из привезенного с российского Дальнего Востока леса (сосна) непосредственно на промышленном предприятии господина Хуана, расположенном на окраине Харбина. Для этой цели на заводе были изготовлены специальные приспособления для обработки бревен – устройство желобов, врубок, приведение к единому диаметру. В результате такой подготовительной работы в дальнейшем сборка на месте осуществлялась практически без топора и пилы. Непосредственно на заводе изготавливался и иконостас храма по чертежам, выполненным вместе с проектом всего храма.

Летом 2009 г., когда в Харбине со всех континентов собирались на свою встречу бывшие русские эмигранты, они посетили и местечко Ашихэ, чтобы посмотреть на свою бывшую святыню. Во время посещения нового парка всеми было отмечено, что храм воссоздан таким, каким он выглядел и раньше, в годы их жизни в Харбине. Вновь воссозданный храм сегодня в большей степени выполняет функции музейного объекта, он стал главной композиционной доминантой всего парка (рис. 3). В самом начале создания парка на его территории совершенно ничего не было, никаких строений. Подъезжая к месту, где планировалось воссоздать храм, можно было видеть только голый пейзаж – и ни одного сооружения. Сегодня, приближаясь к парку, можно издали видеть силуэты его многочисленных строений, среди которых доминирует Свято-Николаевский собор.

Сегодня, спустя полвека после трагического разрушения храма, приходит прозрение. В настоящее время у Правительства Харбина появилось желание восстановить Свято-Николаевский собор на его прежнем месте и превратить его в музей. Остается надеяться, что эта идея все-таки найдет свое воплощение в жизнь, и Свято-Николаевский собор, как и раньше, вознесется ввысь на своем прежнем месте и снова обретет важную для бывших русских харбинцев роль символа русской православной культуры на чужбине.



Рис. 3. Общий вид Свято-Николаевского собора после восстановления. Автор: Крадин Н.П.

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ НАСЛЕДИЕ ВЯТКИ: ПРАКТИКА И РЕЗУЛЬТАТЫ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ОБЛАСТИ ЦЕРКОВНОГО ИСКУССТВА

Аннотация: Цель исследования – изучение исторической монументальной живописи православных храмов Вятки. В настоящее время многие церкви заброшены, так как люди переехали из сел в города. Настенные росписи находятся на грани физического и фактического исчезновения. Таким образом, значительная часть культурного наследия региона находится под угрозой. С 1989 г. проведено обследование более 160 церквей с монументальной живописью XVIII–XX вв. Мы начали публикацию свода архитектуры и монументального искусства Кировской области.

Ключевые слова: монументальная живопись, церковная, реконструкция, наследие, Вятский регион.

Summary: The goal of the research is of historic monumental paintings in Orthodox churches in Vyatka. Nowadays many of the villages with the churches are abandoned as people moved to the cities. The wall paintings are on the edge of disappearing both physically and from the realm of academic study. Therefore a significant part of cultural heritage of the region is at stake. Since 1989, we have conducted inspection of more than 160 churches. We have begun publishing the Code of architecture and monumental art of Kirov region.

Keywords: monumental, painting, churches, reconstruction, heritage, Vyatka region.

Цель статьи – представить опыт и результаты исследовательской деятельности студенческого объединения «Художественное наследие региона: монументальное и монументально-декоративное церковное искусство Вятки».

В 2007 г. исполнилось 350 лет со времени образования Вятской епархии, которая к 1917 г. была одной из крупнейших северо-восточных епархий Русской православной церкви: имела 1571 храм, в том числе 659 приходских, 705 часовен и молитвенных домов, 13 монастырей, расположенных на территории 135.000 кв. км.

В отличие от архитектурного, монументальное и монументально-декоративное церковное искусство Вятки до недавнего времени принадлежало к числу наименее изученных в отечественном искусствоведении. В советское время две трети церквей были закрыты или разрушены. На данный момент приблизительно 500 церквей XVII–XX вв. находится на территории Вятской епархии.¹ Среди них 185 приходских и 11 монастырских церквей находятся на балансе епархии, оставшаяся часть – не действуют либо полуразрушены.

В области изучения церковной архитектуры, монументального и монументально-декоративного искусства объединены исследовательские силы Вятского государственного университета, Вятской Епархии, научно-реставрационной строительной фирмы «Анфилада-Р», научно-производственного Центра по охране и реставрации памятников истории и культуры Департамента культуры и искусства администрации Кировской области.

Студенческое научно-исследовательское объединение «Художественное наследие региона: монументальное и монументально-декоративное церковное искусство Вятки» существует на кафедре «Технология и дизайн» Вятского государственного университета (ТиД ВятГУ) с 2006 г. В цикл искусствovedческого направления на 3 курсе введена дисциплина «История церковного искусства». Курс является факультативным, включает лекционные и практические занятия в соответствии с разработанным учебно-методическим комплексом, использованием специализированной мультимедийной аудитории. Содержание данной дисциплины предполагает знакомство с отечественным церковным искусством и имеет существенный компонент по изучению церковного искусства и духовной культуры Вятской земли.

В период летней практики проводятся научно-исследовательские экспедиции с целью искусствovedческого выявления и введения в научный оборот памятников монументально-декоративного убранства действующих и недействующих храмов Вятской епархии. Так, в 2014 г. состоялась ежегодная VIII научно-исследовательская экспедиция. Состав участников экспедиции: Кривошейна Наталья Викторовна, доктор искусствоведения, профессор кафедры ТиД ВятГУ; Суворова Дарина (4 курс), Лазарева Мария (4 курс), Арафаилов Артем (3 курс). Экспедиция проводилась на территории Кирово-Чепецкого и Кумёнского районов в центральной части Кировской области. Обследования памятников велись по предварительно собранной информации и программе, составленной с учетом географических направлений.³ На территории Кирово-Чепецкого и Кумёнского районов были обследованы одиннадцать действующих и недействующих церквей и часовен на предмет выявления сохранившегося исторического монументального

© Н.В. Кривошейна, Е.А. Брызгалова, 2015

¹ [Интернет-ресурсы] <http://vyatskaya-eparhia.ru/> (дата обращения 15.01.2015).

² [Интернет-ресурсы] <http://www.vyatsu.ru/> (дата обращения 15.01.2015).

³ Выражаем благодарность *Скотину Е.Л.*, главному архитектору научно-реставрационной строительной фирмы «Анфилада-Р» за всестороннюю помощь при организации и проведении очередной экспедиции.

и монументально-декоративного искусства, проводились фотофиксация, составление первичных схем иконографических программ сохранившихся росписей, визуальная атрибуция памятников настенной живописи.

Сложившаяся методика ведения исследований включает экспедиционный и архивные этапы, а также иконографический и стилистический анализ монументальной живописи. Экспедициям предшествует сбор предварительной информации. Одним из трудных этапов является поиск недействующих церквей в отдаленных районах, где нет дорог и связи. Обследование церквей, идентификация и фотофиксация исторических монументальных росписей ведется, как правило, в весенне-летний период. Съемка выполняется по четырем направлениям: общие виды интерьеров, рабочие кадры, крупные планы и кадры для публикации материалов. Сохранившиеся росписи отмечаются на планах церквей.

Осенью и зимой ведется архивно-библиографическая работа. На данном этапе каждая монументальная роспись изучается с точки зрения ее иконографической программы и стиля. Ведется поиск аналогов, дается историческая справка. Контракты на росписи, которые удается найти в архивах, являются наиболее информативными документами. Они содержат имена заказчиков, художников и их социальный статус, место жительства, сроки проведения работ, условия труда, уплаченную сумму, количество подсобных рабочих и материалы. Они также содержат списки названий композиций и иногда называют стиль живописи. Если договор отсутствует, реконструкция иконографической программы проводится по фотографиям фрагментов живописи. Архивные фотографии церковных интерьеров XIX–XX в. также являются важными источниками информации. Иногда художники подписывают свои росписи, но подписной датированный интерьер – большая редкость. Используя вышеприведенные методы, ведется исследование и подготовка памятников религиозной живописи Вятки к публикации.

С 1989 г. обследовано более 160 церквей в XVII–XIX вв. Вятки. Вся информация аккумулируется в базу данных, которая систематизирована по географическому и алфавитному принципу. Установлена периодизация развития монументальной религиозной живописи Вятки.

Результаты научно-исследовательских экспедиций отражаются в публикациях, выступлениях на конференциях преподавателя и студентов, в том числе и на ежегодной конференции Церковно-исторического центра Вятской епархии «Обретение святых», где мы представляем предварительные отчеты информационного характера. Творческие студенческие работы, созданные по впечатлениям от поездок, экспонировались на выставках различного уровня: районного, регионального, российского. Проекты по реконструкции иконографических программ храмов становятся предметом защиты дипломных проектов студентов кафедры. В 2013–2014 гг. студентка Мансурова Анна (4 курс, ТиД ВятГУ) получила Диплом лауреата конкурса проектов Молодежного форума Приволжского федерального округа «Волга-2013» (г. Самара), а затем Диплом победителя конкурсного отбора проектов Всероссийского студенческого форума (г. Санкт-Петербург).

Интересно наблюдать, как в процессе изучения предмета в большинстве своем происходит образовательный и духовный рост студентов. Осмысленное понимание специфики церковного искусства, его истории, школ, творчества мастеров, изучение икон, фресок, мозаик, вопросов техники и технологии, овладение терминологией, ознакомление с проблемами сохранения и реставрации приводит к тому, что в опосредованной форме преодолеваются трудности восприятия и понимания церковного искусства, возникает интерес к предмету, к православной традиции, желание «увидеть все своими глазами», «поработать» и «помочь».

Как правило, желающих принять участие в экспедиции бывает много, но состав участников поездок комплектуется на основе соответствия предъявляемым требованиям: знание и понимание предмета, умение жить и работать в полевых условиях, дисциплинированность, владение специальными компьютерными программами, современной фотоаппаратурой, мотивация. Сложилась практика преемственности, когда участники предыдущих экспедиций передают опыт новичкам.

Таким образом, составление программ изучения памятников церковного искусства, вошедших в поле мирового и отечественного уровня, полезно и патриотично, на наш взгляд, дополнять темами малой Родины, что и подтверждает вышеописанный конкретный опыт сотрудничества, дающий высокий образовательный, научно-познавательный и воспитательный результат.

Мы участвуем в составлении Свода памятников архитектуры и монументального искусства Кировской области.⁴ Это долгосрочный проект, и нам предстоит обследовать еще 12 из 39 административных округов Кировской области.⁵ Наша исследовательская деятельность важна в сферах образования, культуры, развития внутреннего и внешнего туризма и, конечно, помогает расширить поле знания о провинциальном церковном отечественном искусстве.

⁴ Материалы к своду памятников истории и культуры Кировской области: *Берова И. В., Скопин Е. Л.* Памятники архитектуры Кировской области. Вып. 1: Арбажский и Кикнурский районы. Киров, 1999; *Берова И. В., Скопин Е. Л.* Памятники архитектуры Кировской области. Вып. 2: Афанасьевский и Подосиновский районы. Киров, 2002; *Скопин Е. Л.* Памятники архитектуры и градостроительства Кировской области. Вып. 3: Белохолуницкий и Богородский районы. Киров, 2007; *Скопин Е. Л., Кривошеина Н. В.* Памятники архитектуры, градостроительства и монументального искусства Кировской области. Вып. 4: Верхнекамский и Даровской районы. Киров, 2010; *Скопин Е. Л., Кривошеина Н. В.* Памятники архитектуры, градостроительства и монументального искусства Кировской области. Вып. 5: Верхошижемский район. Киров, 2011.

⁵ [Интернет-ресурсы] <http://www.kirovreg.ru/> (дата обращения 15.01.2105).

В.Г. КУДРЯВЦЕВ (*Йошкар-Ола*)

ИСКУССТВО АНСАМБЛЯ В МАРИЙСКОМ НАРОДНОМ ЗОДЧЕСТВЕ¹

Аннотация: Статья посвящена изучению проблемы организации ансамбля в марийском народном зодчестве. Она важна и актуальна как традиция и как ревитализация в современной проектной деятельности и строительной практике, синтезе архитектурной среды и окружающего человека ландшафта.

Ключевые слова: народное зодчество, архитектурный ансамбль, деревянная архитектура финно-угорских народов

Summary: The paper studies the problems of the organization of the ensemble in the Mari folk architecture. It is important and urgent as a tradition and as a revitalization in modern design activity and construction practice, the synthesis of the architectural environment and surrounding human landscape.

Keywords: folk architecture, architectural ensemble of wooden architecture of the Finno-Ugric peoples.

Пространственная организация ансамбля в марийском народном зодчестве во многом была связана с жизнедеятельностью человека. Духовные и функциональные связи ансамбля в народном зодчестве действуют и осмысливаются в системе мировоззрения, где ансамблевое единство является своеобразным фактом художественного сознания.² В этой целостной системе проявлялись присущие многим этносам характерные строительные формы и конструкции, ставшие традиционными.

Архитектурно-пространственные и композиционные особенности в деревянном зодчестве комплексно формировались с окружающим природным ландшафтом и с непосредственной организацией самой усадьбы, включающей жилые и хозяйственно-бытовые постройки, земельные угодья. Семантика архаических формообразующих конструкций изначально была связана с народными традициями, религиозными воззрениями, частично сохранившими в настоящее время свое символическое значение.

Древние городища и селища финно-угорских народов Поволжья располагались вдоль проточной воды, у рек и их притоков. По мере роста населения осваивались лесные поляны и удобные для жилья и ведения хозяйства угодья. Последующие поколения, вырубая под жилье и пашни леса, расселялись и на неудобных болотистых, песчаных землях, жили отдельными дворами-усадьбами на расстоянии слышимости звука бычьего рога; главы семейств по утрам подавали ими различные сигналы.³ С ростом численности населения дворы-усадьбы постепенно объединялись вокруг одной или нескольких близко расположенных усадеб. Из разрозненно расположенных одиночных усадеб постепенно образовывались околотки – группы из 2-3 и более дворов родственников. Параллельно с этим наблюдался и обратный процесс. Перенаселенность поселения, отдаленность и нехватка удобных земельных угодий вынуждали отдельные семьи осваивать новые места, либо поблизости, либо на определенном расстоянии от прежнего поселения, основывая, таким образом, новые починки и выселки. В XVI-XVII вв. у марийцев происходил процесс формирования поселений из отдельных усадеб или отдельных околотков. Беспорядочная планировка селиться рядом, гнездами и в XVIII – начале XIX вв. объяснялась обычаем близких родственников, а условность объединения отдельных дворов, околотков, починков и деревень в одно поселение определялась удобствами обслуживания и сбора повинностей.⁴ Размещение поселений по оврагам или на холмистых местах придавал характер свободно организованных в пространстве и во взаимосвязи с природным ландшафтом населенных пунктов. Рост деревень проводился путем образования разбросанных по разным направлениям большого количества околотков. Сами околотки обычно не выделялись внушительными размерами, постройки в них зачастую располагались кольцеобразно.⁵

У народов Поволжья околотки, очевидно, являлись промежуточной стадией на пути превращения однодворных поселений-усадеб в деревни и села. Поселения подобного типа в строительной практике были распространены еще в XIX в. У мордвы, например, переход от дисперсного расселения к многодворным поселениям деревенского типа наблюдается с периода ее вхождения в состав Русского государства. У финно-угорских и тюркских народов Урало-Поволжья поселения сельского типа состояли из деревень, выселков, околотков, починков, сел, селеч и объединялись общими терминами *йал*, *ял*, *сола* (мар.), *веле*, *бие* (морд.), *аул*, *айил* (башк.), *авыл*, *йил* (таг.), *ель*, *ял* (чув.). Общие корневые морфемы ал, ел, ил, ял первоначально обозначали «род», «племя», «родственный союз» основателей поселения.⁶ Удмурты старались селиться в таких местах, чтобы лесов, выгонов, полей было в достатке; место поселения обычно избирал

© В.Г. Кудрявцев, 2015

¹ Работа выполнена по гранту РГНФ, проект №14-14-12001.

² Некрасова М.А. Проблема ансамбля в декоративном искусстве // Искусство ансамбля. М., 1988. С. 19-20, 23; *Климов К.М.* Ансамбль как образная система в удмуртском народном искусстве XIX–XX вв. Ижевск, 1999. С. 67-68.

³ *Сепеев Г.А.* Особенности типологии и планировки марийских поселений // Поселения и жилища Марийского края. Йошкар-Ола, 1982. С. 161-162, 166 (Археология и этнография Марийского края; Вып.6).

⁴ *Иванов А.Г.* Очерки по истории Марийского края XVIII века. Йошкар-Ола, 1995. С. 32.

⁵ *Крюкова Т.А.* Материальная культура марийцев XIX века. Йошкар-Ола, 1956. С. 107.

⁶ Мордва. Историко-культурные очерки. Саранск, 1995. С. 155.

жрец, при этом совершался специальный обряд: выбирали красного или белого быка, укрепляли ему на рогах священный ковш и отпускали, где он останавливался – там и возникала деревня.⁷ Вплоть до XIX в. преобладала свободная рассеянно-гнездовая планировка удмуртских деревень.⁸ Наиболее распространенным типом поселения является деревня (зафиксирована в документах с XVII в.). Села возникли в середине XVIII в., их появление связано с массовой христианизацией нерусского населения Поволжья. Они являлись центрами церковных приходов, опорными пунктами христианизации проживающих в Поволжье народов.

Кучевая планировка являлась одной из древних и традиционных форм поселения в регионе. Для нее характерны кривые проезды и переулки, заканчивающиеся тупиками. Особенностью деревень было свободное и просторное расположение дворов обширного размера, где между строениями было отдаленное расстояние. Оно аргументировано противопожарным отношением.

Усадьбы в плане чаще всего имеют форму прямоугольника, в передней ее части располагаются жилые постройки, амбар и ворота, а в боковой – хозяйственные постройки. Количество построек различно. Сюда входит изба с пристроенными к ней сенями, клеть, амбар для хлеба, летняя кухня, хлев, сеновал, сарай или навес на столбах, выходящие на улицу и в огород ворота, конюшня. Прежде чем ставить сруб жилища, марийцы выбирали места и «по утренним и вечерним зорям» ходили туда. Если по утрам и вечерам воздух теплый, место считалось пригодным для строительства: «... и почитают то место счастливо и к сожитию добро и скотине плод счастливой, а где холодный воздух, тут дворов не строят». Известно то, что «выкапывают яму и извлеченную землю насыпают в нее, если земли в яме будет с верхом, значит можно строиться, а если яма не наполнится, то на данном месте строить нельзя».⁹

В формировании своеобразного архитектурного облика марийских и удмуртских усадеб определяющее значение имеют одно- и двухэтажные амбары с двускатной тесовой крышей. На галерею второго яруса вела лестница. В конструкции амбаров обнаруживается сходство с традиционными постройками карел, эстонцев и финнов. В своей конструктивной и планировочной основе эта постройка типична в культуре финно-угорских народов. В дальнейшей эволюции строительных форм и конструкций в ней сохранились пережиточные явления.¹⁰ В марийском зодчестве она имеет также несколько вариантов. Галерея второго яруса располагается как с торцевой стороны, так и с боковой.

Под навесами, сараями или в подклети устраивались погреба для хранения овощей и быстро портящихся продуктов. Нередко их размещают в качестве отдельной постройки во дворах, встречаются на огороде, близко примыкающем к жилищу.

При организации ансамбля поселений и усадеб важная функция придавалась воротам и ограждениям. Традиционными ограждениями были прясло, частокол, плетень. В религиозно-мифологических представлениях ворота «воспринимались как символ деревенского пространственного мира: гостей встречали и провожали у этих ворот, свадебный ритуал начинался здесь же, покойника несли на руках до деревенских ворот».¹¹ Воротами оформлялись и священные рощи. Они имели оригинальную и характерную для зодчества финно-угорских народов конструкцию. Со двора на улицу и в огород также вели ворота. В первой половине XX в. еще использовались традиционные столбовые ворота с жердевыми конструкциями, своеобразие их архитектуры состояло в использовании деревянных стоечно-балочных конструкций.

Сушилка для снопов овин – традиционное сооружение из тонких жердей – возвышалась на огороде или гумне, имела своеобразную форму в виде конуса и два функциональных уровня. Внизу на дне глубокой земляной ямы разводился огонь, наверху жерди обкладывались снопами для просушивания. Общая конструктивная основа характеризует подобные сооружения разного назначения эстонцев, финнов, хантов и манси.

В ансамбль построек марийской усадьбы органично входила постройка кудо (изначально оно было местом семейных молений и обрядов).

Традиции народного зодчества впоследствии во многом заимствовались проживающими на данной территории разными народами. Рационализм, основанный на учете природных условий и функционального назначения построек, составляет особенность традиционного деревянного зодчества региона, где функциональные и эстетические качества органически проявлялись в умении комплексно организовать архитектуру в окружающем пространстве.¹² К сожалению, недостаточное внимание к проблемам модернизации деревянных рубленых построек качественно снижает их функциональную и художественно-эстетическую ценности, представляющие перспективную задачу в архитектурной практике.¹³

⁷ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 36-37.

⁸ Шумилов Е.Ф. Архитектура удмуртской крестьянской усадьбы // Искусство Удмуртии. Ижевск, 1975. С. 216.

⁹ Сепеев Г.А. Архивный документ первой половины XVIII века о восточных марийцах // Вопросы истории и литературы народов Среднего Поволжья. Казань, 1965. С. 91.

¹⁰ Орфинский В.П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972. С. 30.

¹¹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов... С. 219.

¹² Сепеев Г.А. Основные направления этнокультурных связей марийцев // Тезисы докладов на конференции по итогам научно-исследовательской работы МарНИИ в 1991-1993 гг. Йошкар-Ола, 1994. С. 84; Кудрявцев В.Г. Деревянное зодчество марийцев. Йошкар-Ола, 2004.

¹³ Ушаков Ю.С. Ансамбль в народном зодчестве русского Севера. Л., 1982.

АРХИТЕКТУРНАЯ БИОГЕОГРАФИЯ

Аннотация: Кижская Преображенная церковь рассматривается в географическом контексте – показана значимость для неё и западных, и восточных влияний, чей блистательный синтез осуществили создатели храма.

Ключевые слова: Кижь, церковь Преображения, мировое древо, крещатый план, восьмерик, многоглавие

Summary: Church of Transfiguration in Kizhi is seen in the geographic context what shows the importance for her Western and Eastern influences, whose brilliant synthesis was carried out by the creators of the temple.

Keywords: Kizhi, Church of Transfiguration, world tree, groin plan, octagon

Эволюционная идея и биогеография – благодаря их взаимодействию мы узнали много нового о видообразовании. *Изменчивость:* при наложении на карту это явление смотрится как закономерный спектр. *Границы ареалов:* именно здесь пересекаются – взаимопроницаются – глубоко диффузируют различные формы. *Изоляция:* благодаря ей отстаивается и консервируется, закрепляется на века самобытность.

Деревянное зодчество многое наследует от органики своего материала. Поэтому всё, сказанное выше, можно экстраполировать на него – выявляемые сходства эвристичны. Конкретно – по всем трём пунктам:

1) Перемещаясь в западно-восточном направлении от Новгорода к Обонежью, мы видим, сколь правильно, будто по некоему алгоритму, изменяются архитектурные формы – нам предстаёт цельный, внутренне логичный ряд.

2) Снизу с юга на север – из Ростово-Суздальской, а потом и Московской земли – к Белозерью и Беломорью движется другой поток. Он даёт ветвь, идущую от реки Онеги к озеру Онего, и тут сталкивается с первым потоком. Происходит интерференция. Её самым впечатляющим результатом стала кижская Преображенская церковь.

3) У деревянного зодчества есть свои Галапагосы. Вспомним глухой Мезенский край. Хотя характерные для него формы спорадически встречаются в Подвинье и Поважье, но это не умаляет того факта, что перед нами уникальный очаг новизны – за ним стоит *Genius loci*, отмеченный *лица необщим выраженьем* (Е.А. Баратынский).

Genius loci со времен античности это нечто олицетворяемое – как бы сверхиндивидуальность. Мифологема закрепляет связь между характером топоса – будь это обширная область или маленькое поселение – и его положением в пространстве. Есть единый *Genius loci* Русского Севера. Пристально взглядевшись в него, мы замечаем: это скорее община родственных, но хорошо различаемых гениев места. Каждый из них – некий гештальт: недробимый – недетализируемый – неструктурируемый образ. Когда он возникает в сознании? Часто при нашей мгновенной реакции на тот или иной топоним:

– *Поморье!* – у него свой сразу узнаваемый *гештальт*.

– *Заонежье!* – душа откликается соответственно.

– *Посвирье!* – возникает ещё одна обобщённая картина.

В теории архитектуры понятие ареала пришло из биологии. Есть ареалы пространные – и есть ареалы ограниченные. В них мы улавливаем что-то романтическое – связанное с ощущением заповедности. Подчас ареалы выразительнейших форм северного деревянного зодчества отмечены и маргинальностью, и малостью.

Исключением – и то относительным – здесь будет ареал каскадных покрытий. В северном направлении он простирается от Новгорода Великого до Ковды на Кольском полуострове. Это около 1500 км. Если взять восточный вектор, то здесь мы увидим, как форма перекинется через Онего – и остановится поблизости от водораздела между Балтийским и Беломорским бассейнами (уже на подступах к Кенозерью). Даже в масштабах Европейской части России это не слишком большой интервал.

Совсем крохотен ареал ярусных многоглавий. Это самый пышный цветок деревянного зодчества. Тоже своего рода экзотика. Бассейн Онежского озера: дальше эти фантастически прекрасные формы завершений не продвинулись.

Красиво смотрится ареал кубоватых покрытий. Онега – Поморский берег – неожиданные ответвления на Восток (Куртяево) и Запад (Водлозеро): граница намечена чётко и твёрдо – форма не покидает определённого ей места.

Подчеркнём настоятельно: ареал есть нечто интегральное, по главным признакам – однородное. Однако внутри него возможны богатые переливы. Пример – р. Онега: спускаясь по ней, мы замечаем,

как прямолинейные контуры (считая виртуально существующий и ныне Александрово-Ошевенский монастырь с его шатрами) замещаются криволинейными очертаниями (ансамбли нижней Онеги, где доминируют кубоватые покрытия).

В принципе эту тенденцию можно представить графически. Соединяя в непрерывную цепь абрисы храмов, которые проходят перед нашими глазами, мы получаем линию, где убывают острые пики и нарастают округлённость, окатистость.

Довольно пространен ареал шатров на восьмериковых основаниях: от Согинцев на Востоке (Свирь) до Лявли на Западе (Двина). Мы называем сохранившиеся храмы. Учитывая связующую роль волоков, скажем так: гидросистема тут общая – из Новгорода можно приплыть в Устюг. Перевозились не только товары, но в придачу к ним – что очень существенно – информация. Она включала в свой состав и архитектурные обыкновения.

Вода облегчает контакты: содействует обмену опытом, потворствует взаимным влияниям. Но течёт она далеко и долго – расстояния работают на дифференциацию. Инварианты очевидны. Однако сколь значительны различия! Алтарные прирубы на Двине увенчаны бочками – Свирь предпочитает покрытия на два ската. Бочек здесь вообще не знают. Фронтонные пояса – прерогатива Посвирья. Восьмерики во многом изоморфны друг другу. Но характерные уширения мы встретим только на Западе.

Есть и другой уровень различий – неуловимые, они ускользают от формального анализа. На Двине восьмерики кряжистей? На Свири элегантней? Это субъективное. Но как экранироваться от него в сфере эстетических впечатлений?

Интересно варьирует – в зависимости от географического положения – соотношение шатров и оснований. Тенденция высотности проявляется на всём ареале. Однако единая цель достигается благодаря использованию двух принципиально отличных друг от друга приёмов. Храмы, находящиеся в зоне новгородского влияния, набирают высоту за счёт оснований – тогда как московский импульс угадывается в тех случаях, когда нарастают шатры. Пропорции обратны друг другу! Этот яркий разграничительный признак впечатляет сам по себе. Успенская церковь из Кондопоги – и церковь Дмитрия Солунского из Верхней Уфтугои: различие пропорциональных соотношений бросается в глаза.

Интересная *дивергенция!* А в плане систематики – *дихотомия*: совсем по Карлу Линнею, у которого деление надвое – опора на пару логически противоречивых свойств – становится основой классификации.

Восходят ли храмы, являющие столь чёткую альтернативность в своей архитектонике, к общему корню? Если да, то единый исток надо искать на уровнях, залегающих куда как глубже новгородско-московских нестроений и расхождений. Это общенациональный архетип. Однако его воплощение допускает несхожие – вплоть до противоположных – приёмы и установки. Крещатая бочка – и вырастающий из неё шатёр: храмы этого типа хочется наложить на шкалу, идущую в меридиональном направлении – с юга (Поважье) на север (Помезенье). А.Б. Бодэ показывает: здесь наличествует весьма интересный *«характер распространения»*.¹ К центру тяготеют храмы, где стены четверика и лбы бочек рубятся слитно – образуют непрерывность. Поднимаясь на Север, мы отмечаем: здесь два яруса – четвериковый и бочечный – разделяются красивыми повалами. В структуру привносится дискретность. Форма стала богаче, выразительнее. Весьма значимая корреляция: чем северней от центра, тем гармоничней и утончённей храмы на крещатой бочке. Всё стреловидней контур! Всё устремлённей взлёт! Это как бы наша русская готика – уподобление чисто поэтическое. Возрастает слаженность завершений. Какие компактные – срубленные на одном дыхании – группы! Бочки – барабаны – шатры: элементы вовлечены в экстатический порыв – они совершают групповой прыжок в лазурную бездну – мощное интеграционное поле неразделимо сплотило, буквально спаяло их. Это харизма Русского Севера: создавать почву, благоприятную для цветения красоты. В ряду других регионов на этом поприще он не знает себе равных.

Итак, имеется обусловленность: морфология храма реагирует на его положение – близкое или далёкое от места, где зародилась и утвердилась традиция.

Эволюция каскадных покрытий поможет нам пронаблюдать, как эта закономерность – уподобим её переменной функции – проявляется и в меридиональном, и в широтном направлении. Построим условный график, откладывая значения по осям абсцисс (*долгота*) и ординат (*широта*). Примем в качестве отправной точки – за начало координат – церковь из с. Крестцы, запечатлённую в альбоме А. Мейерберга; ближе других она расположена к Новгороду Великому – зачин идёт от него. Наверху – у Полярного круга – у нас окажется Никольская церковь из с. Ковда, а в крайней правой позиции – заонежский Леликов остров с его знаменитой Трёхсвятительской часовней, а еще восточнее – это будет экстремум – д. Самино, известная своим Ильинским храмом. Что мы констатируем, двигаясь по обеим осям? Чем ближе к центру, тем круче, острее скаты. С расстоянием они словно теряют взлётную силу – уплощаются.

Трёхступенчатые каскады сосредоточены вблизи от Новгорода. Сегодня это решение представляет Георгиевский храм в Юковичах. Углы скатов при нашем движении и на Восток, и на Север варьируют:

¹ Бодэ А.Б. Деревянные храмы Русского Севера. Архитектура и местное своеобразие. М., 2011. С. 80.

1) Наиболее острым является верхний скат – это согласуется с логикой отрыва: как если бы крылья меняли геометрию, реагируя на увеличение скорости. Своего рода аэродинамика! Пусть условная, воображаемая. Но что требуется от храма? Создать *ощущение*, что мы взмываем в небо. Это и делается с эффектом. Субъективное переживание самоценно.

2) Чем дальше от Новгорода, тем меньше порывность. Скаты становятся параллельными.

3) Наконец, в Ковде мы фиксируем обратное отношение: нижний скат острее.

Одновременно наблюдается уменьшение интервала между скатами. Сколько брёвен разделяет их? Численное превосходство – опять-таки за храмами, близкими к Новгороду.

Ещё одна закономерность: каскадные покрытия переходят с основных объёмов на соподчинённые. Д. Самоино находится на восточном берегу Онего. Здесь мы отчётливо слышим эхо Юковичей. Алтарный прируб Ильинской церкви, высокий и строгий, покрыт двуступенчатым каскадом (1692 – 1702), тогда как кафоликон увенчан шатром. Дольше всех каскадное покрытие удерживают заонежские часовни. Многовековая традиция! Широкий – на весь северо-запад – пространственный разброс! Изучив историю каскадных покрытий, мы приходим к значимым выводам: *есть* центр традиции – и *есть её периферия*; удаление от центра существенно влияет на формообразование.

Именно этот аспект оказался в фокусе пристального внимания А.Б. Бодэ. Зависимости – корреляции – связи: их выявление – задача науки. А.Б. Бодэ преуспел на этой стезе, сделав своим инструментом географическую карту. Вспомогательная в ней. Как если бы центр традиции наводил мощное формотворческое поле! В Юковичах его напряжение велико – тогда как в Ковде явно уменьшилось. Это похоже на регресс? Данное понятие было бы тут неуместным. Ведь наши сравнения – сугубо структурные, а не оценочные. Тем не менее очевидно, что образцовое, каноническое сосредоточено в окрестностях очага: то, что дальше – не так типично; нарастает вариативность. Подчас это сопровождается определённым упрощением, обеднением.

Случается и другое: оторвавшись от центра, форма будто расковывается – и раскрывает свои новые возможности. Давление канона? Власть авторитетного примера? Это не сходит на нет, но теряет силу безусловного предписания: возникает пространство с добавочными степенями свободы – внутри него реализуются всё более сложные и нетривиальные замыслы.

А.Б. Бодэ убедительно показывает это на материале, который нам дают восьмериковые церкви – в их проекции на карту: «Отметим, что рассматриваемые храмы Посвирья и Обонежья, находясь на периферии ареала распространения восьмериковых церквей, отличаются наибольшим разнообразием архитектурных решений».² Это западная сторона ареала. Ядро традиции надо искать на Востоке, но в нынешних условиях его нельзя точно отфокусировать: многое размыто, потеряно.

Сохранны восьмерики Подвинья. Специалисты усматривают в них связь с низовской колонизацией. Тут имеются неясные моменты. Однако бесспорно следующее: в эпоху, которая нас интересует, эталон восьмериковых церквей давала Северная Двина. *Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись*. Стороны света мы берём не в такой широкой амплитуде, как Р. Киплинг, но вывод наш противоположен: схождение имело место – и произошло оно в Кижях.

История деревянного зодчества показывает: связь Востока и Запада у нас двусторонняя – импульсы влияния движутся в обоих направлениях. *Метрополия и провинция*: в свете данной оппозиции мы глубже и точнее понимаем свободолюбие Русского Севера. *Центр и периферия*: динамика их отношений важна для постижения деревянного зодчества. Можно сказать так: Русский Север диалектичен вдоль и поперёк – для него характерны высокие творческие напряжения.

Согинцы, Анхимово, Кижь: это – в нашем контексте – периферия. Памятуя опыт предков, зодчие тем не менее работают без оглядки – их влечёт небывалое. И что мы видим? Строгие восьмерики процветают фронтонными поясами и многоглавиями. Это великое празднество форм.

Ильинская церковь на Водлозере (1798) – маргинал в семействе кубоватых церквей. Формотворческое поле, наведённое Онегой, здесь уже затухает? Результат известен: покрытие храма – абсолютно уникальное, не знающее аналогий.

Архитектура – и география: здесь исследователь сказал нам много нового. Вот пример его зоркого наблюдения: «... клинчатые с полицами покрытия, будучи распространены на северных и восточных окраинах европейской части России, в центре страны так и не зафиксированы. Неизвестными здесь они не могли быть, но, по-видимому, составляли традицию достаточно древнюю, исчезнувшую значительно раньше, чем на Севере».³

Через географию постигается история. На Севере мы находим живые реликты форм, исчезнувших там, где они зародились – в центральной России. Картографирование у А.Б. Бодэ вызывает ассоциацию с аналогичными приёмами геоботаники. Архитектура изучается как живая – развивающаяся – движущаяся в пространстве система. Этот подход дал весомые результаты.

² Там же. С. 111.

³ Там же. С. 25.

ДЕРЕВЯННЫЕ ОБЕТНЫЕ КРЕСТЫ ПОВОЛХОВЬЯ XVII-XVIII ВВ.¹

Аннотация: В статье описывается традиция установки высоких деревянных крестов, существовавшая в Поволховье в 1625-1756 гг. Кресты устанавливались по индивидуальному или коллективному обету, содержали имена ктиторов и предписания праздновать определенные праздники. По воспоминаниям местных жителей, крестный ход к одному из крестов проводился до 1919 г. Только три таких креста сохранились в Староладожском музее-заповеднике до нашего времени.

Ключевые слова: деревянные кресты, Старая Ладога, религиозные обычаи, криптограммы, локальные традиции

Summary: The paper deals with High wooden crosses (up to day 50 known) were erected in the Volkhov region between 1625 and 1756 vowed by either single persons or rural communities. The crosses were inscribed with the names of the vowers as well as with the lists of Orthodox feasts to be celebrated. According to the recollections of local inhabitants, annual religious processions had been performed until 1919. Only three crosses survived in the Preservation Museum of Staraya Ladoga.

Keywords: wooden crosses, Staraya Ladoga, religious customs, the cryptogram, the local traditions

Шведский дипломат и путешественник Петр Петрей в своем сочинении «История о Великом княжестве Московском» упоминает следующую традицию, по его мнению, характерную для России: «В некоторых областях у крестьян не было церквей, но были поставлены большие деревянные кресты <...>, которые священник освятил и благословил. На них были вырезаны изречения из псалмов. У них крестьяне, у которых не было церкви, совершали свои службы, и утрени, и вечерни».² Известно, что в 1609 г. Петрей передвигался вместе со шведским войском по территории Корельского уезда, был в Орешке, затем поехал в Москву, в 1611 г. посетил Нарву и Ивангород, в 1612 г. много времени провел в оккупированном шведами Новгороде, а в 1613 г. находился в постоянных разъездах между Новгородом, Ниеншанцем и Стокгольмом. В первой половине 1615 г. он собирался посетить Новгород, Орешек и Ладогу, но сведений о пребывании его в России после 1613 г. нет.³ В 1822 г. П.И. Кеппен в «Списке русским памятникам» отмечал обилие деревянных крестов в Северной России, «особливо же около Ладожского озера, к Востоку от реки Лавы, бывшей Шведскою границею по Столбовскому миру 1617 года».⁴ Именно в нижнем течении р. Волхов, в округе с. Старая Ладога в начале XX в. было зафиксировано значительное количество высоких деревянных крестов XVII-XVIII вв. Фотографии и сведения о крестах, полученные во время обследования памятников старины в Новолодожском уезде Санкт-Петербургской губернии Н.И. Репниковым и В.М. Машечкиным в 1911-1912 гг., являются ценным источником для исследования исчезнувшей традиции установки местными жителями деревянных обетных крестов XVII-XVIII вв.⁵

К началу XX в. существовало не менее 50-ти таких крестов в 33-х топографических пунктах (включая сведения о двух подобных памятниках в с. Грузино 1695 г. и Старой Руссе 1654 г.). По хронологическим и стилистическим особенностям кресты объединяются в несколько групп: 1625-1626 (2); 1663-1669 гг. (7); 1670-1680 (5); 1684-1690 (10); 1711-1728 (4); 1742 (1); 1750-1756 гг. (6). Кресты 1670-1690 гг. могут принадлежать руке одного мастера, т.к. изменения, внесенные в 1684 г., незначительны. В целом же местная художественная традиция поддерживается мастерами-кресторезами на протяжении 130 лет.

Кресты высотой около трех метров устанавливались на улице, в невысоких срубках под навесом. Квадратные в сечении сосновые брусья оси и трех поперечных перекладин скреплялись пазами и дере-

© В.Б. Панченко, 2015

¹ Выражаю мою искреннюю признательность за помощь в работе по данной теме Я.Г. Андреевой, В.П. Бударгину, Г.Г. Кожокарю, О.В. Панченко, Е.В. Платонову, А.А. Селину, А.В. Толстикову, Л.Г. Черенковой и Н.Д. Чеховских.

² Первая книга Петра Петрея о России на шведском языке вышла в 1715 г. Цит. по: Шлякин И. А. Древние русские кресты. I. Кресты новгородские, до XV века, неподвижные и нецерковной службы. СПб., 1906. С. 15.

³ Толстиков А. В. Петр Петрей в России // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2012. № 2 (12). Июль – декабрь. С. 129-142.

⁴ Кеппен П.И. Список русским памятникам. М., 1822. С. 106, 107; № 145 по списку.

⁵ Серия снимков из поездки Н. И. Репникова по Новолодожскому у. С.-Петербургской губ.: памятники церковного зодчества и церковная утварь (Научный архив Института истории материальной культуры (НА ИИИМК). ФА. Альбом О.473. 1911 – 1912 гг.; далее в сносках – Альбом Репникова); Предварительный отчет по регистрации памятников старины в Новолодожском у. С.-Петербургской губ. (НА ИИИМК. РА. Ф-1. Оп.2. Д.5 Репников Н. И., 1911 г. без пагинации; далее в сносках – Отчет Репникова); Коллекция Репникова (Российский этнографический музей (РЭМ). Отдел фотографии. Кол. РЭМ № 2466; далее в сносках – Коллекция РЭМ). Подробное описание используемых источников и таблицы с частичными расшифровками надписей на 28-ми крестах представлены в моей статье: Панченко В. Б. «Праздновать праздники святому пророку Божию Или и святителю Христову Николаю Чудотворцу»: одна исчезнувшая традиция // Музей. Традиции. Этничность. СПб., 2012. № 2. С. 21-36. Расшифрованные тексты приводятся далее без дополнительных ссылок.

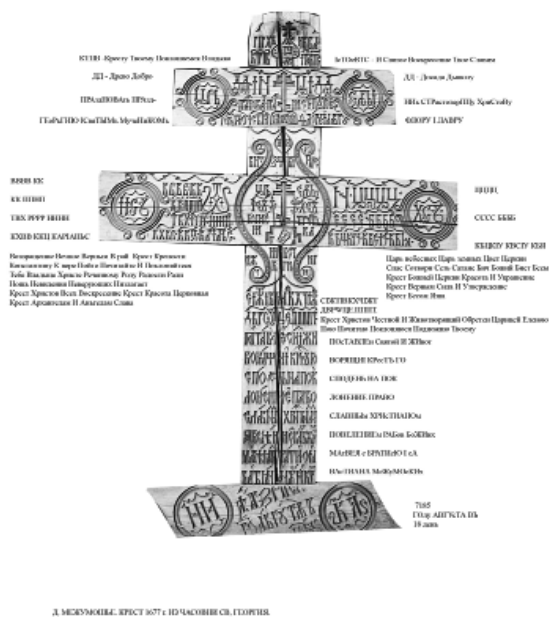


Рис. 1 – Крест 1677 г. из д. Межумошье.
Схема расположения надписей и монограмм / Воспро:
по: Панченко В. Б. «Праздновать праздники...»,
с. 26, илл. 7.

не уцелели во время русско-шведских войн 1610-1613, 1614-1617 гг. После заключения Столбовского мира первый крест появился в д. Бор в 1625 г., вскоре после восстановления Ладожской крепости (1621 г.) и мужского Никольского монастыря (1622 г.). На нем была вырезана надпись «Праздновать праздник(и) Святому Пророку Божию Илии». На оси другого креста, 1626 г. из д. Неважа, было вырезано поясное изображение св. Николая, а на нижней перекладине дана надпись «Праздновать Святителю Николаю Чудотворцу». Это единственный крест с изображением святого; на остальных крестах между средней и нижней перекладиной помещались криптограммы и сведения об установке. Возможно, эти памятники создавались в расположенном на южной окраине Ладоги Никольском монастыре.

Эти кресты ставились как простыми деревенскими жителями, так и лицами высокого социального статуса. Надписи на них почти всегда содержат одинаковые формулировки: «Праздник праздновать Святителю Христову Николаю. Поставлен Сий Животворящий Крест Господень повелением раба Божия Стефана (Пахомова?) на поклонение всемь православным христианомъ» (д. Неважа, 1663 г.); «Праздновать праздник Покрову Пресвятой Богородицы и Святым мучеником Флору и Лавру и Святому Пророку Божию Илии. Поставлен Сий Животворящий Крест Господень на поклонение православным христианом» (1671 г., д. Порог, это редкий случай, когда крест не подписан); «Праздновать Святыя Великомученице Христовой Парасковие. Поставлен Сий С(вятый) К(рест) Господень на поклонение православным христианом повелением раб Божиихъ Димитрия и Деонисия Филиповых детей Сакульцевых и детей их. Лета 7188 году июня в 1 день» (1680 г., д. Березье); «Праздновать праздники святителю Христову и Чудотворцу Николаю да Священномученику Власию. Поставлен Сий Святый и Животворящий Крест Господень на поклонение православным христианом повелением рабов Божиих Симеона и Макария и Льва <...вых> детей Гутовских (1684 г., д. Гутово); «Поставлен Сий Святый и Животворящий Крест Господень на поклонение православным христианом повелением раба Божия Василия Симановича и сына его Михаила Васильевича Желтухиных» (1688 г., д. Абрамовщина. Этот крест поставили сын и внук ладожского воеводы 1671-72 гг. Симона Желтухина). Известна подпись «Путятин» на кресте 1669 г. из д. Мыслово, возможно, его установил ладожский воевода 1644-45 гг. князь Богдан Путятин или его потомки. Подписной список может включать более двенадцати мужских имен, женские имена никогда не встречаются. Наряду с мирским населением в установке крестов участвовали и лица духовного сословия: «Поставлен Сий Святый Животворящий Крест Го-

вянными гвоздями. Над верхней перекладиной креста вырезалась луковичная церковная главка на барабане. Аналогичные изображения на поклонных крестах Русского Севера не встречаются, но подобные главки изображались на резных деревянных иконах Заонежья «Голгофский крест под сенью храма» XVIII в.⁶ и архангельских резных досках «Голгофский крест с орудиями страстей в храме» XVIII в.⁷

В местах пересечения оси креста с верхней и средней поперечными балками помещались изображения восьмиконечных крестов на подножии, окруженных монограммами. Поверхности поперечных перекладин и оси креста заполняла летопись. Она содержала данные о том, кто поставил крест, предписание, какие праздники праздновать и дату установки. На концах поперечных балок помещались монограммы ЦРЬ СЛВЫ ИСЪ ХСЪ НИ КА, а на всем свободном от летописи пространстве (на центральной перекладине и сразу под ней) – криптограммы, к настоящему времени до конца не расшифрованные (рис. 1). Толкование их встречается с рубежа XVI-XVII в. в некоторых рукописных сборниках, рядом с текстами, посвященными обретению и воздвижению Креста и его символике (рис. 2-3). Похожие криптограммы вырезались на обетных архангельских крестах более позднего времени и на деревянных иконах.

О существовании в Поволховье крестов до 1620-х гг. неизвестно. Возможно, более ранние памятники Столбовского мира появились в д. Бор в 1625 г., вскоре после восстановления Ладожской крепости (1621 г.) и мужского Никольского монастыря (1622 г.). На нем была вырезана надпись «Праздновать праздник(и) Святому Пророку Божию Илии». На оси другого креста, 1626 г. из д. Неважа, было вырезано поясное изображение св. Николая, а на нижней перекладине дана надпись «Праздновать Святителю Николаю Чудотворцу». Это единственный крест с изображением святого; на остальных крестах между средней и нижней перекладиной помещались криптограммы и сведения об установке. Возможно, эти памятники создавались в расположенном на южной окраине Ладоги Никольском монастыре.

⁶ Уханова И. Н. Изделия старообрядцев — мастеров народного искусства в собрании Государственного Эрмитажа // Старообрядчество в России (XVII–XX вв). М., 2004. Вып. 3. С. 319., Илл. 48.

⁷ Резные иконостасы и деревянная скульптура Русского Севера. Каталог выставки / Авт.-сост. Т. М. Кольцова. М., 1995. Кат. № 167-171.

сподень на поклонение православным христианом повелением рабов Божиих священноиерея Павла и Тимофея Яковлевых да диакана Ефремова Марка Анисимова Максима и Никиты Ребиковых Андрея и Феодота п<о> о<бещанию> Фомы Григорьева Матвея Симеона и Петра Лукияновых Феодора» (1688 г., с. Петропавловское). До 1680-х годов наиболее популярны посвящения Илии (8), Николе (7), Флору и Лавру (7), Власию (5). Упоминаются и пары праздников (Флор и Лавр – Власий, Илия – Никола и др.). Чаще всего дата установки (преимущественно летом) не соответствует дням памяти указанных на крестах святых. Максимальное количество дат приходится на июнь (1, 3 и 8 числа). Очевидно, что кресты возводились по коллективному или личному завету – даже к началу XX в. в деревнях находилось несколько крестов с одинаковым посвящением. Поводом, как и при постройке заветных часовен, могли быть болезни, пожары, засуха и связанный с ней неурожай. Известно, что в 1654 г. жители Ильинской улицы Старой Руссы поставили деревянный крест «во избавление от чумы» и «положили праздновать честному кресту 22 декабря и в крестопоклонную неделю великого поста».⁸ К началу XX в. многие кресты стояли в часовнях в окружении икон, полотенец, бутылей с деревянным маслом. «Вот, батюшка, перед этим крестом когда-то усердно молились, при сгоне скота, вместе все православные...»⁹ - рассказывал в последней четверти XIX в. старожил из д. Верховина своему священнику – такие обряды могли происходить у крестов, посвященных святым Флору, Лавру и Власию – в народной традиции покровителям животных.

У нас нет каких-либо данных о крестах, установленных в округе Ладоги в периоды с 1627 по 1662 гг., с 1691 по 1710 гг., с 1729 по 1749 гг. Возможно, они не сохранились, или в это время мастер ставил кресты в других местах – как, например, упоминавшийся выше крест в Старой Руссе. Другой подобный крест 1695 г. из с. Грузино описывается в очерке П.П. Свинына: «У горней стены (храма Андрея Первозванного – В.П.) снаружи поставлен деревянный огромный крест, найденный на берегу Волхова. Из сохранившейся на нем надписи явствует, что крест сей водружен на том месте в 7201 года

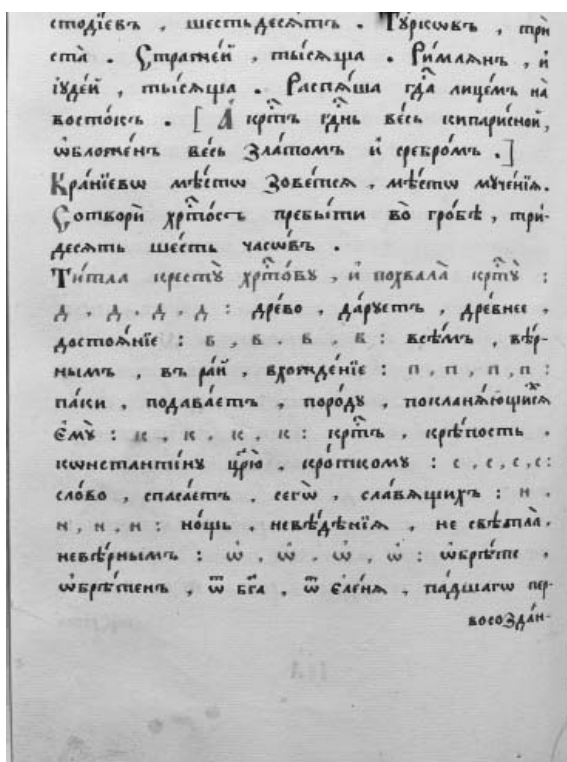


Рис. 2 – Расшифровки криптограмм в рукописном сборнике «Цветник духовный», переписанном иеродиаконом Герасимом Белоградцем в 1700-1703 гг. / ГЭ. НБ, КРК. №246394. Л. 641 об.по: Панченко В. Б. «Праздновать праздники...», с. 26, илл.7.

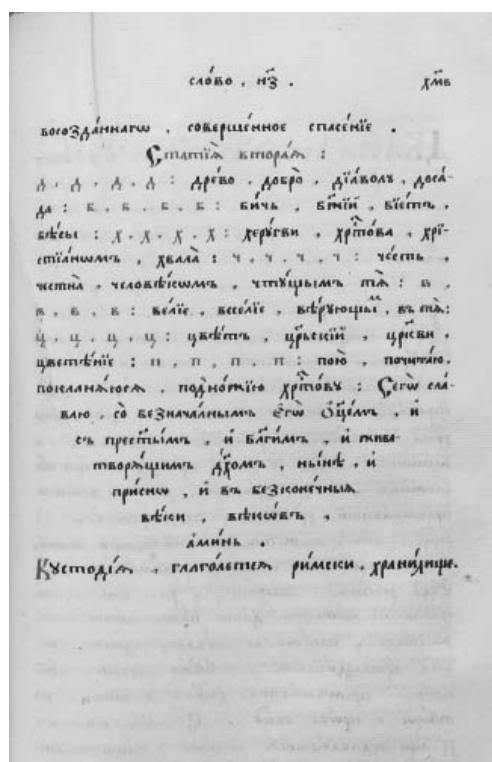


Рис. 3 – Расшифровки криптограмм в рукописном сборнике «Цветник духовный», переписанном иеродиаконом Герасимом Белоградцем в 1700-1703 гг. / ГЭ. НБ, КРК. №246394. Л. 642.

⁸ Шлякин И. А. Древние русские кресты. С. 14.

⁹ Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1884. Вып. 9. С. 168.

июля 6 (1695) в царствование царей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича, при патриархе Адриане и новгородском митрополите Корнелии – жителями Грузинского погоста. Ниже сей надписи начертано еще: “Чудный крест сей Христов на поклонение православных христиан”. Первоначальные же буквы: К.Т.Ч.П.Х.И.В.Т.С., поставленные снизу, означают: “Кресту твоему честному поклоняемся, Христе, и воскресение твое славим”. С самых древних времен в день сей, т.е. 6 июля, установлен праздник святому апостолу Андрею и отправлялось церковное торжество при кресте оном. Оно и доныне продолжается под именем “крестового дня” и сверх того сопровождается ходом из Николаевской церкви, что в деревне Людне. По окончании божественной литургии, освящения воды на Волхове с пушечной пальбою и крестного хождения вокруг селения поется молебен у креста. При сем случае каждым грузинским крестьянином по старинному обычаю приносится ко кресту пшеничный белый хлеб, называющийся курцом; по совершении и окроплении сих хлебов святою водою жители потчевают ими тут же пришедших к ним на праздник гостей». ¹⁰ Описание креста и его дата позволяют отнести его к группе памятников, установленных в память разрушенных церквей – в данном случае сгоревшей церкви Андрея Первозванного 1583 г., перестроенной в 1691 г.

Крест 1688 г. в с. Петропавловское (см. выше) тоже был поставлен в память существовавшего ранее церковного придела Сергия Радонежского. В 1711 г. и в 1728 г. в Ладоге были установлены кресты «во имя церкви Святыя Симеона Богоприимца» и «на церковном месте Священномученика Климента П(апы) Р(имского)» – эти церкви были разрушены во время русско-шведских войн. Надпись на кресте 1724 г., установленном недалеко от д. Бережные Лопатицы, «Праздновать Святому Мученику Клименту и Великомуученику Христову Георгию. Поставлен Сий Крест Господень на поклонение православным христианом повелением а по своему обещанию ладоженина посацкага человека Петра Григорьева сына» тоже указывает на посвящение, связанное с ладожскими церквями.

Очевидно, с конца XVII в. традиция установки крестов претерпевает некоторые изменения – меняются, по крайней мере формально, причины их установки, что может быть связано с проводимыми в это время церковными реформами. Отсутствие памятников в период с 1728 по 1750 год, возможно, связано с запретом Анны Иоанновны 1734 г. на строительство новых часовен, т.к. небольшие срубы с навесами, в которых устанавливались кресты, представляли собой тип «открытой часовни».

Прерванная традиция возобновлялась еще раз, когда с 1750 по 1756 гг. монахом и уроженцем Ладоги Иосифом Шаровым, руководившим в 1749-1752 гг. строительством Гостинопольского монастыря, были поставлены шесть крестов. ¹¹ На них были вырезаны следующие надписи: «Глава есть превечная Христос Бог в Троицы Слава Аминь» (на вершине креста, справа и слева от церковной главки); Иис(у) съ Наз(а)реянинъ Ц(а)рь Иудейский. Кр(е)ст Хр(и)стов просв(е)щает и осв(е)щает всехъ» (на верхней перекладине); «Кресту Твоему поклоняемся и Светое Воскресение Твое славим Владыко» (на центральной перекладине); Д Д Азь Есмь Суший Д Д Д Крест Хранитель Всей Вселенней Крест Красота Церковная Крест Ангелам и Архаггелам Слава К(рест) Ц(арям) Б(лаговерным) К(репость) и П(обеда) ИКБ К(рест) В(сем) П(равославным) Х(ристианом) С(пасение) и ЧВ. Построень Сий Святыи Крест Господень на поклонение православным христианом Гостинопольского монастыря строителем монахом Иосифом Шаровым (на вертикальной оси, ниже средокрестия); «1752 Года июня в 23 день» (на нижней перекладине). Очевидно, что Иосиф Шаров следовал местной традиции, но внес изменения в структуру надписей на крестах. Так, он перестал указывать праздники, при этом Похвала Кресту, ранее представленная криптограммами, на его крестах расшифровывается, занимает центральное положение и является основным текстом. На всех крестах по-прежнему присутствует церковная главка, имя (в данном случае – мастера) и дата установки. На преемственность традиции указывает и тот факт, что в с. Петропавловском Иосиф Шаров устанавливает крест 1 марта – в день обретения мощей преподобного Сергия Радонежского, которому был посвящен более ранний крест 1688 г. из этого села (см. выше).

К середине XVIII в., очевидно, традиция перестала существовать, но до начала XX в. в деревнях Поволховья редко находилось меньше двух обетных крестов, а в д. Княжчино четыре креста 1666-1690 гг. напоминали местным жителям о предшествующих поколениях и о заветных праздниках Николе и Илии. Многие кресты сохранялись в новых часовнях, по-прежнему возле них проводились праздничные службы. Крестный ход к одному из крестов 1688 г. в ур. Абрамовщина существовал до закрытия в 1919 г. Староладожского Успенского монастыря. ¹² К настоящему времени сохранилось только три креста: 1677 г. из д. Межумошье, 1711 г. и 1728 г. из Старой Ладоги. Они находятся в фондах Староладожского музея-заповедника.

¹⁰ Свиньин П.П. Поездка в Грузию // Аракчеев: Свидетельства современников. Мемуары. М., 2000. С. 139-140.

¹¹ Один из них был поставлен в 1751 г. в честь освящения Троицкой церкви Гостинопольского монастыря, и на нем были «начертаны имена Елизаветы Петровны, ея наследника и супруги, архиепископа Стефана и игумена Иосифа Шарова» (Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1884. Вып. 9. С. 243-244).

¹² Панченко А.А. Схи-игуменя Евпраксия и почитаемое место в урочище Абрамовщина: материалы к изучению деревенских святынь // Ладога и религиозное сознание. Третьи чтения памяти Анны Мачинской. СПб., 1997. С. 78-83.

А.М. ПЕКИНА (Петрозаводск)

ПОЭТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ВАЛААМА В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ ХУДОЖНИКОВ НА ПРИМЕРЕ ВЫСТАВКИ ИГУМЕН ДАМАСКИН НОВО-ВАЛААМСКОГО «МОНАСТЫРЯ»

Аннотация: Доклад подготовлен на основе материалов выставки «Игумен Дамаскин (1795-1881)», проходившей в 23.04.2013 г. – 07.01.2014 г. в культурном центре Ново-Валаамского монастыря (Финляндия). Игумен Дамаскин поддерживал культурные связи с Санкт-Петербургской Академией художеств. Монастырская коллекция живописи была представлена работами П. Балашова, И. Шишкина, Е.Ознобишина, литографиями М.О. Вольфа на библейские сюжеты. На выставке были представлены экспонаты из фондов музея православной культуры Куопио (Финляндия).

Ключевые слова: Валаам, Новый Валаам, монастырский Культурный центр (Финляндия), русские художники XIX в., Дамаскин

Summary: This article is about the exhibition of the New Valaam (Finland) «Damaskin Orthodox abbot of the Monastery (1795-1881)», which was held during 2013-2014 years. Damaskin maintained the cultural ties with the St. Petersburg Academy of Arts. The paintings by Russian painters-landscape (I.Shishkin, P.Balashov and E.Oznobishin) were presented at this exhibition. Fantastic nature of the Valaam was inspired by painters. The Orthodox Church museum of Finland is situated in Kuopio. There are many church vestments, landscape paintings, sacramental vessels, manuscript in this museum's collection.

Keywords: Valaam, New Valamo or New Valaam (Finnish: UusiValamo), The monastery's Cultural Centre (Finland), Russian painters, Damaskin

В культурном центре Ново-Валаамского монастыря Финляндии¹ с 23 апреля 2013 г. по 7 января 2014 г. проходила выставка «Игумен Дамаскин (1795- 1881)», на которой автору посчастливилось побывать.

Игумен Дамаскин (в миру Дамиан Кононов), который в течение сорока двух лет, с 1839 г. до 1881 г. был настоятелем Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, вел духовную и культурно-просветительную деятельность. Так, благодаря попечению игумена, монастырская библиотека Валаама обогатилась обширной коллекцией печатной литературы. Например, на выставке было представлено уникальное «Собрание видов местностей острова Валаама» 1863 г., рукописный молитвенник преподобного Антипы Валаамского «Молитвы и псалмы на румынском языке» 1875 г., собственные книги игумена Дамаскина – «Старообрядческий служебник» рубежа XVIII-XIX вв., «Исаак Сириин: о посте».

При игумене Дамаскине был сформирован и архив обители, который содержался в образцовом порядке. В настоящее время монастырская библиотека Нового Валаама имеет самое большое в Западной Европе собрание православной литературы. Во время эвакуации с Валаама монахи вывезли на территорию Финляндии 20 тыс. томов монастырской библиотеки. Из них 15 тысяч томов находится в книжном собрании Славянского фонда Хельсинского университета. В Ново-Валаамском монастыре находятся 5 тыс. книг из этой коллекции, а также обширный архив, который на 29 декабря 2012 г. насчитывал 20 тыс. единиц хранения. Он помещен в специально построенное здание библиотеки культурного центра Нового Валаама, куда существует свободный доступ.

Игумен Дамаскин поддерживал культурные связи с Санкт-Петербургской Академией художеств, студенты которой приезжали на летнюю практику на остров Валаам. Из монастырской коллекции живописи Нового Валаама можно было полюбоваться картиной Ивана Ивановича Шишкина (1832-1898) «Братское кладбище». Кто бывал на Валааме, сразу узнает это место, сохранившееся до сих пор. Так сложилось, что в 2013 г. летом автор побывала на Валааме, где вид монастырского кладбища обратил на себя внимание, а уже в декабре 2013 г., посещая в очередной раз Ново-Валаамский монастырь, побывать на упомянутой выставке и познакомиться еще с одной работой художника. Как известно, художник предпочтение отдавал пейзажу, показывая мощь и богатство природы, преимущественно лесной. Картину «Братское кладбище» художник создал в 1858 г. Тогда И. Шишкин впервые, вместе с Павлом Павловичем Джогиным (1834-1885) и Александром Васильевичем Гине (1830-1880), посетил остров Валаам. Творческая экспедиция художников – учеников третьего года обучения Санкт-Петербургской Академии художеств – состоялась в мае – сентябре 1858 г.

© А.М. Пекина, 2015

¹ См. о Новом Валааме: Пекина А.М. Новый Валаам // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера. = «Our» and «alien» in culture of the peoples of the European North. Материалы 9-ой Межвуз. регион. науч. конф. (г. Петрозаводск, 21 марта 2013 г.). Петрозаводск, 2013. С.20-25.

В течение 1858-1860 гг. были созданы этюды «Камни в лесу. Валаам» и «И. И. Шишкин и А.В. Гине в мастерской на острове Валааме». Первый этюд — живописная студия с крупноплановым изображением замшелых камней на фоне лесных зарослей. Второй — незатейливая зарисовка жанрового характера в память о днях совместной творческой работы и многолетней дружбы с Александром Гине. Отметим, что в 1860 г. за картину «Вид на Валааме» А. Гине был отмечен малой золотой медалью.

До окончания Академии в 1860 г. И.И. Шишкин ежегодно приезжал летом на Валаам, работая на пленэре. В 1858 г. за три рисунка пером и восемь живописных этюдов Валаама, в том числе «Сосна на Валааме» и «Вид на острове Валааме», он получил большую серебряную медаль. В 1859 г. за картину «Вид на острове Валааме» («Ущелье Валаама») получил малую золотую медаль. В 1860 г. за две картины одного названия «Вид на острове Валааме» («Местность Кукко», 1859) получил большую золотую медаль, звание классного художника первой степени и право на пенсионерскую поездку за границу на три года. Надо отметить, что именно в 1858 г. за три рисунка пером и восемь живописных этюдов Валаама художник получил большую серебряную медаль.

В этом же году, 28 июня, через два года после коронации, император Александр II с императрицей Марией Александровной, сыновьями, своей сестрой, великой княгиней Ольгой Николаевной и ее супругом посетили Валаам. Они присутствовали на Божественной литургии, по окончании которой был отслужен молебен преподобным Сергию и Герману Валаамским. Затем император с семьей совершил прогулку по острову, посетил скиты и пустыньки, после трапезы в монастыре гости побывали на монастырском братском кладбище. На выставке были представлены две картины, посвященные этому событию. Это работа Петра Ивановича Балашова «Посещение Валаама императором Александром II» — о лодочной процессии Александра II и высокопоставленных особ к монастырской бухте острова Валаам. В 1860 г. за валаамские пейзажи П.И. Балашов был награжден серебряной медалью и удостоен звания свободного художника. В 1863 г. издаётся альбом «Собрание видов местностей острова Валаама, рисованных с натуры художником П.И. Балашовым, изданное усердием Валаамского настоятеля игумена Дамаскина с братиею» из 26 литографий. Главная тема рисунков — виды центральной усадьбы монастыря, скитов, монастырских построек. В фондах Валаамского музея также есть два экземпляра этого издания. Один альбом был подарен музею в 1984 г. народным художником КАССР Георгием Адамовичем Стронком (1910-2005). Второй экземпляр отличной сохранности в день открытия экспозиции на Свято-Владимирском скиту в 2009 г. подарил Его Святейшество Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

На выставке были представлены и картины Петра Балашова «Скалы и лес» 1858 г., «Ледяные торосы у Хонкасаари» 1861 г., которые воспевают суровую красоту северного края. Хонкасаари в переводе с финского языка обозначает «Сосновый остров», находится остров на территории современной Финляндии недалеко от Лаппенранты.

Заметим, что по некоторым сведениям, в частности, из писем И.Шишкина, полагают, что П.Балашов впервые посетил Валаам в 1859 г., тогда как картина «Скалы и лес» значит по сведениям Ново-Валаамского монастыря за 1858 г. В 1859 г. П.Балашов уже закончил Академию художеств. В биографии П.Балашова, плохо изученной, нет даты и места его рождения. Известно о его скоростижной кончине в 1888 г. Главный хранитель Валаамского научно-исследовательского музея, церковно-археологического и природного музея-заповедника, основанного в 1979 г., Лариса Николаевна Печёрина в газете «Свет Валаама» в № 12 за 2010 г. (с.3), обращаясь к творческой биографии художника, упоминает о работах, подаренных художником. Причем местонахождение многих картин и акварелей неизвестно. Л.Н. Печёрина замечает, что во время работы на Валааме П.Балашов, как и другие художники, в благодарность за гостеприимство, по традиции оставил монастырю несколько своих произведений, которые впоследствии оказались в Финляндии.² Речь идет как раз об упомянутых мною работах.

Особо запомнилась картина П. Балашова «Идущий монах» 1860 г. На ней изображена фигура неизвестного монаха в клобуке, опирающегося на посох. Монаха с трудом можно разглядеть среди вековых деревьев, огромных лопухов, диковинных коряг и скал. Куда он шел? Время прошло, а природа Валаама сохранилась. Казалось, что картины написаны совсем недавно. Монахи умерли, а вековые сосны хранят прошлое, впитывают настоящее. Возвращаясь прошлой зимой с Нового Валаама, мы увидели, как по дороге с монастырского кладбища, где нашли последний приют монахи, вынужденно покинувшие остров Валаам, неспешно идет монах нынешний. Заинтересовали и литографии XIX в.: «Тайная вечеря» по произведению Чиро Ферри, «Гефсиманский скит или подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры» Иосифа Шелковникова и десять литографий М.О. Вольфа на библейские сюжеты. На выставке

² Печёрина Л.Н. Два автографа // Свет Валаама. 2007. № 1. С.6; Печёрина Л. Петр Балашов // Свет Валаама. 2010. № 12. С. 3.

была представлена и литография 1853 г. Владимира Переденева «Отец Иакинф (Бичурин)». Эта литография неслучайна в экспозиции, так как в 1823-1826 гг. отец Иакинф находился в ссылке на острове Валаам. Картины, вывезенные с Валаама, на которых изображены русские императоры Петр I, Павел I, Александр II и Николай II, можно увидеть в трапезной Нового Валаама. В свое время они были преподнесены в дар представителями династии Романовых, побывавших в разное время на Валааме. А в фондах Валаамского музея ввиду различных исторических и политических событий находятся немногие произведения художников XIX - нач. XX вв.

В 1858 г. было написано полотно Егора Андреевича Ознобишина (1837-?) «Император Александр II с семьей на службе в храме», также представленное на выставке. Это запечатленное художником событие особенно знаменательно, так как соборный молебен был совершен самим настоятелем игуменом Дамаскином 28 июня 1858 г. в Спасо-Преображенском соборе, где находились святые мощи преподобных Валаамских Чудотворцев Сергия и Германа. В художественной энциклопедии факт пребывания Е.Ознобишина на Валааме не отмечен. Императрица Мария Александровна в 1858 г. в знак признательности преподнесла игумену Дамаскину янтарные четки и крест, украшенный алмазами и лазуритом. Эти уникальные произведения ювелирного и декоративного искусства также были представлены на выставке. Картина и раритетные экспонаты логично дополняли друг друга. Складывалось особое представление о роли Валаама для судеб художников, монахов, паломников.

Иеромонах Михаил (православный финн), который благосклонно проводил экскурсию – беседу вне обозначенного времени и экскурсионных дней недели только для нас, троих человек, поведал, что богослужебные облачения, кресты и иконы, представленные на выставке, используются во время церковных праздников.

За стеклом находятся фелони (церковные одеяния) золотой и серебряной парчи, фигурного бархата – подарки неизвестных лиц Валаамскому монастырю. Петербургские купеческие семьи, с которыми поддерживал связи игумен Дамаскин, дарили монастырю многочисленные предметы церковной утвари. В 1841 г. купец из г. Хамины Алексей Рязанов подарил богослужебное облачение игумену. Люди, сделавшие дорогие подарки, отличались скромностью, отсутствием тщеславия, что, впрочем, для православного человека является нормой. В 1876 г. неизвестным была подарена фелонь игумену Дамаскину из золотой парчи со словом «Бог» ручной вышивки. Некоторые из экспонируемых литургических принадлежностей взяты из собрания музея православного искусства г. Куопио (Финляндия). В единственном в Западной Европе музее Православной Церкви хранятся святыни, вывезенные с Валаама в 1940 г.: рака преподобных Сергия и Германа, Евангелия. Большая часть коллекции музея относится к XVIII–XIX столетиям, а самые старые вещи – к средним векам. Многие экспонаты попали в музей из карельских монастырей во время советско-финляндской (1939-1940) и Великой Отечественной (1941-1945) войн. Когда часть Карелии отошла СССР, возвращать предметы не было необходимости. Именно на их основе и был создан православный музей. В музее можно увидеть предметы литургического облачения, образцы убранства ручной работы с применением приемов древнерусского прикладного искусства, множество икон, многие из которых представляют довольно большую ценность. С 2011 г. по настоящее время музей в Куопио находится на реставрации.

Интересно, что сохранилось и игуменское настоятельное резное кресло, обитое красным бархатом, выполненное монахами Валаамского монастыря в правление игумена Дамаскина. Освящено оно было на Пасху 20 апреля 1869 г. Духовник валаамской монашеской братии иеромонах Гедеон в 1856 г. привез из Иерусалима посох черного дерева, инкрустированный перламутром, и подарил его игумену Дамаскину. Сам игумен в Санкт-Петербурге в 1864 г. приобрел для себя икону Владимирской Божией Матери в серебряной с позолотой ризе в металлическом окладе. Как известно, этот образ один из самых почитаемых. А в 1878 г. валаамские монахи создают свою «Владимирскую икону Божией Матери». Эти раритетные творения иконописного, декоративно-прикладного и ювелирного искусства логично вписались в экспозицию, дополняя друг друга.

Необходимо отметить, что в 1978 г. и в 1983 г. в Петрозаводске вышло небольшое, но ценное издание «Художники на Валааме», подготовленное заслуженным работником культуры КАССР (1968 г.), искусствоведом и художником Василием Михайловичем Агаповым (1898-1984) и заслуженным работником культуры РСФСР, пропагандистом изобразительного искусства, краеведом из г. Сортавала Тойво Александровичем Хаккарайненом (1907-1983).

ХРАМ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: СИНКРЕТИЗМ МАТЕРИАЛЬНОГО И ДУХОВНОГО¹

Аннотация: Высшим проявлением народного зодчества в православии было храмостроительство. Строители храмов в отличие от жилища считались святыми людьми, наделенными божественной силой. Это противопоставление двух ипостасей сакрального по своей природе плотницкого мастерства основано на оппозиции дом/храм, подтверждением которому служит предание о построении Преображенской церкви на о. Кизи.

Ключевые слова: традиционная культура, храм, сакрализация плотницкого ремесла

Summary: Church building was the greatest manifestation of the folk architecture in the Orthodoxy. The builders of the temples in contrast to dwelling were considered to be Holy men endowed with divine power. This two hypostasis opposition of the sacred in nature carpentry skills based on the opposition house/temple. The legend about the building of the Transfiguration Church serves a confirmation of this on the Kizhi island.

Keywords: traditional culture, temple, sacralization carpentry craft

Высшим проявлением народного зодчества в православии было храмостроительство. В храме воплощался образ Вселенной. Храм как обобщенный, семантически насыщенный образ мироздания занимал центральное место в сакральном пространстве северного крестьянского мира. Церкви, колокольни, часовни, обетные кресты, ставившиеся в ходе освоения территорий, включались в важнейшие объекты крестьянского мира – деревни, дороги, угодья, холмы, водоемы. «Сакральными символами различного уровня служили природные элементы ландшафта, такие как горы, деревья, камни. Часто получившие противоречивые значения, в наиболее высоком смысле, они символизировали ось мира и самого Христа. Каждому из возвышенных мест в мифопоэтическом и традиционном сознании придавался особый статус. Они выступали медиаторами между земной и небесной сферами».²

Для человека организованное им жилое пространство – своеобразная модель окружающего мира. Храмы как символы мироздания господствуют в этом пространстве, жилище человека составляет второй план, хозяйственные постройки – третий.

Так же, как и названия деревень, храмонаименования отразили становление народного религиозного сознания и миропонимания насельников этих территорий. В этом явлении просматриваются определенные черты системы духовных ценностей общества, особенности мировоззрения создателей этих храмов. «Имя оценивается церковью, а за нею – всем православным народом, как тип, как духовная конкретная норма личностного бытия».³

Известно, что в именовании храмов отражалась иерархия православных вероучительных ценностей. На вершине ее – учение о Боге как творце мира, сущем в единстве Святой Троицы. О почитании его свидетельствовала группа храмов с господскими (освященными во имя Господа) храмонаименованиями: Рождественские, Воскресенские, Вознесенские, Преображенские и др. Вслед за нею следует группа храмонаименований, отражающих почитание предводителей небесных сил бесплотных (архангелов): Михайло-Архангельские, Гаврииловские. Затем следует группа храмов, посвящение которым отражает почитание Богородицы: Богородице-Рождественские, Введенские, Благовещенские, Успенские. Еще одну группу составили храмонаименования, напоминающие о роли ветхозаветных пророков, а также первых учеников и последователей Христа – апостолов: Ильинские, Андреевские, Иоанновские. Наконец, сознанию православного крестьянина было присуще почитание святых – мучеников, преподобных, праведников, исповедников, в том числе и местночтимых: Георгия, Николы, Параскевы Пятницы, Зосимы и Савватия, Макария и др.⁴

Роль храма в структуре микро- и макрокосмоса отразилась также в исторических преданиях и легендах о выборе места для строительства храма (часовни) и поселения. Существует корпус исторических преданий и легенд, введенных в научный оборот Н.А. Криничной. Часто этот выбор опреде-

© А.Б. Пермиловская, 2015

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке ФАНО России в рамках темы № 0410-2014-0027 «Состояние и использование биоресурсов в контексте оптимизации природопользования, обусловленного историко-культурными и этно-социальными процессами на Европейском Севере и в Арктике».

² Свирида И.И. Ландшафт в культуре как пространство: образ и метафора // Ландшафты культуры. Славянский мир. М., 2007. С. 24.

³ Флоренский П.А. Имена. Харьков; М., 2000. С. 38.

⁴ Камкин А.В. Союзы севернорусских крестьянских миров в системе расселения и жизненной повседневности XVII–XVIII вв. // Мироззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 238–239.

лялся с помощью гаданий. В ритуале использовались живые священные животные (конь) и предметы (дерево, икона, крест, свеча), имевшие сакральный статус в традиционной крестьянской культуре и обладающие высокой степенью семиотичности. Выбор места для строительства деревни и храма в народных представлениях был идентичен. Он отражал их сакральное значение и божественное указание на место постройки. *«Хотели построить деревню – бросали икону в воду. Три раза бросали – три раза она приплывала на одно и то же место. Куда икону принесло, там и деревню построили. Вирму (речь идет об основании д. Вирма в Карелии) хотели вначале выше построить: вода здесь соленая. ... А так и поселились здесь. И церковь построили Петру и Павлу...»*.⁵

«Страной зодчих» называл Россию И.Э. Грабарь. Эта метафора точно характеризует высокую крестьянскую строительную культуру. «Чутье пропорций, понимание силуэта, декоративный инстинкт, избрательность форм — словом, все архитектурные добродетели встречаются на протяжении русской истории так постоянно и повсеместно, что наводят на мысль о совершенно исключительной архитектурной одаренности русского народа. И если бы у кого-нибудь могло возникнуть сомнение насчет возможности приписывать эти свойства народу, среди которого работало так много иностранцев, то достаточно указать на Русский Север с его деревянным зодчеством, созданным исключительно русскими мастерами. Самобытность его форм не может вызывать никаких сомнений. ... 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, нежели в центральных губерниях, в которых дерево давно уже вытеснено камнем. Человек, бывший на Севере, ездивший по Северной Двине, Онеге, Мезени или по Олонецким озерам, на всю жизнь сохраняет воспоминание об этих сказочно прекрасных церковьках-грезях, поднимающихся то тут, то там среди густого елового леса».⁶

Издавна на Руси плотничать умел каждый крестьянин. Древесина была универсальным материалом. Сосна, ель, лиственница, осина — каждая порода обладала присущими только ей свойствами и особенностями, цветом, строением, которое хорошо знали и учитывали при обработке мастера. В дело шла не только древесина, но также луб, корни, кора молодой берёзы — береста. Народные зодчие ценили качества древесины как строительного материала, её обилие и дешевизну, способность сохранять в доме тепло, сравнительную долговечность и, наконец, «спорость» — возможность возводить деревянные строения в короткие сроки и практически в любое время года. Конечно, век деревянных строений был короче, чем у каменных, жилые постройки стояли не более 200 лет, культовые — 400 лет. Плотницкое ремесло требовало больших знаний, опыта и таланта. При строительстве мастера обходились небольшим количеством инструментов, основным которых был топор. Топором плотник мог сделать практически всё, недаром говорилось: «Дай крестьянину топор, и он починит даже часы».⁷

Большое внимание семантическому статусу топора в жизни северного крестьянина уделено в русской фольклорной традиции, в частности в пословицах и поговорках, что отражено В.И. Далем: «Без топора не плотник, без иглы не портной. С топором весь свет пройдёшь. Топор всему голова».⁸ Поэтому неслучайно плотников в Древней Руси называли «рубленниками». Именно это название использовалось для определения роли искусных новгородских ушкуйников, которые были не только воинами и торговцами, но и замечательными плотниками. Высокая плотницкая культура Русского Севера берет свои истоки в плотницкой традиции Древнего Новгорода. Уже в начале XI в. новгородские «топорные» плотницкие артели славились на всю Русь. В Новгородской летописи 1016 г. зафиксирован эпизод при встрече ратей: *«воевода Святополч именован Волчий хвост ездя подле реку, укоряти нача новгородци: почто прийдосте с хромцем тем? А вы плотнице суще, а пиставим вы хором рубити»*.⁹

В XVII–XIX вв. на Русском Севере сформировалась высокая строительная культура, технические и художественные способы обработки дерева. Строительные традиции в культовом зодчестве достигли своего расцвета в XVII–XVIII вв., в гражданской архитектуре к середине – концу XIX в.

Семантика строительной обрядности выступала как целостная знаковая система, с помощью которой крестьяне Русского Севера оберегали свои сакральные и ритуальные ценности и своеобразие традиционной народной культуры, ее связь с окружающим миром.

В свете особенностей ментальности русского крестьянства необходимо также рассматривать устойчивые метафоры, отражающие ценности народного самосознания. «Мера и красота» — эта метафора характеризует единство усилий в борьбе за материальное начало и торжество духа в древней Руси. Эту сопряженность материального и духовного лучше всего демонстрируют два предмета, тра-

⁵ Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 39.

⁶ Грабарь И.Э. История русского искусства. СПб., 1910. Т.1: Архитектура. До-петровская эпоха. С. 4-11.

⁷ Пермиловская А.Б. Русские щепные базары в Архангельске // Музей России. 1993. Вып. 2. С. 33; Permilovskaya A.B. Building traditions of the Russian North. Making carpentry holidays in the open air museum // Association of European open-air museums. Bucharest, 1993. P. 174-177.

⁸ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2002. Т. 2. С. 784.

⁹ Евдокимов И.В. Север в истории русского искусства. Вологда, 1921. С. 22-23.

диционно присутствующие в каждой крестьянской избе: топор и икона. Эти вещи, необходимые для практической и сакральной жизни, отражают синкретизм материального и духовного в культуре народа и в ее деревянном зодчестве.

Культурные смыслы народной архитектуры, найдя воплощение в плотницком мастерстве, коснулись сакрализации как самого ремесла, так и его главного инструмента – топора. Топор был главным и незаменимым орудием, с его помощью человек подчинял себе лес. Икона как священный образ являлась хранителем крестьянина – ее несли впереди, когда шли с топорами в лес – валить деревья или отражать нападение врага.¹⁰ Топор – это универсальный инструмент в руках северного плотника, с помощью которого *«можно и дом построить, и ложку вырезать»*.¹¹

Сакрализация плотницкого ремесла порождает оппозицию святое / нечистое. Это зависело от специализации плотницкой артели. Плотники, строившие дома или хозяйственные постройки, наделялись нечистой, колдовской семантикой: *«с плотниками, которые избу рубят, надо честно обходиться, чтобы они не заговорили избы на голову хозяина»*.¹² Строители храмов, напротив, считались святыми людьми, наделёнными божественной силой. Это противопоставление двух ипостасей сакрального по своей природе плотницкого мастерства основано также на оппозиции дом/храм, которое соразмерно микрокосмосу/макрোকосмосу. При строительстве храмов и часовен северные плотники готовились к этой работе заранее в плане духовного очищения от мирской скверны. Накануне они мылись в бане, воздерживались в еде, не употребляли спиртные напитки, не использовали в своей речи бранные выражения и, когда приступали к работе, надевали чистую одежду.

Оппозиция дом/храм позволяет объяснить глубинную семантику мотива священного топора. Предание о построении Преображенской церкви на острове Кижы гласит, что построил её легендарный мастер Нестер и *«на одном бревне он вырубил: “Церковь эту построил мастер Нестер, не было, нет, и не будет такой...” Нестер со священным топором поднялся до последней главки, привязал до креста алую ленту, а топор закинул в озеро и поклялся, что такого чудесного храма нет нигде, и не будет больше никогда, и топор этот никто не найдёт. И тогда начали святить церковь, а Нестера больше никто не видел»*.¹³

Мотив заброшенного священного топора раскрывает глубоко укорененную в массовом сознании мифологическую идею завершённости храма, его уникальности и неповторимости. Храм устремлен к небу, к горнему духу, он всегда закончен в строительстве. Это подчёркивает различие между сакральным характером строительства храма и профаническим характером строительства дома. Последнее не знает конца, никогда не достигает завершённости, поскольку окончание строительства дома знаменует смерть главы семьи или кого-либо из домочадцев.¹⁴ По воззрениям русского крестьянства, плотники, как и представители других древнейших профессий, обладали не только производственными функциями. Им приписывались тайные способности, знания, контакты с нечистой силой, лесом, причём считалось, что чем выше их мастерство, тем сильнее их скрытые способности.¹⁵ В с. Кимжа Мезенского района в интерьере крестьянской избы автором было зафиксировано «злыднево дерево» – это нарост на бревне, использованном для строительства дома 1909 г. По воспоминаниям хозяйки, он приносит несчастье его владельцам: *«Два их в доме – над печкой и за печкой. Это злыднево место. Люди не живут. У кого купили дом, были бездетны. И у нас дочь умерла»*.¹⁶

В древнеславянских языках «храм» и «хоромы» означают жилище. В русской традиции, которую отчетливо зафиксировал В.И. Даль, толкование слова «храм» органично начинается во вполне обыденном духе: *«хоромы, жилой дом, хранина, храм»*. В.И. Даль рассматривает не только само понятие храм как *«здание для общественного богослужения, всякого исповедания, церковь»*. Он обращается и к таким понятиям, как *«Храмовый – к храму относящийся – праздник престольный, когда празднуется святой, во имя коего построена церковь. Храмосздание» (самое дело построение церкви)* и *«храмосздатель» (строитель, хозяин, коего иждивением храм строится). Храмосзданная (храмосздательная) грамота – даваемая архиереем разрешение на постройку церкви»*.¹⁷ Как мы видим, само развитие человечества поставило храм в центр жизни верующих людей. Библейские источники указывают не только на смыслообразующую роль храма в пространстве человеческого обитания, но и на особенности деяния людей, объединённых идеей храма.¹⁸

¹⁰ Биллингтон Д. Икона и топор: опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001. С. 56-57.

¹¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2002. Т. 2. С. 784.

¹² Там же. С. 109.

¹³ Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 45-46.

¹⁴ Терехин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993. С. 101.

¹⁵ Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 56.

¹⁶ Пермиловская А.Б. Культурные смыслы народной архитектуры Русского. Екатеринбург; Ярославль, 2013. С. 107.

¹⁷ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2002. Т.2. С. 905.

¹⁸ Злотникова Т.С. Светлая душа города.// Рутман, Т.А. Церковь Ильи Пророка в Ярославле. Ярославль, 2004. Кн. 2. С. 6-7.

С.А. ПИЛЯК (Кострома)

ДЕРЕВЯННОЕ КУЛЬТОВОЕ ЗОДЧЕСТВО КОСТРОМСКОГО РЕГИОНА - РУССКИЙ СЕВЕР ИЛИ ВЕРХНЕЕ ПОВОЛЖЬЕ?

Аннотация: Некоторые исследователи русской архитектуры и деревянного зодчества включают Костромской регион в историко-культурную зону Русского Севера и одновременно Верхнего Поволжья. Следовательно, Костромской регион является одним из пограничных, а костромская архитектура имеет одновременно черты и верхневолжского, и северного зодчества. Данные региональные особенности будут рассмотрены в докладе на примере костромского культового деревянного зодчества.

Ключевые слова: Костромская область, деревянное зодчество, региональные особенности архитектуры

Summary: Some researchers of Russian architecture and wooden architecture include the Kostroma region in historical and cultural zone of the Russian North and at the same time the Upper Volga region. Therefore, the Kostroma region is one of the frontier, and Kostroma architecture has the features of both the upper and Northern architecture. These regional features will be discussed in the report on the example of Kostroma religious wooden architecture.

Keywords: Kostroma region, wooden architecture, regional architecture features

Деревянное зодчество – особая страница истории и развития русской архитектуры, во многом предопределившая ее своеобразный характер и особенности. Необходимо признать, что эта страница в географическом плане изучена далеко не равномерно. При изучении характерных региональных особенностей костромского деревянного зодчества необходимо определить, насколько территория Костромского края соотносима с регионами Русского Севера, Центральной России и Верхнего Поволжья и насколько для костромского деревянного зодчества характерны особенности указанных макрозон.

По ряду причин¹ в истории русского деревянного зодчества наибольшее внимание уделено памятникам и ансамблям Русского Севера – зоны, в общих чертах определяемой разными исследователями как водные бассейны крупных рек, впадающих в Белое море,² исторически включенные в сферу влияния Новгородской республики.³ Как отмечает А. Пермиловская, пределы Русского Севера, столь полно изученного в плане архитектурного наследия, вполне могут быть расширены до северной части бывшей Костромской губернии, что частично совпадает и с центром современной Костромской области.⁴ Согласно мнению А. Чекалова, границы зоны Севера имеют следующие пределы: «Область великорусского Севера, границы которой приняты в этнографии определять по признаку типичных форм жилища, одежды, а также языка, включает и некоторые районы южнее линии Белозерск-Вологда-Великий Устюг. К этой зоне следует отнести район Череповца, северные части Ярославского и Костромского края».⁵

Значительно меньшее внимание исследователей народной архитектуры уделено памятникам других крупных историко-культурных и природных зон – Сибири, Урала, Поволжья и Центральной России. В данном случае под Костромским регионом, Костромским краем понимается территория, объединяющая в своем составе Костромскую область, не вошедшие в ее границы части Костромской губернии, а также пограничные территории других административных единиц, исторически и культурно тяготеющих к Костроме.

В популярном издании «Русь деревянная» Костромская область целиком определена как «северная».⁶ А. В. Ополовников называет Костромскую область среди регионов Центральной России.⁷

Наиболее верным автору представляется определение южной границы Русского Севера в первую очередь от исторического понятия «Заволочье». Северные увалы – водораздел бассейна Северной Двины и Волги, затрагивающие северные районы Костромской области, могут считаться условной чертой, разделяющей Русский Север и Верхнее Поволжье в границах данного субъекта РФ.

Основная особенность среднерусской деревянной храмовой архитектуры, часто объясняемая воздействием украинского барокко, подчеркивается многими исследователями: «Интенсивность возмож-

© С.А. Пиляк, 2015

¹ Ополовников А. В. Русский Север. М., 1977. С. 14; Забелло С.Я., Иванов В.Н., Максимов П.Н. Русское деревянное зодчество. М., 1942. С. 6.

² Бартнев И. А., Федоров Б. Н. Архитектурные памятники Русского Севера. Л.; М., 1968. С.6.

³ Ащепков Е. А. Русское деревянное зодчество. М., 1950. С.18.

⁴ Пермиловская А. Б. Культурные смыслы народной архитектуры Крайнего севера: Автореф. дис. ... канд. культурологии. Ярославль, 2011.

⁵ Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 49.

⁶ Ополовников А. В., Островский Г.С. Русь деревянная. Образцы русского деревянного зодчества. М., 1970. С. 10-11.

⁷ Ополовников А. В. Сокровища Русского Севера. М., 1989. С. 240.

ного воздействия украинской архитектуры ослабевает по мере продвижения этого импульса от мало-российских границ на северо-восток: из сохранившихся ныне памятников ярусного типа наибольшее их количество представлено в средней полосе (Тверская, Новгородская, Костромская области), в то время как на Севере их локализация ограничена Вологодской областью, верховьями и средним течением Северной Двины»⁸; «ярусные храмы были распространены преимущественно в центральных районах России».⁹ Об этом также пишет И. Э. Грабарь, указывая на распространенность развитых ярусных композиций в основном «в средней полосе России».¹⁰

Однако Костромской край известен рядом ярусных храмов, еще с начала XX в. ставших хрестоматийными для истории русской архитектуры: Архангельское, Холм, Николо-Березовец. Для указанных храмов, имеющих широкий диапазон датировки (XVI-XVIII вв.), сложная ярусная композиция из нескольких сложных в плане срубов является основным средством создания неповторимого силуэта.

Эпоха включения Новгорода в орбиту Московского государства (XV в.) не оставила на Костромской земле ни одного памятника деревянного зодчества. Более поздние сооружения, сохранившиеся к настоящему времени или известные по описаниям, в целом строятся уже в русле московских или общероссийских традиций. Следовательно, при ближайшем рассмотрении понятие «Русский Север» оказывается неприменимо для детальной систематизации архитектурного наследия приграничной Костромской области. Вследствие редкой сохранности памятников, особенно в близком к первоначальному виде, отнесение объектов деревянного зодчества к четко определенным историко-культурным зонам может носить лишь общий характер. Отзвуком одной из северных традиций, развивавшихся в XVII в. в Верхнем Подвинье, стало возведение костромской церкви Ефремия Сирина.¹¹

Среди особенностей костромского культового деревянного зодчества имеются также особенности, характерные лишь для данного региона. На примере нескольких костромских памятников их выводит А. В. Ополовников, опираясь, очевидно, на заключения С. Я. Забелло¹²: «Есть черты сугубо регионально-костромской архитектурной школы и в Богородицкой церкви. Это – декоративный измелъчѣнный верх и массивные, приземистые пропорции основного восьмерика. Эти черты костромской школы ярко выражены в образах других географически близких к холмской церквей, например, Никольской на Ноле и Георгиевской в Старо-Георгиевском ...».¹³ Ряд костромских локальных архитектурных храмостроительных традиций, характерных для XVIII в., в настоящее время уточняет автор.¹⁴

Традиции северного и верхневолжского храмостроительства, пересекаясь в пределах Костромского региона и переплавляясь в различных пропорциях, создали неповторимую картину форм и особенностей, заключенную в ряде локальных традиций. Костромской регион, следовательно, относится к одной из территорий, максимально воспринявших архитектурные достижения соседних крупных историко-культурных зон и создавших на основе сплава традиций свой архитектурный язык, отличающийся самобытностью и своеобразием, характерными для всего русского деревянного зодчества.



⁸ Ходаковский Е. В. Деревянное зодчество Русского Севера: Учебно-методическое пособие. СПб., 2009. С. 31.

⁹ Ополовников А. В. Русское деревянное зодчество. М., 1986. С. 224.

¹⁰ Грабарь И. Э. История русского искусства. Том 1. Архитектура. М., 1909. С. 414.

¹¹ Пляк С. А. Церковь Ефремия Сирина погоста Ефремиин-ширь в Парфеньевском районе. Типологические и архитектурные особенности памятника русского деревянного зодчества // Костромская земля в жизни великой России: Материалы межрегион. науч.-практ. конф., посвященной 70-летней годовщине образования Костромской области. Кострома, 2014. С. 105-107.

¹² Забелло С.Я., Иванов В.Н., Максимов П.Н. Русское деревянное зодчество. М., 1942. С. 171.

¹³ Ополовников А. В. Русское деревянное зодчество. М., 1986. С. 241.

¹⁴ Пляк С. А. Архетипы ярусных храмов Поветлужья // Костромской гуманитарный вестник. 2014. № 1(7). С. 49-53; Пляк С. А. Памятники культового деревянного зодчества Нерехтского уезда // Историко-краеведческий и литературный журнал «Губернский дом». Кострома, 2014. № 3 (96). С. 58-62; Пляк С. А. Деревянные храмы северо-западного района Ивановской области. Информационная среда ВУЗа: Материалы XXI Междунар. научно-технической конф. Иваново, 2014. С. 464-477.

ИКОНОСТАС МОЛЕННОЙ ВЕЛИКОПОЖЕНСКОГО СКИТА: ИСТОРИЯ, РЕКОНСТРУКЦИЯ, ПРОИСХОЖДЕНИЕ

Аннотация: Доклад посвящен последнему иконостасу моленной Великопоженского скита – крупнейшего северного старообрядческого центра, основанного в начале XVIII в. как печорский промысел Выговского общежития. Предпринимается попытка реконструкции иконостаса. На основе сопоставления сохранившихся икон с памятниками из собрания Музея изобразительных искусств Карелии выдвигается версия о его вероятном олонетском происхождении.

Ключевые слова: старообрядчество, иконостас, икона, Великопоженский скит, Выго-Лексинское общежитие

Summary: The report focuses on the iconostasis of the chapel of the monastery Velikopozhenskiy - large northern center of the Old Believers, which was founded at the beginning of the XVIII century. An attempt is made to reconstruct the structure of the iconostasis. Based on a comparison surviving icons and monuments from the collection of the Museum of Fine Arts of Karelia offers a version of its origin from Olonets province.

Keywords: Old belief, the iconostasis, icons, Velikopozhenskiy skit, Vyg-Leczinsk community

Великопоженский скит, датой создания которого принято считать 1713 г., был одним из самых авторитетных центров северного старообрядчества. Как показывают последние исследования, скит возник в самом начале XVIII в. как печорский промысел Выго-Лексинского общежития.¹ Он действовал на Пижме около полутора столетий до своего окончательного закрытия в 1854 г. Огромное культурное влияние скита на Нижней и Средней Печоре достаточно хорошо изучено благодаря трудам археографов, и прежде всего В.И. Малышева.² При этом В.И. Малышев высказал мнение, что «восстановить более или менее полную картину жизни общежития едва ли удастся, так как материалов о нем практически не сохранилось».³

Вопросы иконного убранства Великопоженского скита еще не становились предметом исследований. Скит неоднократно горел: первый раз во время самосожжения в 1744 г.; в последний раз в 1825 г., когда «большой пожар уничтожил почти все строения, погубил много книг, икон, хозяйственного и домашнего имущества».⁴ После этого он довольно быстро восстановился при помощи богатых старообрядцев из Усть-Цильмы, Москвы и Новгорода.⁵ Однако вскоре скит был закрыт. Называются разные даты закрытия Великопоженского скита и его моленной – 1844 г., 1854 г.⁶ Иконы, находившиеся в скиту, по предписанию Управляющего палатой госимуществ были опечатаны помощником Пинежского окружного начальника Пилюскиным.⁷ В 1859 г. священник построенной в 1857 г. Усть-Цилемской единоверческой церкви Павел Прибылев обратился с просьбой передать в церковь иконы из опечатанной моленной. Этим он не только стремился решить проблему с обустройством храма, но и надеялся привлечь к нему местных старообрядцев. Просьба священника была удовлетворена. Сохранилась опись переданных икон, содержащая сведения об их сюжетах и размерах.⁸ В 2009 г. этот документ был опубликован А.В. Новиковым.⁹ На сегодняшний день это единственный известный источник, дающий представление о том, каким было иконное убранство Великопоженского скита.

Судя по перечню икон, в новую церковь передавался иконостас, некогда украшавший моленную Великопоженского скита. Опись позволяет реконструировать структуру иконостаса. Он состоял из 5 ставов: местного, праздничного, деисусного, пророческого, праотеческого. В местном ряду находились 10 больших икон приблизительно одинаковых размеров. Их высота (в описи «длина») составляла от 1 аршина (≈72 см) до 1 аршина 6 вершков (≈87 см), ширина – 13-14 вершков (≈63 см). Это образы «Христа Спасителя поплеч» (оплечный - Н.П.), «Богоматерь Одигитрия», «Живоначальная Троица»,

© Н.Е. Плаксина, 2015

¹ Хрушкая Л.Н. Из истории миссионерской и промысловой деятельности выговцев в Архангелогородской губернии // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы XI Междунар. конф., проходившей в Москве 11-13 ноября 2014 г. М., 2014. Т. 1. С. 108-123.

² Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. (Отчет о командировке 1955 года) // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л. 1956. Т. 12. С. 461-493; Он же. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960.

³ Малышев В.И. Пижемская рукописная старина ... С. 469.

⁴ Там же. С. 466.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 467.

⁷ Государственный архив Архангельской области (ГААО). Ф. 29. Оп. 1. Т.2. Д. 1701. Л. 3.

⁸ ГААО. Ф. 29. Оп.1. Т.2. Д. 1701. Л.6.

⁹ Новиков А.В. Цилемский скит. Архангельск, 2009. С. 150-151.



1. Икона «Пророк Иезекииль» (до реставрации).
УЦИММ А.В. Журавского.



2. Оборот иконы
«Пророк Иезекииль».

«Святитель Николай Чудотворец», «Воскресение Христово», «Богоявление Господне», «Успение Богоматери», «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие». Две иконы имели наиболее крупный формат «Икона всех Святых» (87x76) и икона «Трех святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста» (85x76).

Праздничный ряд включал в себя двенадцать месячных икон размерами 34x32. Возможно, в этом же ряду размещались еще три перечисленные в описи иконы аналогичных размеров: «Святых Зосимы и Савватия Соловецких», «Святых Козьмы и Дамиана» и «Святителя Николая Чудотворца».

Деисусный апостольский ряд состоял из 16 икон размерами 1 аршин на 7 вершков (72x32) каждая: «Богоматерь», «Иоанн Предтеча», архангелы Гавриил и Михаил и двенадцать апостолов. В центре деисусного ряда размещалась икона «Спасителя, сидящего на престоле» размерами 1 аршин на 13 вершков (72x58).

Пророческий ряд включал в себя 14 икон пророков (Давида, Соломона, Моисея, Аарона, Илии, Исаяи, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Ионы, Малахии, Захарии, Михея, Аввакума). Размеры икон $\frac{3}{4}$ аршина на 10

вершков (так в тексте; вероятно ошибка должно быть 5,5 вершков. - Н.П.) (54x25?). В центре ряда размещалась икона «Знамение Пресвятой Богородицы» (54x32).

Праотеческий ряд с центральным образом «Господь Саваоф» (54x45) включал в себя 14 икон (Адам и Ева, Авель, два Сифа (так в тексте А.В. Новикова. – Н.П.), Малелеил, Ной, Мелхиседек, Авраам, Исаак, Иаков, Лот, Иосиф, Иов). Высота и размеры икон этого ряда идентичны предыдущему ($\frac{3}{4}$ аршина на 5,5 вершков – 54x25).

Общая высота иконостаса составляла около 4 м, ширина – около 5 м. Возможно, он был создан по подобию иконостасов, украшавших молельные Выго-Лексинского общежития, в частности пятирусного тяблового иконостаса Богоявленской часовни. Последний включал в себя местный, деисусный апостольский ряд с центральным образом «Спас на престоле», праздничный, пророческий и праотеческий ряды.¹⁰ Отличался большими размерами икон: в местном и апостольском рядах по 2 аршина высотой (144 см), в праздничном и пророческом рядах – высотой аршин (72 см), в праотеческом – высотой 1,5 аршина (108 см). Иконостас имел «завороты», его центральный объем (без заворотов) включал в себя в местном ряду иконы: справа от царских врат особо почитаемый старообрядцами старинный чудотворный образ «Спаса оплечного»,¹¹ далее подле него иконы «Богоявления», «Успения» и «Святых преподобных Зосимы и Савватия Соловецких»; с левой стороны от царских врат размещался образ «Богоматери Одигитрии Тихвинской», а возле него – «Святая Троица», «Святитель Никола Чудотворец», «Св. Филипп Митрополит Московский». Кроме того, в местном ряду иконостаса находились два «Образа всех Святых».¹² Очевидно, как общий состав, так и состав местного ряда иконостаса Великопоженского скита в целом совпадал с иконостасом Богоявленской часовни Выговского общежития.

Известно, что в иконостасе Богоявленской часовни были царские врата,¹³ в то время как во многих беспоповских молельных они отсутствовали.¹⁴ В описи икон Великопоженского скита царские врата не упомянуты. Между тем, в иконостасе Никольской единоверческой церкви были старинные

¹⁰ Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 176-180.

¹¹ Там же. С. 172-173.

¹² Там же. С. 176.

¹³ Там же.

¹⁴ Пивоварова Н. В. Памятники богослужебной культуры старообрядцев // Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея. СПб., 2008. С. 10.

царские врата, привлекавшие особое внимание современников. Они состояли из собственно врат, увенчанных надвратной четырехчастной иконой и сенью с изображением Спаса Нерукотворного и двух четырехгранных столбиков с изображением отцов церкви и диаконов. Насколько можно судить по довольно подробному описанию священника Н. Прялухина, опубликованному на страницах «Архангельских губернских ведомостей», врата относились к наиболее древнему типу, распространенному в XV–XVI вв. По сведениям автора, царские врата первоначально принадлежали «одному из старообрядческих скитов в пределах ... Замежного прихода», откуда вместе с другими иконами поступили в 1872 г. в Усть-Цилемскую единоверческую церковь,¹⁵ то есть, судя по всему, также происходили из моленной Великопоженского скита.

В «Кратком историческом описании приходов и церквей Архангельской епархии» сообщается, что иконостас Усть-Цилемской единоверческой церкви был довольно древний.¹⁶ Однако усомниться в этом заставляет история Великопоженского скита. Известно, что моленная скита много раз горела. В 1825 г. Великопоженский скит сгорел почти дотла, после чего практически заново отстраивался и обустроивался. Нет сомнений в том, что в скиту были древние иконы, которые старообрядцы стремились находить и привозить в свою обитель из разных мест. Однако составить из древних памятников ансамбль иконостаса вряд ли было возможно.

В собрании Усть-Цилемского историко-мемориального музея А.В. Журавского хранятся две иконы: «Пророк Иезекииль» (КП 5041) и «Праотец Иаков» (КП 5042), размеры которых (53,2x24,2 x2,3) совпадают с размерами икон пророческого и праотеческого ряда из описи икон Великопоженского скита. Еще одна икона аналогичных размеров – «Праотец Адам» – сохранилась в частном собрании Н.Г. Хозяиновой (с. Усть-Цильма). На обороте всех трех икон имеются красные сургучные печати с инициалами и фамилией помощника Пинежского окружного начальника Н.А. (?) Пилюскина («НА Пилюскин»), проводившего опечатывание икон часовни Великопоженского скита.

Все три иконы характеризуются общностью технологии изготовления и стиля. Основа – цельная доска с ковчегом, скрепленная двумя сквозными встречными высокими шпонками. Шпонки имеют характерную форму со скошенными гранями и с выступающими над плоскостью доски краями. Вся поверхность основы покрывает паволока. Левкас белый, меловой. Написаны иконы темперой, красочная палитра скупая, построена на сочетании коричнево-охристых оттенков с добавлением синего и белил. Общая манера исполнения графичная, несколько суховатая. Фон икон охристый, поля оливково-охристого цвета. Поземь коричневая. Пропорции фигур вытянутые. Лики темные, санкирь зеленоватый. В одеяниях использованы только два цвета – туники синего цвета, гиматий красновато-коричневого. Рисунок складок жесткий. Пробела на одеяниях выполнены белилами и имеют ярко выраженный декоративный рисунок в виде длинных жестких параллельных линий и коротких движков-запятых. Опушь двойная – голубая и красно-коричневая. Лузга отведена красно-коричневой линией. Золочение используется только в нимбах, отведенных двойной красной и белой линиями. Надписи выполнены темной краской классической поморской вязью. На обороте всех трех икон в верхней части имеются потухающие надписи коричневыми чернилами, содержащие имена изображенных персонажей, порядковые номера расположения в ряду («п...3 Иезекииль», «Праотец Адамъ»).

В фондах Карельского музея изобразительных искусств хранятся 13 икон деисусного апостольского чина (Инв. номера с И-1349 по И-1361), происходящие из часовни деревни Верхний Конец близ



3. Икона «Апостол и евангелист Матфей». Карельский музей изобразительных искусств.

¹⁵ Прялухин Н. Царские врата Устьцылемской единоверческой церкви // Архангельские губернские ведомости. 1868. № 25-27. С. 271-275.

¹⁶ Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1895. С. 395.

села Мегрега Олонецкого района.¹⁷ Размер одной иконы 71х29,5 (1 аршин на 7 вершков). По своим технико-технологическим и стилевым характеристикам карельские иконы очень близки к сохранившимся памятникам из Великопоженского скита. Икона «Апостол и евангелист Матфей» написана на основе из трех досок, скрепленных сквозными врезными шпонками с профилированными краями. В верхней части над шпонкой коричневыми чернилами нанесена цифра 4, возможно, указывающая на порядковый номер в ряду чина. Рисунок фигуры, складок одеяний, красочная палитра, начертания букв поморской вязи, характер опуши и другие признаки практически идентичны иконам из Великопоженского скита и, на наш взгляд, указывают на общность происхождения этих памятников. Возможно, они были созданы иконописцами-старообрядцами Олонецкой губернии, связанными с Выговским общежитием. Известно, что выговские мастера занимались изготовлением высоких иконостасных композиций для беспоповских моленных.¹⁸ Свойственные рассмотренным памятникам некоторая сухость письма и недостаток художественности могут быть соотнесены с общими особенностями выговского иконописания первой трети XIX в.¹⁹ и служить дополнительным фактором в пользу датировки иконостаса часовни Великопоженского скита второй половиной 1820-х гг.

Из переписки пижемских старообрядцев с выго-лексинскими иконниками известно, что к этому времени последние уже переживали серьезные материальные трудности. В частности, в письме лексинца Семена Дорофеевича на Пижму 1824 г. сообщается: «...у иконников и у всех у нас скудость хлебная постигла... Весьма оскудели во всем: в хлебных харчах, в платье и в обуви. Кое-как проживаем день к вечеру».²⁰ К концу первой трети XIX в. положение скитов резко ухудшилось, начался правительственный сыск о «выгорецких раскольниках», были введены ограничения на иконописные работы, запрещен вывоз икон за пределы общежития.²¹

Данный материал представляет собой первые шаги в изучении иконного убранства Великопоженского скита. Необходимо продолжить поиск новых источников, которые позволят полнее представить, каким было иконописное убранство крупнейшей северной старообрядческой обители, а также проследить пути его формирования и взаимосвязи с Выго-Лексинским общежитием.



¹⁷ Автор благодарит заведующего фондом древнерусского искусства Карельского музея изобразительных искусств *В.Г. Платонова* за сведения об этих памятниках.

¹⁸ *Платонов В.Г.* Иконопись // Культура староверов Выга (К 300-летию основания Выговского старообрядческого общежития): Каталог. Петрозаводск, 1994. С. 12.

¹⁹ *Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея.* СПб., 2008. С. 28.

²⁰ *Мальшев В.И.* Пижемская рукописная старина... С. 493.

²¹ *Пивоварова Н.* Памятники богослужебной культуры старообрядцев... С. 15.

МИНИАТЮРНЫЙ ИКОНОСТАВ ИЗ ВОДЛОЗЕРСКО-ИЛЬИНСКОГО ПОГОСТА И ИКОНА СОШЕСТВИЕ ВО АД ИЗ ДЕР. ВАСИЛЬЕВО В СВЕТЕ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ ВОДЛОЗЕРЬЯ И КАРГОПОЛЬЯ

Аннотация: В докладе рассматриваются некоторые произведения иконописи из Пудожского края (Ильинский погост на оз. Водлозеро) и Заонежья (дер. Васильево). По мнению автора, в их иконографических и стилевых особенностях прослеживаются связи с иконописью Каргополья позднего XVII в.

Ключевые слова: иконопись, иконография, стиль исполнения, Пудожский край, Заонежье, Каргополье

Summary: Some pieces of icon painting from Pudozh district (the lake Vodlozero area) and Zaonezhye peninsula (Onega lake, the village of Vasilyevo) are being investigated in this paper. According to the author's opinion, their iconographic and stylistic peculiarities have much in common with icon painting of Kargopol district of late XVIIth century.

Keywords: icon painting, iconography, style of execution, Pudozh district, Onega lake, Kargopol

В Музее изобразительных искусств Республики Карелия хранится комплекс трехрядных икон из Водлозерско-Ильинского погоста. На них в три ряда размещены полнофигурный деисусный чин, праздники и поясные пророки. Всего сохранилось десять икон, причем одна обрезана сверху, с утратой фигур пророческого ряда. Ниже иконы перечисляются в порядке слева направо (исходя из канонического расположения фигур деисусного чина): И-1260 Верхнее клеймо утрачено – Введение во храм – преподобные Зосима Соловецкий, Макарий (Желтоводский, Унженский); И-1262 Пророки Елисей, Авдей – Благовещение – апостолы Симон, Фома; И-1256 Пророки Даниил, Захария Серповидец – Рождество Христово – апостолы Лука, Иаков; И-1258 Пророки Исая, Иона – Крещение – апостолы Петр, Иоанн; И-1257 Пророки Давид, Моисей – Вход во Иерусалим – Богоматерь, архангел Михаил; И-1272 Богоматерь Знамение – Распятие, Положение во гроб – Спас в силах; И-1266 Пророки Соломон, Захария – Сошествие во ад – Иоанн предтеча, архангел Гавриил; И-1259 Пророки Илья, Иезекииль – Вознесение – апостолы Павел, Андрей; И-1263 Пророки Софония и неизв. пророк (Аввакум?) – Троица – апостолы Матфей, Марк; И-1267 Пророки Самуил, Валаам – Воздвижение креста – преподобные Савватий Соловецкий, Александр Ошевенский.

Иконы написаны на узких досках вертикального формата высотой 99,5, шириной 25-28 и толщиной 2,5-4 см (ширина центральной иконы 49,7 см). Доски сосновые, цельные, с двумя врезными сквозными встречными шпонками. В местах утрат левкаса видна паволока. Изображения трех рядов имеют общий ковчег. Иконы комплекса были раскрыты в музее реставратором А. И. Байером в 1981-1985 гг. При реставрации было обнаружено, что иконы имели два слоя записи на фоне и полях.

Поступили иконы из церкви Вознесения и пророка Ильи Водлозерско-Ильинского погоста в 1966 г. Вывезены С. В. Ямшиковым и В. Ф. Масловым в числе других икон этой церкви. Однако экспедиция Государственного Русского музея (ГРМ; Э. С. Смирнова, Т. В. Черкесова), посетившая церковь в 1960 г., зафиксировала эти иконы стоящими на полу в алтаре. По заключению участников экспедиции, данный комплекс икон был принесен в церковь из другого места.¹ Можно предположить, что иконы составляли три верхних ряда миниатюрного по размеру иконостаса какой-то часовни Водлозерского ареала.

Первоначальный состав комплекса. Расположение фигур деисусного и пророческого чинов показывает, что из десяти икон пять относятся к левой части иконостаса, а четыре – к ее правой части. Десятая, более широкая икона, находилась в центре. Сколько же икон могло быть в первоначальном составе иконостаса?

Для ответа на этот вопрос следует рассмотреть состав каждого ряда. Деисусный чин исследуемого иконостаса включает, кроме Богоматери, Иоанна Предтечи и архангелов, фигуры апостолов и преподобных. На сохранившихся иконах изображены попарно 10 апостолов – «первоверховные апостолы» Петр и Павел, четыре евангелиста (Матфей, Марк, Лука, Иоанн), а также Андрей Первозванный, Иаков (Зеведеев?), Фома и Симон. Таким образом, в этом комплексе представлен «апостольский» деисус, но

¹ Отчет об экспедиции в Пудожский район Карельской АССР 9 июня – 8 июля 1960 г. / Участники Э. С. Смирнова, Т. В. Черкесова (Отдел рукописей ГРМ. Отчеты научных экспедиций. Дело № 223. Л. 14; Машинопись; копия отчета имеется в Научном архиве Музея изобразительных искусств Республики Карелия).

завершенный с краев фигурами преподобных. Если принять во внимание перечень двенадцати апостолов по церковному поминовению 30 июня ст. стилия, то в этом деисусе не изображены (не сохранились?) апостолы Филипп, Варфоломей, а также реже встречавшиеся в деисусах Иаков Алфеев, Иуда Иаковлев (или Фаддей) и Матфий. Если предположить, что на одной из ныне утраченных икон в правой части композиции были изображены апостолы Филипп и Варфоломей, то восстановится симметрично расположенный ряд из 12 апостолов. Таким образом, исходя из состава «апостольского» чина, можно предположить, что всего в данном комплексе было не менее 11 икон. Если же гипотетически отнести этот комплекс в его первоначальном составе к типу наиболее полного деисуса, включавшего все чины святых (наподобие деисуса 1497 г. из Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря), то следует указать, что в его нынешнем составе отсутствуют чины святителей и мучеников, но в то же время есть фигуры преподобных отцов, которые обычно завершают с краев композицию такого деисуса. Такой распространенный деисусный чин мог размещаться не менее чем на 15 иконах и включать 29 фигур.

В праздничном ряду в настоящее время насчитывается 11 сюжетов (из них два на средней иконе). Строго говоря, отсутствуют пять сюжетов из числа двенадцатых праздников: Рождество Богородицы, Сретение, Преображение, Воскрешение Лазаря, Успение. Но если исходить из предполагаемого числа икон (11) и исторического порядка расположения сюжетов, то отсутствует только один праздник в правой части иконостаса, а именно Успение.

Однако остается необъяснимым отсутствие изображений Сретения, Преображения и Воскрешения Лазаря. Если предположить, что они все же были в первоначальном составе левой части комплекса, то придется и в правой части прибавить три иконы, то есть общее количество икон составит 17. В таком случае и число персонажей деисусного чина возрастет до 32 фигур. Анализ состава праздников на других комплексах двухрядных или трехрядных икон показывает, что, во-первых, некоторые праздники могли перемещаться из исторического расположения сюжетов в иное место. Например, на сохранившемся комплексе двухрядных икон (деисус, праздники) середины XVI в. псковской школы из церкви св. Дмитрия в Поле (Псков) при общем следовании историческому порядку праздников «Введение во храм» переместилось из левой части комплекса на крайнюю правую икону («Преподобный Евфимий – Введение во храм»)² Весьма интересный пример нарушения исторического порядка праздников являет походный иконостас 1589 г. вологодских писем (деисус – праздники – пророки). Здесь ряд праздников начинается слева «Троицей» (на иконе «Св. Иоанн Златоуст – Троица – пророк Моисей»). «Сретение» переместилось на место после «Крещения». Особенно показательно перемещение «Преображения» далеко от своего исторического места и его расположение после «Вознесения» перед «Успением», что может объясняться учетом следования праздников в церковном календаре («Св. Григорий Богослов – Преображение – пророк Аввакум»)³ Подобные примеры можно найти и в иконописи Заонежья. Так, на двухрядных иконах (праздники – пророки) второй половины XVII в. из иконостаса церкви Вознесения и пророка Ильи села Типиницы Медвежьегорского района «Рождество Богородицы» и «Воскрешение Лазаря» изображены на иконах из правой части комплекса, так как пророки на этих иконах обращены влево, к центральной иконе «Распятие – Богоматерь Знамение» (все иконы в Музее изобразительного искусства Республики Карелия (МИИ РК)). Кстати, в типиницком комплексе в настоящее время отсутствует сюжет «Воскресение – Сошествие во ад» (возможно, икона утрачена). Правда, в этом комплексе позы некоторых пророков можно истолковать двояко, поэтому принадлежность икон к правой или левой части иногда трудно однозначно определить. Более определенно можно говорить о принадлежности иконы «Пророк Илья – Рождество Богородицы» к правой части комплекса двухрядных икон второй половины XVII в. из церкви Св. Варвары деревни Яндомозеро Медвежьегорского района. Исходя из этих данных, мы можем предположить, что если «Сретение», «Преображение» и «Воскрешение Лазаря» все же присутствовали в водлозерском комплексе, то совсем необязательно считать, что они непременно должны были располагаться в левой части комплекса, как то диктуется «историческим» принципом расположения сюжетов. Гипотетически можно предположить, что два отсутствующих сюжета могли располагаться в левой части на своих исторических местах, а два переместиться в правую часть комплекса, который в этом случае будет состоять из 15 икон (28 боковых фигур деисуса – 16 сюжетных сцен праздничного ряда – 28 полуфигур пророков).

На основе этих рассуждений мы предполагаем наличие в первоначальном комплексе 11 или 15 икон.

Особенности иконографии. Переходим к рассмотрению особенностей иконографии Водлозерского комплекса трехрядных икон. Обращает на себя внимание, что в чине преподобных деисусного ряда здесь изображены соловецкие чудотворцы Зосима и Савватий, каргопольский святой Александр

² Псковская икона XIII – XVI веков / Сост. И. С. Родникова, авт. вступ. ст. М. В. Алтатов, И. С. Родникова. Л., 1990. С. 312, ил. 131.

³ Рыбаков А. Вологодская икона. Центры художественной культуры земли Вологодской XIII – XVIII веков. М., 1995. Кат. 75 / 78, илл. 75.

Ошевенский и Макарий – основатель Желтоводского и Унженского монастырей в Поволжье (нижегородские и костромские земли). Если присутствие широко почитаемых на Севере преподобных Зосимы и Савватия на северной иконе не требует особых объяснений, то изображение преп. Александра Ошевенского и особенно Макария Унженского нуждается в комментарии. Здесь уместно напомнить, что Водлозерье расположено на стыке двух регионов Севера – Обонежья и Каргополья, причем в административном и духовно-религиозном отношении на территории восточной части Водлозерья сильно проявилось тяготение к каргопольской земле. С середины XVI в. по 1802 г. в. Водлозерская волость входила в состав Каргопольского уезда,⁴ а в Каргополье самым почитаемым преподобным был именно Александр Ошевенский. Каргополы принимали активное участие в духовно-религиозной жизни Водлозерья. В 1708 г. каргопольский купец И. А. Попов выделил средства на сооружение новой Ильинской церкви – предшественницы ныне существующей.⁵ Примечательно, что на землях Каргополья с XVII в. развивалось почитание преподобного Макария Желтоводского и Унженского в связи с основанием в первой половине XVII в. Макариевской Хергозерской пустыни близ г. Каргополя и созданием Сказания о чудесах иконы преп. Макария из этой пустыни.⁶

В свете приведенных данных становится ясным, что водлозерский комплекс трехрядных икон тесно связан с культурой Каргополья. Рассмотрим некоторые другие особенности иконографии данного комплекса. Среди праздников наибольший интерес вызывает редкая трактовка сцены Вознесения. В отличие от укорененной в веках русской традиции, согласно которой в центре композиции нижнего регистра изображается Богородица с двумя ангелами, а апостолы стоят справа и слева, здесь апостолы, ангелы и Богородица изображены двумя отдельными группами, причем фигуры показаны коленапреклоненными. В русском искусстве описанная деталь появляется, вероятно, в конце XVII в. (роспись 1689 г. собора Преображения Спасо-Евфимиевского монастыря в Суздале, исполненная костромичами Силой Савиным и Гурием Никитиным).⁷ Не исключено, что в этой росписи сказалось знакомство с западноевропейскими источниками иконографии. В немецком искусстве XV в. имеются примеры подобного решения сцены. Например, в «Вознесении» 1457 г. художника Иоганна Корбеке (работал в 1453-1491 гг.) апостолы изображены сгруппированными в коленапреклоненных позах вокруг камня со следами ступней Христа, причем апостол Иоанн Богослов поддерживает Богородицу (Национальная галерея, Вашингтон).⁸

В сцене Благовещения Богородица изображена стоящей перед архангелом Гавриилом (а не сидящей), что также говорит об ориентации мастера на образцы XVII в. Об этом же свидетельствуют развитые мотивы архитектуры, а также темно-синий фон праздников, как бы передающий цвет неба.

Стилевые особенности. Обратимся к вопросам стилистики рассматриваемого комплекса. В целом для манеры исполнения характерна скорописная манера нанесения рисунка. Фигуры святых легкие, динамичные. В «личном» письме нижний слой живописи светло-охристый. Затем лики перекрываются коричневым тоном. Высветления выполнены белильными растушевками, иногда с подрумянкой. Первоначальная разделка складок одеяний намечена красноватыми линиями, затем складки очерчиваются более темным цветом, причем окончательный рисунок не совпадает с хорошо видимым первоначальным. Тени подчеркнуты частой штриховкой тонкими линиями. На некоторых фигурах деисуса и пророческого яруса сохранились сочные пробы.

В колорите использованы краски как темных тонов – охристый (поля, фон деисусного и пророческого рядов), синий (фон праздников, одеяния), коричневый, – так и светлые цвета – желтый, красно-малиновый, салатно-зеленый. Некоторые пигменты обладают недостаточной кроющей способностью и лежат неровным полупрозрачным слоем. Художник применяет золото-двойник с пропиской цветным лаком одежд Христа в деисусе.

Что касается происхождения мастера, исполнившего водлозерский комплекс, то здесь, очевидно, следует выбирать между двумя близ лежащими ареалами – Обонежьем и Каргопольем.

Необходимо прежде всего рассмотреть возможность происхождения мастера водлозерских икон из восточного Обонежья (Пудожский край), ведь некоторые факты из художественной истории Водлозерья говорят о существовании связей с Пудожским краем. Так, в середине XVII в. (1647 г.) именно из этих мест (с. Тубозеро) был приглашен мастер Игнатий Пантелеев, который исполнил значительную

⁴ Жуков А.Ю. Водлозерская волость Каргопольского уезда: середина XVI – первая треть XVIII века // Ильинский Водлозерский погост. Материалы науч. конф. «Водлозерские чтения: Ильинский погост» (6–10 августа 2007 года). Петрозаводск, 2009. С. 153.

⁵ Пигин А.В. Неизвестные факты из истории Ильинской церкви на Водлозере // Там же. С. 33.

⁶ Пигин А.В. Сказание о чудесах от иконы святого Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерской пустыни // А. В. Пигин. Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Учебное пособие. Петрозаводск, 2010. С. 136, 137, 147, 151.

⁷ [Интернет-ресурсы] http://www.temples.ru/show_picture.php?PictureID=109439 (дата обращения 15.12.2014).

⁸ Walker J. National Gallery of Art Washington. New and revised edition. New York, 1984. P. 147, pl. 153.



Илл. 1 Икона «Спас в силах. Распятие. Положение во гроб. Богоматерь Знамение». Центральная икона миниатюрного иконостаса из Водлозерско-Ильинского погоста. Конец XVII в. Музей изобразительных искусств РК.

Заонежья, предпочитавшего более традиционные решения. То же можно сказать и о других иконах васильевского иконостаса («Троица», «Преображение», рама с клеймами жития Богородицы).

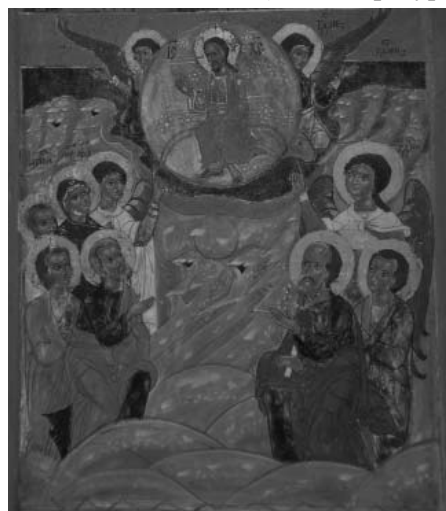
Нам представляется весьма вероятным, что исполнители рассматриваемых икон из Ильинского погоста и дер. Васильево были связаны с каргопольской художественной традицией. Особенности иконографии, стилистики, колорита находят соответствия в иконописи этого региона, правда с поправкой на более провинциальный уровень исполнения. Показательны некоторые детали. Например, на изображении «Богоматери Знамение» центральной иконы водлозерского комплекса траптовка облаков в виде спиралек очень похожа на аналогичную деталь иконы «Преподобные Зосима и Савватий, с монастырем и избранными святыми» второй половины XVII в. из каргопольской деревни Большая Шалга (Архангельский областной музей изобразительного искусства (АОМИИ)).¹¹ Известный памятник, связываемый с

часть иконостаса Ильинской церкви на Водлозере.⁹ Иными словами, культурные контакты Водлозерья и иконописных мастерских восточного Обонежья несомненно существовали в XVII в. Однако среди памятников второй половины XVII в., вывезенных из Пудожья, не обнаружены произведения, близкие водлозерскому комплексу.

Если в качестве места происхождения мастера рассматривать более западные районы Обонежья, а именно территорию Заонежского полуострова, то в иконописном наследии этого региона действительно встречаются произведения, родственные по типу и стилистике водлозерскому комплексу. Например, здесь были широко распространены иконостасы с двухрядными иконами, на которых объединяются праздничный и пророческий ярусы. Манера исполнения икон в 1660-1670-х гг. в Заонежье отличалась в целом преобладанием живописных приемов (произведения «заонежской» мастерской в храмах села Типиницы, деревень Тамбицы, Леликозеро и др.).

Значительную близость к водлозерскому комплексу в манере изображения складок одежд и подборе пигментов обнаруживает «Сошествие во ад» рубежа XVII и XVIII вв. из Успенской часовни дер. Васильево (МИИ РК; другие иконы этого комплекса пока не расчищены). Особенно характерна и для васильевской, и для водлозерских икон неровно кроющаяся светло-коричневая краска. Первоначально намеченные складки одеяний, не совпадающие с окончательным рисунком, просвечивают сквозь вышележащие прозрачные красочные слои. С другой стороны, «личное» письмо на «Сошествии во ад» исполнено в несколько иной манере. По светлой подложке нанесено красновато-коричневое охрение, по которому положены желтоватые высветления (на водлозерских иконах это чисто белильные растушевки), а завершается «личное» письмо обводкой черт лиц тонкими белильными линиями. Хотя «васильевские» иконы бытовали в Заонежье, они, скорее всего, исполнены приезжими мастерами.¹⁰

Развитая иконография васильевской иконы (с многофигурными группами праведников, собором архангелов, сценой побивания бесов в аду) была необычна для консервативного искусства



Илл. 2. Вознесение. Фрагмент иконы миниатюрного иконостаса из Водлозерско-Ильинского погоста

⁹ Платонов В.Г., Сергеев С.П. Икона «Огненное восхождение пророка Ильи с житием» 1647 г. с криптограммой // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность, искусство, археология. Ежегодник за 1983. Л., 1985. С. 310, 311.

¹⁰ Платонов В.Г. Местный ряд иконостаса часовни Успения Пресвятой Богородицы в деревне Васильево на острове Кижь и некоторые вопросы развития иконописи Заонежья конца XVII – начала XVIII века // Кижский вестник. Петрозаводск, 2009. Вып.12. С. 184, 185, 186.

¹¹ Иконы Русского Севера. Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств. М., 2007. Т. 2. Кат. № 134.

каргопольской иконописью второй половины XVII в., «Рождество Иоанна Предтечи» из деревни Погост села Ошевенское (АОМИИ),¹² хотя и написанный в более строгом стиле, сближается с водлозерским комплексом колоритом, мотивами орнамента на палатах, использованием некоторых недостаточно плотно кроющих пигментов светло-желтого и салатно-зеленого тонов. Примером местного стиля может служить и праздничный ряд из иконостаса церкви с. Астафьево Каргопольского района (Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (КГИАХМЗ)).¹³ Можно отметить близость отдельных мотивов, например характера левой палаты с трехлопастным завершением в сцене Благовещения обоих комплексов. Однако иконы из с. Астафьево имеют более строго построенные композиции праздников, иной состав пигментов без прозрачных тонов, четкий рисунок. Черты известной близости есть и с двухрядными иконами (деисус, праздники) из южного придела Христорождественского собора г. Каргополя – в иконографии («Воздвижение креста», «Благовещение»), колорите, отчасти в манере письма (прием передачи теней на одеяниях частой штриховкой).¹⁴ В сравнении с указанными произведениями водлозерские иконы демонстрируют более провинциальный уровень (непропорционально увеличенные лики, элементы скорописи в письме). Они могут принадлежать к провинциальной ветви искусства каргопольской земли или Поонежья.

Датировка водлозерского комплекса. Мы склоняемся к датировке водлозерского комплекса икон концом XVII в. или рубежом XVII и XVIII вв. В пользу этого времени говорят как иконографические, так и стилевые особенности. Среди первых следует указать на преимущественно «апостольский» тип деисусного чина,¹⁵ отмеченные выше особенности иконографии Благовещения и Вознесения. Густой темно-синий фон в праздничных сценах, связанный со стремлением передать цвет неба, также встречается в памятниках рубежа XVII-XVIII столетий.¹⁶



Илл. 3. Икона «Сошествие во ад». Из иконостаса часовни Успения в дер. Васильево на о. Кизи. Конец XVII – начало XVIII в. Музей изобразительных искусств РК.

¹² Иконы Русского Севера. Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств. М., 2007. Т. 2. Кат. № 135.

¹³ Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей. Каталог-путеводитель. М., 2011. Кат. № 27-30, илл. С. 42, 43.

¹⁴ Там же. Кат. № 34-37, илл. С. 46, 47.

¹⁵ Этот тип деисусного чина был в иконостасе часовни Спаса Нерукотворного дер. Вигово (Заонежье), также датируемом рубежом XVII–XVIII вв. По нашему мнению, виговский деисус был создан приезжими мастерами.

¹⁶ Характерный пример иконы с синим фоном – «Чудо Георгия о змие» в АОМИИ. См.: Иконы Русского Севера. Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств. М., 2007. Т. 2. Кат. 181, илл. С. 329.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ДРЕВЕСНЫХ ПОРОД КОРЕННЫМ НАСЕЛЕНИЕМ ВОСТОЧНОЙ ФЕННОСКАНДИИ: РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ

Аннотация: В докладе рассмотрены вопросы традиционного лесопользования коренного населения восточной части Фенноскандии (саамов, карелов, вепсов, русских). Указаны виды использования конкретных древесных пород в быту этнолокальных групп финно-угорского и русского населения.

Ключевые слова: Восточная Фенноскандия, хозяйственная деятельность населения, лесопользование, древесные и кустарниковые породы.

Summary: Issues of traditional nature (land) use of indigenous people eastern Fennoscandia (Saami, Karels, Veps, Russian). The types of use of specific tree species in the home ethnocultural groups Finno-Ugric and Russian population.

Keywords: Eastern Fennoscandia, economic activity of the population, forest use, tree and shrub species.

К породам, образующим древостой в тайге восточной части Фенноскандии, относятся сосна обыкновенная (*Pinus sylvestris* L.), ель обыкновенная и сибирская (*Picea abies* (L.) Karst + *P. obovata* Ledeb.), а также промежуточная форма — ель финская (*Picea fennica* (Regel) Kom). Из мелколиственных — береза повислая, или бородавчатая, и пушистая (*Betula pendula* Roth. + *B. pubescens* Ehrh.), осина (*Populus tremula* L.) и ольха серая (*Alnus incana* (L.) Moench). Лиственница сибирская (*Larix sibirica* Ledeb.) в естественном состоянии представлена лишь в юго-восточной части региона. Рябина обыкновенная (*Sorbus aucuparia* L.), черёмуха (*Padus avium* Mill.), различные виды семейства ивовые (*Salix* L.), а также редко встречающиеся реликты теплого атлантического периода голоцена — липа мелколистная, или сердцевидная (*Tillia cordata* Mill.), вяз гладкий и шершавый (*Ulmus latvis* Pall. + *U. glabra* Huds.), клен остролистный, или обыкновенный (*Acer platanoides* L.), не образуют значительных по площади насаждений. Повсеместно распространен можжевельник обыкновенный (*Juniperus communis* L.). Все эти древесные породы использовались в традиционном быту коренного населения Европейского Севера — карелов, вепсов, саамов, русских.¹

Сосна, pedäi (кар.). Основное использование — строительство крестьянских домов, бань и дворовых сооружений. Сосна являлась также источником получения смолы. Древесина деревьев, растущих на болотах и имеющих более плотную древесину из-за незначительного пророста годовых колец, шла на изготовление лучины, из которой плелись корзины. Сосновая дранка применялась при покрытии крыш. Кухонная утварь, например, мешалки для получения теста и сметаны — *härkin* (кар.), изготовлялись из сосновой поросли.

Саамы при охоте на оленя широко применяли облавный способ, устанавливая между деревьями петли (силья-ангасы), изготовленные из корней сосны.

Ель, kiuuzi (кар.). Стволы ели как строительный материал шли на сооружение хлева. Карелы шили лодки еловыми корнями двусторонним швом, протаскивая их в отверстия по тому же принципу, что использовался при подшивании валенок. Еловым корнем сшивали также рыболовные берестяные грузила. Делали из еловых ветвей и шпангоуты для лодок. Борона-суковатка — пример использования сучковатой еловой древесины в земледелии. Еловые ветки (лапник) заготавливались на подстилку для скота в зимний период его содержания. Некоторые крестьяне Водлозерья крыли крышу еловой хвоей и корой. Долговременные заборы также сооружались из стволов молодых елей. Еловые брёвна служили строительным материалом для мельничьих плотин.

Ель наряду с березой использовались саамами для изготовления кереж — однополосных саней, напоминающих по форме лодку со срезанной кормой. Древесина сосны и ели в Карелии использовалась также для получения древесного угля, необходимого для нужд местной металлургии.

Лиственница, не имеющая собственного названия на диалектах карельского языка, в Пудожском крае использовалась только зажиточными крестьянами для постройки домов.

Береза, koivu (кар.). Повсеместно распространенная на Европейском Севере баня «по-черному» топилась исключительно березовыми поленьями. Для бани использовались только березовые веники.

© С.Б. Потахин, 2015

¹ В ходе проводимых полевых исследований в ареалах проживания различных этнических групп населения применялся метод опроса-интервьюирования и анкетирования (Потахин С. Б. О применении метода опроса в историко-географических исследованиях // Изв. Русского географического общества. 1995. Т. 127. Вып. 1. С. 89-91).

Деготь получали из бересты, заготовку которой начинали с наступлением весеннего времени. Процесс производства дегтя был аналогичен процессу получения смолы.

Использование бересты как поделочного материала известно с давних времён. В крестьянских хозяйствах повсеместно в ходу была берестяная посуда. Из пласта бересты карелы делали короба, туса для хранения круп, муки и других сыпучих продуктов, корзины и многое другое. Техниккой косо́го плетения из узких берестяных лент делали заплечные кошель, короба для хранения и засолки рыбы, корзины для ягод и грибов, солонки разнообразной формы. Заонежане воду из колодца доставали берестяными ведрами или берестяными ковшами конической формы, прикрепленными к шесту.² Шла береста и на изготовление поплавков, заплетания грузил при изготовлении рыболовных сетей.³ М. М. Пришвин⁴ описал совершенно незнакомое для крестьян средней и южной России понятие — «листобросница». Это время, когда в Выгозерье проводился сбор березового листа на зимний корм скоту.

Осина, huabu (кар.). Из осины изготовляли дранку для покрытия крыш, а в Заонежье из стволов этого дерева изготовляли лодки-долбёнки (осиновки), используемые для рыбной ловли на небольших по площади водоемах. Листву осины заготавливали и на корм домашнему скоту.

Ольха, lerru (кар.). Основное использование этого вида древесины — изготовление мебели, шкапулок и другой домашней утвари. Из древесных кольев делались временные заборы на подсеках. Ольховые веники шли на корм скоту в зимний период, кора применялись для окрашивания нитей рыболовных сетей, опилки и щепа — для копчения рыбы. Ольха, наряду с можжевельником (вересом), у жителей Водлозерья считалась священным деревом.⁵

Рябина, rihl'ai (кар.). Стволы поросли шли на изготовление удилищ, ветки — для корзинных ручек, а листья — на зимний корм скоту. Часто само дерево высаживалось как оберег от молнии возле крестьянских домов.

Черемуха, tuoti (кар.). Ягоды этого растения редко использовались как лекарственное растение, а молодые побеги шли на изготовление удилищ.

Ива, raji (кар.). Ивовая кора, используемая при дублении кож, заготавливалась во многих крестьянских общинах. На Севере Европейской части России ивовое корье называлось «дуб». Выражение «сдирать дуб» было довольно широко распространено, например, в Заонежье до 60-х — 70-х гг. XX столетия, когда заготовительные конторы покупали сырье у населения. Отразилось это занятие и в топонимии края. Так, к востоку от о. Волкостров (район Кижских шхер) расположен небольшой по размерам остров, носящий название Дубостров. О заготовке корья свидетельствуют также топонимы Лычный Остров (оз. Санда), Лычные острова к северо-западу от о. Керкостров (Кижские шхеры) и др.

Ивовые прутья применялись для соединения полозьев саней, изготовления рыболовных снастей — мёрд, реже — корзин. Листья ивы заготавливали на зимний корм скоту и даже использовали для набивки постелей. У северных карелов из ивовых веток практиковалось изготовление петель для крепления дверей в лесных (охотничьих и рыбацких) избушках.⁶

Можжевельник, kadaja (кар.). Древесина использовалась для изготовления лодочных шпангоутов и шитья лодок. Можжевельновыми ветками парили также бочки перед квашением или засолкой. Веники из можжевельновых веток стали использоваться в банях относительно недавно, а до сих пор, наряду с сосновыми, их применяют для чистки печей от золы перед закладкой пирогов, рыбников и другой выпечки.

Липа, вяз, клен практически не использовались. Смородина и калина применялись для приготовления напитков. Листья чёрной смородины — один из ингредиентов при засолке грибов. Ягоды и ветки малины в основном сушили для применения при простудных заболеваниях и для заваривания «чая».

Поговорка «Карел кору ел» ярко свидетельствует еще об одном использовании древесины — в голодные годы кору ели и сосны, а также березовые опилки добавляли в муку при выпечке хлеба.

Лес и продукция из него стали предметом продажи лишь в XVIII в. В Российской Карелии лесопиление стало развиваться во второй половине XVIII в. с основанием в районе Олонца и Видлицы водяных лесопилен. В 1780-х гг. в Карелии действовало 18 лесопилен, продукция которых шла в основном в Санкт-Петербург. В дальнейшем лесопильные мельницы стали появляться в нижних течениях рек, впадающих в Белое море.

² Никольская Р.Ф. Карельская кухня // Никольская Р.Ф. Карельская и финская кухня. Петрозаводск, 2010. С. 3-214.

³ Стоит упомянуть берестяные грамоты с текстом на карельском языке, найденные в ходе археологических изысканий в Великом Новгороде.

⁴ Пришвин М.М. За волшебным колобком: В краю непуганых птиц. За волшебным колобком. Осударева дорога. Глаза земли. Отцы и дети. Из дневниковых записей / Сост., послесл., статья М. Ф. Пахомовой. Петрозаводск, 1987.

⁵ Логинов К.К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.

⁶ Тимонен А.Н. Мы карелы. Петрозаводск, 1981.

ВОПРОС ТРАДИЦИИ В ОФОРМЛЕНИИ ХРАМОВ КИЖСКОГО ПОГОСТА

Аннотация: Тезис о Русском Севере как о регионе, отличающемся лишь хранением культурного наследия, не соответствует действительности. Интерьер существующих деревянных Преображенского (1714 г.) и Покровского (конец XVIII в.) храмов на острове Кижь обнаруживает, что украшающие их иконостасы (с разновременными иконами) соответствуют структуре, отличающей иконостасы Москвы с середины XVII в., и прежде всего находящемуся в соборе Новоспасского монастыря.

Ключевые слова: Кижь, Новоспасский монастырь, интерьер, иконостас

Summary: The thesis about Russian North as a region differing only by preservation of cultural heritage is not corresponding to reality. The interior of existing wooden the Transfiguration (1714 year) and the Intercession (late XVIII-th cent.) churches on the Kizhi island shows, that iconostasis in their decoration correspond to the structure of Moscow iconostasis of middle XVII-th century, first of all to that, which is situated in the Novospassky cloister cathedral.

Keywords: Kizhi, Novospassky cloister, interior, iconostasis

Представление о Русском Севере как о заповедной зоне архаизирующего культурного наследия давно устарело. По мере того как продвигалось изучение деревянной церковной архитектуры и произведений иконописи, становилось очевидным, что традиционность типологии не исключает динамику развития форм. В зодчестве это было прослежено уже в начале 1900-х гг.,¹ в иконописи – значительно позже.² Тем не менее вопрос традиции сохраняет свою актуальность, отчасти по причине неоднозначности этого понятия, уводящего в глубину исторического прошлого либо фиксирующего усвоение своего рода «промежуточного» явления, ставшего для последующего времени образцовым. В иконописи совершенно определенной является адаптация византийского эталона,³ иногда прослеживаемая с редкой очевидностью.⁴ Труднее это обнаружить в общем характере церковного интерьера. И все же, как представляется, существующие деревянные Преображенская и Покровская церкви на острове Кижь позволяют в этом плане сделать некоторые конкретные наблюдения.

Интерьер русского храма невозможно представить без иконостаса, в течение столетий развившегося из византийской алтарной преграды.⁵ Классический тип русского иконостаса, оформившийся на рубеже XIV–XV вв., четырехъярусный, хотя в начале XVI в. еще добавляется праотеческий ряд.⁶ Если праздничный ярус в Византии помещали под архитравом, то на Руси его стали располагать выше, над деисусным, и этот порядок сохраняется до середины XVII в. Образование местного яруса началось еще в процессе эволюции алтарной преграды в Византии, где четко обозначилось и местонахождение икон Христа и Богоматери.⁷ Но в целом вариативность сюжетного состава остается распространенным явлением, в том числе и в русской практике, особенно – в северных провинциях.

Внутреннему убранству церквей Кижского погоста посвящены специальные исследования, осуществленные на основании архивных источников и, следовательно, позволяющие представить предысторию ныне существующих ансамблей. «В состав убранства кижских церквей, – пишет В.Г. Платонов, – входили дошедшие до нашего времени иконы второй половины XVI – раннего XVII в.: “Покров”, “Никола, с житием”, “Спас Смоленский”, два деисуса - полнофигурный и оплечный. В общей сложности от этого периода сохранилось 17 произведений. В XIX–XX вв. все они находились в Покровской

© В.Г. Пуцко, 2015

¹ Красовский М. Курс истории русской архитектуры. Ч. 1. Деревянное зодчество. Пг., 1916. С. 172-309. Ср.: Воронин Н.Н. Архитектура // Очерки русской культуры XIII-XV веков. М., 1970. Ч. 2. С. 209-213; Ильин М.А. Архитектура // Очерки русской культуры XVII века. М., 1979. Ч. 2. С. 195-198; Орфинский В.П., Гришина И.Е. Типология деревянного культового зодчества Русского Севера. Петрозаводск, 2004.

² Реформатская М.А. Северные письма. М., 1968; Смирнова Э.С. Живопись Обонежья XIV-XVI веков. М., 1967.

³ Пуцко В.Г. Византийская иконография на Русском Севере // Рябининские чтения – 201: Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 148-151.

⁴ Платонов В.Г. Интерпретация заимствованного образца в иконописи Обонежья (на примере сюжета «Сошествие во ад») // Рябининские чтения – 2011. С. 144-147.

⁵ Chatzidakis M. Ikonostas // Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Herausgegeben von K. Wessel und M. Restle. Stuttgart, 1972. Bd 3. S. 331-343.

⁶ Подробнее см.: Успенский Л. Вопрос иконостаса // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего экзархата. Париж, 1963. № 44. С. 223-255; Высокий русский иконостас. М., 2004.

⁷ Chatzidakis M. L'évolution de l'icone aux 11e-13e siècles et la transformation du templon // XVe Congrès International d'études byzantines. Rapports et co-rapports. III. Art et archéologie. Athènes, 1976. P. 165-169, 182-188. Pl. XXVI-XXIX, XXXVIII-XL.

церкви и упоминаются в описях ее убранства с 1826 г. (более ранние описи отсутствуют). Есть, однако, основания для предположения, что некоторые иконы первоначально были созданы для иконостаса Преображенской церкви. К этому выводу приводит анализ данных писцовой книги 1628-1629 гг. – самого раннего источника, в котором содержатся описания иконостасов в церквях Обонежья.⁸ Подобное перемещение могло быть обусловлено различными причинами. Отметив икону Покрова, исследователь резонно замечает, что «по своей иконографии кижский “Покров” принадлежит к группе икон XVI-XVII вв. новгородского и северного происхождения, для которых характерны многофигурная композиция и развитый архитектурный фон», что отдаляет их от древнего извода.⁹ Деисусный чин из Покровской церкви, включавший не менее 11 фигур, обнаруживает новые для Обонежья стилистические особенности, как и оплечный частично сохранившийся деисус рубежа XVI-XVII вв., позволяющий говорить о воздействии московского искусства на иконопись Севера.¹⁰ Заметил исследователь и то, что «знакомство работавших в Кижях мастеров с современным им искусством выявляется и в системе пропорциональных соотношений между ярусами иконостаса», с доминирующими крупноформатными иконами деисуса Преображенской церкви, тогда как «иконостас Покровской церкви в этом смысле ближе к решениям развитого XVI в.». Активное восприятие местными мастерами тенденций развития иконописи второй половины XVI и начала XVII в. с наступлением нового этапа уже не имеет прежнего значения.¹¹

По данным писцовой книги 1628-1629 гг., в Преображенской церкви существовал иконостас из четырех ярусов, с расположением праздничного над деисусным, завершавшийся иконой Спаса Нерукотворного. Существовавший ныне - 1770 г., с таким же количеством рядов икон, но с несколько иным порядком их расположения (рис. 1). Разумеется, отличается и сюжетный состав нижнего ряда, первоначально имевшего в правой части изображения Преображения, Воскресения, Покрова и Рождества Богородицы, а в левой – Богоматери Одигитрии, Троицы (Отечества с деяниями), Спаса Вседержителя и Пророка Ильи с деяниями. В Покровской церкви был трехрядный иконостас, тоже с праздничным ярусом выше деисусного; в местном ряду справа от царских врат находились иконы Покрова и Николы с житием, а слева – Богоматери Одигитрии.¹² В ныне существующем храме, как известно, четырехъярусный иконостас, с праздничным рядом ниже деисусного (рис. 2). В приведенных перечнях нельзя не заметить порядок расположения икон местного ряда, несколько отличающийся от общепринятого. Не обусловлен ли он оказавшимся составом икон различного происхождения? Нестабильность сюжетного репертуара этой части иконостаса могла иметь разные причины, включая замену прежних икон новыми, вкладными. Такая тенденция, правда, прослеживается преимущественно в монастырских соборных храмах.

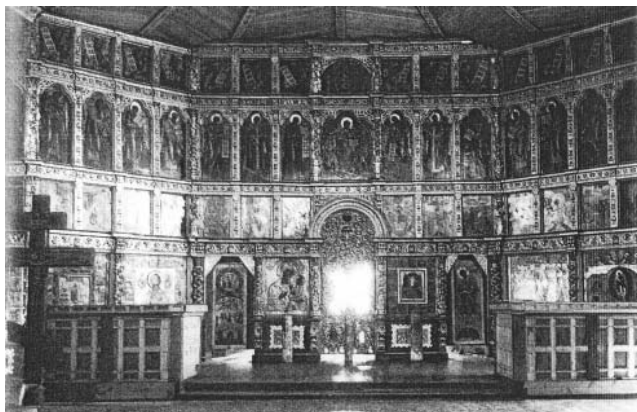


Рис. 1. Иконостас Преображенской церкви Кижского погоста. Иконы - конец XVII - первая четверть XVIII в.; резьба - 1770 г.



Рис. 2. Иконостас Покровской церкви Кижского погоста. Иконы – конец XVII – первая четверть XVIII в. Икона Спаса Смоленского – 1560-е гг.

⁸ Платонов В.Г. Храмы Кижского погоста и их убранство в XVI и в XVII столетиях // Известия Вологодского общества изучения Северного края. Вологда, 1999. Вып. 7. С. 79.

⁹ Там же. С. 79. Более обстоятельно об этом см.: Платонов В.Г. Развитие иконографии «Покрова Богородицы» в искусстве Заонежья XVI-XVII веков // Кижский вестник. Петрозаводск, 2002. Вып. 7. С. 140-147.

¹⁰ Платонов В.Г. Храмы Кижского погоста и их убранство в XVI и XVII столетиях. С. 80.

¹¹ Там же. С. 81.

¹² Там же. С. 81-82.

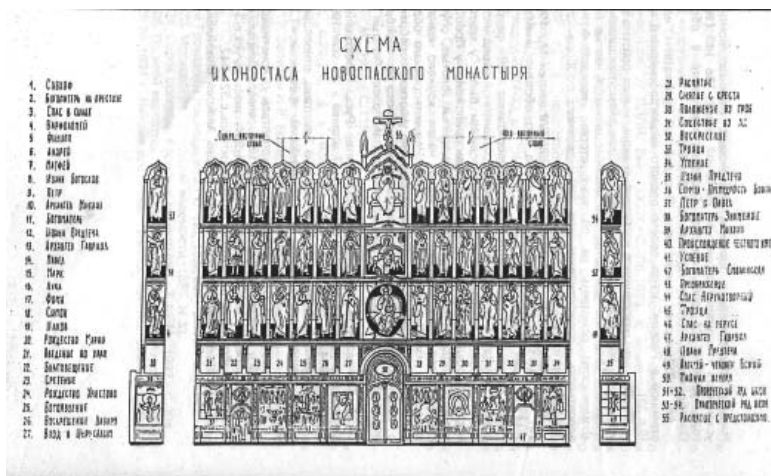


Рис. 3. Иконостас Спасо-Преображенского собора Новоспасского монастыря в Москве. 1650-1665 гг. Схема (по Г. Л. Качурину).

пространства, которое он отделяет, еще сопредельные стены, две из которых служат принадлежностью восьмерика. Случай не беспрецедентный, но все же довольно редкий даже для Русского Севера. Среди 12 икон местного ряда: храмовая Преображения («со страстями на полях»), возможно из сгоревшей в 1694 г. постройки¹⁴; Спаса Нерукотворного (с клеймами); Покрова (с чудесами); Живоначальной Троицы (с бытием); пророка Ильи (с житием); Воскресения Христова; великомученика Георгия; преподобных Зосимы и Савватия (с житием); Богоматери Одигитрии; Николы Чудотворца (с житием); Успения Богородицы (с житием); Собора Богородицы (с чудесами). В этом перечне самые почитаемые изображения. Заслуживает внимания и подбор святых, в котором из русских лишь преподобные Зосима и Савватий Соловецкие. Вряд ли можно сомневаться, что в формировании иконографического репертуара сказался местный фактор с его аграрной составляющей. Общая традиция оказалась не нарушена, но лишь дополнена.

Что касается иконостаса Покровской церкви, то его верхние три яруса укомплектованы иконами конца XVII в. – времени сооружения самой церкви, обычно датируемой 1764 г. На их иконографию и стиль явное воздействие оказала московская художественная традиция, причем на том ее историческом этапе, который относится к середине XVII в. Наиболее ярким ее выражением служит датируемый указанным временем сохранившийся иконостас Спасо-Преображенского собора Новоспасского монастыря в Москве¹⁵ (рис. 3). Именно его общая схема и основные элементы в Кижях были интерпретированы с неизбежными упрощениями и с учетом ограничения по высоте, обусловившего предпочтение погрудному варианту пророческого ряда.

Соответственно, из сказанного можно заключить, что понятие традиции применительно к оформлению храмов Кижского погоста включает, скорее, следование получившему в течение второй половины XVII в. явлению, чем воспроизведение древнего образца. Работавшие над выполнением икон для кижских храмов мастера конца XVII и первой половины XVIII вв. столь же определенно были ориентированы на московские оригиналы, но при этом интерпретировали последние с учетом местных эстетических вкусов.¹⁶ Ярким примером того может служить находившаяся в Никольском приделе

Судьба иконостасов Преображенской и Покровской церквей на острове Кижь явилась предметом тщательного изучения, с привлечением архивных источников.¹³ По описи Преображенской церкви 1830 г., количество икон в иконостасе достигает 104, в том числе в пророческом ряду – 32, в праздничном – 30, в деисусном – 29. Каждый из этих рядов предельно расширен за счет включения дополнительных фигур, а также композиций, в том числе, строго говоря, не входящих в состав традиционно считаваемых праздничными. Причиной тому послужила чрезвычайно увеличенная протяженность иконостаса, занявшего кроме собственно алтарного



Рис. 4. Отечество со страстями. Конец XVII в. Икона Никольского иконостаса Покровской церкви Кижского погоста. Челябинская областная картинная галерея.

¹³ Фролова Г.И. История внутреннего убранства Преображенской церкви на острове Кижь (обзор архивных источников) // Кижский вестник. Петрозаводск, 2003. Вып. 8. С. 20-35; Фролова Г.И. Из истории внутреннего убранства кижской Покровской церкви. Никольский иконостас // Кижский вестник. Петрозаводск, 2001. Вып. 6. С. 173-183.

¹⁴ Пуцко В.Г. Храмовая икона Преображенской церкви Кижского погоста // Кижский вестник. Петрозаводск, 2009. Вып.12. С. 188-200.

¹⁵ Качурин Г.Л. Иконостас Новоспасского монастыря и его роль в русской художественной жизни XVII века // Материальная база сферы культуры. М., 1997. Вып. 2. С. 67-78.

¹⁶ См.: Древняя живопись Карелии. Каталог. Фонды музея «Кижь» / Сост. И.М. Гурвич. Петрозаводск, 1980.

Покровской церкви икона конца XVII в. «Отечество со страстями»,¹⁷ ныне хранящаяся в Челябинске¹⁸ (рис. 4).

Весьма своеобразно преломилась византийская схема купольной росписи в северных перекрытиях «небом».¹⁹ Такое же «небо» существовало и в Преображенской церкви Кижского погоста, возобновленное в 1759 г., представленное теперь лишь на фотоснимках.²⁰

Церковный интерьер живет своей естественной жизнью, сохраняя старое, унаследованное от предшествующего времени, и соединяя его с тем, что вносится постепенно, поэтапно, по самым различным причинам. Часть привнесенного органично включается в ансамбль, что-то из сделанного в угоду моде выглядит диссонансом. Кижские церкви, к счастью, отличаются своим убранством, которое сочетает строгость и красоту. Профессиональное искусство уживается с проявлениями народного вкуса, главным образом в росписи брусев иконостаса. Резьба иконостаса Преображенской церкви служит свидетельством не только состоятельности, но и стремления заказчика украсить храм достойно. О том, как это осуществлялось, свидетельствуют недавно введенные в научный оборот письменные источники.²¹

В заключение остается сказать, что хотя традиция и продолжала определять общую типологию оформления храмов, его характер последовательно отражал явления нового времени, как бы внося определенные поправки. Обычно тон задавала столица. Образцовым считалось внутреннее убранство знаменитых соборов Московского Кремля, а также построенного в 1645-1647 гг. собора Новоспасского монастыря, процветание которого начинается с восшествия на престол Михаила Романова. Несколько десятилетий нужны были для того, чтобы новое направление достигло далеких Кижей.



¹⁷ Фролова Г.И. Из истории внутреннего убранства кижской Покровской церкви. Никольский иконостас. С. 182–183. Схемы 5, 6.

¹⁸ Пантелева Г.И. Памятники Древней Руси из собрания Челябинской картинной галереи. Челябинск, 2003. Ч. 1: Иконопись. С. 84. Ил. на С. 40,41. Кат. № 44.

¹⁹ Гнедовский Б.В. К вопросу о происхождении перекрытия «небом» в древнерусском деревянном зодчестве // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 126-130; Кольцова Т.М. Росписи «неба» в деревянных храмах Русского Севера. Архангельск, 1993.

²⁰ Гуцина В. А. О возможности воссоздания неба Преображенской церкви на острове Кижь // Кижский вестник. Петрозаводск, 2013. Вып. 14. С. 270-280.

²¹ Документы и материалы по истории Кижского архитектурного ансамбля (1694-1945 гг.)/ Авт. - сост. В. А. Гуцина, Б. А. Гуцин. Петрозаводск, 2013.

СЕВЕРНОРУССКИЕ ТРАДИЦИИ СТРОИТЕЛЬСТВА ЖИЛИЩА НА АЛТАЕ

Аннотация: Статья посвящена архитектурным традициям крестьянского жилища на Алтае. Многие из них были принесены с Русского Севера. Среди них: выбор места и материала, особенности конструкции и планировки, украшение росписью и геометрическим орнаментом по дереву.

Ключевые слова: архитектурная традиция, жилище, крестьяне, Алтай

Summary: The article is devoted to architectural traditions of peasant dwellings of the Altai. Many of them brought peasants old-timers from Russian North. Among them the choice of the place and materials, features of the constructions and planning, painting and geometrical woodcarving.

Keywords: architectural tradition, dwelling, peasants, Altai.

Формирование историко-культурной среды населенных пунктов районов Алтая проходило постепенно и неравномерно. Существенно увеличилась численность населения на рубеже XIX-XX вв., когда стали прибывать переселенцы из различных губерний европейской России. Значительная часть поселилась в организованных Переселенческим управлением поселках и старожильческих селах Томской губернии. В начале XX в. здесь образовался сложный комплекс хозяйственных и культурных традиций, сформированный представителями различных групп населения. Устойчивые этнокультурные признаки сложились у этнографических, сословных и конфессиональных групп: старожилов, казаков и старообрядцев, чьи предки переселились в Западную Сибирь. Изучение особенностей создания крестьянского дома сохраняет важность и связано со многими сторонами жизнедеятельности русского населения и в наше время. Материалы собраны автором в 2001–2012 гг. в г. Бийске и разных районах Алтайского края и Республики Алтай.

Исследователи, побывавшие в XIX в. в местах их проживания, отмечали влияние севернорусских традиций на жилище. Г.Д. Гребенщиков обратил внимание в с. Ново-Шульбинском на «высокие, прочные, деревянные дома, крытые тесом и украшенные резьбой и цветистыми узорами на окнах и ставнях, глухие дворы с тесовыми крытыми воротами»: «Село Убинское... Крыши домов почти все двускатные, с вдавленными лбами и с рубчатой резьбой или петушками на охлупнях. Дома высокие с глухими крыльцами, с низкими, но прочными подвалами, с маленькими окошками и расписными ставнями».¹

До настоящего времени в строительной культуре русских Алтая доминируют срубные постройки. Дерево издавна было самым доступным и распространенным материалом в русской культуре. Из него изготовлены различные постройки, бытовые предметы, хозяйственные орудия и художественные изделия. Для их изготовления использовались разные породы деревьев. Крестьяне из Европейской России принесли с собой традиции обработки дерева со знанием особенностей различных пород. Эти навыки были применены к сибирским условиям.

Процесс строительства был строго регламентирован, выработаны традиционные приемы. Чаще всего использовали окружающий природный материал. Во второй половине XIX в. выбирали преимущественно хвойные деревья: сосну, пихту, лиственницу, что было характерно для всех лесных районов. В южных районах Алтая, в местах проживания старожилов, как правило, жилища строили из сосны и лиственницы. Главным достоинством лиственницы для жилища была ее прочность, устойчивость к сырости. Часто крестьяне использовали деревья разных пород в срубе: лиственницу на нижние и черепной (верхний) ряды жилого дома – для крепости, сосну или пихту – для стен.

Учитывали также расположение деревьев. Старожилы указывали, что предпочитали брать лес, растущий на возвышенности, с солнечной стороны склона. Такой лес суше, ровнее. В Среднем Причумышь Алтая у старожилов прослеживались те же традиции. Старались готовить лес зимой на старом месяце, пихту предпочитали брать на южных склонах, потому что они суше.² В северной части Верхнего Приобья лес старались готовить на старом месяце, т.е. «вовремя», по представлениям старожилов.³

Кроме визуального осмотра дерева, определяли на слух доброкачественность леса. Один из основных способов – удар обухом топора по стволу: звонкий громкий звук показывал хорошее качество

© С.А. Соловьева, 2015

¹ Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди // Гребенщиков Г.Д. В просторах Алтая: Статьи и очерки (1911-1915). Бийск, 2006. С. 31-32.

² Щеглова Т.К. Очерки по сельской, архитектурно-застройной среде, жилищно-бытовой и сакрально-художественной культуре Среднего Причумышья // Залесовское Причумышье: Очерки истории и культуры. Барнаул, 2001. С. 138.

³ Майничева А.Ю. Архитектурно-строительные традиции крестьян северной части Верхнего Приобья: проблемы эволюции и контактов (середина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 2002. С. 56.



Рис. 1 Дом-связь. Село Верх-Уймон Усть-Коксинского района Республики Горный Алтай. Экспедиция 1960-е годы. Фотография Кадикова Б.Х., н/с Бийского краеведческого музея им. В.В. Бианки.

срубный дом. Исходной формой, лежащей в основе всех типов жилища, являлась «клеть», т.е. четырехугольный сруб.

Можно выделить несколько типов жилищ: изба (однокамерная четырехстенная клеть), дом-пяти-стенка (двухкамерный), дом-связь (трехкамерный) (рис. 1), крестовик (многокамерный).⁴

В русском крестьянском строительстве конца XIX – XX вв. по форме выделяются односкатные, двускатные, четырехскатные крыши. Дома, имеющие двускатную кровлю на стропильной конструкции в конце XIX – начале XX вв., характерны для северных, северо-восточных и западных областей, для большей части Поволжья и центральных губерний. В старожильческих поселениях сохранились до настоящего времени срубные дома с архаичной формой самцовых двускатных кровель на связных постройках (рис. 2).

Как отмечали исследователи, изучавшие особенности строительства русских крестьян, большая часть жилищ, возведенных на Алтае, относилась к северно-среднерусскому типу.⁵ Избам, как многим северно-среднерусским постройкам, свойственно разделение на четыре зоны: передний угол, кузь, подпорожье или дверной угол и угол печной. Характерна планировка жилого пространства, когда печь располагалась справа или слева от входа, обращенная устьем к противоположной стороне.

По диагонали от нее устанавливались в переднем углу божница и обеденный стол. Респонденты отмечали обязательность расположения икон на востоке. Если жилище состояло из нескольких помещений, часто из двух (изба и горница), то в каждом из них находилась печь. В избе располагалась русская печь, которая использовалась для приготовления пищи, обогрева помещения, на ней спали. В горнице имела печь, использовавшаяся только для обогрева (голландка, камелек). Она располагалась так же, как и русская. Ориентация жилища соответствовала сторонам света, и таким образом внутренняя структура жилья также совпадала. По воспоминаниям респондентов, печи старались поставить с северной стороны рядом с входом.



Рис. 2. Дом-связь. Село Верх-Уймон Усть-Коксинского района Республики Горный Алтай. Экспедиция 2001 г. Фотография автора.

⁴ Майничева А.Ю. Деревянные постройки в поселениях Кольванского района Новосибирской области // Русские Сибири: культура, обычаи и обряды. Новосибирск, 1998. С. 143.

⁵ Литинская В.А. Русское население Алтайского края. Народные традиции в материальной культуре (XVIII–XX вв.). М., 1987. С. 69.



Рис. 3. Наличники с росписью и трехгранно-выемчатой резьбой. Село Бураново Тогульского района. Экспедиция 2007 г. Фотография и прорисовка росписи ставни автора.

Иногда старожилы, описывая внутреннюю планировку жилища, которое принадлежало их родителям (оно имело устойчивое расположения элементов интерьера), упрекают современное поколение в нарушении старого порядка: «Заходил всегда с северной стороны. Сейчас как кому вздумается. Стол в переднем углу на востоке. Печь с правой стороны стояла. Куть с правой. Стол и лавки в переднем углу. Цело против окна, на юг смотрит окно. По одному плану. Печь справа на запад, целом смотрит на юг».

Печь являлась устойчивым центром жизни крестьянской семьи; с ней были связаны верования и представления, относящиеся к бытовой и хозяйственной сферам деятельности семьи. Старожилы вспоминают о том, что вновь приобретенную корову приучали к новому жилищу с помощью бытовых предметов, домашней утвари. Часто, переселяясь на новое местожительство, хозяйка вместе с собой переносила бытовую ут-

варь, связанную с печью: квашонку с тестом, клюку, кочергу, которые помещали в пространство за печкой. Местообитанием домашнего духа (домового) представляли нередко не только подполье, но и околпечное пространство. В верхней части избы над входом устраивали полати.

Внутренняя обстановка жилых помещений была типизирована, подчинена разным уровням значимости. Четким маркером границы была матка – один из главных конструктивных элементов постройки. Матку – брус, на котором держался потолок и крыша, – укладывали, как правило, вдоль широкой стороны дома. Часть жилища от входа до матки считалась более грязной, и иногда нежеланных гостей не пускали за нее; вторая половина, где располагался передний угол, считалась более чистой. Сюда допускали только членов семьи и уважаемых гостей.

В настоящее время во внешнем оформлении срубного жилища заметное место занимают пропиленные украшения. Чаще всего декор располагается на ставнях, наличниках, фризовых досках, карнизах.

В конце 1920-х гг. в Бухтарминской долине побывала Е.Э. Бломквист. Она отметила использование здесь в украшениях крыльца пиленой резьбы. Наличники в основе своей те же, что и на севере Великороссии. Значительная часть изб имеет наличники гладкие, без всяких украшений. Резьбу она увидела на наличниках старых построек, и особенно на верхних досках. Это были резные розетки или полурозетки, выдолбленные долотом и стамеской, «те что в европейской части носит название “репей”». Позднее, писала Е.Э. Бломквист, в ясачных деревнях появляется роспись, а в начале XX в. – пиленая резьба, которой украшались верхняя и нижняя доски наличника.⁶

В настоящее время, сохраняя традиции, обычно поле лобани украшается растительным пропиленным накладным орнаментом, вытянутым по горизонтали, реже геометрическим долбленным трехгранно-выемчатым или ногтевидным. В основе геометрического орнамента лежат простые солярные знаки, выполненные на гладком фоне или накладные. Такие узоры были распространены в декоре жилых построек на Европейском Севере. Иногда традиционные резные узоры с геометрическими мотивами, совмещаются с урало-сибирской росписью. Наиболее распространенный мотив росписи – изображение растительного мотива «куста в вазоне». На одностворчатой ставне подобный декор – сочетание трехгранно-выемчатой солярной розетки с росписью растительного типа (от красок сохранилась рельефная тень) (рис. 3).

Принесенные на Алтай севернорусские традиции обработки дерева, возведения жилища и его орнаментации были адаптированы к новым условиям, трансформировались под влиянием различных факторов и приобрели новые черты.

⁶ Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С.243 (Материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия Казахстанская; Вып. 17).

В.И. ФИЛИППОВА (Череповец)

РУССКОЕ ДЕРЕВЯННОЕ ЗОДЧЕСТВО РУССКОГО СЕВЕРА В ТВОРЧЕСКОМ ОТОБРАЖЕНИИ ВОЛОГОДСКИХ ХУДОЖНИКОВ-ГРАФИКОВ XX–XXI ВВ.

Аннотация: В статье раскрыты важные этапы исторического развития графического искусства вологодских художников XX–XXI вв., одним из основных содержательных направлений которого является отображение деревянного зодчества Русского Севера. Данный материал позволяет выявить художественные особенности данных произведений, обозначить сформировавшиеся традиции и современные тенденции в развитии графического искусства Вологодского края.

Ключевые слова: вологодская графика, деревянное зодчество, Русский Север

Summary: The article presents the important historical stages of the development of graphic art of the Vologda artists of XX–XXI centuries and imaging of wooden architecture of the Russian North as one of the major substantive currents of it. This material makes it possible to determine artistic peculiarities of such artworks, and mark established traditions and modern trends of graphic art development in the Vologda region.

Keywords: graphic art of the Vologda region, wooden architecture, Russian North

Рубеж XIX и XX веков стал периодом активного возрождения культурных традиций Вологодского края, что послужило началу мощного графического движения на Вологодчине. Вологодская графика как явление развивалась неравномерно. Это происходило в силу определенных причин и в первую очередь – в силу тех или иных исторических ситуаций в стране. В первой же четверти XX в. в Вологде, как и в некоторых других губернских городах России, были созданы благоприятные условия для развития графики. Особенно большое значение имел существовавший в 1906–1922 гг. «Северный кружок любителей изящных искусств» (СКЛИИ). Самые активные члены этого кружка Ф.Н. Бочков, Ф.М. Вахрушов, Н. П. Дмитриевский, В. Ф. Сысоев явились основоположниками того самобытного явления, которое в наши дни звучит как «Вологодская графика». СКЛИИ – первое общественное объединение художников и любителей изящных искусств на Русском Севере. Основная деятельность этого объединения была направлена на «изучение художественной старины, поддержку современного изобразительного искусства и развитие в обществе любви к прекрасному».¹

В 1921 г. был создан Вологодский художественный техникум – единственный на всей территории Русского Севера, давший рождение вологодской школе графики. Техникум просуществовал недолго и в 1924 г. он был закрыт. Деятельность администрации и педагогического коллектива художественного техникума оставила заметный след в культурной жизни Вологодского края. Многие его выпускники, работая педагогами в школах и училищах, стали продолжателями художественных традиций и носителями знаний, умений и навыков, которые им были заложены в стенах учебного заведения (И.А. Тарабукин, А. Никитина-Перова, А. Васильева и др.). Значительная часть молодых специалистов впоследствии вышла на путь профессионального творчества, внося огромный вклад в развитие художественной жизни региона.

Одновременно с художественным техникумом в Вологде существовала Школа полиграфического производства. Одним из самых активных преподавателей этой школы был Н.П. Дмитриевский, (1919–1924). На многих книжных изданиях того времени можно обнаружить такие выходные данные: «Вологда: типография школы Полиграфического производства, 1923»,² «Вологда: Типолитография «Северный печатник», 1924».³

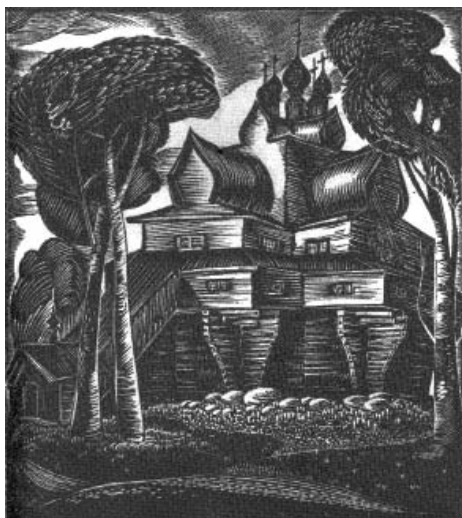
В ранних графических работах художника заметно обращение автора к храмовой и исторической архитектуре. Такое отношение к данной тематике обусловлено не только требованием искусства того времени, но и другими факторами. Первым фактором является то, что Н.П. Дмитриевский еще будучи ребенком в 1895 г. был привезен в родовой дом семьи в Вологде (до 1928 г.), и здесь внимательно изуча-

© В.И. Филиппова, 2015

¹ Воропанов В.В. Столетие Северного кружка любителей изящных искусств. Вологда, 2006. С. 84 (Хронограф; Вып. 12).

² Ильинский Н.В. Вологодская губерния (природа, богатства и история края): очерк / Кружок краеведения при Вологод. практич. ин-те нар. образования. – Вологда: Типография школы Полиграфического производства, 1923. – 17 с.

³ За пятнадцать лет (25/IV 1909 г. – 25/IV 1924 г.): краткий очерк деятельности общества / Вологод. о-во изучения Северного края. – Вологда: Типолитография «Северный печатник», 1924. – 31 с.



1. Бурмагины Н. и Г. Церковь в Нелазском. Б., ксилогр., 1966.

Многочисленные графические работы в виде памятников храмовой архитектуры деревянного зодчества оставили нам художники-вологоджане первой четверти XX в. В ряды советской классики вошли такие графические произведения, как альбом линогравюр «Старая Вологда» (1922) Н.П. Дмитриевского и И.И. Варакина; гравюры Н.П. Дмитриевского; офорты Е.П. Шильниковского, рисунки Е.И. Праведникова и В.Н. Сигорского.

Во второй половине XX столетия тенденция возрождения и продолжения графических традиций вологодских художников начала века проявила себя особенно ярко. Этому процессу послужило несколько причин.

Одним из самых важных моментов мощного взлета в развитии вологодской гравюры явилось то, что в конце 1950-х – начале 1960-х гг. произошло массовое обновление и пополнение творческой среды вологодских художников. Толковой и движущей силой тому стала государственная политика в этот период, поскольку она была направлена на пропаганду русской культуры и искусства. Положение художественной иконографии на вологодской земле стало заметно меняться благодаря появившимся здесь к тому времени таким талантливым граверам, как Н.В. и Г.Н. Бурмагины, одаренного гравера, рисовальщика и живописца В.А. Сергеева, одержимого поисками нового, большого экспериментатора в области станковой графики и не менее талантливого А.Т. Наговицына и многих других мастеров графики. Приехавшие в Вологду после окончания Московского художественного института им. В.И. Сурикова В.Н. Корбаков, Н.В. Баскаков, Д.Т. Тутунджан внесли в атмосферу местных художников дух новаторства и поиска индивидуальных выразительных средств. Ряды вологодских графиков стали активно увеличиваться количественно и усиливаться, развиваясь и совершенствуясь в качественном направлении.

Если обратить внимание на тематическую направленность вологодской печатной графики первой половины XX в., то можно отметить, что Н.П. Дмитриевский и И.И. Варакин немало потрудились, чтобы увековечить проникновенную красоту Русского Севера, храмовую архитектуру деревянного зодчества. Выставка графики Н.П. Дмитриевского в 1964 г., персональные выставки работ известных советских граверов Н.И. Пискарева, Г.А. Кравцова, И.И. Варакина, М.С. Чураковой послужили для вологодских приверженцев печатной графики второй половины XX в. хорошим ориентиром, направленным на обогащение сюжетов их будущих произведений, а также на разнообразие жанров.

ет богатейшее историческое прошлое, архитектурное наследие старинного русского города, превращая увиденное в художественные образы.

Второй причиной обращения художника к теме исторического архитектурного наследия явилось то, что Н. П. Дмитриевский вместе с другими членами СКЛИИ художниками-графиками Ф.М. Вахрушовым, И.И. Варакиным, коллекционером и издателем С.В. Клыпиным занимались активной музейной и издательской деятельностью. Книга под авторством искусствоведа, историка, художника, выпускника архитектурного отделения Академии художеств, потомка княжеского рода Г.К. Лукомского (1884-1952) «Вологда в ее старине» выдержала несколько переизданий и до настоящего времени считается одним из лучших путеводителей по Вологде, являющимся к тому же одновременно и емким источником информации об исторических архитектурных постройках.

Излюбленным жанром в графическом творчестве членов СКЛИИ был пейзаж Русского Севера, активно проявлялся интерес с их стороны и к древнерусской архитектуре и иконописи.



2. Иванов В.С. Прилуки. Юго-Восточная башня. Из серии «Прилуцкий монастырь». Б., линогр.,



3. Иванов В.С. Храм.
Зимний пейзаж. Б., линогр., 1993



4. Сергеев В.А. В ожидании. Б., ксилогр., 1979

Происходившие в художественной жизни провинции процессы позволяли вологодским графикам обратиться к приемам, сюжетам, разработанным мастерами гравюры начала XX в., в результате чего появились новые перспективы развития вологодского эстампа. В выставочных экспозициях все чаще можно было увидеть профессионально выполненные станковые листы с изображением храмовой архитектуры. Однако серийность такого рода произведений отсутствовала. Художниками не было исполнено ни одного тематического альбома.

В графическом творчестве вологжан второй половины XX столетия отразились все особенности переломного периода этого исторического времени. Первые работы В.Н. Корбакова, А.Т. Наговицына, В.А. Сергеева посвящены мужественным характерам людей труда и индустриальным пейзажам Северной Магнитки. Приметы «сурового стиля», черты монументальности художественных образов, некоторая декоративная стилизация выражались и в портретном жанре, и в пейзажном, и в тематических листах. В сюжетных композициях главные элементы, как правило, показывались крупным планом, без идеализации персонажей. Раскрывая индустриальную тему, художники нашли многое из того, что в дальнейшем получило развитие в их графическом творчестве. Но впоследствии тематика работ художников изменила свое содержание. Храмовая архитектура, включая памятники архитектуры деревянного зодчества Вологодского края, покорила графиков своей красотой и глубиной содержания.

В 1965 г. состоялась первая выставка графики вологодских художников в Вологде, на которой экспонировались «натурные рисунки карандашом, монотипии, гуаши, акварели, пастели, гравюры на картоне, линолиуме и дереве, офорты, книжная газетная и промышленная графика – фирменные знаки, проспекты, путеводители».⁴ На выставке представлены работы 23 художников, в том числе графика Б.П. Шваркова, К.А. Воробьева, Н.В. Баскакова, В.Н. Корбакова, В.А. Сергеева, С.Г. Ивенского, А.Т. Наговицына, Д.Т. Тутунджан, А.В. Щепелкина, Н.В. и Г.Н. Бурмагиных. Самым важным результатом выставки стал тот факт, что впервые получило конкретное очертание явление, послужившее в дальнейшем толчковым моментом в развитии искусства Русского Севера, получившее впоследствии более конкретное название – «вологодская графика». Автором вступительной статьи и составителем каталога к выставке стал известный искусствовед и ценитель графики Л.Ф. Дьяконович. Содержание и уровень исполнения графических листов, вошедших в экспозицию, послужило наглядным подтверждением тому, что графические традиции художников первой половины XX столетия нашли в них свое отражение и продолжение.

Свою любовь к Русскому Северу на протяжении всего творческого пути отражал в своих произведениях и В.А. Ветрогонский, который родился на Вологодской земле, а затем вместе с родителями переехал в Ленинград. Вклад В.А. Ветрогонского в формирование и развитие вологодской графики велик и многогранен. Весь свой жизненный и творческий путь он был до самозабвения влюблен в Русский Север. Уже в первых графических работах этого автора можно отметить поэтику красоты северной природы, храмовой архитектуры. Начиная с 1959 г. на территории Череповецкого металлургического комбината по инициативе В. А. Ветрогонского, который к тому времени уже преподавал в Институте

⁴ Воронова О. Художники Вологды. М., 1979. С. 42.

им. И.Е.Репина, ежегодно стала проводиться пленэрная практика студентов графического факультета, которая в последующие годы превратилась в традицию. Традицией стал и регулярный отчетный показ графических работ, выполненных студентами и преподавателями Института в период проведения практики, в цехах металлургического комбината, в залах музея трудовой славы комбината, Череповецкого краеведческого музея. Часть графических работ с целью пополнения коллекций передавалась художниками в эти музеи, и с целью украшения интерьеров – в цеха металлургического завода. Кроме того, педагоги и студенты института им. И.Е. Репина регулярно организовывали творческие поездки по Северо-Западным районам России. Членов творческих групп привлекала удивительная природа этого края, памятники древнерусской архитектуры, водная магистраль и прилегающая к ней местность Мариинской системы и Волго-Балта, индустриальная тема. На этом материале у В. А. Ветрогонского рождаются серии гравюр, литографий, рисунков, акварелей. Впоследствии им было передано в дар городу несколько работ, которые дополнили коллекцию изобразительного искусства Череповецкого музея. «Клюевские места на Вытегре» и другие работы В.А. Ветрогонского отличаются световоздушностью, поэтизацией художественных образов, тонкими цвето-тоновыми отношениями, внутренней гармонией. Владимир Александрович Ветрогонский внес серьезный вклад в развитие и пропаганду графического искусства, в создание художественного образа Русского Севера второй половины XX в.

Анализируя творчество художников-графиков Вологодского края, приходишь к неоспоримому выводу, что вологодская графика второй половины XX в. неотделима от вологодской графической школы начала этого же столетия, являясь в некотором роде ее продолжением. Она прочно основывается на традициях старой академической школы и в то же время заявляет о себе как о самостоятельном, мощном, ярком, уникальном явлении на Русском Севере в области отечественной графики.



Г.А. ФЛИКОП (Минск)

ДОМАШНИЕ ИКОНЫ, БЫТОВАВШИЕ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ., В СОБРАНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ИСТОРИЧЕСКОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Аннотация: Задача статьи заключается в том, чтобы ввести в научное употребление не опубликованные ранее и не известные широкой аудитории иконы. Эти произведения представляют как белорусскую народную иконопись, так и русскую. Кроме того, на белорусских землях бытовали и старообрядческие иконы. Отдельный пласт представляют произведения, изготовленные тиражным способом (литографии на металле).

Ключевые слова: домашняя икона, коллекция иконописи Национального исторического музея Республики Беларусь

Summary: The aim of this article is to enter into scientific use have not been published previously and is not known to a wide audience icons. These works represent Belarusian folk iconography, and Russian. In addition, in the Belarusian lands existed and old believer icons. A separate layer of the present works made replicable way (lithography on metal).

Keywords: home icon, icon painting collection of the National historical Museum of the Republic of Belarus

Домашние иконы – это интересное явление белорусской художественной культуры второй половины XIX в., которое до настоящего времени не получило должного внимания со стороны исследователей. В отдельных статьях затрагиваются вопросы о народной иконе XIX в.,¹ кроме исключительно белорусских художественных традиций, рассматриваются и русские, включённые в местное культурное пространство.² Это касается старообрядческих икон, изучением и публикацией которых занимается Ветковский музей старообрядчества и белорусских народных традиций имени Ф. Шклярова. Однако целенаправленного изучения домашних икон, бытовавших на белорусских землях в XIX в., не проводилось. Тем не менее разнообразие художественных и конфессиональных традиций, в контексте которых создавались такие произведения, свидетельствует о том, что данная проблематика имеет значительный научный потенциал и может быть интересна как искусствоведам, так и этнографам, культурологам, историкам.

В данной статье будут рассмотрены разнообразные домашние иконы из собрания Национального исторического музея Республики Беларусь (далее – НИМ РБ). Прежде всего задача данной работы заключается в том, чтобы ввести в научный оборот не опубликованные ранее и не известные широкой аудитории иконы. Такие произведения принадлежат к разным культурным традициям. Некоторые из них представляют исключительно этнографическое значение, поскольку создавались они тиражным способом и не имеют художественной ценности. К их числу относится, например, икона «Богородица Казанская» (КП 43044), поступившая в музей от жителя д. Мачулищи Минского р-на. Она создана в технике хромофотографии на металле. В последнее десятилетие XIX в. в Российской империи появились фабрики, которые производили такую продукцию. Наиболее известные из них, изделия которых пользовались большим спросом и бытовали на белорусских землях, о чём свидетельствуют приведённые ниже примеры, находились в Москве. Речь идёт о печатнях В. Бонакера и А. Жако. Названная икона, судя по надписи на её торцевой стороне, напечатана в 1899 г. на предприятии Бонакера. Такие иконы по цене были доступными для простых крестьян, поэтому получили достаточно широкое распространение. Обычно они помещались в киоте за стеклом, под которое также клали бумажные цветы, либо вырезанные из фольги украшения, примером чему является икона «Спас Вседержитель» (КП 35293), бытовавшая в д. Тереховка Рогачёвского р-на Гомельской обл. Эта икона была напечатана в 1890-1917 гг. другой московской фабрикой – А. Жако.

Данные произведения, как уже отмечалось выше, не имеют художественной ценности, однако они свидетельствуют о тех процессах, которые происходили в культурной жизни общества в конце XIX в. – начале XX вв. Кроме них в фондах НИМ РБ имеются домашние иконы, представляющие собой локальную живописную традицию, сформировавшуюся в XIX в. в Могилёвской, Черниговской и Брянской губерниях Российской империи (теперь это приграничье трёх республик: Беларуси,

© Г.А. Фликоп, 2015

¹ Залуцкая В. Народны ікананіс: спроба асэнсавання // Наша вера. 2014. № 2 (68). С. 50-51; Скідан А. Убачыць на ўласныя вочы // Наша вера. 2014. № 2 (68). С. 52-54.

² Нечаева Г.Г. Ветковская икона. Минск, 2002.



Рис. 1 Никола, 19 в., православн., КП 044092-4



Рис. 2 Христос детьми, 19 в., католич., КП 045022-1

Украины и России). Характерной чертой этих произведений является их декоративность. Фоны таких икон украшены, как правило, крупными яркими цветами. Обычно это стилизованные розовые или красные розы (рис.1). Такие произведения представляют наибольший интерес, и когда речь идёт о белорусской народной иконе XIX в., то имеются в виду именно эти памятники.³ Для такого рода произведений, кроме всего прочего, характерны и одинаковые размеры: примерно 50 x 40 см, что свидетельствует об их предназначении для домашних божниц.

Существовали, очевидно, локальные центры, для каждого из которых характерны свои черты, однако на данный момент белорусским учёным удалось точно установить только один из них – деревня Бабичи Могилёвской губернии (теперь – Чечерский р-н Гомельской обл.).⁴ Для икон бабичьей традиции характерно наличие тёмных фонов, экспрессивные мазки, обилие розового цвета при изображении одежд персонажей, «свечение» вокруг голов Святых вместо прорисованных круглых нимбов. Когда в Бабичах начали писать иконы – точно не известно. Наиболее ранние произведения этой мастерской исследователи датируют концом XVIII в.⁵ Имена последних живописцев, работавших в Бабичах в начале XX в., записаны от местных жителей: братья Гераковы. Наибольшее количество произведений бабичьей школы находится в музеях того же региона: в Чечерском историко-этнографическом музее, в Ветковском музее старообрядчества и белорусских традиций имени Ф.Г. Шклярова, в Гомельском дворцово-парковом ансамбле.

В коллекции НИМ РБ также имеются две бабичьеские иконы: «Коронавание Богородицы» (КП 21466) и «Святой Георгий-Победоносец» (КП 33873), которые нами и были атрибутированы, так как до настоящего времени их место создания было неизвестно. В музей они поступили от частных лиц, причем из разных регионов. Для настоящей статьи икона «Коронавание Богородицы» не представляет интереса, так как, учитывая её достаточно большие размеры 73 x 54 см, является, очевидно, храмовой.

Икона бабичьей школы «Святой Георгий-Победоносец» бытовала в семье городского посёлка Руденск Пуховичского р-на Минской области и, по словам бывших владельцев, передавалась из поколения в поколение. К сожалению, в 1980 г., когда музей приобрёл икону, нигде не было зафиксировано, является ли Руденск малой родиной нескольких поколений этой семьи или всё-таки семья туда переехала из другого населённого пункта, перевезя с собой икону.

Кроме икон бабичьей школы в НИМ РБ представлены и другие произведения, созданные, как отмечалось выше, в нынешнем приграничье Беларуси, России и Украины. Их точное место написания

³ Залуцкая В. Народны іканавіс: спроба асэнсавання // Наша вера. 2014. № 2 (68). С. 50-51.

⁴ Голоса ушедших деревень / Г.Г. Нечаева [и др.]; под общ. ред. Г.Г. Нечаевой. Минск, 2008.

⁵ Там же. С. 137-138.

не известно. В белорусском искусствоведении их достаточно часто характеризуют термином «гомельская школа», а в украинском – «черниговская».⁶ Учёным ещё предстоит выяснить, в каких всё же деревнях и местечках работали мастера над их созданием. Как было отмечено выше, можно выделить несколько групп таких икон, поэтому очевидно, что в один период времени иконописных центров в названном регионе было несколько.⁷

Находящиеся в НИМ РБ иконы являются подтверждением этому. Так, в фондах имеются иконы «Богородица Почаевская» (КП 49370-1) и «Святой Николай» (НД 33466), объединённые общей колористической гаммой и манерой исполнения. Для этих икон характерен бордовый фон, тёмно-зелёные нимбы, доминирование красного цвета в одеждах персонажей. Практически отсутствует жёлтый, которого в народных иконах других живописных центров этого региона, наоборот, очень много. Декор также представлен скромно. Нет крупных бутонов роз, которые часто фигурируют на фонах народных икон XIX в. Розы есть на других произведениях из фондов НИМ РБ. Так, фоны двух икон – «Святой Николай» (КП 43520, КП 44092-4; см. рис. 1) и иконы «Богородица Троиручица» (КП 43011) – украшены крупными бутонами роз. Эти произведения выполнены в характерной манере: насыщенные красочные цвета, композиция построена на контрасте тёмного фона с яркими красными и жёлтыми одеждами персонажей.

Народная иконопись юго-восточного региона Беларуси в НИМ РБ представлена также разрозненными произведениями: «Святой Николай» (два предмета: КП 44092-5, КП 44092-10), «Коронование Богородицы» (два предмета: 43528-1, КП 43612), «Троица Новозаветная» (КП 43831) разных центров.

Следует отметить, что хотя полноценного исследования народной иконописи не проводилось, однако памятники, созданные на белорусско-русско-украинском пограничье (не только из фондов НИМ РБ) всё же известны любителям старины, и такие произведения безошибочно можно соотносить с регионом их создания, даже если история памятника и его место бытования неизвестны.

Совсем по-другому обстоит дело с западными регионами Беларуси, которые в большей степени связаны с католической традицией. Здесь, очевидно, не было принято иметь в домах много икон; наибольшее распространение, по всей вероятности, получили гравюры с изображениями святых. Об определённой иконописной народной традиции в западных областях Беларуси не известно ни по художественным памятникам, ни по историческим документам, ни по литературным сведениям. Тем не менее, в собрании НИМ РБ имеются несколько домашних икон, которые, очевидно, бытовали в католических семьях. К их числу относится небольшое произведение XIX в. «Христос благословляет детей» (КП 45022-1) (рис. 2). Место происхождения памятника и его история, к сожалению, неизвестны. То же самое касается и другой иконы – «Богородица Ченстоховская» (КП 48013), которая в музей поступила из частной коллекции. Художественные особенности произведения свидетельствуют о том, что икона была написана в конце XIX – начале XX вв., а его размеры говорят о предназначении: для домашней божницы. Икона интересна тем, что с помощью изобразительных средств выполнена имитация металлического оклада: лепка по толстому слою грунта. Выявленные аналогичные памятники этого сюжета и такой же техники из частных собраний позволили выяснить происхождение икон: их привозили из паломничества к чудотворной иконе «Божией Матери Ченстоховской», находящейся в Польше.⁸

Безусловно, пока рано делать однозначные выводы о домашних иконах в семьях католиков, однако практически полное отсутствие артефактов этого явления в западных регионах Беларуси свидетельствуют о том, что здесь не было традиции устанавливать домашние божницы. В основном сохранивши-



Рис. 3 Богородица, 19 в., старообрядч., КП 040933

⁶ Попова Л.М. Народная иконопись Украины 19 в.: Автореф. дисс. ... канд. искусствоведения. Л., 1995.

⁷ Литвинов В., Кузьмич А. Народная икона Гомельщины как элемент традиционной культуры // Інстытут мастацтва Беларусі: гісторыя, суадносіны з народнай культурай, сучасныя тэндэнцыі развіцця. Матэрыялы навукова-практычнай канферэнцыі. 29-30 верасня 2000 г. ДУ «Віцебскі абласны навукова-метадычны цэнтр народнай творчасці» / Склад. Л. Вакар. Віцебск, 2003. С. 36 – 44.

⁸ Следует отметить, что в белорусских храмах ещё в XVII в. существовало множество списков этой живописной святыни. Ещё больше их стало в XVIII в. после коронации иконы «Божией Матери Ченстоховской», проведённой в 1717 г. в соответствии с католической традицией.

еся иконы, бытовавшие в католических семьях, – это «Божия Матерь Ченстоховская», привезенная из паломничества, а также литографии. Очевидно, что традиции изготовления народных икон в XIX в. на западе Беларуси не существовало.

Следует также отметить, что в НИМ РБ кроме приведённых выше примеров имеются иконы и старообрядческие. В конце XVII в. на белорусских землях, которые тогда входили в состав Речи Посполитой, поселились старообрядцы. Наиболее значимое основанное ими поселение, где кроме всего прочего и существовали иконописные мастерские, – г. Ветка в юго-восточной части государства (сейчас – Гомельская обл.).⁹ В НИМ РБ так же имеются памятники этого художественного центра. До настоящего времени они не публиковались и оставались неизвестны как для широкой аудитории, так и для специалистов. В НИМ РБ они поступили от жителей Гомельской и Могилёвской обл.¹⁰: «Спас Вседержитель» (КП 31310), «Распятие» с металлическим крестом-вставкой (КП 31349), «Св. Никола» в металлическом окладе (КП 31350), «Иоанн Предтеча» (КП 40932), «Богородица Нечаянная радость» (КП 40933) (рис. 3), «Все Святые» (КП 40934).¹¹

Следует отметить, что хотя в НИМ РБ находится необширная коллекция икон ветковской школы, однако она демонстрирует основные художественные черты, присущие произведениям этого иконописного центра. Как отмечают исследователи ветковской иконы, этим произведениям свойственно яркое цветовое решение, основанное на сочетании золотого и красного, а также использование «крапивного» зелёного, розового, пурпурного и чёрного.¹² Среди названных произведений имеются и иконы с металлической вставкой-крестом, что было присуще старообрядческой традиции. В НИМ РБ находятся также два памятника в шитых бисером окладах – такие украшения иконам мастерились в Ветке.

Подводя итоги, следует отметить, что в Национальном историческом музее Республики Беларусь домашние иконы, бытовавшие в XIX в., представляют все существовавшие в то время на наших землях традиции: это и белорусские народные иконы, создававшиеся на юго-восточной части страны для православного населения; и привезенные из паломничества в Польшу образы, распространённые в католических семьях; и старообрядческие иконы, написанные в мастерских Ветки на Гомельщине, которые и бытовали в близлежащих к месту создания регионах; и литографии на металле, напечатанные в Москве на предприятиях Бонакера и Жако.



⁹ Безусловно, наибольшая коллекция икон старообрядческой ветковской школы собрана в Ветковском музее старообрядчества и белорусских традиций имени Ф.Г. Шклярова, о котором упоминалось выше.

¹⁰ Кроме того имеются иконы, переданные из таможи, где были задержаны во время попытки нелегального вывоза за границу.

¹¹ Эти произведения, за исключением последнего из названных, небольших размеров: высота у них в основном 31-36 см, ширина – 25-30 см.

¹² Веткаўскі музей народнай творчасці. 3-ае выд. / Склад. Нячаева Г.Р., Лявонцьева С.І., Шкляраў Ф.Р. Мінск, 2001. С. 11.

В.В. ХУХАРЕВ (Тверь)

СВЯТОЙ ВЛКМ. НИКИТА, ПОГОНИТЕЛЬ БЕСОВ – В МЕДНОМ ЛИТЬЕ СТАРООБРЯДЦЕВ

Аннотация: В сюжете о побивании беса муч. Никитой выделяются три типа – от наиболее близкого к тексту апокрифа до полной потери связи с ним. Кресты и иконки с бесогоном наиболее частая находка при археологических исследованиях средневековых городов. Образ св. мученика как защитника от «бесовских козней» часто встречаются и на предметах меднолитой пластики старообрядцев, отражая их активную вовлечённость в состояние некой «духовной брани» с происками дьявола и противниками «старой веры».

Ключевые слова: великомученик Никита-бесогон, старообрядческие иконки, духовная брань

Summary: The accumulated material allows us to highlight in story about st.Nikita three types of images of the Holy Martyr - the most similar to the text of the Apocrypha to a complete loss of communication with him. Crosses and icons with this plot are the most common findings in the archaeological excavations in the medieval towns. The image of St. Martyr as defender against the «demonic wiles» finds expression in the active use of his images by Old Believers on the icons made of cooper, that reflect their active involvement in the state of a kind of «spiritual warfare» with the machinations of the devil and opponents of the «Old Believe».

Keyword: the great Martyr Nikita persecutor devils, old believer icons, spiritual warfare.

Интерес к рассмотрению сюжета с «побиванием беса» берёт начало с сообщений калужского краеведа И.Д. Четыркина и муромского собирателя Н.Г. Добрынкина, выступавших с этими темами на X Археологическом съезде в Риге в 1896 г.¹ В числе прочих предметов медного литья, описанных Н.Г. Добрынкиным, в материалах к своему докладу на съезде приводится и иконка-плакетка (КОФ Муромского историко-художественного и мемориального музея, № 4535; 64x42 мм), купленная им у «старинщика». Это одно из первых упоминаний старообрядческой иконки с интересующим нас сюжетом в научной литературе. Собиратель, описывая приобретенную им вещь, добавляет: «... подобные образки распространены, как нам известно, в Муромском, Маленковском, Вязниковском и других уездах Владимирской губернии. Они чаще встречаются у жителей уездных поселений, нередко их можно видеть на ярмарках и базарах у иконоторговцев-мелочников, у которых есть спрос на эти образы до сих пор, но только позднейшее изготовление их делается из жёлтой меди, иногда с позолотой и патиной – синего, зелёного и жёлтого, тогда как древние отмечаются красной медью...».²

Отметим несколько работ, отражающих основные этапы в осмыслении этой темы. Среди них публикация И.Н. Окуновой (Кондаковский семинар 1935 г., Прага), посвящённая одной из икон новгородской школы конца XV – нач. XVI вв. с изображением св. Никиты-бесогона, где была сделана попытка осмысления места этого сюжета в древнерусском искусстве. Ещё более обстоятельный разбор этой темы был проделан Н.Б. Тетерятниковой (1979 г.). Эти работы, вместе с рассмотрением сюжета с Никитой-бесогоном на фоне московских, тверских и калужских находок, сделанных мною (1994, 1999 и 2015 гг.), на сегодня позволяют выделять три типа с изображениями св. мученика (от наиболее близкого к тексту «Никитино мучение» до полной потери связи с ним) и соотносить большее число известных находок с тверскими древностями.³

Нельзя не отметить, что в средневековом мировоззрении борьбе с дьяволом отводилось значительное место. Отражение этой «духовной войны» можно встретить в целом ряде текстов, иконописи и сюжетах меднолитой пластики. Они восходят к апокрифическим текстам, наиболее известно из которых «Никитино мучение, что сын царёв Максимианов и беса мучил». Сюжет с изображением святого, удерживающего одной рукой беса за волосы или ногу, а в другой, занесённой для удара, держащего оковы, был хорошо известен не только в Средневековье, но и в Новое время.⁴ Подобного рода находки,

© В.В. Хухарев, 2015

¹ Добрынкин Н.Г. Об иконографических формах влкм. Никиты // Труды Десятого археологического съезда. М., 1900. Т.3: Протоколы. С.93; Четыркин И.Д. К вопросу об изображениях великомученика Никиты // Труды Десятого археологического съезда. М., 1900. Т.3: Протоколы. С.93–95.

² Добрынкин Н.Г. Иконографические формы святого великомученика Никиты (Архив Муромского историко-художественного и мемориального музея. Рукопись 1896 г. Из фонда Н.Г. Добрынкина. НВ – 4145, л. 4 об. – 5).

³ Окунова И.Н. Икона св. Никиты, избивающего беса // *Seminarium Kondakovianum*. Praha, 1935. Т.7. С.205–215; Тетерятникова Н. Изображения св. Никиты, бьющего беса // Вестник русского христианского движения. Париж; Нью-Йорк, М., 1979. № 129. С.180–195; Хухарев В.В. К вопросу об изображениях святого мученика Никиты, изгоняющего Беса, на крестах и иконках из Твери // Тверской археологический сборник. Тверь, 1994. Вып. 1. С.210–215; Хухарев В.В. Сюжет из жития «Никитино мучение» на предметах личного благочестия // *In Ulbra: Демонология как семиотическая система*. Альманах. М., 2013. Вып. 2. С.141–156; Хухарев В.В. Кресты и иконки с сюжетом из жития «Никитино мучение» // Археология Подмосковья: Материалы науч. семинара. М., 2015. Вып. 11. С.455–466.

⁴ Антонов Д.И. «Беса поймав мучаше...». Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2010. № 10 (39). С. 61–75.



Рис. 1 Иконки и змевики с изображением св. муч. Никиты, побивающего беса:
1 - каменная иконка «Христос Пантократор. Св. муч. Никита, побивающий беса» в сканной оправе из серебра. XV в. Тверь (СПИХМЗ, Сергиев посад);
2 – иконка-привеска арочной формы «Великомученик Никита, побивающий беса», XVI в. Москва (ч/к);
3 – иконка-привеска овальной формы с эмалью «Великомученик Никита, побивающий беса», XVII в. Москва (ч/к);
4 – змевик восьмиугольной формы «Великомученик Никита, побивающий беса», XV в. Рязань (ч/к);
5 – иконка-плакетка «Великомученик Никита, побивающий беса», XIX в. Калуга (МРАиБ, Калуга);
6 – иконка-плакетка «Великомученик Никита, побивающий беса» с надписью по периметру, кон. XVII–нач. XVIII вв. (ч/к, Калуга);
7 – иконка «Великомученик Никита, побивающий беса», XVIII в. Калуга (МРАиБ, Калуга).

известны из более десятка средневековых городских центров и их окрестностей.⁵

Заметим, что, несмотря на популярность текста апокрифа с описанием поисков истинной веры Никитой и его мучениям за неё, они в целом не нашли отражения в сюжетах меднолитой пластики. Здесь нашел место лишь эпизод в темнице, где Никите явился дьявол в ангельских одеждах и, выдавая себя за посланника Божьего, уговаривал послужить богам «кумирским»; весь в сомнениях мученик обратился с молитвой к Богу, дабы тот помог ему разобраться. И явился ему архангел Михаил, дав совет подвергнуть явившегося ему испытанию, что Никита и сделал: «...простре руку свою, и наступи на шею его... – и снем оковы, яже бяху на ноге его, и бьюше дьявола оковами...». Так святой избавился от дьявольского соблазна и укрепил свою веру.⁶

К настоящему времени можно говорить о выявлении группы из более 400 различных носителей изображений св. муч. Никиты, число которых постоянно растёт. При этом св. муч. Никита, побивающий беса, зафиксирован на около 180 экз. крестов и более 200 экз. иконок. Они встречаются на огромной территории – от становищ русских мореходов на севере и в Мангазее до таких городов, как Старая Рязань, Москва, Серпухов, Тверь, Калуга, Карачев, Киев. Кресты-тельники с сюжетом «побивания беса» продолжают бытовать и на предметах благочестия Нового времени. Изображение св. мученика, побивающего беса, (иногда очень условного из-за малого места размещения) на них сопровождает охранная молитва (на оборотной стороне) к святому или животворящему кресту («Кресту твоему поклоняемся...»). Их находки обычно связаны с некрополями XVII–XVIII вв. или случайными утерями.⁷

Немногочисленная группа сохранившихся каменных иконок XIV–XV вв. с этим сюжетом, большая часть которых традиционно связывается с работой мастеров новгородской школы, хорошо дополняет группа нательных бронзовых иконок арочной или округлой формы, где святой изображён, как правило, в короткополой одежде и в развивающемся плаще, в занесённой для удара руке – кандалы. Бес антропоморфного вида, придавленный одной из ног святого, обращён спиной к святому, который держит его за вздыбленные волосы. По иконографии и данным археологии, эти иконки датируются XVI в. Вопрос о месте их производства остаётся достаточно дискуссионным. Их массовое производство было налажено в одном из городских центров Московского царства. Окончательное разрешение этого вопроса надо отложить до находок остатков литейного производства, бракованных изделий и литейных форм. Тем более, что активное накопление материалов по этой теме продолжается. Свидетельство тому новые находки археологов. Среди последних отметим зафиксированную при исследованиях в московском Зачатьевском (Алексеевском) монастыре на Остоженке (рук. Л.А. Беляев) единственную на сегодня известную иконку с сюжетом Никиты, побивающим беса, из кости в серебряной сканной оправе.⁸

⁵ *Ткаченко В.А., Хухарев В.В.* Святой мученик Никита-бесогон на крестах и иконках из Калуги // *Материалы 2-й Калужской гор. конф.: Сквозь века...* Калуга, 1999. С. 68–80; *Хухарев В.В.* Об одном типе нательных крестов с сюжетом «побивания беса» // *Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья.* Тверь, 2003. Вып. 5. С. 195–202; *Пуцко В.Г., Шинаков Е.А.* Металлические литые нательные кресты из Брянщины // *Деснинские древности.* Брянск, 2004. Вып. 3. С. 334–338; *Пуцко В.Г.* Раритетная меднолитая иконка великомученика Никиты // *Верхнее Подонье: Природа. Археология. История.* Тула, 2004. Т. 2. С. 78–84.

⁶ *Пытин А.Н.* Житие святого мученика Никиты // *Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пытиным.* СПб., 1862. С. 146–149 (Памятники старой русской литературы, изданные графом Кушелевым–Безбородко; Вып. 3); *Рождественская М.* Житие святого мученика Никиты // *Апокрифы Древней Руси.* СПб., 1999. С. 201–207.

⁷ *Хухарев В.В., Массалитина Г.А.* Крест с бесогоном из Кировского музея // *Песоченский историко-археологический сборник.* Киров, 2002. Вып. 4, ч. 1. С. 88–93; *Станюкович А.К., Осипов И.Н., Соловьев Н.М.* Тысячелетие креста. Произведения русской христианской металлопластики X–XX вв. из частных собраний. М., 2003. С. 199–207; *Хухарев В.В.* Нательный крест с сюжетом «побивания беса» из Калуги // *Сб. статей и матер.* в связи с 80-летием академика архитектуры проф. *А.Г.Векслера:* Археология Москвы – линия жизни. М., 2012. С. 255–259.

⁸ *Станюкович А.К.* Неизвестные памятники русской металлопластики. Миниатюрные иконки-привески XI–XVI веков. М., 2011; *Векслер А.Г.,*

На фоне свидетельств этих находок сведения о старообрядческих иконках-плакетках с сюжетом св. муч. Никиты-бесогона не так многочисленны.⁹ Но они, как и другие образцы старообрядческого литья, не так активно публикуются, хотя заслуживают внимания. Рассмотрим три наиболее часто встречаемых типа старообрядческих иконок с сюжетом св. муч. Никиты-бесогона. Первый тип представлен иконками подпрямоугольной формы (44,5x40 мм (с ушком 63,5 мм) Калуга, частная коллекция; 46x39x2 мм, Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева (ЦМиАР), Москва), с характерным выступающим оглавием с изображением «Спас Нерукотворный» (рис. 1: 6). Св. муч. Никита изображен в центре в подтреугольном плаще, беса удерживает за волосы, избивая его кандалами. По периметру иконки размещена рельефная надпись, где уверенно читается «МИККИТА...».¹⁰ Большерукозность в изображении святого и общая графика изображения явно близки позднесредневековым иконкам с бесогоном арочной формы. Датировать эти старообрядческие иконки следует не ранее рубежа XVII – XVIII вв.

Второй тип представлен иконками подпрямоугольной формы (49x44мм (с ушком 66 мм), Музей ремесла, архитектуры и быта (МРАиБ), Калуга; 48x43 мм (с ушком 65 мм) Калуга, частная коллекция) с киотообразным ушком с изображением «Спас Нерукотворный» и петлей для подвешивания сзади (рис. 1: 7). Св. муч. Никита изображен в центре в арочной композиции, украшенной орнаментом. На святом колоковидный плащ, застегнутый на шее. Беса он удерживает за волосы, избивая его кандалами(?). У псевдо-ангела за спиной изображены бессильно повисшие крылья, руки вытянуты вперед, в одной из рук зажат жезл. В углу, над сценой побивания, помещено благословляющее двуперстие. По верхнему краю иконки размещена заглабленная надпись, где читается «СТЫ МУЧЕНИК АНИККИТА...».¹¹ Датировать подобные старообрядческие иконки можно в пределах XVIII в.

Третий тип представлен иконками подпрямоугольной формы (50,5x48мм, МРАиБ, Калуга) с небольшим выступающим ушком (рис. 1: 5). Св. муч. Никита изображен в центре, в арочной композиции, украшенной точечным орнаментом. На святом колоковидный плащ, застегнутый на шее. Беса он удерживает за волосы, придавив его одной ногой и избивая кандалами (?). У псевдо-ангела за спиной изображены повисшие крылья, в одной из вытянутых вперед рук зажат жезл. В углу, над сценой побивания, помещено благословляющее двуперстие. По верхнему краю иконки размещена заглабленная, плохо читаемая надпись. Обратная сторона иконки покрыта растительным орнаментом.¹² Встречаются подобные экземпляры и с эмалью. Датировать такие старообрядческие иконки можно в пределах XIX в.

Суммировав наблюдения над изображением св. муч. Никиты на иконках старообрядческого литья, мы можем отметить следующее: а) св. Никита на них изображается средних или преклонных лет (согнутая спина, борода). Одежда св. мученика то короткополая (типа перепоясанного кафтана), то длиннополая (типа монашеской рясы), в плаще подтреугольной или колоковидной формы; б) бес (дьявол) изображается в виде повергнутого человекоподобного существа с крыльями в профиль, вырывающегося из рук святого; волосы у него часто вздыблены вверх в виде «колпака» (обычная прическа нечистой силы), за которые святой его и держит; у псевдо-ангела за спиной изображены бессильно повисшие крылья, руки вытянуты вперед, в одной из рук иногда зажат жезл;

в) сцена избивания беса св. мучеником может помещаться в арочной композиции (вероятно, образ темницы); в углу, над сценой побивания, часто помещается благословляющее двуперстие (основной признак, позволяющий отличать старообрядческое литье); сам сюжет можно относить ко второму типу, где связь с текстом апокрифа начинает теряться. Он появляется на иконках в XVI – XVII вв., получая дальнейшее развитие на старообрядческих иконках XVIII – XIX вв.

Отметим, что почитание св. муч. Никиты-прогонителя бесов как защитника от «бесовских козней» находит выражение в активном использовании его изображений и на старообрядческих иконках-плакетках, отражая вовлеченность приверженцев «старой веры» в состояние некой «духовной брани» с происками дьявола и своими идейными противниками.¹³

Беркович В.А. Находки нательных крестов с изображением святого Никиты-бесогона из раскопок на улице Большая Дмитровка в Москве // Ставрографический сборник: Сб. статей. М., 2005. Кн. 3: Крест как личная святыня С. 223-230; Зачатьевский Алексеевский на Остоженке монастырь в Москве. М., 2013. С.17.

⁹ Гнутова С.В., Зотова Е.Я. Кресты, иконы, складни. Медное художественное литье XI – начала XX вв. М., 2000. С. 26-29; Горбачева Н.И., Харламова И.Г. Произведения древнерусской мелкой пластики XI–XVII веков в собрании Ярославского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника: Каталог. М., 2011. С.274-275; Gnutova S., Ruzsa Gy., Zotova E. Prayers Locked in Bronze. Russian Metal Icons. Museum of Applied Arts. Budapest, 2005. С.52, 59.

¹⁰ Тетерятникова Н. Изображения св. Никиты, бьющего беса // Вестник Русского христианского движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1979. № 129. С.181, рис.; Ткаченко В.А., Хухарев В.В. Святой мученик Никита – бесогона на крестах и иконках из Калуги // Мат. 2-й Калужской гор. конф.: Сквозь века... Калуга, 1999. С.72, рис. 16; Гнутова С.В., Зотова Е.Я. Кресты, иконы, складни. Медное художественное литье XI – начала XX вв. М., 2000. С. 59, рис. 83.

¹¹ Ткаченко В.А., Хухарев В.В. Святой мученик Никита-бесогона на крестах и иконках из Калуги // Материалы 2-й Калужской городской конференции: Сквозь века... Калуга, 1999. С. 72-73, рис. 17, 18.

¹² Там же. С. 73, рис. 19.

¹³ Выражаю признательность за помощь в сборе сведений для этой работы Т.В.Берестецкой (Линн, США), В.А.Ткаченко (Калуга, МРАиБ) и Е.Я.Зотовой (Москва, ЦМиАР).

М.А. АЛЕКСАНДРОВА (Петрозаводск)

К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛНИТЕЛЬСКОЙ СПЕЦИФИКЕ МУЖСКИХ СААМСКИХ ЙОЙГ

(ПО ЭКСПЕДИЦИОННЫМ МАТЕРИАЛАМ СЕВЕРО-НОРВЕЖСКИХ СААМИ)

Аннотация: Музыкально-поэтические импровизации норвежских саами – йойги, феномен допесенного творчества. Звуковой образ йойги: напев, звукоподражание и инструментальный сигнал. Импровизация интонирования – главный фактор артикуляционного комплекса выразительных средств, в данной работе представлен сравнением певческой манеры исполнителя в йойгах, имеющих один напев, но записанных в разное время.

Ключевые слова: йойга, музыкально-поэтические импровизации, артикуляция, манера интонирования, тип интонирования

Summary: Musical and poetic improvisations Norwegian the Sami – joik are phenomenon of before-song creativity. Sound image of a joik: tune, onomatopoeia and tool signal. There is main factor of an articulation complex of the means of expression of improvisation of an intoning the Sami in this work presented by comparison of a singing manner of the performer in the joiking, having one tune, but which are written down at different times.

Keywords: joik / juoigat, musical and poetic improvisation, articulation, manner of intoning, intoning type

Музыкально-поэтические импровизации норвежских саами йойги¹ являются ярчайшим феноменом традиционной культуры. Музыкальное искусство саами, равно как и культура в целом, всегда привлекали многих исследователей в разные исторические периоды. Для нас не является случайным и определение специфики жанра йойга как феномена, находящегося на грани форм исполнительской реализации – допесенного певческого и инструментального. В частности, тезис о прозрачных границах саамского пения, позиционирующегося между речью и музыкальным инструментом и иными формами, мы находим в работах музыковеда А. Абловой, филолога В. Сенкевич-Гудковой, этномузыковеда И. Соловьева. Как отмечает И. Соловьев, одним из типологических признаков, объединяющих саамское певческое и инструментальное исполнительство, является экмелический комплекс их звуковой организации. В отношении жанрового членения также нет четкой дифференциации, поэтому мы можем

© М.А. Александрова, 2015

¹ Термин «йойга» искусственно введён исследователями в научный обиход как производное от глагольной формы juoigat (в переводе с сев.-саамского «йойгать»). В русскоязычной литературе он употребляется в двух вариантах написания «йойга» и «ёйга». Мы в своей работе используем первый вариант, который максимально приближен к фонетике саамского языка. Существительное «йойга» появилось как производное от формы juoigat, juoiggus, имеющей значение «петь в традиционной саамской манере». По мнению Ю.И. Шейкина, все «жанры» архаичного фольклора первоначально имели значение глагольных слов и в основном зависели от «персональных склонностей исполнителя». См.: Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М., 2002. С. 4–7. Термин juoiggalmas в традиции северных саами обозначает объект йойганья. См.: *The Saami: a cultural encyclopedia*. Vammala, 2005. P. 47. Глагол lavlut (ср. фин. laulaa – «петь») сохраняется для названия скандинавских, финских и некоторых религиозных песнопений. Здесь необходимо добавить, что в западно-саамских диалектах термин йойга звучит как joik. В обозначении термина «песнь» (сущ.) западные саами употребляют вместо слова juoiggus (глагол) термин luozii (средняя и северная территория шведских саами) и vuoli в Швеции, в Финляндии vuolle(i) (от финского vala) — клятвенное пение, как с текстом, так и без него, и luohiti (текст и мелодия), что обозначает длинное повествовательное песнопение. См.: Северная энциклопедия / [сост. Е. Р. Акбальян]. М., 2004. С. 842.

У северных саами, наряду с терминами juoiggus, juoiggalmas или joik, существует понятие luohiti. По сообщению французского филолога Ж. Фернандес-Вест, так называют песенный импровизационный жанр, подразумевающий обращение к природным объектам – сейдам или другим ритуализованным/сакральным объектам. См.: *Le joik sans frontières. Chants et poesies du pays des sames Laponie*. ORSTOM, 1984. СЕТО 806. Термин luohiti используется как синоним juoiggus. Т. Итконен пишет, что термин luohiti у северных саами обозначает песенные импровизации, которые помогают при защите от волков. Из иных номинаций термин luohiti (luota) связан с семантикой жертвы, священного дерева, божеством. К примеру, у восточных саами Луот-хозик является хозяйкой (покровительницей) оленей. См.: Frette T. Luohitte-muogga // *Deatnu, Teno, Tana. Lokalhistorisk skrift fra Tana historie-og museums-slag*. 1987. P. 38–40 (KKLS; T.213). По-видимому, производное от него слово vuohhtumluohti у северных саами имеет значение колыбельной. См.: *The Saami: a cultural encyclopedia*. Vammala, 2005. P. 49. Кроме того, у северных саами широко известен термин dajahus (или dajahusat), который буквально обозначает «слова в пении», но, по мнению М.Р. Ярвинен, имеет значение смыслодержателя текста, не включающего асемантические слоги. См.: *The Saami: a cultural encyclopedia*. Vammala, 2005. P. 46–47.

говорить лишь о сфере бытования тех или иных реализованных форм интонирования. Так, один и тот же напев может быть отнесен и к лирической, и к трудовой сфере.²

Пример №1

Йойга. Время, место записи неизвестно.
Исп. Анде Сомби (Норвегия, долина Deatnu, Sirdma)

Te - jo - - no - no - noj - no - noj - no - no - noj - no - no - non - ko - ej - jo - ej - lej - lo - le - lo - lon - lo - lon - ko

Пример № 2

Йойга "Остров Трёмсё" 2001 г, место записи неизвестно.
Исп. Анде Сомби (Норвегия, долина Deatnu, Sirdma)

Kuo - za - ha - za - la - ve - je - te - nuo - jo joi - ka - le ej - no - no - no - o - da - nu - na - ga - ba - zuoj - lo - ča

Пример №3

Йойга "Куропатки", 1984 г., Диск «Йойги без границ. Песни и поэзия саамской земли»
Исп. Анде Сомби (Норвегия, долина Deatnu, Sirdma)

♩ = 80 - 100

lou lo lou la le len lo Vuo - mi ja de duod - da - ga

Пример №4

Йойга "Куропатки", 2001г, место неизвестно
Исп. Анде Сомби (Норвегия, долина Deatnu, Sirdma)

♩ = 60

ee - le - le - le lo - lon lo - lo lo - lo - lo - la le - le lo - lo lon - lo - lon - la - le - len - lo - lon

В этой связи представим некоторые примеры классификации йойг. Так, Э. Эмсхаймер подразделяет песенные импровизации саами по функциональному признаку на:

- 1) пение, связанное со звериной кинетикой, жестом;
- 2) подражания звукам окружающего мира;
- 3) пение, связанное с визуальным впечатлением.³

В отношении северо-саамской певческой традиции исполнитель традиционных норвежских саамских йойг А. Сомби приводит классификацию, основанную на различиях в поэтическом содержании йойг, или едином структурно-типологическом принципе описания фольклорных «текстов», так необходимо, по мнению В. Я. Проппа, для составления классификации:

- 1) звериные;
- 2) ландшафтные;
- 3) личные или персональные.

При этом исполнитель отмечает, что между отдельными типами довольно трудно определить

² Соловьёв И.В. Инструментальные основы музыкальной культуры саами: Дисс. ... канд. искусствоведения: 17.00.02. СПб., 2012. (Рукопись).

³ Emsheimer E. *Studia ethnomusicologica eurasiatica*. Stockholm, 1964.

чёткие границы, так как в одном жанре могут сочетаться все представленные комбинации.¹

Явления размытости жанровых границ отмечает Ю. Шейкин. Он пишет о том, что звуковой образ может интерпретироваться и как *особый напев, звукоподражание, мифологический нарратив, и как инструментальный сигнал*,² или, по мнению И. Соловьева, «вокальный наигрыш».³

Импровизационная природа саамского интонирования становится определяющим фактором не только полижанровости, но и богатства тембро-артикуляционного комплекса выразительных средств исполнителя. В этой связи нам показалось достаточно интересным сделать сравнительный анализ певческой манеры одного исполнителя в йойгах, имеющих одинаковый напев, но записанных в разное время.⁴

Так, первый вариант йойги «**Остров Трёмсе**»⁵ исполнителя Анде Сомби (Норвегия, долина Deatnu, Sirbma) полностью основан на асемантических слогах; используемая артикуляция минимальна. С точки зрения манеры интонирования выявляется назальный тембр. В данном варианте исполнения йойги отчетливо прослеживаются черты «глиссандирования» (по терминологии Э.Е. Алексева, «β-интонирования»), представляющего собой «плавный спуск голоса, словно постепенно теряющего высоту, «съезжание».⁶ Здесь стоит отметить, что данный прием используется автором в качестве маркировки каждого звука напева. (см. пример⁷ № 1)

Во втором варианте (запись 2001 г., место неизвестно) артикуляционное разнообразие исполнителя, несмотря на то что оба варианта йойги поет один и тот же саами (А. Сомби), значительно интенсивнее и «эффектнее», нежели в первом варианте. В данном исполнении йойги в полной мере представлена яркая артикуляция. Исполнитель мастерски меняет специфические певческие приёмы и использует практически все основные типы певческой артикуляции, широко распространённые в певческом фольклоре большинства народностей Сибири. Среди них – фарингализация,⁸ назализация, ларингализация,⁹ глоттализация,¹⁰ горловое вибрато, глиссандирование. При стабильном напряжении стенок гортани происходит характерная для саамских йойг артикуляционная «игра». Стоит отметить, что в саамском языке существуют два народных термина, обозначающих специфический приём вибрато, который выражается в быстром попеременном чередовании двух тонов – основного (опорного) и вспомогательного. Глагол *sojataddat* (сев.-саам.) буквально переводится как «заставить дрожать голос, используя мышцы горла»; глагол *vuovaidit* (сев.-саам.) обозначает «производить долгий вибрирующий вздох».¹¹

Данный вариант исполнения йойги отличается от предыдущего наличием поэтического текста. В связи с этим стоит отметить, что большее «позиционное» артикулирование гласными фонемами связано с регистровыми изменениями, происходящими, по большей части, в нижнем регистре. В верхнем же регистре, приходящем на окончание каждой мелострофы, отчетливо проявляется метроритмическое расширение, обусловленное своеобразным «растягиванием» или «зависанием» на раздробленном звуке. (см. пример № 2).

Следующий пример – йойга «Куропатки» – по классификации А. Сомби относится к звериной или животной сфере. В нашем распоряжении имеется два варианта данного напева, также записанные от одного исполнителя (А. Сомби) – соответственно в 1984 и 2001 г.

Первый вариант (запись 1984 г., диск «Йойги без границ. Песни и поэзия саамской земли»¹²), на наш взгляд, – более старая запись: тембрально йойга исполняется достаточно высоко, в диапазоне

¹ *Somby Á.* Joik and the Theory of Knowledge // The Pagan Files [Электронный ресурс] <http://alkman1.blogspot.ru/2007/07/joik-and-theory-of-knowledge.html> (дата обращения 20.12.2014).

² *Шейкин Ю.И.* Музыкальная культура народов Сибири: сравнительно-историческое исследование инструментов, звукоподражаний и песен: Дисс. ... д-ра искусствоведения: 17.00.02. СПб., 2002. (Рукопись).

³ *Соловьёв И.В.* Инструментальные основы музыкальной культуры саами: Дисс. ... канд. искусствоведения: 17.00.02. СПб., 2012. (Рукопись).

⁴ В связи со сложностью перевода смыслоносодержащих текстов, в данной работе мы ограничиваемся исключительно сравнением артикуляционных средств выразительности и выявлением их закономерностей в процессе исполнения, полагаясь исключительно на слуховой опыт.

⁵ Данную йойгу в двух вариантах исполнения мы относим к ландшафтным. Однако, стоит отметить, что первый вариант по словам самого исполнителя посвящен «речке, которая протекала рядом с моей родной деревней, когда я был маленьким». Второй же вариант изначально носит название «Остров Трёмсё». Несмотря на расхождения в названиях двух вариантах исполнения данной йойги и отсутствия смыслового текста в первом варианте, йойга все-таки имеет схожий напев, что позволяет нам в данной работе провести их сопоставление.

⁶ *Алексеев Э.Е.* Раннефольклорное интонирование: звуковысотный аспект / Э. Е. Алексеев — М.: Советский композитор, 1986. С. 65.

⁷ Условные обозначения артикуляционных приёмов во всех нотных примерах см.: *Мазенус В.В.* Артикуляционная классификация и принципы нотации тембров музыкального фольклора // Фольклор. Комплексная текстология. М., 1998., С. 24-51.

⁸ Фарингализация – коартикуляционный процесс, при котором артикуляция при произнесении звуков сопровождается сужением гортани. Она придаёт согласным окраску гласного [а].

⁹ Ларингализация – прерывание голоса частым смыканием и размыканием связок; то же, что глоттализация.

¹⁰ Глоттализация является формой артикуляции, при которой звуки образуются одновременным резким смыканием связок.

¹¹ *The Saami: a cultural encyclopedia.* Vammala, 2005.

¹² *Le joik sans frontières. Chants et poesies du pays des sames Lapone.* ORSTOM, 1984. CETO 806.

малой-первой октавы; темп йойги быстрый, очень подвижный. В данном примере йойги отчетливо слышен прием контрастно-регистрового пения, или так называемой « α -мелодики»,¹³ основанной лишь на чередовании голосовых регистров, на сопоставлении в голосе поющего только различающихся тембровых качеств, (см. пример № 3).

Кроме того, этому напеву йойги свойствен тип γ -интонирования, особенно заметный во время голосового или же горлового «вibrато». Обычно γ -тон («блуждающий тон», по терминологии Э.Е. Алексеева), как мелодический тон в общепринятом значении, не превышает долей полутона.¹⁴




Второй вариант (запись 2001 г., место неизвестно) по манере интонирования контрастен по отношению к первому: тембрально йойга звучит в низком регистре, в малой и даже большой октаве. Темпо-ритм более сдержанный. Яркая артикуляционная насыщенность, краски звучания меняются с переходом в новый регистр (см. пример № 4).

Вначале йойги звучит звукоподражание куропатке. Видимо, поэтому данный вариант максимально приближается к так называемому иконическому интонированию, направленному на достижение имитационной достоверности птичьего образа.¹⁵

Присутствует приём контрастно-регистрового пения: нижний тон представляется в качестве бурдонирующего (пример скрытого двухголосия). В качестве закономерности в исполнении можно отметить скольжение к нижнему звуку: черты так называемого «глиссандирования». Тип γ -интонирования также прослушивается в данном варианте напева, но в более усложненном виде, такой пример можно обозначить как специфический прием *sojataddat* (см. выше). В данном варианте исполнения приемы певческой артикуляции проявляются выразительнее, чем в первом, что, по-видимому, связано с использованием более низкого звукового регистра. Это дает нам возможность выявить комплекс специфических исполнительских приемов в различных их комбинациях.

Интересен факт включения исполнителем в процесс йойганья сложного поэтического текста. В каждом втором варианте исполнения обеих йойг смысловой текст появляется в начале, а также в самой яркой импровизационной части, где, казалось бы, намного проще использовать асемантические слоги. Такой приём, на наш взгляд, является неким феноменом, а также усложняет процесс йойганья для самого исполнителя и говорит непосредственно об его импровизационном начале. Однако данный вопрос требует дальнейшего отдельного рассмотрения с привлечением большего количества музыкального материала.

Условные обозначения:

	- вибрато, тип γ -интонирования
	- глиссандирование, тип β -интонирования
N	- назализация
T	- фарингализация
G	- глоттализация
S	- ларингализация
-:- :-	- однократная глоттализация, соответственно в середине сегмента и в конце
	- контрастно-регистровое пение, тип α -мелодики выделенные ноты - "бурдонирующий звук"

¹³ Алексеев Э.Е. Раннефольклорное интонирование: звуковысотный аспект. М., 1986. С. 51–53.

¹⁴ Алексеев Э.Е. Раннефольклорное интонирование: звуковысотный аспект. М., 1986. С. 80–85.

¹⁵ Соловьёв И.В. Инструментальные основы музыкальной культуры саами: Дисс. ... канд. искусствоведения: 17.00.02. СПб., 2012. С. 139–162. (Рукопись).

«ДЕНЕЖНЫЙ ДЬЯВОЛ»: ЛУБОЧНАЯ КАРТИНКА В КОНТЕКСТЕ ФОЛЬКЛОРНО-ЛИТЕРАТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ XVIII – XX ВЕКОВ¹

Аннотация: В статье анализируются зарубежные (известны с середины XVI в.) и отечественные (с 1776 г.) версии лубочных листов на сюжет «Денежный дьявол». Сравнение подписей к оригинальным и переводным листам показывает, что принципиальную роль в трансформации французского оригинала играет включение фольклорных образов и сравнений, ассоциирующих социальные типы лубочной картинки с героями локального прозвищного фольклора.

Ключевые слова: лубок, сатира, перевод, социальные типы, прозвищный фольклор

Summary: Annotation: The article analyses a number of images of the 'Diable d'Argent' (the earliest European dating from half of the 16th century; the earliest Russian from 1776). In contrast with the French original Russian inscriptions to the image based on ethnic social stereotypes as well as on traditional nicknames folklore.

Keywords: popular prints, satire, translation, social classes, nicknames folklore



Илл. 1 «Tous états tirent a ce diable d argent». Rijksmuseum. Amsterdam. (XVI в.)

Публикуя в своем собрании народных картинок лубочный лист «Денежный дьявол», Д.А.Ровинский констатировал европейское происхождение изобразительного сюжета, опираясь на прямое указание самого лубка: «сия фигура с французскаго языка переведена на российской 1776 году».² Впоследствии был указан круг французских гравюр середины XVIII столетия, к которым восходит русская лубочная реплика.³

Существенно, что графический образ и сюжет XVIII в. имел двухвековую предысторию: печатными каталогами упоминаются издания начала XVI в., а наиболее ранний из сохранившихся листов (второй половины того же столетия) принадлежит коллекции амстердамского Rijksmuseum (илл. 1). На нем армия рыцарей, священников, монахов во главе с папой и императором обстреливают денежного дьявола из арбалетов и пушек, стремясь выбить из него побольше денег:

On voit icy cet[te gravure]
Des gens enclin á tir[er par] natu[re]
A ce vieu diable d'arge[n]t pernicieux,
Moynes, & Prelats y fl[...] curieux
Do[n]t je m'eston[n]ne de voir [s]ai[n]ctes ge[n]ts
Tirer si fort á ce diable [d']argent.
Puis on peut voir tirer de toutes parts
Une gra[n]d' troupe q[ui] veut avoir sa p[ar]t,
De tirer fort ilz font tour leur devoir
Petits et grans, chacun en veut avoir
Mesmes les roys, empereurs, & rege[nt]s
Chacun en veut á ce diable d'argent.
Amy lecteur l'argent de sa nature
Fait forvoyer beaucoup de creature,
Fuis avarice & toute ambition
Pour subvenir de sainte affection
A ton prochain, & n'y sois negligent,
Laisse moy lá ce vieu diable d'argent.⁴

(«Видеть возможно на этом листе род людской, по грешной своей природе стремящийся изо всех сил подстрелить старого денежного дьявола: монахов и священство – ужасно и удивительно видеть

© С.В. Алпатов, 2015

¹ Работа выполнена в рамках гранта РГНФ № 14-04-00128.

² Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 1. С.470.

³ Дюшартр П.-Л. Русские народные картинки и гравированные книжицы. 1629–1885. М., 2006. С. 39–42.

⁴ Meyer M., de. «Le Diable d'Argent»: Évolution du theme du XVI-ieme au XIX-ieme Siècle// Arts et Traditions Populaires. 1967. Vol. 15. № 3/4. P. 283–290.



Илл. 2 «Le Grand diable d'argent, patron de la finance». Fabrique d'images Dembour et Gangel (1840).

Обращаясь к отечественной лубочной картинке 1776 г., особо отметим сохранение в ней черт французского оригинала как в иконографии – одежда, предметные реалии («меркуриев кадудей»⁶), так и в составе и именах персонажей – «господин пастор, господин стряпчей, целовальник, хлебник, дама, раба, сапожник, портной, живописец» (илл. 3).

Однако композиционная структура и речевой стиль отечественных подписей указывают на преобразование европейской стихотворной сатиры в раешный речитатив, призывающий посмотреть на злободневное зрелище,⁷ как бы возникающее сию минуту перед глазами зрителя: «видите как наши потранжируют любезными денежками... глаза у них разгорелись на доровщину-ту: ремесленные промышленники, брося свои рукоделия, бегут вослед проворно, как алатарские нищие в Донской на дележ, как дмитровские лущники с чесноком, как владимирские лапатники на Балчуг за киселем, как карачаровские охотники за зайцом, а не так как за нетопырем... вот так-то наши заповелевали».⁸



Илл. 3 «Денежный дьяволъ». Лубочный лист фабрики Ахметьева (1776).

Н.Г.Курганова⁹: «В Санктпетербурге есть устерсы и раки, хотя привозные чрез море, буераки. Клин город лаптями, а Муром калачами, замками славен Тверь, а Новгород сыртями, гусями Арзамас, а Углич толokban...».¹⁰ В правомерности данной аналогии уверяют материалы новейших исследований, посвященных социо-культурным (в частности сатирическим) функциям локального прозвического фольклора.¹¹

Установку неизвестного автора подписей к отечественному лубочному листу «Денежный дьявол» на фольклорное бытовое и ярмарочное красноречие подтверждает финальное обращение к аудитории, обильно одобренное пословицами и поговорками: «Так-то, господа, вить эта добычка дичинка правда

⁵ Champfleury Histoire de l'imagerie populaire. Paris, 1869. P. 207–209.

⁶ Жезл Гермеса-Меркурия – стабильно воспроизводимая графическая деталь, указывающая на античные источники образа денежного дьявола.

⁷ Лотман Ю.М. О художественной природе русских народных картинок // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 247–267.

⁸ Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн.1. С. 471.

⁹ Курганов Н.Г. Писмовник, содержащий в себе науку российского языка со многим присовокуплением разнаго учебного и полезно-забавнаго вещесловия. Пятое издание. СПб., 1793. Ч. 2. Присовокупление V. Собрание разных стихотворств. С. 49.

¹⁰ Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн.4. С. 350–351.

¹¹ Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая система, этно-поэтика. Архангельск, 2004; Иванова А.А., Калущков В.Н. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.

хороша, да несколько смешна и грешна, но не удивитесь, друзья, столь завистному и жадному желанию денег: у других видите сучек, а у себя бревна не чувствуете... спроси-тка гуся не зебуть ли ноги?... все бобры все ровны, позавидовал видно горошек котлу, а оба на одном очаге и у обеих дны-та закоптели». ¹²

Очевидно, что подписи к переводной лубочной картинке 1776 г. «Денежный дьявол» существенно разнятся с текстами оригинальных французских листов на тот же изобразительный сюжет. Принципиальную роль в трансформации западноевропейского оригинала играет включение фольклорных образов и сравнений, ассоциирующих социальные типажи лубочной картинки с героями локального прозвищного фольклора.

Наблюдения над влиянием фольклорной традиции на преобразование текстовой структуры подписей к переводной гравюре особо значимы для понимания факторов усвоения, распространения и неизменной популярности в разных социальных слоях российского общества XIX– начала XX вв. ¹³ импортной сатиры «Газета из ада», в состав которой неизменно входит описание «собора грешников»:

Предстали пред князя бесовский полный хор,
Пригнавши грешников полный собор,
Они идучи горько рыдают и плачут,
Но черти пред ними веселятся и скачут:
Монархи, митрополиты, патриархи, архиереи,
Жида, турки, татары и евреи,
Французы, немцы и баварцы,
Искусные в практике итальянцы.
Со всех сторон света и вся некресть –
Воздастся каждому по делом их честь –
Купцы, целовальники, подъячие и башмачники,
Винопродавцы, грабители, и подлые дворяне,
Воры, разбойники, пьяницы и табашники,
Игрецы, плясуны, и развратные миряне,
Хлебники, калашники,
Харчевники, блинники российские и пирожники,
Все вообще плуты, портные и сапожники... ¹⁴

В свете сказанного представляется перспективным исследование интертекстуальных взаимодействий в сфере русской демократической сатиры XVIII–XX вв. не только в привычном русле сюжетных и образно-стилевых фольклорно-литературных связей, равно как и в плане воздействия зрелищно-игрового ряда лубочной и ярмарочной коммуникативной культуры, но и в аспекте трансляции импортных сатирических образцов, опосредованной вышеуказанными формами традиционной народной и городской демократической культуры Нового времени.



¹² Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн.1. С. 473.

¹³ Алтатов С.В. «Ведомость из ада»: Судьбы европейской сатиры в отечественных религиозных субкультурах XVIII – XX вв. // Вестник церковной истории. 2014. № 1/2 (33/34). С. 149–175.

¹⁴ Российский государственный архив древних актов. Ф. 188. Оп.1. № 1158. 1844 г. Л. 5–5 об.

ПОЭТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ ПОХОРОННЫХ И ПОМИНАЛЬНЫХ ПРИЧИТАНИЙ НЮКСЕНСКОГО РАЙОНА ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ: К ВОПРОСУ СИСТЕМАТИЗАЦИИ

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы систематизации поэтических мотивов похоронно-поминальных причитаний, зафиксированных в ходе фольклорных экспедиций Центра традиционной народной культуры Вологодского государственного университета на территории Нюксенского района Вологодской области. В текстах причитаний выделяются следующие *поэтические мотивы*: исполняемые в рамках одной обрядовой ситуации – *моноритуальные поэтические мотивы*, и многократно актуализируемые в контексте похоронной или поминальной обрядности, похоронно-поминального комплекса в целом – *полиритуальные поэтические мотивы*.

Ключевые слова: похоронные и поминальные причитания, поэтические мотивы причитаний, моноритуальные и полиритуальные поэтические мотивы.

Summary: This article deals with the systematization of poetic motifs funeral laments recorded in the folklore expeditions of Center for Traditional Folk Culture of the Vologda State University in the territory Nyuksensky district, Vologda region. In the texts of laments are distinguished poetic motifs executables in one ritual situation - mono ritual poetic motifs, and repeatedly actualized in the context of the funeral ceremonies, funeral complex as a whole – poly ritual poetic motifs.

Keywords: funeral laments, poetic motifs of laments, mono and poly ritual poetic motifs

В ходе полевых исследований Центра традиционной народной культуры Вологодского государственного университета за период с 1981 по 2014 г. зафиксированы обширные фольклорно-этнографические сведения по причетным традициям Вологодского края. Значимую часть экспедиционных данных составляют материалы, принадлежащие сфере похоронно-поминальной обрядности. В работе анализируются похоронные и поминальные причитания Нюксенского района Вологодской области, рассматриваются вопросы систематизации структурно-содержательных компонентов фольклорных текстов.

Следует указать на проблемы, возникающие при изучении сольных форм причитаний, связанные с определением целостности текстов художественного высказывания, выявлением контекста их бытования (принадлежности к обрядовому моменту), которые обусловлены как обстоятельствами записи (в «живой» ситуации, при реконструкции, по воспоминаниям), так и психофизиологическим состоянием исполнителей.

Вербальная составляющая сольных причитаний представляет собой контаминацию типовых поэтических мотивов при наличии постоянных структурообразующих компонентов текста. К таковым в похоронных и поминальных причитаниях Нюксенского района Вологодской области относятся *зачины-обращения* к умершему согласно степени родственных или общинных отношений:

- к родителям: «моя родимая мамушка» / «мой родимой жо батюшко»,
- к супругу: «моя любая-га ладушка», «моя милая ладушка», «ты, моя лада милая»,
- к детям: «моё сердёчьное дитятко»,
- к сестрам и братьям: «моя родимая сестрица» / «мой родимой-от брателко»,
- к племяннику: «мой любимой племянничёк»,
- к зятю: «мой желанной-от зётюшко»,
- к подруге: «моя любая подруженька»,
- к соседке: «блужная моя сусёдушка» и т.п.

Притяжательное местоимение «мой» / «моя», подчеркивающее принадлежность и близость отношений, в обращении к умершему может заменяться на личное «ты» (например, «ты, родимой ты, батюшко»), акцентирующее межличностный уровень коммуникации.

Как правило, все обращения к покойному в нюксенской традиции предваряются эпитетами, отражающими орнитоморфные представления деревенских жителей, где женский образ определяется как «моя сизая голубушка», а мужской – «голубчик мой сизенькой» или в развернутой поэтической форме:

Голубчик ты сизенькой,
Лебедчик ты бильенькой,
Мой любимой племянничёк

(Нюксенский, Нюксеница, ЭАФ ЦТНК ВоГУ 1265-31).¹

Тексты причитаний на вынос гроба с умершей открываются фразой «политела-то лебедь белая»:
Полител-а-то лебедь бѣлая

Да из высѳкова терему

Дак на гусиных-то пѣрышках,

Да на лебединых-то крылышках»

(Уфтюгский, Кокшенская, ЭАФ ЦТНК ВоГУ 1268-40).

Покойный мужского рода в ситуации выноса гроба в словосочетании с глаголом «полетел» номинируется как «ястреб бѣленькой, ястреб сизенькой» (городищенский),² «сокол ясный» (брусноволовский, брусенский), либо выражением «пошло-покатѳлосе моѳ краснѳ солнышко» (востровский).³

Зачинном похоронных причитаний могут выступать обращения к участникам ритуальных действий, например к мастерам-гробовщикам («столяры-те вы, плѳтницьки»). Присутствующие в обряде родственники, соседи, друзья умершего также упоминаются в причетных текстах, при этом близкие родственники покойного (родители, дети, супруг или супруга) наделяются образно-поэтическими характеристиками, отражающими их состояние горя, тоски, одиночества, сиротства.

Причитания, исполняемые в ситуации дороги (причитальщица приближается к дому, где находится умерший, или к могиле на кладбище), начинаются с фразы, комментирующей данный акциональный ряд: «я иду-то, зл'оцѳсница», «я иду потихонечку», «подхожу-то, я подхожу», «да я пришла-прикатаила» и т.п.

Обязательным начальным компонентом структуры причетной мелостроки является возглас, который на нюксенской территории представлен следующими разновидностями: однослоговой («Ой!») или двуслоговой («Ой, да!» или «Да ой!»), пятисложный («Охти, мнѳченьки!», «Ой, тошнѳшенько!»). Возгласная составляющая одно или двуслогового состава бытует в востровско-уфтюгской зоне района (левобережье реки Сухоны). Исключение составляет верхнеуфтюгская часть, где специфика похоронно-поминальных причитаний в отличие от рекрутских и свадебных определяется именно наличием пятисложного «Охти, мнѳченьки». В городищенско-брусенском ареале (правобережье реки Сухоны) возглас имеет стабильную пятислоговую основу, выраженную восклицанием «Ой, тошнѳшенько» / «Ох, тошнѳхонько».

В текстовой составляющей похоронно-поминальных причитаний следует выделить поэтические мотивы, которые исполняются:

- *однократно* в рамках одной обрядовой ситуации – *моноритуальные поэтические мотивы*, в основном содержащие констатацию происходящего обрядового действия;

- *множественно* в контексте обряда (похоронного или поминального), либо похоронно-поминального комплекса в целом, условно называемые – *полиритуальные поэтические мотивы*, как правило, отражающие горестное состояние родных и близких покойного.

Моноритуальные поэтические мотивы причетных текстов в нюксенской традиции могут представлять:

- сообщение о свершившемся действии или о намерении его совершить, например:

Тебя белѳ-то вымыли,

Да красиво нарѳдили

(Востровский, Вострое, ЭАФ ЦТНК ВоГУ 1391-29).

- опосредованное извещение о происходящем, в том числе с помощью риторических вопросов: «Ты куда собираѳешься, ты куда наряжѳешься?» / «Ты куда собралѳсе, ты куда нарядилѳсе?».

Подобные однократно возникающие мотивы текста маркируют все значимые моменты похоронной обрядности, среди которых такие, как обряжение умершего, изготовление гроба («нового дѳмичка»), вынос гроба, дорога на кладбище, прибытие на «святое бѳево», прощание, опускание гроба в могилу и другие. Отдельные мотивы похоронных причитаний, опосредованно представляющие происходящее обрядовое действие, локально зафиксированы на территории Нюксенского района, среди них:

- намерение устелить «мягкую постѳлюшку» покойному (уфтюгский):

¹ Здесь и далее в скобках указывается место записи на территории Нюксенского района Вологодской области (сельский сельсовет, деревня / село), номер архивной единицы хранения экспедиционного аудиофонда Центра традиционной народной культуры Вологодского государственного университета (ЭАФ ЦТНК ВоГУ).

² Здесь и далее в скобках указаны административные единицы (сельские советы), бытующие на территории Нюксенского района Вологодской области в момент фиксации информации.

³ Следует отметить, что в востровском ареале, находящемся на пограничье нюксенской и великоустюгской зоны реки Сухоны, а также в бассейне реки Кичменьги (междуречье Сухоны и Юга) эпитетная составляющая обращения к умершему заменяется на «господарев ты мой» / «господарев ты мой», что отражается локальную специфику причитаний данной местности.

Мне повыслать, повыладить,

Дак мягкая-га постелюшка

(Уфтюгский, Кокшенская, ЭАФ ЦТНК ВоГУ 1268-4).

- обращение к церковному служителю после отпевания умершего с просьбой «ходи помалёхоньку, кади потихохоньку» (дмитриевский):

Ты, духовной наш батюшко,

Да ты ходи помалёхоньку,

Да ты кади потихохоньку

(Дмитриевский, Красавино, ЭАФ ЦТНК ВоГУ 491-23).

- констатация свершившегося действия (закрывание гроба) перед захоронением – «поубавили много свету бёлово» (уфтюгский) и др.

В моноритуальных поэтических мотивах поминальных причитаний наибольшее выражение получил комплекс обрядов сорокового дня: приготовление к «застолью», «приглашение» покойного на кладбище, «встреча» и «угощение» умершего в доме, «проводы» (уфтюгский, нюксенский, востровский).

Следует выделить мотивы причетных текстов, которые многократно исполняются в рамках целостного обряда – либо похоронного, либо поминального. Так, в похоронной обрядности к таковым относится среди прочих мотив «приходят росстáнушки, нам росстáтьце не хóцетце, нам розойтúсь, не подúмати» (нюксенский, брусенский, березовский), в поминальной – обращение к силам природы с просьбой «розбудítть» умершего (востровский, дмитриевский, нюксенский).

Поэтические мотивы, представляющие жалобы, укоры, сетования, являются полиритуальными и могут исполняться неоднократно в рамках как похоронной, так и поминальной обрядности, в их числе: жалобы на одиночество: «я одна-одинёшенька», «оставил одну-одинёшеньку» (дмитриевский, востровский, нюксенский, уфтюгский);

укоры покойному в том, что оставил «сиротой» (брусенский), «во печали, во горяшке» (востровский, нюксенский, брусенский);

укоры умершему в том, что оставил «малых детонёк»: «оставил(а) малых-то дётонёк», «оставил меня со мálым-то дётонькам» (востровский, дмитриевский, брусенский, нюксенский);

констатация горестного состояния близких родственников умершего: «все слезам улива́ютце» (востровский, нюксенский, игмасский), «вкруг тебя убива́ютце» (брусноволовский), «мне-ка шибко тошнёхонько» (востровский, дмитриевский, брусенский, нюксенский);

сетование на потерю защитника: «нанести на нас есть кому, призамóлвить-то некому» (дмитриевский, нюксенский, востровский);

сетование на невозможность встречи – «больше нам не увíдети» (брусенский, дмитриевский, нюксенский, востровский);

сетование на то, что умерший не пришлет «ни письма да ни грамотки» (востровский, нюксенский, брусенский);

мотив «как дальше жить-обживáтисе» может быть представлен в виде:

- риторического вопроса – «как мне (нам / им) жить-обживáтисе?» (дмитриевский, березовский, брусенский, бобровский, востровский, нюксенский, брусноволовский);

- просьбы – «накажи-ко как жить-обживáтисе» (нюксенский, брусенский);

- укора – «не наказал(а) как нам (мне / ему) жить-обживáтисе» (нюксенский, востровский).

Следует отметить, что такой поэтический мотив, как просьба к умершему «открыть очи», «посмотреть», «сказать словéчко» (нюксенский, брусноволовский, востровский, игмасский), исполняется как в похоронной, так и в поминальной обрядности. При этом в ситуации поминовения данный мотив является составной частью текста причитания, включающего мотив обращения к силам природы («погодушка», «тúця грозная», «ветры буйные»), к птицам («гуси серые», «белые лебеди») с просьбой «разбудить», «раскрыть» покойного. В качестве примера приведем текст причитания, исполняемого на кладбище на второй день после похорон, когда согласно нюксенской традиции умершему «обед / завтрак носят»:

Ой, да прилетíte-ко, гуси серые,

Ой, да вы распóрхайте пески жёутые,

Ой, да росколíte-ко доски дубовые.

Ой, да розбудíte-ко, гуси серые,

Ой, да мою любимую лáдушку.

Ой, да ты открой-косу глазоньки,
 Ой, моя любая-та ладушка.
 Ой, да расскажи-ко ты, ладушка,
 Ой, да как проводиу жо ты ноченьку,
 Ой, да без меня, без злочёсници,
 Ой, да без своих серьдешных-то дётонёк,
 Ой, да без любимых-то внучаток

(Востровский, Леваш, ЭАФ ЦТНК ВоГУ 1842-15).

Отсутствие строго регламентированных в содержательном наполнении текстов сольных причитаний, с одной стороны, знание закономерностей построения причетной формы (зачин и окончание, необходимые и возможные поэтические мотивы, их комбинации), с другой, позволяют народным исполнителям каждый раз заново воссоздавать причетный текст с учетом конкретной семейной ситуации, жизненных обстоятельств, личностных характеристик умершего. Это ярко отражено в высказываниях деревенских жителей: «Такой мотив напоминает-то ведь у каждого своё горё, дак он своё выплакиваёт. А тут уж и не то, што уж одно и то жо – у каждого своё горё. Вот я, например, сейчас причитала об подружке, дак я у иё всё и спрашивала, да ёй и говорила. А если уж о другом о ком (вот о родственниках), дак уж тут совсем другие слова, мелодия-та та, а слова-то други» (Нюксенский, Нюксеница, ЭАФ ЦТНК ВоГУ 1719-01).

Систематизация структурно-содержательных компонентов образно-художественной сферы сольных причитаний позволяет определить современное состояние изучаемой причетной традиции, установить степень полноценности зафиксированных фольклорных материалов, и шире – познать законы создания причетных текстов.



А.И. ВАСКУЛ (*Санкт-Петербург*)

М.П. ПОГОДИН И КРУГ ЕГО КОРРЕСПОНДЕНТОВ – СОБИРАТЕЛЕЙ ФОЛЬКЛОРНЫХ МАТЕРИАЛОВ¹

Аннотация: М.П. Погодин, будучи издателем популярного в середине XIX в. «Москвитянина», привлекал для своего журнала корреспондентов из различных губерний Российской империи, в том числе и собирателей народного творчества. Сотрудничество с Погодиным сыграло различную роль в судьбе его корреспондентов П.И. Савваитова и В.Д. Негрескула, биографии и фольклорное наследие которых рассмотрены в статье.

Ключевые слова: история русской фольклористики, М.П. Погодин, П.В. Киреевский, провинциальные корреспонденты, П.И. Савваитов, В.Д. Негрескул

Summary: M.P. Pogodin attracted in «Moskvityanin», the popular magazine in the XIX century, correspondents from different provinces of Russia, including collectors of folklore. Cooperation with Pogodin was differently reflected in life of his correspondents. Biographies and activity of P. I. Savvaitov and V.D. Negreskul are shown in article.

Keywords: history of the Russian folklore studies, M.P. Pogodin, P.V. Kireevsky, provincial correspondents, P.I. Savvaitov, V.D. Negreskul

Приступая к изданию «Москвитянина» в 1841 г., М.П. Погодин знал, что особое место в его журнале будет отведено народной словесности. Много путешествуя с целью разъяснения и уточнения подробностей исторических событий в местах, где они непосредственно происходили, а также ради пополнения своего личного собрания древнерусских памятников, он был знаком с народными традициями не понаслышке. Во время поездок Погодин отмечал особенности быта, записывал произведения народного творчества. Его наблюдения отразились в путевых очерках,² а песенные тексты нашли свое место в создававшемся в 1830-1840 гг. собрании П.В. Киреевского.³ Личная заинтересованность в проекте Киреевского выразилась в предисловии к одной из статей, опубликованных на страницах «Москвитянина»: «Издатель Москвитянина в тщетном доселе ожидании драгоценного собрания П.В. Киреевского предпринимает сам издание народных Русских песен, которого настоятельно требуют все Словенские литераторы, в котором нуждается Русская словесность, Филология, Археология... Песни – это наше сокровище, которым мы должны гордиться пред всеми Европейскими народами, история наших чувствований, – светлая часть нашей истории, залог национальности, драгоценный памятник и вместе источник народной Поэзии, пред которым побледнеют все доселе знаменитые Английские, Немецкие, Французские, Итальянские подражания. Всякую медленность в этом деле Издатель Москвитянина считает гражданским преступлением».⁴

Тем не менее Погодин осознавал, что в кратковременной поездке невозможно понять губернской жизни и быта, увидеть особенности, характерные исключительно для местных жителей, докопаться до истинных причин происходивших здесь исторических перипетий, потому он заводит знакомства с любителями старины, учителями уездных училищ и приходскими священниками.⁵ Так, в путешествии по бывшим волостям древнего Новгорода⁶ в 1841 г. в Нижнем Новгороде он знакомится с начинающим писателем и этнографом П.И. Мельниковым-Печерским,⁷ в Вологде – с молодым историком, преподавателем местной семинарии П.И. Савваитовым⁸ и др. Еще одним источником для получения сведений послужили студенты Московского университета, которым Погодин как профессор этого учебного заведения поручал во время каникул в родных краях записывать фольклор; среди них-

© А.И. Васкул, 2015

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ № 13-04-00080.

² *Погодин М.П.* Путевые заметки // Лит. прибавления к Рус. инвалиду. 1838. 27 авг., № 35. С. 681–687; *Погодин М.П.* Путевые записки по некоторым внутренним губерниям // Москвитянин. 1843. № 11. С. 244–260.

³ В песенное собрание П.В. Киреевского вошли тексты, записанные Погодиным в Новосильском уезде Тульской губернии и Дмитриевском уезде Орловской губернии. См.: *Сперанский М.Н.* П.В. Киреевский и его собрание песен // Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия. М., 1911. Вып. 1. С. XLVIII.

⁴ *Савваитов П.И.* Вологодские песни // Москвитянин. 1841. № 3, Смесь. С. 270.

⁵ В одном из писем к Погодину вологодский историк П.И. Савваитов замечал, что крестьяне не любят рассказывать о своей жизни посторонним. См.: *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1892. Т. 6. С. 197.

⁶ Там же. С. 158–221.

⁷ Там же. С. 168–170. Письма П.И. Мельникова к Погодину см.: Сборник в память П.И. Мельникова. Нижний Новгород, 1910. С. 150–167.

⁸ *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1892. Т. 6. С. 196–200.

были П.И. Якушкин,⁹ П.М. Перевлесский, А.И. Бороздин и др.¹⁰ Таким образом, к моменту создания «Москвитянина» Погодин имел представление о народной жизни в губерниях и знакомства с людьми, которые могли бы доставлять ему необходимые сведения.

С нарастающей популярностью нового журнала корреспонденты сами стали находить издателя и присылать свои материалы. Так, например, завязывается переписка с Н.П. Борисовым, учителем Шенкурского уезда Архангельской губернии, откликнувшимся на статью Погодина педагогического содержания,¹¹ а затем по просьбе издателя «Москвитянина» приславшего статьи фольклорного свойства.¹²

В устройстве судьбы некоторых своих корреспондентов Погодин принял непосредственное участие. До личной встречи в Вологде Погодин и П.И. Савваитов¹³ были знакомы по деловой переписке, касающейся материалов для «Москвитянина»: «П.С. Билярский писал ко мне, что вам понравилась здешняя вельская песня про Френцюса, и вы желаете поместить ее всю с начала до конца в издаваемом журнале и принимаете меня в корреспонденты. Исполняя ваше желание, при сем посылаю вам песню и обещаюсь доставлять вам журнальные статьи разного содержания, особенно такие, в которых можно будет увидеть быт здешних уроженцев настоящий и прошедший. Как здешний уроженец, я имею некоторые к тому способы. <...> Посылаемая мною статья: Вологодские песни – начало моего участия в вашем журнале».¹⁴ Упомянутая историческая песня была напечатана в одном из первых выпусков журнала.¹⁵ В дальнейшем Савваитов неоднократно присылал Погодину фольклорные материалы¹⁶: в продолжение статьи «Вологодские песни»¹⁷ и «Дорожных заметках от Вологды до Устюга»¹⁸ помещены тексты свадебных и беседных песен. В статье Погодина «Вологда»¹⁹ отразились сведения, собранные Савваитовым – историческая песня об Иване Грозном, баллада «Мать князя Михайлы губит его жену», заговоры. Близкое знакомство Погодина с П.И. Савваитовым завязалось во время их совместной поездки 1841 г. в Ярославскую губернию в поисках места сражения русских с монголами на р. Сить.²⁰ В 1842 г. не без помощи Погодина Савваитов переехал в Петербург, где реализовал себя как историк и исследователь древнерусский письменности.

Иначе сложились взаимоотношения Погодина с корреспондентом из Херсона – В.Д. Негрескулом,²¹ в общении с которым проявились не самые лучшие его качества.²² В 1852 г. благодаря рекомендательному письму от архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия Негрескул

⁹ Подробнее о П.И. Якушкине см.: Песни, собранные писателями. Новые материалы из архива П.В. Киреевского. М., 1968. С. 375–426 (Литературное наследство; Т. 79). Для П.И. Якушкина Погодин разработал особую инструкцию по собиранию фольклорно-этнографических сведений (Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1896. Т. 10. С. 23–25).

¹⁰ Соймонов А.Д. П.В. Киреевский и его собрание народных песен. Л., 1971. С. 321–322.

¹¹ Москвитянин. 1841. № 11. С. 244–268; 1842. № 8. С. 249–265. Публикацию писем Н.П. Борисова к Погодину см.: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1892. Т. 6. С. 184; СПб., 1893. Т. 7. С. 225–227.

¹² Народная сказка о горе-горячине, Даниле дворянине // Москвитянин. 1843. № 4. С. 389–394; Простонародная сказка о Бухтане Бухтановиче // Москвитянин. 1844. № 1. С. 122–124; Илья Муромец; Нар. сказка // Москвитянин. 1843. № 11. С. 7–16. О биографии и деятельности Н.П. Борисова, а также переписку с Погодиным см.: Баландин А.И. К атрибуции «Песен» П.В. Киреевского (Записи Н.П. Борисова) // Фольклор: Исследование эпоса. М., 1977. С. 238–265; Иванова Т. Г. «Малые» очаги севернорусской былинной традиции. Исследования и материалы. СПб., 2001. С. 42–44.

¹³ Биографию П.И. Савваитова см.: Логачев К.И. Савваитов Павел Иванович // Славяноведение в дореволюционной России. М., 1979. С. 298; Терюков А.И. История этнографического изучения народов коми. СПб., 2011. С. 163–158.

¹⁴ Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1892. Т. 6. С. 196.

¹⁵ Савваитов П.И. Вологодские песни // Москвитянин. 1841. № 3, Смесь. С. 270–272.

¹⁶ Савваитов также присылал статьи исторического характера: Из Вологды // Москвитянин. 1842. № 4. С. 547–554; Две грамоты по делу Святейшего Никона, патриарха Всероссийского, 1665 г. // Москвитянин. 1842. Т. 5. № 9. С. 155–161. В заметке «Некоторые сведения об Устьсысольском уезде, Вологодской губернии» (Москвитянин. 1842. № 8. С. 428–433) помимо сведений о местоположении уезда, промышленности, промыслах, помещены местные пословицы.

¹⁷ Савваитов П.И. Вологодские песни // Москвитянин. 1841. № 5. С. 3–9.

¹⁸ Савваитов П.И. Дорожные заметки от Вологды до Устюга // Москвитянин. 1842. № 12. С. 310–336.

¹⁹ Погодин М.П. Вологда // Москвитянин. 1842. № 8. С. 249–283.

²⁰ Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1892. Т. 6. С. 203–219.

²¹ Негрескул Василий Деметьевич [ок. 1831–17.12.1854, г. Севастополь Таврической губ.] родом из дворянской семьи, отец был казацким есаулом. В 1848 г. окончил Херсонскую гимназию. В Херсоне некоторое время работал столоначальником, получил чин губернского секретаря. В начале 1850-х гг. переезжал в Москву. В 1854 г. ушел на Крымскую войну, где, вероятно, погиб при обороне Севастополя. Печатался в различных периодических изданиях («Херсонские губернские ведомости», «Одесский вестник», «Московские ведомости», «Русский инвалид» и др.). Корреспондент Отделения этнографии Русского географического общества и Второго Отделения императорской Академии наук. См.: Архив РГО. Ф. 1-1851. Оп. 1. № 15. Л. 1–4; Известия императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1853. Т. 2. С. 207; Воспоминания Ф. А. Гилярова // Русский архив. 1904. № 3. С. 474–478.

²² В воспоминаниях современников и научной литературе не раз приводились свидетельства о скупости Погодина, которая проявлялась в отношениях с его непосредственными сотрудниками. См.: Глинский Б.Б. Раздвоившаяся редакция «Москвитянина» // Исторический вестник. 1897. № 4. С. 238.

попадает на службу к Погодину в имение в Девичьем Поле. В своих детских воспоминаниях писатель Ф.А. Гиляров следующим образом описывает жизнь Негрескула у московского издателя: «Эту должность ни корректором, ни секретарем, ни учителем назвать нельзя. Это было именно “место”: лицо, находившееся у Погодина “на месте”, обязано было учить детей Михаила Петровича, держать корректуру Москвитянина, секретарствовать, писать в Москвитянин²³ и т.д. За это давался стол, обед и, вероятно, чай; сверх того, квартира – подzemелье во флигеле. Ни жалованья, ни вообще какого-либо денежного вознаграждения “на месте” у Погодина не полагалось».²⁴ Такое положение дел было весьма затруднительно для Негрескула, поскольку основной целью его переезда в Москву являлось обучение в университете,²⁵ но вольнослушателям необходимо было внести денежный взнос, средств на который по понятным причинам у него не имелось. На выручку пришел сосед Погодина – отец Ф.А. Гилярова.²⁶ Из фольклорных материалов Негрескул в журнале поместил тексты заговоров (от зубной боли, от глаза) и описания способов лечения болезней (от лихорадки, от укушения змеи, возвращения молока, от загара), распространенные в Херсоне.²⁷

За время существования «Москвитянина» (1841-1856 гг.) на его страницах было опубликовано значительное количество фольклорно-этнографических сведений, доставленных из различных губерний. Благодаря деятельности М.П. Погодина наука о народной словесности, в 1840-х гг. активно накапливающая базу для дальнейшего изучения, получила увлеченных сотрудников, а вместе с ними и новые записи фольклора, которые, как известно, через посредство издателя «Москвитянина» направлялись к П.В. Киреевскому и В.И. Далю,²⁸ включивших их в свои знаменитые труды.



²³ В основном Негрескул публиковал статьи о современной жизни Херсона: Письмо из Херсона // Москвитянин. 1852. № 11, Современ. изв. С. 113-118; Из воспоминаний о Новороссийском крае // Москвитянин. 1853. № 12, Современ. изв. С. 82-85; Еще отрывок из дневника моего знакомого (о провинциальных театрах) // Москвитянин. 1853. № 15, Смесь. С. 126-133; Кое-что об успехах Новороссийского края // Москвитянин. 1853. № 21, Современ. изв. С. 31-42. Серия статей посвящена биографии английского филантропа Джона Говарда, который скончался в Херсоне: Письмо из Херсона о Говарде // Москвитянин. 1852. № 15, Современ. изв. С. 114-116; Черты из жизни Говарда // Москвитянин. 1852. № 1, Современ. изв. С. 29-31. Публиковал статьи, касающиеся жизни и творчества писателей и актеров: Из Херсона (Письмо о Кольцове) // Москвитянин. 1853. № 3, Современ. изв. С. 73-74; [О Г.Р. Державине] // Москвитянин. 1852. № 12, Современ. изв. С. 147; Д.А. Горев-Тарасенков // Москвитянин. 1852. № 20, Современ. изв. С. 147-149.

²⁴ Воспоминания Ф.А. Гилярова // Русский архив. 1904. № 3. С. 474.

До Негрескула в схожих условиях служил у Погодина костромской корреспондент Василий Дементьев, см.: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1895. Т. 9. С. 436-438.

²⁵ С просьбой поспособствовать устройству в Петербургский университет Негрескул также обращался в РГО, см.: Архив РГО, ф. 1-1851, оп. 1, № 15, л.1-4.

²⁶ Воспоминания Ф.А. Гилярова // Русский архив. 1904. № 3. С. 476-477.

²⁷ Негрескул В.Д. Несколько простонародных способов лечения в Херсоне и окрестностях // Москвитянин. 1853. № 11, Современ. изв. С. 69-70.

²⁸ Канкава М.В. В.И. Даль как лексикограф. Тбилиси, 1958. С. 66. С В.И. Далем Погодин поддерживал дружеские отношения на протяжении всей жизни, переписку ученых см.: Переписка В.И. Даля и М.П. Погодина / Публ. А.А. Ильина-Томича // Лица: Биографический альманах. М.; СПб., 1993. Вып. 2. С. 287-388.

ФОЛЬКЛОР МАЛОЙ ПИНЕЖКИ И ВЫИ: ФОРМИРОВАНИЕ РЕГИОНАЛЬНЫХ КОНТАКТНЫХ ЗОН В СЕВЕРНОРУССКОЙ ТРАДИЦИИ¹

Аннотация: Тема доклада посвящена мало исследованной фольклорной традиции, административно и территориально представляющей контактную зону между вычегодской, северодвинской и пинежской региональными традициями. Рассматривается механизм различия и единства севернорусских региональных фольклорных традиций и факторы, способствующие и определяющие этот переход.

Ключевые слова: фольклор, традиции Русского Севера, местные традиции, контактная зона, жанры фольклора, песни, эпос, лирические народные песни, легенды, былички, диалект, словарь.

Summary: The article is dedicated to the little-investigated folk tradition, which is administratively and geographically represents the contact area between the regional traditions of Vychegodsk, Severodvinsk and Pinega. The mechanism of the differences and unity of folk traditions of the Russian North is considered in this study, as well as factors that contribute to this transition, and affect it.

Keywords: folklore, tradition of Russian North, local tradition, the contact area, genres of folklore, songs, epos, lyrical folk songs, legends, bylichki, Dialect Dictionary.

Разные темпы колонизации русскими Севера и разные сценарии исторической жизни отдельных регионов дают достаточно пеструю картину севернорусской народной культуры. Поэтому каждая из региональных традиций на этой территории требует специального рассмотрения и изучения. Помимо известных вычегодской, северодвинской, пинежской, мезенской и других возникают своеобразные межрегиональные «контактные зоны» или «образования». 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, архитектурой местной (локальной) фольклорной уникальности.

К таковым, на наш взгляд, можно отнести фольклорную традицию Мало-Пинежья и Выи на Русском Севере. Историко-типологически фольклорная традиция Малой Пинежки и Выи может быть сопоставима с Устьей (ныне Устьянский район Архангельской области) и Лузой (Лузкий район Кировской области), будучи схожа с ними по некоторым составляющим в историко-генетическом механизме формирования местной традиции, но, естественно, имеющая «свою судьбу» или свой путь развития во времени. Среди внефольклорных факторов, определяющих самобытность местной традиции, следует назвать, во-первых, более суровые природно-климатические условия, не способствующие развитию земледелия, как в более южных районах; во-вторых, промысловый характер хозяйства (охота и рыболовство), позднее лесозаготовки и лесосплав составляли и составляют основные занятия местного населения; в-третьих, отдаленность от центров, к которым административно в разные периоды была подчинена Малая Пинежка и Выя.

По версиям исследователей² и местных краеведов, первоителями Верхней Пинеги и Выи была языческая «чудь белоглазая», существовавшая, еще задолго до прихода сюда русского населения. Жили они мелкими родовыми группами, распыленными по берегам рек и речек, занимаясь главным образом охотой и рыбной ловлей, позднее, по мере общения с русскими, и сельским хозяйством.³ В XIV в. по грамоте 1328-1341 гг. Ивана Калиты бассейн Пинеги (погост Кеврола и Волок) административно считался волостью Великого Новгорода, но уже был под влиянием ростовской колонизационной волны.⁴ Об этом факте местной истории также свидетельствует Вычегодско-Вымская летопись: «Лета 6875 (1367) великий князь Дмитрий Иванович заратился на Ноугород, а ноугородцы смирились. Взял князь Дмитрий по тому розмирю к себе Печору, Мезень и Кегрольские. Люди пермские за князя за Дмитрия крест целовали, а новгородцам не норовили».⁵ В XV в. впервые упоминаемые в отказной

© А.Н. Власов, 2015

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-04-00143.

² *Ефименко П.С.* Заволоцкая чудь. Архангельск, 1869. С. 37–38 (2-я паг.); *Иванова А.А., Калуцков В.Н.* Светлое Пинежье: Путешествие по краю (Справочник-путеводитель). Архангельск; Карпогоры, 2008, и др.

³ *Худяков П.А.* Говор и быт Мало-Пинежья. (г. Киров, 1978 г.) (Архангельский областной краеведческий музей. Ф. 3. Оп 3. № 173. Л. 5; *Кокорина Д.А.* Малая Пинежка (очерки краеведа). Котлас, 2000–2001. С. 10–17.

⁴ *Бернштам Т.А.* Роль верхневолжской колонизации в освоении Русского Севера (IX – XV вв.) // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 5–29; *Бернштам Т.А.* Поморы: Формирование группы и системы хозяйства. Л., 1978. С. 28; *Иванова Т.Г.* Фольклорная традиция на Пинеге // Былины Пинеги. СПб., 2012. С.16 (Свод русского фольклора. Сер. Былины; Т.7).

⁵ Вычегодско-Вымская летопись // Родники Пармы. Сыктывкар, 1989. С. 23.

новгородской грамоте 1471 г. после поражения новгородцев на рр. Шелони и Шиленге наряду с другими пинежскими землями Выя и Пинежка становятся опорным пунктом Москвы в борьбе против Новгорода и местного аборигенного населения (чуди).⁶ Еще в сер. XVI в. по свидетельству уставной грамоты 1552 г. Малая Пинежка как отдельная волость входила в состав Сурского стана сначала Двинского, а затем Кеврольского (Пинежского) уездов.⁷ И так было вплоть до конца XVIII в. Позднее, судя по административно-территориальному делению, Малая Пинежка и Выя (Горковская и Гавриловская волости) входили в состав Красноборского уезда (1780 г.) (согласно Екатерининской губернской реформе), Сольвычегодского уезда с 1796 по 1924 гг., а затем и до настоящего времени – Верхнетоемского района Архангельской области.⁸ Несмотря на постоянную административную зависимость, волости и погосты Малой Пинежки и Выи, как показывают этнографические данные, обладали всегда неким суверенитетом, самостоятельностью и культурной самобытностью. Об этом также свидетельствует наличие местного культа святого Сергия Малопинежского XVI-XVII вв. (канонизирован в 655 г.), судьба которого отчасти отражает происходившие процессы этногенеза на Пинеге.⁹

Запутанная история заселения Малой Пинежки и Выи усложняет выделение этой территории как особой «культурной зоны», тем не менее на основании археологических, архивных, лингвистических и других данных позволяет признать наличие здесь особого «культурного гнезда», «острова», «контактной зоны». Принято считать ее частью пинежской традиции как одной из микрорегиональных, но о ней замалчивают в современных исследованиях, ограничиваясь выделением микрорегионов: нижней Пинеги (от Чушелы до Печь-Горы), средней (д. Лохново на Покшеньге, Карпова Гора, Айнова Гора, Ваймуша, Залесье, Шардомень, Еркино) и верхней (Сура).¹⁰ Эти территории во всех известных фольклорных сборниках и публикациях фольклорно-этнографических материалов обозначали ареал пинежской традиции.¹¹ Но Малая Пинежка и Выя среди этих микрорегиональных фольклорных «гнезд» не значится, как нет ее и среди северодвинских материалов «Народное творчество Северной Двины».¹² Как особая песенная традиция она выделена только в статье Е.В. Гиппиуса (1928),¹³ некоторые песенные тексты вошли в состав подготовленного им и З. В. Эвальд сборника «Песни Пинежья» (1937).

Интерес к Малой Пинежке и Вые связан с начальным этапом деятельности Сольвычегодского музея. И. И. Томский, его первый директор, летом 1921 г. организовал комплексную экспедицию в район Малой Пинежки и Выи с целью геологического, естественного и этнолого-исторического обследования края. В Сольвычегодском историко-художественном музее (СИХМ) сохранилась уникальная коллекция экспонатов и фотографий экспедиции; в 1922 г. И.И. Томским был опубликован очерк «Малая Пинежка и Выя (топографо-исторический очерк)».¹⁴ В 1927-1930 гг. Е.В. Гиппиус во время экспедиционных поездок на Пинегу проявил большой интерес к этой местности и спустя более 40 лет (в 1971 г.) снарядил для сбора там песенно-музыкального материала своего ученика А.С. Кабанова. По следам полевых исследований Томского в июле 2003 г. состоялась совместная экспедиция Сольвычегодского историко-художественного музея и Сыктывкарского государственного университета на верхнюю Пинегу (Горковская сельская администрация Верхнетоемского района Архангельской области), результаты которой убедительно показывают, что памятники ее былой старины в значительной степени уже исчезли.¹⁵ Эти материалы, а также доступные нам сочинения краеведов П.А. Худякова, Д.А. Кокориной позволяют выделять эту территорию как особую культурно-историческую зону и самобытный фольклорно-этнографический «анклав» на Русском Севере.

Ассимиляционные процессы в средневековый период на Севере, а позднее соседство с зырянским населением бассейна р. Вашки закрепили в местной фольклорной традиции множество преданий о легендарной чуди. Они на Малой Пинежке и Вые оставили заметный след в исторической памяти

⁶ Кокорина Д.А. Малая Пинежка (очерки краеведа). Котлас, 2000–2001. С. 20.

⁷ Там же. С. 17.

⁸ Там же. С. 91–93.

⁹ Савельева Н.В. Сказания XVII века о святых, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб., 2010. С.324-364 (Житие Сергия Малопинежского).

¹⁰ Иванова Т.Г. Фольклорная традиция на Пинеге. С. 42.

¹¹ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. СПб., 1904. Т. 1; Прага, 1939. Т. 2; СПб., 1910. Т. 3; Искусство Севера. Л., 1928. Вып. 2; Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970–1972 гг.) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980; Сказки и предания Северного края / Зап., вступ. статья, коммент. И.В. Карнаухова. М.; Л., 1934; Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова / Изд. подгот. В.Я. Пропп. М.; Л., 1961; Песни Пинежья: Материалы Фонограммархива, собранные и разработанные Е.В. Гиппиусом и З.В. Эвальд. М., 1937. Кн. 2, и др.

¹² Народное творчество Северной Двины / Сост. В.В. Митрофанова и Л. В. Федорова. Архангельск, 1966.

¹³ Гиппиус В.Е. Культура протяжной песни на Пинеге // Искусство Севера. Л., 1928. Вып. 2. С. 98-116.

¹⁴ Томский И.И. Малая Пинежка и Выя (топографо-исторический очерк). Сольвычегодск, 1922.

¹⁵ Шевченко Е.А., Канева Т.С., Мехреньгина З.Н. Часовни и кресты Малопинежья // Живая старина. 2004. № 2. С. 2–6.

местного населения. В этой связи уместно подчеркнуть, что предания о чуди зафиксированы в устной традиции почти повсеместно на Севере России.¹⁶ Они, как правило, имеют один набор устойчивых мотивов (о самопогребении, бегстве чуди, чудских кладах и др.), разрабатывающих идеи о гибели аборигенов края, далеких предков настоящих жителей, и представляют собой варианты одних и тех же фольклорных текстов, которые реализуются на разных языках носителей традиции. Однако устные рассказы о чуди все же являются неясным, хотя единственным историческим источником дописьменного состояния культуры, характерным признаком памяти Малой Пинежки и Усть-Вьи. Зафиксированный здесь Гиппиусом и Эвальд фрагмент старины «Дюк Степанович и Чурила Пленкович» – явление случайное на Малой Пинежке и Вые и явно принесенное извне.¹⁷

О «чудском» компоненте свидетельствуют также данные местной топонимики, которые оказались не учтенными Г.Я. Симиной в ее книге «Географические названия (По материалам письменных памятников и современной топонимики Пинежья)»,¹⁸ но восполненные в трудах краеведов Худякова и Кокориной. Через Малую Пинежку и Вью проходил с Северной Двины Пинежский тракт на Вашку и Сибирь, здесь разворачивались ранее военные конфликты, позднее возникали постоянные торговые и деловые контакты пинежан с зырянским населением на Вашке.

Такое же промежуточное положение на севере занимали ранее входившие в Сольвычегодский уезд населенные пункты по Усть-Вье и Малой Пинежке на границе с Пинежскими и Верхнетоемскими сельскими округами: «В верховье р. Пинеги расположены три волости Сольвычегодского уезда: Горковская, Гавриловская и Выйско-Ильинская с общим количеством населения по данным демографической переписи 1920 г. в 6459 душ».¹⁹ Разница между основными районами территории нижневьчегодской традиции заметна во всем. Там хозяйственная жизнь населения носила явно промысловый характер. Приведем некоторые общие характеристики из воспоминаний краеведа П. А. Худякова: «Мало-Пинежье и Вья в прошлом – это крупные охотничьи районы Пинеги. Охотой занималось поголовно все население. Главные объекты охоты – рябчик и белка».²⁰ «За четыре столетия охотничьи путики стали родовыми, а родовая память, как известно, самая крепкая. Охотничье хозяйство поддерживалось из года в год и передавалось от отца к сыну. Оно было наследственным и составляло гарантию безбедного существования семьи в будущем. Выловленную боровую дичь и пушнину всегда можно было продать»²¹. Или: «Люди в Мало-Пинежье, вследствие удаленности и отсутствия связей с внешним миром, жили изолированно, варясь в собственном соку, с культурой и бытом на уровне 17-го века».²² Между тем здесь очевидно отличие местной культуры не только от нижневьчегодской; такое замечание не дает повода считать Малопинежье и Вью также принадлежностью Пинежского и Верхнетоемского культурных очагов.

Есть основание относить рассматриваемый регион к мелким «диффузным» культурно-историческим образованиям на фольклористической и лингвистической картах севернорусской традиции.

Специфика народной культуры Русского Севера определяется взаимодействием группы факторов исторического, природно-климатического, географического и хозяйственно-экономического характера. Особенно важными среди них являются, во-первых, постоянное межэтническое взаимодействие с финно-угорскими народами; во-вторых, особые климатические условия формирования этих традиций, кардинально отличающиеся от условий коренных восточнославянских земель. Вследствие этого, в-третьих, происходило заимствование русскими видов хозяйственной деятельности и связанного с ними культурного контекста у автохтонного населения.



¹⁶ Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991; Историческая память в устных преданиях коми. Материалы / Сост. и подгот. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой. Сыктывкар, 2005. С. 8–9; Чудь в устной традиции Архангельского Севера / Под ред. Н.В. Дранникова. Архангельск, 2008.

¹⁷ Былины Пинеги. СПб., 2012. № 175.

¹⁸ Симиная Г.Я. Географические названия (По материалам письменных памятников и современной топонимики Пинежья. Л., 1980.

¹⁹ Томский И.И. Малая Пинежка и Вья (топографо-исторический очерк). С. 7.

²⁰ Худяков П.А. Говор и быт Мало-Пинежья. Л. 5.

²¹ Русанов А.В. Охотничий промысел Верхней Пинеги и Вьи // Двинская земля. Материалы Вторых межрегиональных общественно-научных историко-краеведческих «Стефановских чтений». Котлас, 2003. С. 62–67.

²² Худяков П.А. Говор и быт Мало-Пинежья. Л. 7.

ТЕРМИН "БЫЛИЧКА" КАК "ИНСТРУМЕНТ" ФОЛЬКЛОРИСТА

Аннотация: В статье рассматривается эволюция термина «быличка» от момента его введения в фольклористический дискурс до начала 1990-х гг. Основное внимание уделено изменениям, произошедшим в семантическом наполнении термина, а также проблеме устойчивости семантических элементов, со временем составляющих своего рода традиционное толкование термина.

Ключевые слова: история фольклористики, быличка, терминология, словарь

Summary: The article discusses the evolution of the term «bylichka» from its introduction into the folkloristic discourse until the early 1990s. Emphasis is placed on changes in the term's semantic content, as well as the problem of stability of its constituent elements that eventually form a «traditional» interpretation of the term.

Keywords: history of folklore studies, bylichka, terminology, dictionary

Границы терминологии, особенно фольклористической, довольно проницаемы. Фольклористы легко заимствуют термины из других наук, «назначают» тому или иному жанру термин «сверху» либо же ссылаются на авторитет традиции, описывая фольклорное явление. Термины, как и фольклорные тексты, шлифуются в научном поле фольклористики. Некоторые из них становятся своего рода историзмами (такие как «суеверный меморат»¹ или «досюльщина»²), другие расширяют свои границы и начинают употребляться в качестве генерализующих актуальное фольклорное явление.

В данной работе делается попытка, во-первых, осмыслить историю развития термина «быличка»; во-вторых, проанализировать контекст употребления термина до 1990-х гг. – времени активного изучения этого жанрового явления; в-третьих, прокомментировать некоторые аспекты истории русской фольклористики в свете терминологии.

Своим рождением «быличка», можно сказать, обязана сказке (впервые братья Соколовы употребили термин в сборнике «Сказки и песни Белозерского края», вышедшем в 1915 г.³). Появление термина было обусловлено необходимостью выделить из числа сказок тексты, отличающиеся комплексом признаков, прежде всего установкой на достоверность и характерной тематикой (или набором персонажей). В сборнике Н.Е. Ончукова (1908 г.) в предисловии собиратель говорит об особом типе демонологических повествований с более высокой установкой на достоверность, чем так называемые «бывальщины», но не предлагает для них специального термина.⁴

В 1928 г. И.В. Карнаухова в публикации «Суеверия и бывальщины» отмечает: «... вера пинежан в нечистых и нежить отражается больше всего <...> в «обывательских» рассказах», не выпадающих «из общего плана разговорной речи».⁵ От этих рассказов она отличает бывальщины, при рассказывании которых «уже всегда присутствует момент исполнительский». Чаще всего бывальщины, утверждает Карнаухова, повествуют о встречах с нечистыми и мертвецами и «прочих суевериях», намного меньше – о разбойниках, и совсем редко – «о трагических любовных историях».⁶ Эти «обывательские рассказы», как мы видим, выделяются тематически и функционально как «суеверия» в живом бытовании; при этом рассказ, отличающийся «репертуарностью», автор называет бывальщиной.⁷

В Белозерье, по словам братьев Соколовых, «быличкой» чаще всего называли рассказы о «нечистой силе».⁸ Однако, как пишут Соколовы, среди текстов, к которым в белозерской традиции прикреплялось слово «быличка», были и другие сюжетные повествования типа новеллистических

© М.О. Гардер, 2015

¹ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 14.

² Соколов Ю.М. Русский фольклор. Вып. 2. Сказки. Задания V-VII. М., 1930. С. 69; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи... С. 13.

³ Соколовы Б.М. и Ю.М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915. С. LVIII. Для точности отметим, что первой фольклористической работой, упоминающей термин братьев Соколовых, является студенческое исследование С.В. Савченко, опубликованное за два года до книги Соколовых: Савченко С.В. Русская народная сказка (История собирания и изучения) // Университетские известия [ун-та св. Владимира]. Киев, 1913. Т. 53. Вып. 2. С. 176.

⁴ Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова. СПб., 1908. С. XXXI (Зап. имп. Русского географического общества по Отделению этнографии; Т. 33).

⁵ Карнаухова И.В. Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР. Т. 2. Искусство севера. Л., 1928. С. 90–91.

⁶ Там же. С. 91.

⁷ Там же. С. 91: Приводится рассказ с узнаваемым «мотивом»: девушка выходит замуж без согласия родителей, жених оказывается мертвецом, девушка сбегает от него из могилы.

⁸ Соколовы Б.М. и Ю.М. Сказки и песни Белозерского края. С. LVIII.

сказок, вовсе не упоминающие демонологических персонажей. Возможно, следует принять на веру полевые впечатления Соколовых и не считать, что «быличкой» обозначались лишь демонологические рассказы. Тогда при заимствовании из традиции в фольклористику границы этого термина сужаются, и вместе с этим постепенно укрепляется авторитет «былички»⁹: Соколовы заполнили своего рода лакуну в терминологии, хотя до 1941 г. они были единственными фольклористами, применявшими его. В учебных пособиях по фольклору 1930 и 1938 гг.¹⁰ Ю.М. Соколов использует термины «быличка» и «сказка-быличка» и рассматривает эти тексты как вид сказки. Возможно, это было обусловлено идеологическими требованиями: русский фольклор «должен был» продемонстрировать отмирание суеверий. В знаменитом учебнике «Русский фольклор» в 1941 г. Соколов пишет: «Некоторые традиционные фольклорные жанры совершенно вымирают на глазах, как, например, духовный стих, обрядовая песня, заговор, суеверная быличка и т. д.»¹¹

Интересен случай несколько другого употребления термина П.Г. Богатыревым в статье 1941 г., посвященной теме народных героев – борцов за права обездоленных, которая по понятным причинам была весьма востребована. В теоретическом введении к статье Богатырев говорит об отличии «так называемых “быличек”»¹² от фантастической сказки и приводит три основные функции былички: 1) научного повествования, 2) близкую «к той, которую несли хроники газет», и 3) социального протеста.¹³ В рассказах об опришках (под категорией «рассказ» в статье объединены сказки, анекдоты и былички¹⁴) Богатырев находит две из трех упомянутых им функций «былички» – газетной хроники и социального протеста,¹⁵ и большинство этих рассказов он относит к жанру «быличек».¹⁶ «Быличка», по словам автора, отличается от сказки «языком, часто близко примыкающим к языку практическому»¹⁷ (вспомним цитированную выше статью Карнаухова), а также реакцией на рассказываемое: былички прерываются слушателями намного чаще, чем фантастические сказки.¹⁸ Итак, Богатырев определяет термин «быличка» через сравнение со сказкой по трем признакам: функция, язык и участие коллектива в рассказывании. К сожалению, в статье нет ссылок ни на употребление термина в литературе, ни на фольклорные тексты, которые подразумеваются при его упоминании.

В целом в 1930–1950-е гг. термины «сказка-быличка» или «быличка» используются редко, а демонология почти не исследуется. Термины лишь упоминаются в отчетах об экспедициях¹⁹ и при попытке описать систему повествовательных жанров.²⁰ В любом случае, однако, быличка включается в ряд подвидов сказки. Только во второй половине XX в. «быличка» начинает использоваться широким кругом фольклористов и становится популярным термином для обозначения нарративного явления, о котором, наконец, стало можно открыто говорить, а потом и писать.

В своей работе 1963 г. «Русская народная сказка» Э.В. Померанцева делает акцент на принципиальном отличии былички, легенды и предания от сказки, которое заключается в отношении рассказчика к повествованию, его вере (подлинной или демонстрируемой) в истинность рассказываемого.²¹ Померанцева первой из фольклористов посвятила свои работы изучению былички: основные тезисы были изложены ею в 1968 г. в докладе на VI Съезде славистов,²² но наиболее известна ее монография 1975 г.²³ В основе исследования лежат архивные материалы (Тенишевский архив) и публикации конца XIX – начала XX вв., а также в меньшей степени – экспедиционные записи 1960–1970-х гг. Благодаря Померанцевой в фольклористике появляется и постепенно закрепляется противопоставление былички и бывальщины, в рамках которого быличка приравнивается к меморату, а бывальщина – к фабулату.

⁹ Слово появляется в издании первой Большой советской энциклопедии среди синонимов к «бывальщине». См.: БСЭ. М., 1927. Т. 8. С. 231.

¹⁰ Соколов Ю.М. Русский фольклор. Вып. 2. Сказки. С. 68–69; Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1938. С. 342–343.

¹¹ Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1941. С. 489.

¹² Богатырев П.Г. Фольклорные сказания об опришках Западной Украины // Сов. этнография. 1941. № 4. С. 59.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 74.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 59.

¹⁸ Там же. С. 61.

¹⁹ См., например: Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М., 1947. С.14; Померанцева Э.В. К вопросу о современных судьбах русской традиционной сказки // Русский фольклор: Материалы и исследования. Л., 1961. Т. 6. С. 121.

²⁰ Аникин В.П. Русская народная сказка. М., 1959. С. 7.

²¹ Померанцева Э.В. Русская народная сказка. М., 1963. С. 4.

²² Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: Материалы VI международного съезда славистов. М., 1968. С. 274–292.

²³ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Померанцева, ссылаясь на Ончукова, «бывальщинами» называет тексты с меньшей достоверностью (по сравнению с быличкой).²⁴

К похожим выводам приходит и В.П. Зиновьев. В 1975 г. на основе материалов, собранных в восточносибирских экспедициях 1966–1975 гг., он защищает кандидатскую диссертацию о быличке. В ней подробно рассматриваются многие аспекты жанра: его функция, вера носителей в рассказываемое, применяемые рассказчиком выразительные средства, роль коллектива и другие. Говоря о вере рассказчиков, автор приводит множество примеров, когда быличка завершается скептическим комментарием слушателя. От суеверий, по словам Зиновьева, не избавились только его пожилые информанты – правдивость сообщаемого с их точки зрения не подлежала сомнению, а для остальных быличка представляла ценность исключительно в художественном отношении. Как и Померанцева, Зиновьев основной функцией былички считает педагогическую.²⁵

Таким образом, то, что называют быличкой, структурно не выделяется из других жанров мифологической прозы: главными характеристиками остаются прагматическая (установка на большую, чем у сказки, достоверность) и тематическая (наличие демонологического персонажа). Более отчетливое сюжетное оформление некоторых текстов заставляет многих исследователей говорить о фабулизованном виде былички, часто называемом бывальщиной.

Работы В.К. Соколовой и И.А. Разумовой, вышедшие в 1981 и 1993 гг.²⁶ соответственно, посвящены межжанровым связям былички, но ничего нового в определение термина не вносят. В.К. Соколова отмечает, что «былички были такой же бытовой информацией, как и сообщение о любой встрече или местном происшествии»,²⁷ а вымышленность их содержания и стабильность изображаемых ситуаций и образов дает основание рассматривать их как фольклорные произведения. И.А. Разумова использует модель разграничения жанров по признакам сакральное/профанное и фактическое/вымышленное.²⁸ Эта модель представляет собой уточненную схему, в рамках которой быличка и сказка дифференцируются на основе отношения рассказчика.

Разумова, как и Померанцева, приравнивает быличку к меморату и считает необходимым отличать бывальщину, которая, по мнению автора, в западной терминологии соответствует термину *belief legend*.²⁹ В книге «Сказка и быличка», говоря об особом способе исполнения былички при участии всего коллектива, И.А. Разумова ссылается³⁰ на уже упоминавшуюся статью П.Г. Богатырева об опишках, хотя, как было сказано выше, материал Богатырева отличен от демонологических рассказов.

Краткое рассмотрение истории функционирования термина «быличка» в 1910-1980-е гг. позволяет сделать следующие выводы:

1. Термин «быличка» для некоторой группы текстов был выбран окказионально и так же, по стечению обстоятельств, вошел в научную традицию. В случае с «быличкой» причиной этому послужило то, что Соколовы долгое время руководили изучением фольклора в Московском университете. Там же училась и перенимала язык фольклористики и Э.В. Померанцева.
2. Удобным оказалось использование нового термина для ранее не выделявшегося явления.
3. Исследователи склонны наследовать термин и некоторые элементы его определения. Определение термина может формулироваться заново и усложняться, не изменяя сути.
4. Термин, изначально применяемый к определенному узкому кругу явлений, фактически сохраняет одну или две семантические составляющие (в данном случае установка рассказчика на достоверность и варьирующий тематический элемент – демонология/сверхъестественное) и способен распространяться на более широкий круг явлений («архаическая быличка», «городская быличка»).



²⁴ Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек. С. 276.

²⁵ Зиновьев В.П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Саратов, 1975. С. 30; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 6.

²⁶ Соколова В.К. Изображение действительности в разных фольклорных жанрах (на примере соотношения преданий с историческими песнями и быличками) // Русский фольклор: Фольклор и историческая действительность. Л., 1981. Т.20. С. 35-44; Разумова И.А. Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993.

²⁷ Соколова В.К. Изображение действительности ... С. 42.

²⁸ Разумова И.А. Сказка и быличка. С. 3.

²⁹ Там же. С. 5.

³⁰ Разумова И.А. Сказка и быличка. С. 6.

Ж.В. ГВОЗДЕВА (Петрозаводск)

НОВЫЕ ДАННЫЕ О БИОГРАФИИ ПУДОЖСКОЙ СКАЗИТЕЛЬНИЦЫ А.М. ПАШКОВОЙ

Аннотация: В статье предпринята попытка дополнить биографию пудожской сказительницы А.М. Пашковой новыми сведениями, проследить её родословную с конца 18 века на основании документов Национального архива Республики Карелия.

Ключевые слова: родословная, пудожские сказители, архивные источники

Summary: The purpose of the research was to supplement the biography of Pudozh folk tales narrator Anna Pashkova with new information and to trace her genealogy on the basis of documents of the National Archives of the Republic of Karelia.

Key words: genealogy, Pudozh folk tales narrators, archival sources

Анна Михайловна Пашкова была носителем разножанрового фольклора. Известный репертуар – былины, духовные стихи, причитания, обрядовые песни, сказки, загадки, пословицы, поговорки, заговоры, рассказы о свадебном обряде, сказы на советские темы – записан от неё в 1938-1940 гг. Впервые имя А.М. Пашковой, как выдающейся вопленицы, упоминается в сборнике «Русские плачи Карелии».¹ На основе полученных материалов зимней и летней экспедиций в 1938 г. от нее в Петрозаводске, где она тогда проживала, были записаны былины.² Былины она не пела, а сказывала. Надо отметить, что такая форма исполнения в данном случае совершенно не связана с явлением вырождения эпоса: А.М. Пашкова просто не обладала хорошим голосом, а тексты её, имеющие свыше 500 стихов, требуют сильного голоса.

В 1982 г. вышел сборник «Русские народные сказки Пудожского края» по материалам научного архива Карельского филиала АН СССР, записанные в Пудожском районе с 1932 по 1977 г. Составители этого сборника А.П. Разумова и Т.И. Сенькина отмечают Пашкову как талантливую сказочницу.³ А.М. Пашковой посвящена отдельная научно-популярная книга Т.И. Сенькиной.⁴ Имя сказительницы включено в книгу 2003 г. «Носители фольклорных традиций (Пудожский район)», где в примечаниях содержится пожанровая характеристика репертуара А.М. Пашковой.⁵

В 2012 г. вышла в свет последняя книга карельского фольклориста Т.И. Сенькиной, где автор пишет об истории собирания и изучения русского и советского фольклора Карелии в 1930-1940-х гг.⁶ Здесь рассматривается работа по созданию произведений о советской действительности, которая упорно велась не только рядовыми фольклористами, но и известными учёными, много сделавшими для развития отечественной науки. К этой работе были буквально притянуты талантливые русские сказители. Автор пишет о своеобразном рекорде подобного рода сочинительства – новинах и сказах талантливой русской сказительницы А.М. Пашковой. Это сказы о Ленине, Сталине, Кирове, о папанинцах, челюскинцах, о выборах в Советы депутатов трудящихся, о Красной Армии, былина о революции, Советском Союзе, чем Москва прославилась, про санаторий Маткачи, плач о Чкалове и др. Выводы автора книги заключаются в том, что в результате искусственного насаждения ложных идей о народной культуре было упущено дорогое время для целенаправленного сбора подлинного устного поэтического творчества.⁷

Целью нашего доклада было изучить родословную и дополнить биографию А.М. Пашковой на основе документов Национального архива Республики Карелия (метрических книг, ревизских сказок, исповедных ведомостей). Нами использованы также материалы экспедиции автора в Пудожский район (г. Пудож, д. Семёново), в ходе которой удалось познакомиться с ныне живущим внуком сказительницы – Николаем Михайловичем Пустошкиным.⁸

© Ж.В. Гвоздева, 2015

¹ Русские плачи Карелии / Подгот. текстов и примеч. М.М. Михайлова; статьи Г.С. Виноградова и М.М. Михайлова; под ред. М.К. Азадовского. Петрозаводск, 1940. С.7.

² Былины Пудожского края / Подготовка текстов, ст. и примеч. Г.Н. Париловой и А.Д. Соимонова. Петрозаводск. 1941. С. 21.

³ Русские народные сказки Пудожского края / Сост. А.П. Разумова, Т.И. Сенькина. Петрозаводск, 1982. С. 16.

⁴ Лад да совет. Сказительница А.М. Пашкова / Сост. Т.И. Сенькина. Петрозаводск, 1992.

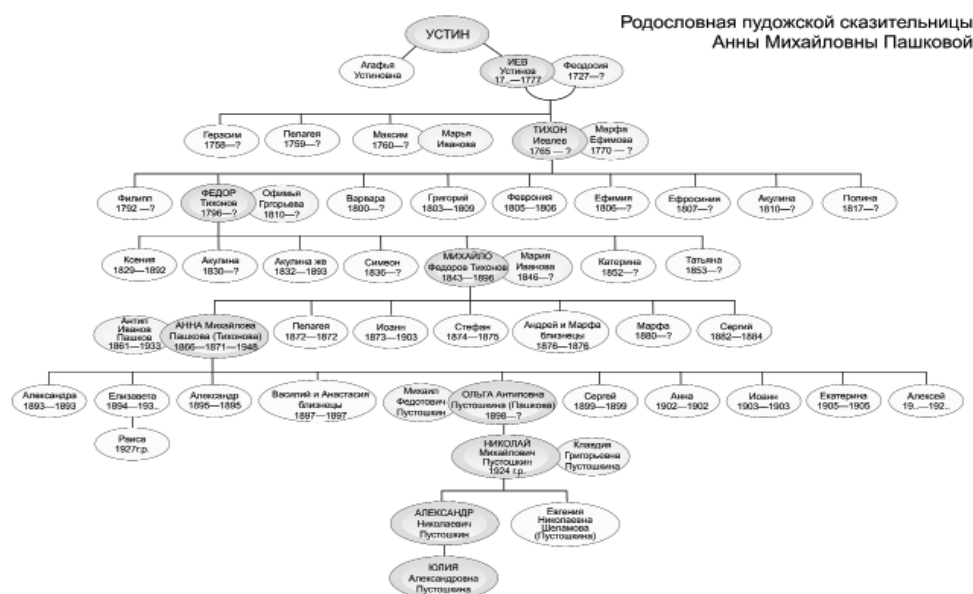
⁵ Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Изд. подготовила Т.И. Курец. Петрозаводск, 2003. С.367-368.

⁶ Сенькина Т.И. Забытые и неизвестные страницы истории фольклористики Карелии. Петрозаводск, 2012.

⁷ Там же. С. 126, 138-139, 145.

⁸ Научный архив Музея-заповедника «Кижы». Ф. 1. Оп. 8. Д. 30 (Гвоздева Ж.В. Отчёт об этнографической экспедиции в Пудожский район в 2013 году). (Далее – НА РК).

Родословную пудожской сказительницы А.М. Пашковой удалось проследить с конца XVIII в. и до рождения её внука – Н.М. Пустошкина, т.е. до 1924 г. (рис.1). К сожалению, остается неустановленной дата рождения А.М. Пашковой. Официальная версия, согласно которой она родилась в 1866 г., пока остаётся не подтверждённой документально. На это обращает внимание сотрудник Национального архива Республики Карелия Е.В. Рахматуллаева.⁹



1. Схема родословной пудожской сказительницы А.М. Пашковой

Из документов Национального архива Республики Карелия следует, что родоначальником семейства был крестьянин по имени **УСТИН**. У Устина был сын **ИЕВ УСТИНОВ** (1732 -1777) из деревни Ярчевской на Нигижмы реки.¹⁰ У Иева – сын **ТИХОН ИЕВЛЕВ** (1765 - ?).¹¹ Именно Тихон положил начало фамилии будущей сказительницы А.М. Пашковой (в девичестве Тихоновой). У Тихона был сын **ФЁДОР ТИХОНОВ** (1798¹²-1862¹³). У Фёдора – сын **МИХАЙЛО** (1843 - ?), будущий отец сказительницы.¹⁴ Эти данные удалось найти по ревизским сказкам и исповедным ведомостям.

Далее рассмотрим родословную сказительницы от её родителей. Михаил Фёдоров Тихонов и Мария Иванова Медведева – родители Анны Михайловны Тихоновой (Пашковой). Дата их венчания январь 1866 г.¹⁵ В конце 1866 г. могла родиться будущая сказительница, но даты её рождения в – этом году, как уже сказано выше, не обнаружено, хотя именно этот год дается в фольклористике.¹⁶ Нами были пересмотрены документы всех приходов Пудожского уезда и г. Пудож, начиная с 1866 по 1871 г. – хронологические рамки рождения А.М. Тихоновой (Пашковой). Записей о рождении детей в семье Тихоновых, в том числе записи о рождении А.М. Тихоновой (Пашковой) не обнаружено. Можно предположить, что у матери А.М. Тихоновой (Пашковой) – Марии Ивановой – долго не было детей. Возможно также, что произошла ошибка при ведении документов. Ещё одна версия: будущая сказительница могла быть рождена в другом месте. Были изучены метрические книги всех приходов Петрозаводского и Повенецкого уездов, близких по расположению к Пудожскому уезду, но и в них не обнаружена дата её рождения. Таким образом, в течение 5-ти лет, с 1866 по 1871 г., у Тихонова Михаила Фёдоровича и Марии Ивановой если и были рождённые дети, то в документах они не зафиксированы. Только начиная с 1872 г. появляются записи о рождении детей в семье Тихоновых. Почти все

⁹ Рахматуллаева Е.В. Анна Пашкова. Автобиография // Север. 2011. № 1-2. С. 227.

¹⁰ НА РК. Ф. 4. Оп. 18. Д. 8/46 (Ревизская сказка Нигижемской волости Пудожской вотчины за 1782 год).

¹¹ Там же. На момент ревизии 1782 года Тихону было 17 лет.

¹² НА РК. Ф. 4. Оп. 18. Д. 27/256 (Ревизская сказка Нигижемской волости Пудожской вотчины за 1811 год).

¹³ НА РК. Ф. 25. Оп. 26. Д. 60 (Метрическая книга Нигижемско-Пречистенского прихода Пудожского уезда за 1862 год).

¹⁴ НА РКФ. 25. Оп. 26. Д. 70/163 (Исповедные ведомости Пудожского уезда Нигижемско-Пречистенского погоста церкви Рождества Пресвятой Богородицы за 1856 год).

¹⁵ НА РК. Ф. 25. Оп. 26. Д. 65 (Метрическая книга Нигижемско-Пречистенского прихода Пудожского уезда за 1866 год).

¹⁶ Носители фольклорных традиций. С. 203.

они умирают в младенческом возрасте от родимца или от оспы: Пелагея (1872-1872), Иоанн рождён в 1873 г., Стефан (1874-1875), близнецы Андрей и Марфа (1876-1876),¹⁷ Марфа (1880 - ?),¹⁸ Сергей (1882-1884).¹⁹ В семье Михаила Фёдоров Тихонова с 1872 по 1884 г. из 8-ми рождённых числится только трое выживших детей: Иоанн (1873 г.р.), Марфа (1880 г.р.), Анна (А.М. Пашкова), о которой нет записей в документах.



2. А.М. Пашкова в кругу семьи. Фото из архива Пудожского краеведческого музея.

Собиратели, записавшие автобиографию А.М. Пашковой с её слов, указывали место её рождения – деревня Ярчево Нигижемской волости Пудожского уезда.²⁰ К сожалению, точного места рождения сказительницы, как и даты её рождения, в архивных документах не обнаружено. Информация, что А.М. Тихонова (Пашкова) из деревни Ярчево Нигижеимско-Пречистенского прихода есть в метрической книге о браке за 1891 год, указанной ниже.

Детские и девичьи годы А.М. Тихоновой (Пашковой) прошли в работе по хозяйству. Она помогала родителям заготавливать дрова, обрабатывать лён, землю, ухаживать за скотиной. В 1889 г. в д. Ярчево, где жила Анна с родителями, случился пожар.²¹ Огонь превратил в пепел 35 дворов в д. Ярчево и 1 двор в д. Ижгора.²² После пожара семья переселилась в другую деревню. Жили четыре семьи в одной избе, жизнь была тяжёлая, вскоре Анну стали сватать, и она вышла замуж по нужде.²³ Будущий муж был из другой волости, старше её на несколько лет.²⁴ В издании «Носители фольклорных традиций» указано, что Анна вышла замуж в 1886 г.²⁵ Однако в метрической книге Шальского прихода Пудожского уезда за 1891 г. есть запись: «12. Февраль. 1891 г. Уволенный в запас армии пудожской местной команды рядовой Антип Иванов Пашков, православного вероисповедания первым браком – 30 лет. Девушка Анна Михайлова Тихонова, дочь крестьянина Нигижеимско-Пречистенского прихода деревни Ярчевой Михаила Фёдоров Тихонова, православного

вероисповедания – 20 лет». Документы о браке 1891 г. и информация о пожаре 1889 г. наводят на предположение, что А.М. Тихонова (Пашкова) должна была родиться примерно в период с 1870 по 1871 г. Но в документах за эти годы записи о рождении её, как уже говорилось, нет. Возможно, свой возраст на время бракосочетания могла неправильно сказать или сама Анна, или запись в документах сделана неточно.

Дальнейшая жизнь А.М. Пашковой проходила в д. Семёново в семье мужа, которая состояла из 12 человек (она тринадцатая). Вместе с семьёй мужа они прожили в курной избе 4 года, позже выстроили большой 2-х этажный дом с 12-ю топками.²⁶ Через два года после венчания у Пашковых рождаются дети, но многие умерли от родимца: **Александр** (1893-1893), **Елизавета** (1894 - ?), **Александр** (1895-1895), близнецы **Василий и Анастасия** (1897-1897), **Ольга** (1898 - ?), **Сергий** (1899-1899), **Анна** (1902-1902), **Иоанн** (1903-1903), **Екатерина** (1905-1906).²⁷ В 1903 г. в возрасте 30 лет умер от брюшного тифа родной брат А.М. Пашковой – Иван Михайлов Тихонов,²⁸ да ещё при трудных семейных обстоятельствах.²⁹

¹⁷ НА РК. Ф. 25. Оп. 26. Д. 79, 81, 87, 90, 93 (Метрические книги Нигижеимско-Пречистенского прихода Пудожского уезда за 1872 – 1876 гг.).

¹⁸ НА РК. Ф. 2. Оп. 26. Д. 93 (Метрическая книга Нигижеимско-Пречистенского прихода Пудожского уезда за 1880 г.).

¹⁹ НА РК. Ф. 25. Оп. 26. Д. 102, 107 (Метрические книги Нигижеимско-Пречистенского прихода Пудожского уезда за 1882, 1884 гг.).

²⁰ Русские плачи Карелии. С. 53.

²¹ Костин А.Г. Книга рекордов Пудожя. Пудож, 2006. С.4.

²² Там же. С.4.

²³ Лад да совет. С. 7.

²⁴ Носители фольклорных традиций. С. 204.

²⁵ Носители фольклорных традиций. С. 208.

²⁶ Носители фольклорных традиций. С. 205.

²⁷ НА РК. Ф. 25. Оп. 26. Д. 126, 127, 130, 134, 135, 138, 145, 148, 156 (Метрические книги Шальского прихода Пудожского уезда за 1893 – 1895, 1897 – 1899, 1902, 1903, 1906 гг.).

²⁸ НА РК. Ф. 25. Оп. 26. Д. 148 (Метрическая книга Нигижеимско-Пречистенского прихода Пудожского уезда за 1903 г.).

²⁹ Виноградов Г.С. Карельская причеть в новых записях // Русские плачи Карелии. С.9.

Своего брата Анна Михайловна упоминала не только в своей автобиографии,³⁰ но и как вопленица вспоминала его в своих плачах: «*Соколичек, родимой братец (плач замужней сестры по брату)...*».³¹ Известно, что у А.М. Пашковой был ещё один ребёнок **Алексей**,³² дата его рождения не установлена. О нём в своих плачах повествует сказительница: «*Приоставил меня на горе, как на море (плач матери о сыне)*».³³ В автобиографии сказительница рассказывает, что с сыном много горя приняла, в 2,5 года его разбил паралич, 12 лет он не ходил. Когда сыну было 22 года, он сам уехал в Петрозаводск лечиться и учиться, а потом заболел, его привезли домой в деревню, где Алексей и умер.³⁴ В семье Пашковых было рождённых примерно 11 детей, которые зафиксированы в документах, хотя со слов А.М. Пашковой «рождённых было 14 детей»,³⁵ из которых выжили трое: Елизавета, Ольга и Алексей. Когда дети повзрослели, одно время А.М. Пашкова жила вдвоём с мужем; в 1933 г. Антип Иванович Пашков умер. От сказительницы записан плач по мужу «*От своих я слёз горючих пропуцую я речку быструю...*».³⁶ После смерти мужа Анна Михайловна переехала в Петрозаводск в семью старшей дочери Елизаветы, но вскоре и дочь умерла.³⁷ Плач по дочери «*Грусть чернее чёрна ворона (на могиле замужней дочери...)*» опубликован в издании «Русские плачи Карелии».³⁸ В дальнейшем А.М. Пашкова жила вместе с внучкой Раей, дочь Елизаветы. «*Хоть не муж, не дети, а не одна на свете*», – говорила А.М. Пашкова о своей жизни с внучкой в Петрозаводске.³⁹ Но во время войны в эвакуации ей пришлось пережить и смерть внучки.⁴⁰ От брака младшей дочери Ольги Антиповны Пашковой с Михаилом Федотовичем Пустошкиным родился в 1924 г. **Николай**, внук А.М. Пашковой.⁴¹ Во время беседы с Н.М. Пустошкиным нами были записаны его воспоминания, где отразились его детские и юношеские годы, проведённые с бабушкой, встреча с ней после войны, последние месяцы и уход её из жизни.⁴² В 1947 г., получив телеграмму о плохом самочувствии Анны Михайловны, Николай приехал в Петрозаводск. Бабушка лежала в больнице с инсультом. Николая она узнавала, но говорила плохо. Со слов Николая Михайловича, её болезнь могло спровоцировать ложное известие, которое принесли недобрые люди о якобы происшедшем несчастье с её внуком. Николай долгие месяцы ухаживал в больнице за своей бабушкой. В 1948 г. Анна Михайловна Пашкова умерла.⁴³ Похоронили её на кладбище «Пески» в Петрозаводске, за счет средств Союза писателей Карелии, членом которой сказительница была с 1939 г. К сожалению, заросшую высокой травой могилу А.М. Пашковой несколько лет назад не смог найти даже её внук Н.М. Пустошкин. Род А.М. Пашковой продолжается в её правнучке Юлии Пустошкиной, которая является художником-авангардистом и живёт в далёкой Австралии⁴⁴ (рис. 2,3).



3. Н.М. Пустошкин, внук А.М. Пашковой.
Фото автора.



³⁰ Носители фольклорных традиций. С. 203.

³¹ Русские плачи Карелии. С. 64–74.

³² О том, что мальчика звали Алексей, рассказал внук А.М. Пашковой – Н. М. Пустошкин – во время беседы с ним в 2014 г. Расшифровка беседы Ж.В. Гвоздевой с Н.М. Пустошкиным в 2014 г. находится в научном архиве Музея-заповедника «Кижы» (без номера архивного хранения).

³³ Русские плачи Карелии. С. 75–82.

³⁴ Там же. С. 55.

³⁵ Носители фольклорных традиций. С. 205.

³⁶ Русские плачи Карелии. С. 57–63.

³⁷ Там же. С. 55.

³⁸ Там же. С. 88–92.

³⁹ Носители фольклорных традиций. С. 211.

⁴⁰ Сенькина Т.И. Забытые и неизвестные страницы истории фольклористики Карелии. С. 142.

⁴¹ Гвоздева Ж.В. Николай Пустошкин – мужественный воин, талантливый художник, замечательный педагог // Кижы. 2014. № 3 (109), апрель.

⁴² Расшифровка аудиозаписи беседы Ж.В. Гвоздевой с Н.М. Пустошкиным в 2014 г. находится в научном архиве Музея-заповедника «Кижы» (без номера архивного хранения).

⁴³ Архив отдела ЗАГС г. Петрозаводска. Справка о смерти № 2420.

⁴⁴ Николай Пустошкин – мужественный воин, талантливый художник, замечательный педагог.

ОБЩИЕ И ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ РУССКИХ И МАРИЙСКИХ ЗАГОВОРОВ¹

Аннотация: В статье рассматриваются структурные компоненты и анализируются выразительные средства фонологического и синтаксического уровней русских и марийских заговоров. Применяются методы и приемы лингвистики, стилистики текста и лингвофольклористики к 422 русским заговорам и 430 марийским заговорам; определяются общие и отличительные характеристики заговорной традиции двух сравниваемых культур.

Ключевые слова: заговор, структура текста, выразительные средства, фонологический уровень, синтаксический уровень, маркер стиля

Summary: The author investigates compositional elements and phonological and syntactic expressive means of Russian and Mari verbal charms. Methods and techniques of text linguistics and text stylistics as well as of linguofolkloristics were applied to 422 Russian and 430 Mari texts with the aim to discern common and specific features in the verbal charm tradition of two compared cultures.

Keywords: charm, text structure, expressive means, phonological level, syntactic level, style marker

Цель статьи – сравнить композиционные и стилистические характеристики русских и марийских заговоров. Задачами работы определяются выявление общего и особенного в структуре текстов, а также в системах фонологических и синтаксических средств заговоров двух народов. Поставленные задачи решаются с помощью комплекса методов и приемов лингвофольклористики, лингвистики и стилистики текста.

Вопрос взаимодействия культур является одним из важнейших в изучении фольклора разных народов, особенно живущих в непосредственной близости друг от друга в течение нескольких веков. Сопоставительный анализ конкретных жанров с целью определения сходного и специфического является актуальным для фольклористики в свете новых научных парадигм. Многоаспектное изучение текстов жанра может выявить не только его лингвостилистические характеристики, но и создать базу для изучения этнокультурной специфики языковой концептуализации окружающей действительности, получившей отражение в заговорных текстах.

Фольклор любого народа представлен самыми разнообразными жанрами, одним из которых является заговор. Изучение русских заговоров имеет длительную историю; различные аспекты вербальных формул и их невербальное сопровождение описаны и обобщены в большом количестве исследований конца XIX – начала XX веков.²

Особый интерес к изучению заговора представителями различных научных дисциплин и направлений возрождается с 1990-х гг. Так, в исследованиях Ю.М. Киселевой представлен аналитический обзор работ, посвященных изучению различных аспектов жанра в русской культурной традиции. В них определены и описаны существенные признаки заговорных текстов, мотивы и образы, выяснены закономерности построения заговоров, соотношение текста и ритуала, функциональные классификации, заклинательные формулы и т.п.³

Марийские заговорно-заклинательные тексты также служили объектом исследования. В работах представлены варианты функциональной классификации марийских заговоров, показаны черты, выделяющие этот жанр из других жанров фольклора, указаны ведущие стилистические характеристики различных уровней текста.⁴

Анализ 422 текстов русских заговоров⁵ и 430 марийских заговоров⁶ показал, что, исходя из прагматических целей, заговоры обоих этносов могут быть условно классифицированы на шесть общих групп:

© Н.Н. Глухова, 2015

¹ Публикация подготовлена в рамках проекта РГНФ № 1404-00043.

² Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941.

³ Киселева Ю.М. Смысловая организация русских лечебных и любовных заговоров: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2001.

⁴ Глухова Н.Н. Структура и стиль текстов марийских заговоров. Йошкар-Ола, 1996; Glukhova Natalia. Structure and Style in Mari Charms. Savariae, 1997.

⁵ Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия / Сост. Ю.Г.Круглов. Л., 1987. С. 67–70; Сахаров И.П. Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым / Сост. С. Д. Ошевский; предисл. Г. П. Присенко. Тула, 2000. С. 47–71; Русские заговоры / Сост., предисл. и примеч. Н. И. Савушкиной. М., 1993. С. 21–180.

⁶ Юзо ой: удлымо, савырыме, кумыландыме шомак да кумалме шот. Йошкар-Ола, 1991; Юзо мутат утара. Морки, 1992; Петров В.Н. Марий Ю. Йошкар-Ола, 1993; Евсеев Т.Е. Калык ойпого. Йошкар-Ола, 1994.

1. Заговоры, предназначенные для лечения а) людей, б) животных.
2. Заговоры, охраняющие от колдовства а) людей, б) животных, в) растений, г) различные предметы.
3. Заговоры, меняющие межличностные отношения («отсушки», «присушки»).
4. Заговоры, «очищающие» от причиненного зла, нанесенной «порчи» а) людям, б) растениям, в) животным, г) предметам.
5. Заговоры, приносящие добро, прибыль а) людям, б) животным, в) растениям, г) предметам.
6. Заговоры, наносящие вред а) людям, б) животным, г) растениям, д) предметам.

Структура проанализированных текстов также характеризуется некоторым сходством. Например, к композиционным элементам полных текстов русских заговоров может относиться *молитвенная вводная часть* («Во имя Отца и Сына, и Св. Духа...»), *зачин* («Встану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь...»), *эпическая часть* (содержит перечисление различных действий), *императивная часть*, перекликающаяся и переходящая в формулу *ссылания болезни*, зла («Пойдите, грыжи, из сеньей воротами, из бани дверьми, в чистое поле. В чистом поле есть сер камень, грызите, грыжи, сер камень»), *закрепка* («Будьте мои слова крепки, лепки, долговеки и памятны, крепче крепкого камня, вострее вострой сабли и жарче жаркого огня», а также – «Во веки веков, аминь»)).⁷

Полный текст марийского заговора состоит из *вводной части*, в которой может содержаться обращения к языческим богам или низшим духам («Кугу Юмо, Кава Юмо, Мер Юмо, Волгенче Юмо...» 'Великий Бог, Бог Неба, Бог Вселенной, Бог Молнии...').⁸ *Основная часть содержит перечисление различных действий, за которой следует часть «отделения» зла, болезни; Императивная часть «растворения» болезни (условие)* («Шүшмуй кузе шула, тугак шулыжо! Вуд шон кузе шула, тугак шулыжо! Шонанпыл кузе шула, тугак шулыжо!» 'Как тает сливочное масло, так же пусть и зло растает! Как тает водяная пена, так же пусть и зло растает! Как исчезает радуга, так же пусть и зло исчезнет!')⁹ предваряет *закрепку* (слово 'Тьфу!', произнесенное трижды). Большинство же текстов не содержит вводной части.

Звуковая сторона текстов исключительно важна в устном народном творчестве. В каждом языке есть ряд способов организации звуковой материи, использование которых может привести к созданию выразительного эффекта на фонологическом уровне. Различные способы организации звукового потока стилисты подразделяют на две группы: версификацию и инструментовку. В рассмотренных заговорах обоих языков основную роль в организации звуковой материи текстов играют разные способы инструментовки, к которым относятся особые типы рифмы, различные виды аллитерации, своеобразный ритм, создающийся при помощи повтора отдельных определённых звукосочетаний, ударных звуков, слов, словосочетаний, предложений.

Одним из ведущих маркеров стиля на фонологическом уровне является *рифма*. Она может быть и звуковым, и композиционным, и смысловым элементом текста. Из всех известных видов рифмы (точные, неточные, приблизительные, богатые, составные, корневые и т.п.) в русских и марийских заговорах получили распространение *конечная рифма* (грамматическая, или морфологическая) и *корневая рифма*. Примером первой в русском языке может служить следующий отрывок: «... И как морю не высыхать, камня не видать, ключей не доставать, так меня пулям не убивать».¹⁰ Примером второй – «...недуг недужился...».

Иллюстрацией конечной рифмы из марийского языка предлагается пример: «Эрдене кид дене тошкальышым ыштен, шинчапун дене шудырым кучен, кунам волтен кертеш, тунам иже локтен кертше! `Когда сможет (колдун) сделать из руки лестницу, ресницей поймать звезду, спустив её на землю, только тогда пусть сможет заколдовать».¹¹ Корневая рифма представлена фразой, которая встречается во многих текстах: «...шып шыпланен шинчеш...»¹² '...тихо, успокоившись, сидит...».

Маркером стиля на фонологическом уровне следует считать смежную двукратную и многократную *аллитерацию* как одного отдельного звука, так и звукосочетания. В структурных частях текстов аллитерация сочетается с ассонансом, частным случаем аллитерации. В проанализированных заговорах обоих языков многократная смежная аллитерация сочетается с многократным ассонансом.

Ритмическая упорядоченность и сложность структуры основана на сложном характере компонентов синтаксического уровня. Выразительные средства на синтаксическом уровне, способствующие созданию целостности и упорядоченности композиции, в рассмотренных текстах

⁷ Русские заговоры / Сост., предисл. и примеч. Н. И. Савушкиной. М., 1993. С. 40.

⁸ Петров В.Н. Марий Ю. Йошкар-Ола, 1993. С. 76.

⁹ Евсеев Т.Е. Калык ойпого. Йошкар-Ола, 1994. С. 184-185.

¹⁰ Русские заговоры / Сост., предисл. и примеч. Н. И. Савушкиной. М., 1993. С. 178.

¹¹ Глухова Н.Н. Структура и стиль текстов марийских заговоров. Йошкар-Ола, 1996. С. 65.

¹² Юзо мутат утара. Морки, 1992. С. 27.

основаны на расширении исходной модели предложения и на наличии однородных членов предложения. Сложные и сверхсложные предложения, а также простые предложения с цепочкой однородных членов ведут к созданию разнообразных синтаксических стилистических приемов, среди которых наибольшее распространение имеют *различные виды повторов, параллельная конструкция, асиндетон и полисиндетон*. Доминирующим типом повтора является *повтор-подхват* (анадиплозис, палилогия). В русских заговорах: «...пойду я из избы в двери, из дверей в ворота, из ворот в чисто поле. В чистом поле – сине море, в синем море – синий камень».¹³ Пример из марийских текстов: «Шем Виче покшелне шем кышкар, шем кышкар кӱргыштӱ шем вуян кишке. Шем вуян кишкын шӱмышкыжӱ-мокшышкыжо...» ‘Посреди реки Уфимки – черный скелет, внутри черного скелета – черноголовая гадюка. Черноголовой гадюки сердце-печень ...’¹⁴

Все маркеры стиля фонологического и синтаксического уровней не встречаются изолированно. Аккумуляция выразительных средств в одном месте, получившая название «конвергенция», – яркая черта русских и марийских магических текстов. Именно конвергенция способствует своеобразной экономии языковых средств, так как добивается от них максимальной функциональности.

Проведенный анализ текстов русских и марийских заговоров позволяет сделать следующие выводы на основе исследованного материала.

Наблюдается совпадение в типах заговорных текстов: несмотря на различные названия, все тексты разбиваются на *шесть* крупных совпадающих групп, каждая из которых подразделяется на ряд подгрупп, исходя из прагматических целей текстов.

Единой композиционной схемы нет ни среди русских, ни среди марийских заговоров. Полные тексты русских заговоров могут состоять из *шести* элементов. При этом в вводную часть включаются слова из христианской молитвы. Что касается текстов марийских заговоров, то их полная схема состоит из *пяти* компонентов. При этом большая часть проанализированных текстов содержит обращения к языческим богам и духам, что не вызывает удивления: христианизация марийского края происходила очень медленно при большом сопротивлении обращающихся в православие марийцев.

Выразительные приемы фонологического и синтаксического уровней совпадают в текстах обоих народов. В проанализированных заговорах самыми распространёнными выразительными средствами являются *конечная и корневая типы рифм, аллитерация, асиндетон, перечисление, параллельные конструкции, лексико-синтаксический повтор*.

Фонологические средства способствуют лучшему запоминанию текстов на слух, что было особенно важно в дописьменный период развития языков, когда и создавались тексты. Выразительные средства синтаксического уровня служат созданию композиционной целостности и завершенности текста. Конвергенция всех этих приемов – типичная черта стиля рассмотренных заговоров в фольклорных традициях двух народов.

Дальнейшее исследование с применением методов математической статистики позволит выявить соотношение выразительных и образных средств количественно, показав сходства и отличия в доминирующих стилистических приемах в русских и марийских заговорах. А сопоставительное изучение заговоров на лексическом уровне продемонстрирует общее и особенное как в выборе образных средств, так и в предпочтении фольклорных концептов жанра.



¹³ Русские заговоры / Сост., предисл. и примеч. Н. И. Савушкиной. М., 1993. С. 25.

¹⁴ Глухова Н.Н. Структура и стиль текстов марийских заговоров. Йошкар-Ола, 1996. С. 65.

ТИПЫ ПЕРЕДАЧИ МАСТЕРСТВА И ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ НАВЫКОВ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ПРОЗЕ РУССКОГО СЕВЕРА И ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ

Аннотация: В статье рассматриваются различные формы приобретения мастерства в традиционной культуре. Первым способом получения мастерства является договор с демонологическим существом. В другом случае это осознанная или случайная форма передачи мастерства. Третий вариант – это магический обряд, направленный на закрепление профессиональных навыков и обеспечение удачи в дальнейшей работе.

Ключевые слова: запреты и предписания, магические нормативы, мифологическая проза, поверья.

Summary: The author discusses various forms of skill acquiring in the traditional culture. The first way to get a skill is a contract with a demonological creature. In another case, it is a deliberate or accidental form of transfer of skills. The third option is a magical rite, which aim is to consolidate the skills and ensure good luck in one's future work.

Keywords: prohibitions and regulations, ritual norms, mythological prose, beliefs.

Система поверий, связанная с профессиональной деятельностью русских крестьян, представлена в исследовательской литературе неравномерно. Основное внимание в работах данной тематики обычно сосредоточено на том, что должен делать человек, чтобы результат его работы был оптимальным, а в процессе трудовой деятельности не возникала угроза ни самому работнику, ни членам деревенского социума, ни окружающему миру. Лишь применительно к отдельным видам трудовой деятельности представлены материалы, связанные с передачей и получением мастерства. В основном это касается так называемых деревенских профессионалов, людей со сверхъестественными свойствами, «маргиналов по воле»¹ или «опасных людей».²

Передача профессиональных навыков существует для всех видов традиционной (крестьянской) деятельности независимо от гендерной принадлежности работника, от сакральности или профанности (прежде всего с исследовательской точки зрения) того или иного типа работы. В большинстве современных исследований получение мастерства рассматривается как один из способов характеристики представителя той или иной профессии. С нашей точки зрения, передача профессиональных навыков – это элемент единой системы установок и стереотипов, обязательное соблюдение которых делает жизнь этноса стабильной.

Т.А. Бернштам убедительно доказала, что трудовые роли и обрядовые функции независимо от половозрастного разделения хозяйственных занятий имели ритуальную связь «с сакральными силами», результатом чего являлся «договор», обеспечивающий «прокормление человеческого и животного мира»,³ то есть любая традиционная работа имела ряд магических правил и запретов, которые необходимо было выполнять для достижения успешного результата.

Передавать мастерство могли при обучении той или иной профессии и при включении ребенка или подростка в повседневную работу. И в том, и в другом случае от обучающегося требовали соблюдения определенных правил, потому что их нарушение опасно. Связано это прежде всего с тем, что «само установление ремесла для изготовления какого-либо продукта, отмеченного как сакральный».⁴

Получение профессиональных навыков рассматривается исследователями как помещение обучающегося в контекст представлений о контакте сакрального и профанного миров. Именно поэтому исследование данной проблемы связано с социальными фактами, обладающими по отношению к индивиду нормативно-принудительной силой. Данная позиция наиболее плодотворно разрабатывалась Э. Дюркгеймом, М. Моссом, А. Юбером, П. Факоне и др. М. Дуглас отмечал, что жесткость соблюдения социальных предписаний требовалась от каждого индивида, нормативы фиксировались общественным сознанием и рассматривались как необсуждаемые и требующие неукоснительного исполнения.⁵

© В.Е. Добровольская, 2015

¹ Агапкина Т.А. Чужой среди своих // Миф и культура: человек – не-человек. Тезисы конференции. М., 1994. С. 3.

² Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 15.

³ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988. С. 139.

⁴ Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. Вып. 1(5). С. 87-88.

⁵ Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.

Согласно традиционным представлениям, рабочие навыки человек получает от потусторонних сил. Это было настолько очевидно носителям традиции, что закрепилось в языковых формах: «Умудряет Бог слепца, а черт кузнеца»,⁶ «Столяры да плотники от Бога прокляты»,⁷ «Со всякой новой мельницы водяной подать возьмет»⁸ и т.д.

Совсем не всегда очевидно, что мастерство человек получает от демонических сил. О хорошем гармонисте могут сказать «играет как Бог» и «играет как черт»; о рыбаке, что его на промысле «Никола угодник хранит» или «сам черт хранит»; пастуху может помогать леший или Егорий Храбрый. Иногда даже непонятно, от кого человек получил свои знания: «У меня отец кузнец был, только начал работать в кузнице. Топор ковали, а никак не получалось. Тут-то и услышал голоса, дескать один одного спрашивает: – Ковали? – Ковали. – А в песок совали? – Совали. Вышел – нет никого. А кто подсказывал, не знаю. И дошло до него, что надо в песок совать! Вот работаешь, и прельявлением каким-то является. А выйдешь – никого и нету...».⁹ Для традиционного мировоззрения важно, что человек получает свое мастерство от потусторонних сил вообще.

Однако при анализе фольклорных текстов становится очевидно, что форма получения мастерства может иметь несколько вариантов. Наиболее распространенной является форма договора. В этом случае деревенские профессионалы заключают договор с представителем той стихии, которая связана с их работой (мельники и рыбаки – с водяным, пастухи и охотники – с лешим и т.д.): «Знаются с водяным те, которые ставят мельницу...».¹⁰ Но бывают и исключения. Так, пасечники договариваются с водяным, хотя более очевиден был бы договор с домовым (если рассматривать пчел как домашнюю живность), лешим и полевиком (в зависимости от того, где находится пасека).¹¹ Вероятно, причина такого договора кроется в представлении о том, что пчелы появились из лошади водяного.

Договор довольно часто регулирует обустройство рабочего места и изготовление орудий производства. Наиболее показательны в данном случае договоры мельника с водяным. Так, при постройке мельницы устанавливается («кладется») завет. Обычно в форме такого завета выступает человеческая жертва. А.В. Балов отмечает, что «среди крестьян ходили слухи о том, мельники специально сталкивали в пруд припозднившихся путников»,¹² а С.В. Максимов пишет о некой форме строительной жертвы, предназначенной водяному, для того, чтобы тот не прорывал запруды и не портил жернова.¹³ Однако значительно чаще водяной сам забирает обещанную жертву: «В прошлом году в селе Золотове крестьянин на реке поставил плотину для мельницы, а летом утонули два мальчика. Тогда вся деревня собралась и требовала разрыть плотину: “Видно – говорят, – у него обещано черту водяному”».¹⁴ Иногда, водяному обещают не людей, а животных.

Для того чтобы мельница сохранялась в идеальном состоянии, мельник должен был приносить жертву водяному каждый год: «Старик, значит, обещал водяному каждый год утопленника. Если люди будут тонуть, то плотину не прорвет. С того времени в Пертозере каждый год тонут люди».¹⁵ Если обещана человеческая жертва, то водяной может забрать обреченного, несмотря на все предосторожности. Иногда вместо человеческой жертвы мельник обещает водяному собственную душу. Однако чаще всего мельники приносят в жертву водяному животных или предметы. Наиболее распространенным подарком являются животные черной масти, как живые, так и мертвые. Если на мельнице происходили какие-то поломки, то мельник также одаривал водяного.

Договор как бы все время продляется. Причем водяной продолжает охранять мельницу даже тогда, когда она разрушена. Единственной причиной для разрыва договора является, судя по всему, смена хозяина мельницы: «... мельница водяная была. И в пруду утонет кто – вот, говорили, что это мельник заветил. Богатого мужика была мельница. А вот “Коммуне” (колхозу) стала принадлежать мельница, так перестали тонуть».¹⁶

⁶ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1-4. М., 1981. Т.2. С. 212.

⁷ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1-4. М., 1982. Т.3. С.129.

⁸ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1-4. М., 1981. Т.2. С. 317.

⁹ Щепанская Т.Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX – XX в.) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С.23.

¹⁰ Кришничная Н.А. Русская мифология. Мир образов фольклора. М., 2004. С.359.

¹¹ Подробнее о магических практиках пчеловодов см. Щепанская Т.Б. Севернорусское пчеловодство: практика и магия // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 62-77 (Сборник Музея антропологии и этнографии; Т.45).

¹² Балов А.В. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 89.

¹³ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 96.

¹⁴ Российский этнографический музей. Материалы Этнографического бюро князя Тенишева. Д. 757. Л.16.

¹⁵ Архив Карельского Научного Центра РАН, Ф. 149, №25.

¹⁶ Щепанская Т.Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX – XX в.) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 190.

Таким образом, между мельником и водяным существовал бессрочный договор, существование которого само по себе обеспечивало первому статус «знающего» человека, способного общаться с представителями демонических сил. Именно факт договора и был знаком получения мастерства.

Несколько другая форма договора существует между водяным и рыбаком, лешим и пастухом, лешим и охотником и т.п. Это договор не навсегда, а на определенный срок. Но сам факт договора в этом случае присутствует.

Другой формой получения мастерства является передача демонологических помощников. Наиболее показательны в этом случае примеры, связанные с передачей своих помощников колдуном. Такое освоение мастерства происходит в том случае, когда колдун по тем или иным причинам решает передать свое искусство другому человеку. Чаще всего такая передача происходит в момент смерти колдуна. Это может быть простое прикосновение. Реже мастерство передается через какой-либо предмет. Бывают и более экзотические способы передачи мастерства: «Колдун умирал, а ляжал в люльке рябенюк моей нявестки. И колдун лучом навел, лучом ясным, и рябенюк ручонками ухватился – и колдовство рябенюку передал».¹⁷

Известны случаи, когда неумирающий, но уже старый колдун хочет передать свое мастерство другому. В этом случае передача оформляется как некоторое испытание. Так, один колдун предлагает приглянувшемуся ему человеку взять его силу после выполнения определенных заданий.

Если в случае договора получение мастерства – это добровольный выбор человека, то в случае передачи чаще это как раз случайное и нежеланное приобретение. Люди стараются избавиться от полученного дара. В одних случаях они выкидывают полученную силу, в других – отказываются ее взять. Бывает, что передача осуществляется не конкретному человеку. В этом случае колдун передает свою силу предмету и выбрасывает его. Подобравший такую вещь человек невольно приобретает колдовскую силу. Наконец, колдун может отдать свою силу природным стихиям, например спустить ее в воду или пустить на ветер.

Наконец, приобретение мастерства может быть не связано с мифологическим персонажем. Так, над первой работой совершались определенные обряды, чтобы обеспечить высокое мастерство в дальнейшем. Первую спряденную девочкой нитку или сжигали в печи, или толкли в ступе, сопровождая это определенным заговором. Уничтожение же первых изготовленных предметов имеет символический характер и призвано обеспечить удачу в дальнейшей работе, то есть сделать из человека хорошего работника, мастера в каком-то деле, но при этом оно не является актом непосредственного взаимодействия с демонологическими существами, хотя, безусловно, относится к магическим действиям.

Их приведенных выше примеров видно, что приобретение мастерства в традиционной культуре может иметь различные формы. Это может быть договор с демонологическим существом или с Божественными силами, отягощенный рядом предписаний, нарушение которых ведет к разрыву отношений, наказанию и смерти человека; осознанная или случайная формы передачи мастерства и магический обряд, направленный на обеспечение удачи в дальнейшей работе. Безусловно, все эти группы применительно к конкретным занятиям могут иметь ряд специфических особенностей и пересечений.



¹⁷ Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963 – 1999 г. СПб., 2001. С. 347. № 390. Аналогичные примеры см.: Добровольская В.Е. Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 95–105.

Е.Ю. ДУБРОВСКАЯ (Петрозаводск)

ЧУДЕСНОЕ И ПОВСЕДНЕВНОЕ В ПАМЯТИ УЧАСТНИКОВ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ ИСТОЧНИКАМ ИЗ НАУЧНОГО АРХИВА КАРЕЛЬСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН)

Аннотация: Доклад посвящен вопросу об отражении памяти жителей Карелии о Первой мировой войне по фольклорным источникам из коллекции Научного архива КарНЦ РАН. Проанализированы записанные в 1930-е гг. тексты сказки «Три товарища», рифмованных рассказов «Львовский переход в 1914 г.» и «Письмо с фронта», частично опубликованные в «Живой старине» (2014. № 4). Рассматриваются проблемы армейской повседневности.

Ключевые слова: память, Первая мировая война, фольклорные источники, армейская повседневность

Summary: The paper is devoted to the issue on population of Karelia's memory about the World War I reflected in folklore sources from the Scientific Archive of Karelian Research Centre (RAS) collection. The texts of fairy-tale «Three Comrades», rhythimized tales «Passage to Lvov in 1914» and «Letter from the front-line», partly published in «Zhivaja Starina»-magazine (2014. № 4) are studied. The author deals with some problems of army day-to-day life.

Keywords: memory, World War I, folklore sources, army day-to-day life

В кризисных ситуациях, а к ним, несомненно, относится Первая мировая война, каждая национальная традиция в очередной раз обращалась к своему фольклорному наследию ради упрочения национального единства.¹ Память о Великой войне сохранилась во множестве текстов, относящихся к разнообразным фольклорным жанрам, которые в 1930-е гг. были зафиксированы собирателями, которые работали в Карелии и наряду с историческими песнями и любовной лирикой записывали также «рассказы о гражданской войне».² Обращают на себя внимание карандашные записи 1936 – 1938 гг.: «песня из времен империалистической войны» о разорении Сербии, «любимая здесь среди молодежи» и исполненная жителем Петрозаводска, участником гражданской войны, рабочим Онежского (бывшего Александровского снарядодельного) завода сорокалетним Андреем Николаевичем Дорофеевым;³ сохраненные в памяти участника Первой мировой Дмитрия Михайловича Ефимова, жителя дер. Ранина Гора Пудожского района, стихотворения «В Австрии», «Письмо с фронта», рифмованный рассказ «Львовский переход в 1914 году», а также «Солдатская» песня и причет по солдатам, воспроизведенная его землячкой, колхозницей д. Якушово Каршевского сельсовета, Настасьей Михайловной Ригиной,⁴ и др.

«Во солдатушки военные, во матросушки победные» провожала «беднушка»-мать своего любимого сына, сокрушаясь, что он окажется «на чужой большой сторонушке»: «там ведь матушки не родные», там «дадут шапочки невольные, / дадут кепочку холодную... да штыки остроколючие».⁵

В 1937 г. от сорокапятилетнего крестьянина д. Верховье Великогубского сельсовета Заонежского р-на Павла Ивановича Вострикова была записана легендарная сказка «Три товарища», которую он «слышал в германскую войну в окопах».⁶ Наряду с удачливым солдатом Ваней Ивановым, выигравшим в карты у генерала его шинель и большую сумму денег, в качестве персонажей сказки выступают ротный, взводный и батальонный командиры, фельдфебель и даже сам главнокомандующий российской армией в 1914 – 1915 гг. великий князь Николай Николаевич. Примечательно, что рассказчик, воспроизводя сказочный сюжет через два десятка лет после окончания войны, характеризует главных действующих лиц в духе идеологом раннесоветского времени. Так, повествуя о трех крестьянских парнях, призванных на действительную службу, Востриков в соответствии с традицией подчеркивает «инаковость» одного из рядовых, отличающую его от двух других. Однако теперь отличие заключается в том, что «два

© Е.Ю. Дубровская, 2015

¹ Байбури А.К. Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике // От конгресса к конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сб. материалов. М., 2010. С. 48.

² Дубровская Е.Ю. «Во солдатушки военные, во матросушки победные...»: Первая мировая война в фольклорных источниках из Научного архива Карельского НЦ РАН // Живая старина. 2014. № 4. С. 17–21.

³ Научный архив Карельского научного центра РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол.61/249. Л. 36 об. (Далее – НА КарНЦ РАН).

⁴ Там же. Кол.4/8, 4/14, 4/13, 4/21 и 4/21 а.

⁵ Там же. 4/21.

⁶ Там же. Кол.74/59. Л. 54 об. – 60.

товарища были буржуйчики, а один – пролетария всех стран», хотя «все три товарища были вообще ребята образцовые».⁷

В сказке вместе с сакральным пространством малой родины, куда товарищи отправляются в отпуск в награду за успехи в военном обучении, присутствуют как сакральное, так и профанное пространство российской столицы. Прибывший на петроградский вокзал «пролетария Иванов» решил остановиться «в Питере суточка на трое погулять». «...Заходит он в гостиницу первого разряда», «снимает он себе номер, заказывает он, конечно, дело, выпивки и закусок», после чего «пошел прогуливаться по своему кабинету». В этом профанном пространстве происходит чудесное превращение рядового в генерала. Выигравший генеральскую шинель «пролетария», который, как и сам рассказчик, хорошо ориентируется в топографии столичного города, в новом облики направляется в сакральные, отмеченные особым значением места. Здесь и притягивающее нижних чинов и требующее освоения пространство Невского проспекта,⁸ и Морская улица, где происходит знакомство мнимого генерала с племянницей главнокомандующего, и Марсово поле, на котором построены войска для встречи государя и где участники парада проходят «марцимитиальным» [церемониальным.– Е.Д.] маршем. В анализируемом тексте частично воспроизведен сюжет «жена выручает мужа». Наняв автомобиль – чудесный атрибут, в представлениях рядовых демонстрировавший принадлежность его пассажира к верхушке общества, – «пролетария / генерал» вместе с племянницей великого князя отправляются в ресторан Палкина, а в финале сказки и в Зимний дворец, где та добивается у дяди прощения для героя и согласия на ее брак с простым солдатом.

Отличие от рассмотренного сказочного сюжета рифмованный текст «Львовский переход в 1914 году» представляет собой, хотя и весьма своеобразный, рассказ-воспоминание, фольклоризировавшийся в семейно-родственном кругу. Рассказ был записан в феврале 1938 г. собирателем И.К. Торопцевым от Д.М. Ефимова (1875 г.р.), который прошел пятилетнюю срочную службу в армии, затем до начала русско-японской войны 1904 – 1905 гг. в течение 13 лет оставался в запасе, а в 1914 – 1918 гг. оказался в окопах Первой мировой.

В тексте можно выявить отмеченные исследователями применительно к рассказам о Великой Отечественной войне типовые темы и отдельные повествовательные стереотипы.⁹ С жанром рассказа его сближает обстоятельное перечисление городов и населенных пунктов, занятых русской армией во время перехода, а также описание повседневного солдатского быта:

Хлеба нету у солдата, / позажгли все костерки,
Побежали за картошкой, / загремели котелки.
Чару попили, поели / и умылись добела,
Долго спать мы не ложились, / тут тревога нам была.

Рисуются обстоятельства неожиданного послабления в тягостной суровой повседневности:

Ну, тревогу отменили, / неприятель отступил,
И опять нас по казармам / всех нас ротный разместил.
Хлеба вдоволь получили, / чаю, сахару тогда,
Спали мягко на соломе, / словно будто господа.¹⁰

Примечательны отразившееся в тексте источника упоминания о непростых взаимоотношениях внутри сообщества комбатантов, в частности о трениях между уже прошедшими военную службу «стариками» и добровольцами, пожелавшими поехать на войну. Последние, увиденные глазами одного из таких «стариков», бахвалятся своей выучкой, полученной в учебной команде в *Петергофе*, однако не способны ее применить в реальной боевой обстановке при появлении вражеского аэроплана:

... без команды добровольцы / тут открыли все стрельбу,
И стреляли залпом дружно, / точно будто что с мортир.
Что вы, черти, сполошились?– / закричал тут командир...
... При таком геройском деле / доброволец наш спотел,
Эроплан благополучно / восвояси улетел.
Ротный сделал замечанье, / старикам велел учить,
А доброволец смотрит косо / и под нос себе ворчит.

⁷ Там же. Л. 54 об.

⁸ Колоницкий Б.И. Политические топографии Петрограда и революция 1917 г. (Невский проспект) // Исторические записки. М., 2003. Т. 6 (124). С. 327–341.

⁹ Разумова И.А. Семейные военные рассказы // Традиционная мужская культура и фольклор Великой Отечественной войны. Тверь, 2002. С. 49–58.

¹⁰ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 4 / 13. Л. 11.

При приближении к линии фронта высшей точки достигает конфликт «стариков» с добровольцами, один из которых покрыл себя позором, решившись для спасения собственной жизни на членовредительство:

Мы в Тернове отдохнули, / ближе к Кракову пошли.
 Много наших добровольцев / до бивака не дошли.
 Старики идут дорогой, / кое-где еще шутят,
 А доброволец, весь усталый, / еле тащится, пыхтя...
Он так думал и надумал / новый подвиг совершить,
 На обеденном привале / себе ногу прострелить.
 Отвернулся от солдат, / тут никто не проследил,
 Мигом снял с плеча винтовку, / пять патронов зарядил.
 Вот идет себе дорогой / и обдумывает план,
 Как стрелять я буду в ногу, / это ведь не эроплан.
 Так и сделал доброволец, / на привале закусил,
 А для пушного десерта / пулю в ногу запустил.
 Санитары на повозку / тут стащили молодца
 И дали тогда герою / вслед проклятья без конца.¹¹

В записи, хранящейся в архиве, текст этого рифмованного рассказа оказывается соединенным с текстом песни, известной со времен русско-японской войны и в годы Первой мировой, получившей новую географическую привязку («Близ моря на Дальнем Востоке в ущельях Карпатских гор»¹²):

Там в долине австрийской границы, / на склоне зеленой горы,
 Там лились кровавы потоки / с утра до вечерней зари.
 Там рвутся шрапнели, гранаты, / и землю взрывает фугас,
 С-под Кракова пишет газета, / и брызнули слезы из глаз.
 Читает мать газеты о войнах далеких / и хочет о сыне узнать,
 А сын тот убит на разведке в Карпатах, / об этом сообщает приказ.
 Убито в долине широкой, / и кости в долину вросли...».¹³

Как и в «Солдатской» песне, записанной от Н. М. Ригиной, время здесь приобретает черты сакрального:

20-го то было сентября,
 на рассвете как бело дня,
 21-го числа наступат на первый час,
 На ученье гонят нас,
 На ученье, на сраженье,
 Становили во фронт нас».¹⁴

Сакральным оказывается время и в «Письме», адресованном «милой супруге», где стихотворное повествование ведется от лица фронтовика и обозначает главные ценности, за которые идет сражение:

Знать пришлось нам понюхать / дыму-пороха врага,
 Побывать на брани поле, / посражаться за себя,
 За свою семью родную / и за родину свою.
 Если спросят, мы готовы / каждый день и даже час».¹⁵

Отметим, что в системе этих ценностей у крестьян XX в., как и в предшествующее столетие, присутствуют «своя семья» и «малая родина», а представлениям об Отечестве – «большой родине», целенаправленно внедряемым в армии в солдатское сознание, еще только предстояло войти в крестьянский мир через возвращавшихся из окопов фронтовиков.¹⁶

Хранящиеся в Научном архиве КарНЦ РАН свидетельства бывших фронтовиков и воспомина-

¹¹ Там же. Л.11 об.

¹² Налепин А.Л., Шербакова О.Ю. Солдатский песенник // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII – XX вв. М., 1995. Т. 6. С. 474.

¹³ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп.1. Кол.4/13. Л.11 об.

¹⁴ Там же. Кол. 4/21-а.

¹⁵ Там же. Кол. 4/14. Л.12.

¹⁶ Иванова Т.Г. Идеологема «Отечество» и ее формульное воплощение в русских народных плачах воинской тематики // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Материалы междунар. науч. конф., посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010. С. 236; Кормина Ж.В. Проводы в армию в пореформенной России: опыт этнографического анализа. М., 2005. С. 261–275.

ния политечных, записанные собирателями, позволяют проследить, насколько глубоким к концу Первой мировой оказался раскол в традиционном обществе, какие из черт прежнего патриархального уклада остались к этому времени неизменными, а какие стороны традиционной жизни населения Архангельской и Олонецкой губерний подверглись трансформации во время массового возвращения фронтовиков в родные деревни.



М.А. ЕНГОВАТОВА (Москва)

ПЕСНИ ЗИМНИХ МОЛОДЕЖНЫХ СОБРАНИЙ КАК ЖАНР СЕВЕРНОРУССКОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА

Аннотация: Автор предлагает методику типологического изучения песен зимних молодежных собраний как определённого жанра севернорусского музыкального фольклора. В центре внимания – традиция *ходячих* песен Закамья, на материале которой апробируется данная методика. В работе рассматривается специфика вечерочных песен в различных региональных традициях Русского Севера.

Ключевые слова: Закамье, зимние молодежные собрания, вечерочные песни, музыкальный жанр
Summary: The author proposes a methodology of typological study of the songs of the winter youth meetings as a particular genre of folk music of Russian North. In the spotlight - the tradition of the walking songs of the Kama river region, on the material which this technique is being tested. The paper discusses the specifics *vecherochniy* songs in various regional traditions of the Russian North.

Keywords: Kama river region, winter youth gathering, decorative songs, musical genre

Песни зимних молодежных собраний, исполняемые с движением, игрой (т.е. с кинетическим компонентом), достаточно хорошо известны этномузыкологам – в большей степени по публикациям, в меньшей – по исследованиям. Образцы их текстов, позднее – напевов, появились в сборниках почти с самого начала издания русского фольклора. Но на протяжении всего времени (почти двухсот лет) они, как правило, не выделялись составителями как самостоятельное явление, а помещались в ряду прочих песен с движением, чаще всего в разделах «хороводные, игровые и плясовые». Эта традиция продолжается и в наши дни.

Параллельно, начиная с 1960-х гг., в этномузыкознании стал накапливаться этнографический материал о молодежных собраниях – *вечорках*. Появились издания, в которых *вечерочные* песни представлены как самостоятельный музыкально-поэтический корпус (см. мезенский и печорский сборники Пушкинского Дома, сборники песен Карельского Поморья, Томского Приобья). Обращает на себя внимание география материалов, охватывающих громадную территорию Русского Севера от Поморья и Заонежья до Сибири включительно. В числе современных публикаций, авторы которых наиболее последовательны в отношении вечерочных песен, отметим такие издания, как вологодский сборник под редакцией А.М. Мехнецова, костромские сборники Т.В. Кирюшиной и особенно – пермский С.И. Пушкиной.¹

При всей ценности существующих работ необходимо констатировать, что в настоящее время отечественная фольклористика находится на начальном этапе изучения культуры вечерочных песен, так как данный феномен не вычленен из общего числа песен с движением; не описана большая часть его региональных традиций; не определен общий корпус песен, составляющий репертуар вечорок; не описан контекст вечерочных песен; не охарактеризованы музыкальный стиль песен этой группы, особенности их кинетического компонента. Но главное – не разработана методика их изучения и даже не ставится вопрос о степени их жанровой самостоятельности. Большая часть исследователей называет их хороводными, игровыми, хороводно-игровыми, а то и плясовыми.

Для того чтобы разобраться в сложившейся ситуации, наметить основные ракурсы исследования песен зимних молодежных собраний как определенного музыкального жанра, обратимся к одной из их региональных традиций – закамской, известной автору по многолетним полевым исследованиям.² Сравнение закамского материала с публикациями из других регионов свидетельствует о типичности местной культуры вечорок и их репертуара для севернорусской песенности в целом. Но, как в каждой традиции, в Закамье есть свои особенности.

Зимние праздничные молодежные собрания имели здесь множество традиционных именованных – *вечорки, игрища, кузьминки, братчинки и пр.* Как и во многих других традициях, репертуар вечорок в Закамье – пестрый и объединяет различные музыкальные и немusикальные явления: игры, игровые хороводы, пляски (в том числе кадрили) под песни и инструментальные наигрыши (на гармошке, бала-лайке, печной заслонке, гребне), частушки, свадебные величальные песни и песни, под которые ходили парой по избе. Картина, типичная для любой региональной культуры вечорок. Исследователи, как правило, не различают перечисленные явления, несмотря на их разнородность, отсутствие музыкаль-

© М.А. Енговатова, 2015

¹ Пушкина С.И. Русские народные песни Прикамья. Пермь, 1982.

² Закамье – южная окраина прикамского региона, расположенное в междуречье Волги и Камы, в прошлом ограниченное с юго-востока Закамской укрепленной чертой. В настоящее время это территория заволжских районов Ульяновской области и Татарии.

но-поэтического и кинетического единства. Очевидно, что оценивать данный корпус песен как единую в жанровом отношении группу не представляется возможным.

Но среди закамских вечерочных песен можно выделить ядро репертуара. Его составляют песни, которые никогда не исполнялись в других условиях; хореографически отличаются от других песен; обладают специфическими, отличными от других жанров напевами. Именно эти песни, называемые в Закамье *ходячими*, мы вслед за С. И. Пушкиной оцениваем как специфический жанр молодежных собраний.³

Как показало исследование, песни данной группы выделяются среди других вечерочных на уровне всех компонентов песенной системы: особой формой движения, текстами, напевами. Исходя из определения Е.В. Гиппиусом жанра как «типизации структуры под воздействием функции и содержания»,⁴ можно с уверенностью утверждать, что *ходячие* песни в рамках данной традиции представляют собой особый музыкально-поэтический жанр.

Хореографический компонент представляет собой хождение пары (парня и девушки) в центре избы под песню, которую поют сидящие девушки. Участники движения ходят взад-вперед, проходя под матицей, что ряд исследователей связывает с *rites de passage* и считает показательным для молодежи, находящейся в возрасте перехода из «природного» состояния в «культурное».⁵ Тип движения вызывает прямые аналогии с *утушными* песнями русского северо-запада. Хождение продолжается до тех пор, пока в нем не поучаствуют все присутствующие. Авторы «Круга игры» называют подобное действие «переборными хороводами».⁶ Заканчивается хождение поцелуем пары, что находит отражение в текстах песен. Обратим внимание на особый характер движения. Это – именно хождение, а не пляска, не приплясывание, не вождение и т.п. В 5-м томе «Славянских древностей» С.М. Толстая указывает на продуцирующую и защитную семантику хождения, его демонстрационную функцию.⁷ Примечательно, что глагол «ходить» часто встречается в текстах песен.

Ходячие песни закамской традиции обнаруживают признаки системной организации корпуса образцов. Песни функционально дифференцированы на основе следующих оппозиций:

1) По положению в структуре вечерок: имеющие / не имеющие структурного закрепления. Выделяется первая песня, открывающая вечерок. Это может быть песня, обращенная к хозяйке дома («Благослови-ка нас, хозяйюшка, по горенке пройти»), песня с упоминанием одного из зимних праздников («На Кузьму-то на Демьяна выпала пороша»; «Уж вы Святки мои, Святки, вы святые вечера») или одна из особо любимых песен, являющаяся своеобразной визитной карточкой местной традиции, как, например, песня «Как по травке, по муравке».

Пример 1

2) По хореографии: с хождением пары / с более сложным видом движения. Отметим хореографию некоторых песен, исполняемых на свадебных вечерках, когда в движение включались жених и невеста, которых «вводили» в хождение особым способом, образуя цепь исполнителей, что напоминает наборные хороводы. Среди других форм движения отметим одновременное хождение двух-трех пар, трех или четырех девушек, одного парня и двух девушек.

3) По адресату: песни парню / девушке, в зависимости от того, кто первый выходил на середину избы и выбирал пару. Различающиеся текстами (ср. «Девка по полу ходила, себе парочку брала» и «Мальчик беленький холостенький»), в музыкальном отношении такие песни однородны и даже могли исполняться на один напев.

4) По оценочной функции: песни хорошему / плохому парню (девушке). Среди песен, адресованных парням, выделялась *почётна* песня, которую пели «лучшим» парням. Во всех селах это были свадебные величальные песни с припевом «Розан мой алый, виноград зелёный». Другая группа песен (скорее – припевок) была адресована «плохим» парням – незавидным женихам. Тексты их очень специфичны, например:

Ходит Ваня по полу,
Шириночка до полу.
На ширинке бела вошь,
Выбирай котору хошь!

³ Пушкина С.И. Русские народные песни Прикамья. С. 6.

⁴ Гиппиус Е.В. Программно-изобразительный комплекс в ритуальной инструментальной музыке «Медвежьего праздника» у манси // Теоретические проблемы народной инструментальной музыки. Музыкальные инструменты и инструментальная музыка. М., 1974. С.72–77.

⁵ Легкая П.Б. Хороводы и игры Поморского берега Белого моря (сравнительный аспект) // Рябининские чтения 2011. Петрозаводск, 2011. С. 309–311.

⁶ Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX века). М., 2004.

⁷ Толстая С.М. Ходить // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 443–446.

Функциональная дифференциация песен способствует разнообразию их текстов. Еще большая множественность, но уже другой природы, создается благодаря заимствованию ходячими песнями сюжетов из других групп песен с движением. Это могут быть тексты с типичными хороводными сюжетами (старый, малый муж, девка-семилетка, девка-богатырка и пр.), с бесконечными контаминациями поэтических мотивов, что свойственно местным плясовым, с сюжетами свадебных величальных песен. При этом напевы ходячих песен – иные, чем в плясовых и хороводных, и лишь свадебные песни заимствуются вместе с напевами, но темп их исполнения замедляется, приспособляясь к размеренному хождению пары.

Симптоматично разнообразие ритмических структур напевов ходячих песен. Среди форм стихов, на которые они опираются, присутствуют все их классы, но преобладают цезурированные. Особенно популярны коломыйка (пример 2) и камаринская (пример 3).

Примеры 2, 3

Рефрены встречаются редко и отличаются от рефренов местных хороводных песен, но сходны (иногда буквально) с рефренами плясовых.

Музыкальный ритм напевов ходячих песен объединяет их с другими жанрами, исполняемыми с движением. Их ритмические формы либо те же, либо организованы подобным образом. Знакомство с публикациями из других традиций показало, что набор ритмических форм везде очень схож, различается лишь процентное их соотношение.

Главный признак, отличающий временную организацию ходячих песен от прочих, – это темп исполнения. Для них характерно особое – медленное, плавное, этикетное пение, позволяющее легко представить характер движения пары. В то же время в закамской коллекции есть образцы, исполняемые в более быстром темпе. Авторы «Круга игры» выдвигают гипотезу об эволюции северных походничных игровых припевок в направлении плясовых песен, в результате чего «демонстрация достоинств участников в медленном, выверенном, этикетном хождении сменяется разудалой пляской».⁸ Можно предположить подобную динамику жанра и в Закамье. Особенно это касается напевов с учащением ритмической пульсации, сопровождаемых энергичным приплясыванием («А тут бьют каблуками так, что пол дрожит!»). Однако для характеристики закамской традиции важно преобладание песен умеренного темпа.

Среди напевов других местных песен ходячие выделяются в первую очередь звуковысотными характеристиками, которые чрезвычайно специфичны и способствуют их мгновенной узнаваемости. Своеобразие музыкально-стилевого облика обеспечивается опорой напевов на гармонические схемы плясовых инструментальных наигрышей, наиболее часто – наигрыша «Сени». Ничего подобного в местных песнях других жанров не встречается. Таким образом, музыкальный стиль ходячих песен принципиально выделяет их в традиции и как определенное стадийное явление.

Множество текстов разного предназначения и различной структурной организации, обилие ритмических форм, заимствования из других жанров – все это создает калейдоскопичность корпуса ходячих песен и вызывает потребность их упорядочения, объединения. Эту роль играют в Закамье политекстовые напевы, действующие либо в пределах узколокальных сельских традиций, либо в масштабах всего региона. Именно они являются средоточием музыкального стиля ходячих песен.

Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что закамские ходячие песни представляют собой особый музыкально-поэтический жанр. Как же обстоит дело в других региональных традициях русской песенности? Существует ли этот феномен в широких географических границах? Как показывают публикации и известные нам архивные материалы, данное явление фиксируется во многих северных и западных регионах, хотя везде имеет свою специфику.

Наиболее очевидно существование ходячих песен в качестве самостоятельного жанра в восточной части Русского Севера – в Волжско-Камском регионе, на Урале и в Сибири. Здесь в качестве ядра вечерочного репертуара выделяются песни, сопровождающие хождение пары и имеющие различные традиционные именованья, как правило, производные от глагола «ходить» (см.: прикамский сборник С.И. Пушкиной, камско-вятский С.В. Стародубцевой, Кировский В.И. Харькова, уфимский Н. Пальчикова, томский А.М. Мехнецова, диссертацию Н.А. Новоселовой и др.). И репертуар, и музыкальный стиль вечерочных песен во многом сходны.

На русском северо-западе (Поморье, Заонежье), как уже отмечалось, аналогом ходячих песен были утушные, хореографически и музыкально-поэтически им соответствующие (см. сборник Карельского Поморья А.П. Разумовой и Т.А. Коски, статью П.Б. Легкой, диссертацию Р.Б.Калашниковой и

⁸ Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX века). С. 178.

др.). Хождение утушкой под специальные песни зафиксировано и восточнее – на Мезени, в Нарьян-Марском районе на Печоре и в других региональных традициях. Но являются ли здесь утушные песни ядром вечерочного репертуара – пока не ясно.

Что касается зимних молодежных собраний центральной зоны севернорусского региона, то их репертуар выглядит очень пестрым. В отдельных публикациях встречаются песни с описанным типом движения, но доминируют, как правило, другие музыкально-хореографические формы. Дальнейшее изучение культуры вечорок этого региона, вероятно, поможет определению ядра их репертуара, центрального музыкально-хореографического явления. Мы предполагаем, что, скорее всего, оно, как и в Закамье, будет связано с песнями, функционирующими только в контексте молодежных игр. Но нельзя исключать, что в некоторых традициях среди вечерочных песен не встретится самостоятельного явления. Такая перспектива отнюдь не отменяет взгляд на ходячие утушные песни как особый жанр русской песенности. Фольклористам известны песенные жанры, не распространенные повсеместно на русской этнической территории (это относится ко многим видам календарных песен, некоторым видам свадебных, былинам и пр.), что не является поводом не замечать их и не учитывать при жанровой характеристике русской песенности в целом.

Для понимания природы северных вечерочных песен необходимо привлечение к сравнительному исследованию корпуса песен зимних собраний молодежи (*колядных, святковских*), зафиксированных на Русском Западе (в Смоленской, Брянской, Псковской областях), где существовали традиционные собрания молодежи, осуществляемые в период Святков.⁹ Насколько нам известно, хождения пары здесь не зафиксированы, но и репертуар святковских песен, и их музыкально-поэтические характеристики образуют много параллелей с северными вечерочными. Большой интерес представляют в этой связи и *колядные хороводы*, зафиксированные на территории Белорусского Поднепровья. Их хореографический компонент, к сожалению, недостаточно описан, отмечено лишь наличие «танцев в проходку парами», завершающихся поцелуями.¹⁰

Особый круг вопросов встает перед музыкологами при определении степени выделенности или даже самостоятельности музыкального стиля вечерочных песен в конкретных региональных традициях, что чрезвычайно важно для понимания их как особого жанрового образования. Как показывают публикации, соотношение музыкального стиля в песнях разных функциональных групп может быть различным, вплоть до полного совпадения музыкальных характеристик. Можно предположить, что в части традиций вечерочные песни могли подвергнуться значительным модификациям или были вытеснены плясовыми напевами или даже частушками. Пока все это – гипотетические предположения, и только дальнейшее детальное исследование архивных и опубликованных материалов можно внести ясность в изучение этого феномена.



⁹ Публикаций святковских песен из западнорусского региона крайне мало, но в архиве Российской академии музыки им. Гнесиных хранятся записи большого числа их образцов из Смоленской и Брянской областей.

¹⁰ *Мажейка З.Я., Варфаломеева Т.Б.* Песні Беларускага Подняпроўя. Мінск, 1999. С. 25.

СЮЖЕТНО-КОМПОЗИЦИОННЫЕ ОСОБЕННОСТИ СЕВЕРНЫХ ВАРИАНТОВ СЮЖЕТА "СПОР О ВЕРНОСТИ ЖЕНЫ" (СУС 882А)

Аннотация: В докладе предпринимается попытка выявить сюжетно-композиционные особенности севернорусских вариантов сказки о верной жене. Для определения их специфики, с одной стороны, необходимо было обратиться к их литературным источникам, т.е. к древнерусским редакциям Повести о купце Беньяша Будного, с другой – к реализациям сюжета, зафиксированным в других регионах России.

Ключевые слова: Русский Север, сказки о верной жене, Спор о верности жены, *Повесть утешная о купце*, Беньяш Будны

Summary: In the report an attempt to reveal plot and composite features of the North Russian versions of the tale about the faithful wife is made. For determination of their specifics, on the one hand, it was necessary to address to their references, i.e. to Old Russian editions of the *Story about merchant* by Benyash Budny, with another – to the realization of a plot recorded in other regions of Russia.

Keywords: The Russian North, tales about the faithful wife, dispute on fidelity of the wife, Benyash Budny

Сказки типа «Спор о верности жены» (СУС 882А) в русской народной традиции появились в результате фольклоризации древнерусских редакций *Повести утешной о купце* Беньяша Будного, восходящей к *Декамерону* Джованни Боккаччо (9 новелла второго дня).¹ В большинстве сказок муж, обычно купец, убежден в верности своей жены и бьется об заклад на все свое состояние, что ее нельзя соблазнить. Клеветник обманом достает мнимые доказательства неверности купчихи и выигрывает пари. Разоренный муж покидает родину, жена следует за ним в мужском платье, достигает высокого социального положения, изобличает клеветника, заставляет его вернуть незаконно присвоенное имущество. Все разъясняется.

Сказки о верной жене в русском репертуаре представлены довольно многочисленной группой записей, что становится особенно очевидным на фоне остальных славянских традиций.² До сих пор удалось выявить 30 русских вариантов сюжета, 7 из которых не отмечены в указателе восточнославянской сказки. Три из них были опубликованы уже после выхода указателя [Русск. Устье 1986, № 12; Бараг 1979: 158-160; Яшова 1977, № 15],³ а четыре других хранятся в архиве Института языка, истории и литературы Карельского научного центра РАН, но имеются в нашем распоряжении [Архив КарНЦ, № 1436; № 2387; № 2466; Лойтер 1971, № 14].⁴

Анализируемые сказки записывались в разных, как европейских, так и азиатских, районах России. Примерно одна треть вариантов зафиксирована на Русском Севере. Самый ранний из них относится к началу 1860-х гг. [Рыбн. 1862: 267-276]⁵, затем следует 5 вариантов первой половины XX в. [Жив. Ст., 1912, II-IV: 238-241; Сок. 1915, № 121; № 17; Карн. 1934, № 147; Корг. 1939, № 56;] и, наконец, 5 записей 1970-х гг. [Лойтер 1971, № 14; Яшова 1977, № 15; Архив КарНЦ, № 1436; № 2387; № 2466].

Несомненно, каждая из сказок настолько своеобразна в форме передачи сюжета, в принципах характеристики героев, в языке и стиле повествования, что трудно говорить о какой-нибудь их общей, «северной», специфике. Одни сказочники придают своим текстам сказочно-былинный или волшебно-

© И. Жепниковска, 2015

¹ Обстоятельный анализ истории создания повести Будного, ее древнерусского перевода, а также этапов адаптации памятника на русской почве провела Элиза Малэк. См.: Małek E. «Повесть утешная о купце» Беньяша Будного в Польше и на Руси (между ренессансной новеллой и назидательной повестью). Łódź, 2013.

² Например, в украинском фольклоре всего пять вариантов сюжета, в белорусском два, а в польском семь (Т 882 Zakład o wierność żony). См.: Wróblewska V. Ludowa bajka nowelistyczna. Źródła, wątki, konwencje. Toruń, 2007. S. 158.

³ См. список сокращений в конце статьи.

⁴ В нашей статье не учтены следующие варианты: Зел. 1915: 526-527; Афан. 1957, № 313 и 314; Сиб., 1932: 167-183. По нашему мнению, их принадлежность к сказочному типу 882А кажется сомнительной и нуждается в уточнении.

⁵ Ольга Широкова утверждает, что вариант Рыбникова имеет лишь частичное отношение к сюжету «Спор о верности жены», поскольку в нем отсутствуют некоторые мотивы. Предположение исследовательницы вытекает из ошибочного, по нашему мнению, сопоставления сказки Рыбникова с новеллой Боккаччо, вместо того чтобы сопоставить ее с древнерусскими редакциями *Повести о купце Б. Будного*. См.: Широкова О.И. *Повесть XVII века о купце*, заложившемся за честь жены и восточнославянские сказки типа «Спор о верной жене» (АТ 882А) // Фольклор народов России. Уфа, 1993. Вып. 20. С. 122.

авантюрный характер, другие, напротив, авантюрно-бытовой или новеллистический.⁶ В некоторых вариантах сюжет получил полное отражение, но есть и ущербные, тем не менее очень ценные, записи сказок о верной жене. Поскольку в основном они относятся к 1970-м гг., они важны как свидетельства исчезновения некогда богатой эпической традиции. В сказках северных исполнителей нашел отражение и такой творческий прием, как контаминация сюжетов, хотя в общем он не очень характерен для типа 882А. Используется один, притом наиболее часто встречаемый в сказках о верной жене, тип *Правда и Кривда* (СУС 613) [Карн. 1934, № 147; Лойтер 1971, № 14]. Об умелом и оправданном его применении мы можем говорить лишь по отношению к записи И.В. Карнауховой.

В поисках показателей специфики северных записей сказок о верной жене мы обратились к их сюжетно-композиционным особенностям, тем более, что с этим связан вопрос их соотношения с древнерусскими редакциями *Повести о купце* Б. Будного, в основном с *Повестью утешной* и *Повестью чудной*.⁷ Правда, все реализации сюжета 882А так или иначе связаны с этим памятником литературы Древней Руси, но именно зависимость от определенной редакции *Повести*, а также других источников, показывает, что в некоторых отношениях варианты северных исполнителей выделяются на фоне вариантов, зафиксированных в остальных регионах России, составляя довольно яркую группу сказок. Наш анализ начнем с завязки сюжета, которую, как правило, образует спор-залог.⁸ По сравнению с другими эпизодами исследуемых сказок он разработан настолько своеобразно, что определить его настоящие источники, в том числе степень соотношения с рукописными редакциями *Повести*, во многих случаях можно лишь приблизительно.

Напомним, что *Повесть утешная* отличается тем, что в парижском трактате купец Викентий застуается за честь своей жены и похвывается перед всеми ее красотой и добродетелью в ответ на поведение своих товарищей, сомневающих как раз в верности своих жен. Затем он бьется об заклад с другим купцом, Амбросием, утверждавшим, что любую женщину легко обольстить. В *Повести чудной*, в свою очередь, однажды в гостинице всего два купца похваляются своими женами. Когда один из них хвастается красотой и верностью своей супруги, второй хочет биться с ним об заклад, притом в присутствии короля, что соблазнит купчиху и в доказательство привезет обручальное кольцо с ее пальца.⁹ Король соглашается быть арбитром в споре купцов, однако все же того, кто хвалится своей женой, он приказывает держать в темнице до возвращения его товарища. Учитывая вышесказанное, аналогии с *Повестью утешной* следовало бы искать в тех сказках, в которых герой **похваляется** перед всеми красотой и верностью жены не по собственной инициативе, а в ответ на поведение собеседников, сомневающих в добродетели своих супругов. Если в сказках герой это делает по собственной воле, без какого-либо побуждения или провокации со стороны присутствующих, то их следует соотносить с *Повестью чудной*.¹⁰

Таким образом, из всех севернорусских вариантов в оформлении эпизода спора-залога *Повесть утешную* в наибольшей степени напоминает вариант замечательного беломорского сказочника Матвея Коргуева: «И вот, раз он пьяный, то пошел такой разговор, дошла речь до жен и до верности. Арсений и говорит: Ну, у меня жена очень верная, ведет торговлю и не смущается ни на какие редкосни» [Корг. 1939, № 56]. Соперник Арсения, естественно, возражает, заявляя, что заставит его супругу «пуститься на разговоры».

По всей вероятности, со сказкой Коргуева была знакома исполнительница одного из неопубликованных карельских вариантов сюжета, на что указывает сильно искаженное имя главного героя Арсентий Хиона, объединяющее в одно имена двоих персонажей – купца и его жены Хеоны – из сказки Коргуева, а также сама разработка сцены спора [Архив КарНЦ, № 1436].

Со своего рода ответной реакцией на поведение собеседников мы имеем дело еще в варианте М.Д. Третьякова, но его сходство с *Повестью утешной* следует признать скорее отдаленным: «Кто

⁶ О внутрижанровых разновидностях сказок о верной жене пишет Маргарита Вавилова. См.: Вавилова М. А. Внутрижанровые разновидности сказки о верной жене // Уроки жанра. Вологда, 19689. С.76–86 (Учён. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена; Т. 367); Вавилова М. А. Принципы выделения сказочных жанров // Учён. зап. Вологодского гос. пединститута. Вологда, 1969. Т. 39. С. 166–181.

⁷ Повесть чудная считается первым звеном в цепи фольклорных обработок Повести о купце. См.: Державина О.А. Фацеции. Переводная новелла в русской литературе XVII века. М., 1962. С. 76; Малёк Э. Повесть чудна есть, како жена избави мужа своего от смерти» - малоизвестный памятник переходной поры // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 340–341.

⁸ Собственно говоря, сказки начинаются с несвойственной литературным редакциям женитьбы героя, вопрос которой уже обсуждался исследователями.

⁹ Возражая своему собеседнику, похваляющемуся своей супругой, в Повести чудной купец заявляет: «я с твоею женою живу», а затем утверждает, что соблазнит его жену и в доказательство привезет обручальное кольцо с ее пальца. По всей вероятности, копиист здесь ошибся. Более правдоподобно и логично здесь будущее время, т.е. что обманщик только намеревается оправдать свои подозрения насчет неверности женщины.

¹⁰ Все же стоит подчеркнуть, что, в отличие от Повести чудной, в упомянутых сказках купцы не бьются об заклад в присутствии короля.

чем расхвастаусе. Один хвастаусе богатством, а этот тем, що у меня жена красива, умна, который чем хвастает» [Жив. ст., 1912, II-IV, с. 238-241; ср. тоже Архив КарНЦ, № 2387; № 2466]. Еще сложнее дело обстоит с вариантом А.М. Ганина, поскольку, кроме купца, никто не хвастается, но похвальбе героя способствует нетрезвое состояние, в котором он оказался против своей воли [Сок. 1915, № 121].

Два из северных вариантов сказки о верной жене относятся к довольно многочисленной группе текстов, для которых в разработке данного эпизода мы не нашли прямых аналогий ни в *Повести утешной*, ни в *Повести чудной* [Карн. 1934, № 147; Яшова 1977, № 15]. Возможно, на некоторые из них повлияли другие истории о невинно оклеветанных красавицах, например, о купеческой дочери, но решение этого вопроса требует дополнительных исследований.

Наименше сомнений относительно предполагаемого источника эпизода спора о верности жены вызывают те варианты, в которых все участники беседы хвастают, кроме главного героя. Его, как правило, заставляют похвастаться, притом в довольно канонической форме («Что же ты, Дворянин Безсчастный Молодец, ничем не хвастаешь, не похваляешься?») [Рыбн. 1862: 267-276; ср. также: Сок. 1915: № 17]), свойственной былинам о Ставре Годиновиче.

Изо всех эпизодов лишь эпизод добычи обманщиком доказательств неверности точно указывает на зависимость данной сказки от конкретной редакции *Повести утешной*, позволяя таким образом идентифицировать ее как вариант именно исследуемого нами сюжетного типа, поэтому может стать основой его систематизации.

Стоит особо подчеркнуть, что 9 из 11 северных вариантов вместе с несколькими сказками из других регионов России образуют особую разновидность, которая, несомненно, возникла под влиянием Повести утешной, но в предлагаемой нами классификации сюжета 882А мы определили ее «Старуха-воровка» [Афан. 1957, № 336; Эрлен. 1863, № 14; Рыбн. 1862: 267-276; Жив. ст., 1912, II-IV: 238-241; Зел. 1915: 195-196; Смирн. 1917, № 337; Садов. 1932: 326-337; Карн. 1934, № 147; Корг. 1939, № 56; Аким. 1946, № 370; Сказк. 1952, № 9; Комов. 1951, № 88; Башк. Урала 1974, № 9; Архив КарНЦ, № 1436, 2387, 2466; Лойтер 1971, № 14; Яшова 1977, № 15]. Дело в том, что в добыче мнимых доказательств неверности (кольца, пояса и т.п.) клеветника выручает старушка (служанка, кухарка), в то время как в другой группе текстов, как и в Повести утешной, он делает это самостоятельно, проникнув в спальню купчихи в сундуке (коробе, шкафу) некоей бабы-помощницы. В связи с этим мы предлагаем назвать эту версию «Сундук в спальне» [Афан. 1957, № 337; Сок. 1915, № 121; Сиб., 1932: 339-345; Краснож. 1937, № 7; Ков. 1956, № 65; Бахтин-Шир. 1974, № 79; Русск. Устье 1986, № 12; Бараг 1979: 158-160]. К третьей группе, названной нами «Отрезанный палец», относятся сказки, в том числе одна из записей братьев Соколовых, восходящие к Повести чудной, поскольку в них тоже выступает мотив отрезанного пальца [Сок. 1915: № 17; Винок. 1932: 311-317; Черн. 1950, № 50; Шаст. 1971, № 19].¹¹

В данной классификации обращает внимание количественное превосходство сказок типа «Старуха-воровка», которые не соответствуют тому, что известно из рукописных повестей.

Первая часть сказок о верной жене завершается наказанием женщины, после чего убежденный в ее измене муж покидает дом. Во второй части повествования оклеветанная женщина доказывает свою невинность.

Характерной особенностью почти всех сказок о верной жене является переодевание купчихи в мужское платье,¹² благодаря чему в большинстве случаев она нанимается в работники (поступает в армию) и со временем успешно продвигается по службе. За одним исключением [Сок. 1915: № 17], все варианты северных сказочников отражают именно эту тенденцию, но за переменной пола лишь в пяти случаях следует служебный успех.¹³ Этим женщина чаще обязана своим волшебным свойствам [Рыбн. 1862: 267-276; Жив. Ст., 1912, II-IV: 238-241] или чудесным обстоятельствам [Карн. 1934, № 147; Лойтер 1971, № 14], чем своим способностям (ум, хитрость) [Сок. 1915, № 121], что следует признать отклонением от общей закономерности, свойственной реализациям сюжета 882А, восходящим к *Повести утешной*. Притом наблюдаются интересные совпадения и соответствия. Итак, в сказке Рыбникова и в публикации в «Живой старине» купчиха избирается царем благодаря тому, что лишь перед ней три раза чудесным образом загорается свеча (ср. *Повесть утешная*). Записи, хранившиеся в архивах, в свою очередь, соответствуют определенной, более ранней, реализации сюжета. Одновременно, как правило, их исполнители пошли по пути упрощения, в результате чего произошла утрата, трансформация или даже деформация некоторых мотивов. Несмотря на то что оба варианта М. Н. Васюно-

¹¹ По многим причинам вариант М. И. Медведевой требует особого рассмотрения, поэтому в настоящей статье мы вполне сознательно ограничили его анализ [Сок. 1915, № 17].

¹² За исключением следующих вариантов: Афан. 1957, № 336; № 337; Комов. 1951, № 88; Сок. 1915, № 17.

¹³ В варианте Коргуева и жена, и муж служат рядовыми солдатами.

вой и сказка Анны Яшовой очевидно возникли под влиянием сказки М. Д. Третьякова, в них пропускается мотив воцарения купчихи [Архив КарНЦ № 2387, 2466; Яшова 1977, № 15]. Похоже дело обстоит с вариантом А. В. Клепининой, являющимся редуцированным и сильно искаженным вариантом сказки Коргуева [Архив КарНЦ, № 1436], а также со сказкой Ильи Пустошкина, в который заметны некоторые сходства со сказкой Карнауховой [Лойтер 1971, №14].

Эпизод перемены пола и связанный с ним «карьерный рост» героини мы можем отнести к типу эпизодов, претерпевших существенные качественные изменения и поэтому лишь частично сохранивших близость к *Повести утешной*.¹⁴

Казалось бы, еще дальше от того, что известно по рукописным источникам, исполнители севернорусских сказок о верной жене отошли в обработке других эпизодов, особенно эпизода встречи супругов, поскольку, в отличие от *Повести утешной*, он не только предшествует изобличению клеветника (т.е. произошла перестановка эпизодов), но и обогащается многими деталями, в том числе мотивом наказания мужа женой. Особенно любопытны в этом отношении варианты А. М. Ганина и М. Коргуева, поскольку они содержат почти максимальное количество мотивов, которые могут вообще выступать в этой части сказок типа «Спор о верности жены», но, естественно, не всегда в такой именно последовательности, конфигурации и объеме. Обратимся сначала к сказке Ганина [Сок. 1915, № 121].

Достигнув чина генерала (при очень любопытных, не лишенных комизма, обстоятельствах), купчиха отправляется в родной город, останавливается в присвоенном клеветником доме и при осмотре войска случайно встречает мужа, который служит рядовым солдатом. Трижды пытается узнать причины его горя и, поскольку тот не признается, хочет его наказать, но в последний момент отменяет свое решение, берет его в лакеи, а затем угощает. За этим, как показывает анализ, следует факультативный для некоторых сказочников эпизод изобличения и наказания обманщика, потому что нередки случаи, когда они заканчивают повествование, наладив отношения между супругами [Смирн. 1917, № 337; Аким. 1946, № 370; Сказк. 1952, № 9; Бахтин-Шир. 1974, № 79]. Правда, это не приводит к каким-либо алогизмам и внутренним противоречиям: многие сказочники, притом обычно из других регионов России, предпочитают развивать действие своих сказок по модели, свойственной записи Соколовых [Эрлен. 1863, № 14; Садов. 1932: 326-337; Сиб., 1932: 339-345; Краснож. 1937, № 7; Башк. Урала 1974, № 9; Бараг 1979: 158-160; Русск. Устье 1986, № 12]. Основная разница в том, что в них жена всегда наказывает мужа.

Коргуев, в свою очередь, очень подробно и убедительно разрабатывает прежде всего эпизод встречи супругов, выведывания женой всей правды у мужа, за которым следует его наказание, но не меньшее впечатление производит публичное изобличение обманщика.

Оригинальностью трактовки исследуемых эпизодов несомненно отличается вариант Рыбникова. Поскольку нет возможности подробно сказать о всех его достоинствах, отметим лишь, что он лучше всего подтверждает неоднократно высказанное исследователями мнение о том, что северные сказочники дали ряд вариантов общерусской сказки, которые нигде больше не встречаются.

Если принять, что решающим фактором сходства между каким-либо сказочным вариантом и *Повестью утешной* является встреча купчихи с клеветником, который и должен быть источником информации об обстоятельствах спора-залога, то изо всех севернорусских вариантов в наибольшей степени этому соответствует запись Карнауховой. Кроме того, о муже упоминается лишь в конце сказки («А хозяин здесь уже на собрании у ей приведен был»), т.е. похоже как в *Повести утешной*.

Проведенный анализ, хотя и не дает права сделать окончательные выводы, показывает, что на Русском Севере сказки о верной жене бытуют в довольно оригинальных реализациях, часто не имеющих аналогов в других записях, но скорее на уровне отдельных эпизодов и мотивов, чем на уровне всего сюжета. Из-за уникальности второй части повествования, не известной по записям из других регионов, несомненно выделяется вариант М. Д. Третьякова [Жив. Ст., 1912, II-IV: 238-241]. Обращает внимание еще и то, что северных исполнителей в большей мере вдохновила *Повесть утешная*, чем *Повесть чудная*, что, в свою очередь, не является чем-то из ряда вон выходящим на фоне всех известных нам реализаций сказок о верной жене.

¹⁴ Ни один из рассматриваемых вариантов не напоминает Повести чудной, которая отличается тем, что, переодевшись в воинское платье, купчиха выдает себя за посла чужой державы, приехавшего к королю за подагью. Под видом передачи милостыни купчиха-посол просит короля открыть темницы и спрашивает узников, в том числе приговоренного к смерти мужа, про причины их заключения.

Список сокращений (варианты сказок о верной жене)

- Аким. 1946, № 370 – *Фольклор Саратовской области* / Сост. и вступит. статья Т. М. Акимовой. Саратов, 1946. Кн.1. С. 252–258 (*Про полковника*, сказка записана от М. В. Алешиной).
- Архив КНЦ, № 1436 – Фонотека Института языка, истории и литературы Карельского научного центра РАН, № 1436, 1 (Сказка записана в 1969 г. Н. Криничной от А. В. Клепининой, 74 г., д. Филимониха).
- Архив КНЦ, № 2387– Фонотека Института языка, истории и литературы Карельского научного центра РАН, № 2387, 1 (Сказка записана в 1976 г. В. Кузнецовой от М. Н. Васюновой, 74 г., д. Водла).
- Архив КНЦ, № 2466 – Фонотека Института языка, истории и литературы Карельского научного центра РАН, № 2466 (Повторная запись от М. Н. Васюновой, 74 г., д. Водла).
- Афан. 1957, № 336, № 337 – Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Подгот. текста и примеч. В. Я. Проппа. М., 1957. Т.3. С. 73–79 (*Оклеветанная купеческая дочь*, сказка записана в Воронежской области).
- Бараг 1979: 158-160 – *Бараг Л. Г.* Новая запись сказки о святом Николе-поручителе // *Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб.* Уфа, 1979. С. 158-160 (*Про Миколу Угодника, Елену Прекрасную и Португя-Прапорщица*, сказка записана в 1977 г. от А. А. Калиничевой).
- Бахтин-Шир. 1976, № 79 – *Сказки Ленинградской области* / Собр. и подгот. к печати В.С. Бахтин и П. Ширяева. Л., 1976. С. 239-248 (*Соловьев и Воронов*, сказка записана в 1973 г. от А. В. Воробьева из Петербурга).
- Башк. Ур., 1974, № 9 – *Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала* / Отв. ред. Л. Г. Бараг. Уфа, 1974. Вып.1. С. 20–25 (*Иван да Марья, или спор о верности жены*, сказка записана в 1969 г. в русской деревне Тастуба Дуванского р-на Башкирии от К. Д. Мерзлякова).
- Винок. 1932: 311-317 – *Русская сказка. Избранные мастера* / Ред. и коммент. М. К. Азадовского. Л., 1932. Т. 2. С. 311–317 (*Верная жена*, сказка записана М. К. Азадовским в 1915 г. от Н. О. Винокуровой).
- Жив. Ст., 1912, II-IV: 238-241 – Живая старина. 1912. Вып. 2/4. С. 238–241 (*Иванушко купеческой сын*, сказка записана от М. Д. Третьякова, 70 лет, д. Костевская, Вологодской губ.).
- Зел. 1915: 195–196 – *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Вятской губернии. С приложением шести вотяцких сказок. Пг., 1915. С. 195-196 (зап. имп. Рус. геогр. о-ва по отд-нию этнографии; Т. 42) (*Купеческий сын*, сказка записана от А. Х. Селезенова в 1908 г.).
- Зел. 1915: 526-527– *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Вятской губернии. С приложением шести вотяцких сказок. Пг., 1915. С. 526–527 (Зап. имп. Рус. геогр. о-ва по отд-нию этнографии; Т.42) (*Купеческий сын*, сказка записана от А. Ф. Зубарева в 1908 г.).
- Карн. 1934, № 147 – *Сказки и предания Северного края* / Запись, вступит. статья и коммент. И. В. Карнауховой. Л., 1934. С. 302-307 (*Спор*, сказка записана в 1928-29 г.).
- Ков. 1956, № 65 – *Русские народные сказки* / Сост., автор предисл. и примеч. Э. В. Померанцева. М., 1956. С. 394–408 (*Два купца*, сказка записана от И. Ф. Ковалёва).
- Комов. 1951, № 88 – *Предания и сказки Горьковской области* / Зап. и ред. текстов, вступит. статья и примеч. Н. Д. Комовской. Горький, 1951. С. 163–167 (Про Аннушку).
- Корг. 1939, № 56 – *Сказки М. М. Коргуева* / Зап., вступит. статья и коммент. А. Н. Нечаева. Петрозаводск, 1939. Кн.1. С. 358–369 (*Арсений и Хеона*, сказка записана от М. М. Коргуева).
- Краснож. 1937, № 7 – *Сказки Красноярского края. Сборник М. В. Красноженовой* / Под общ. ред. М. К. Азадовского и Н. П. Андреева. Л., 1937. С. 71–81 (*Бессудный генерал*, сказка записана в 1927 г. от Е. И. Чичаевой).
- Лойтер 1971, № 14 – *Сказка о Катайкове и Незнайкове*. Шифр: Архив КНЦ, кол. 92, № 14. Сказка записана С. М. Лойтер 15 июля 1971 г. от И. А. Пустошкина, 72 года, д. Рагнозеро.
- Русск. Устье 1986, № 12 – *Фольклор русского Устья* / Отв. ред. С. Н. Азбелев, Н. А. Мещерский. Л., 1986. С. 81–84 (*О Голи кабацкой*, сказка записана Н. А. Габышевым в 1946 г. от С. П. Киселева в с. Русское Устье Якутии).
- Рыбн. 1862: 267-276 – *Песни, собранные П. Н. Рыбниковым*. М., 1862. Ч.2. С. 267-276 (*О дворянине Безсчастном молодце*).
- Садов., 1932: 326-337 – *Русская сказка. Избранные мастера* / Ред. и коммент. М. К. Азадовского. Л., 1932. Т. 2. С. 327–338 (*Оклеветанная жена*, сказка записана в 70-х гг. XIX в. от А. Новопольцева Д.Н. Садовниковым).
- Сиб., 1932:339-346 – *Русская сказка. Избранные мастера* / Ред. и коммент. М. К. Азадовского. Л., 1932. Т. 2. С. 339–346 (*Верная жена*, сказка записана от Ф. Н. Зыкова).

Сиб., 1932: 167-183 – *Русская сказка. Избранные мастера* / Ред. и коммент. М. К. Азадовского. Л., 1932. Т. 2. С. 167–183 (Любовь жены, сказка записана от С.И. Скобелина).

Сказк. 1952, № 9 – *Сказки М. А. Сказкина* / Вступит. статья, запись и ред. текстов, примеч. Н. Д. Комовской. Горький, 1952. С. 81-90 (*Иван-доброволец*, сказка записана от М. А. Сказкина).

Смирн. 1917, № 337 – *Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества* / Издал А. М. Смирнов. Пг., 1917. Вып. 2. С. 852–853 (*Три купца*, сказка записана в б.Тобольской губернии, г. Сургут, 1890-е гг.).

Сок. 1915, № 17 – *Сказки и песни Белозерского края, зап. Б. и Ю. Соколовы*. М., 1915. № 17. С. 34-36 (*Верная жена*, сказка записана от М. И. Медведевой в 1908 г.).

Сок. 1915, № 121 – *Сказки и песни Белозерского края, зап. Б. и Ю. Соколовы*. М., 1915. № 121. С. 220–224 (*Как купец бился об заклад о своей жене*, сказка записана от А. М. Ганина).

Черн. 1950, № 50 – *Сказки и легенды пушкинских мест. Записи 1927–1929* / Зап. на местах, набл. и иссл. В. И. Чернышёва: подгот. к изд. Н. П. Гринковой и Н. Т. Панченко. М.; Л., 1950. С. 131–139 (*О верной жене*, сказка записана от А. Е. Новикова в 1928 г., в с. Большое Болдино).

Шаст. 1971, № 19 – Шастина Е. *Сказки ленских берегов*. Иркутск, 1971. С. 106–110 (*Нищенка*, сказка записана от Р. Е. Шеметовой (1909 г. р.) из с. Обхой Иркутской области).

Эрлен. 1863, № 14 – *Народные сказки, собранные сельскими учителями Тульской губернии* / Изд. А. А. Эрленвейна. М., 1863. С. 73-78 (*Про купцову жену*, сказка записана в 1863 г.).

Яшова 1977, № 15 – *Сказки Водлозерья* / Сост. А. Лызлова, Петрозаводск, 2013. № 15. С. 89–91 (*Спор о верности жены*, сказка записана Т. И. Сенькиной и Т.С. Курец в июне 1977 г. в д. Бостилово от Анны Ивановны Яшовой, возраст неизвестен).



Т.Г. ИВАНОВА (Санкт-Петербург)

ПОЗДНИЕ ВЕРСИИ СЮЖЕТОВ В БЫЛИННОЙ ТРАДИЦИИ ЗАПАДНОГО ПОМОРЬЯ

Аннотация: В докладе рассматриваются стратегии возникновения новых версий традиционных былинных сюжетов: вовлечение в песенно-эпический круг произведений других жанров, в частности баллад; принципиальная замена традиционного былинного образа, уходящего корнями в определенные архаические институты, новым образом героя, а также принципиальные изменения в разрешении конфликта между персонажами; включение лирических мотивов в былины.

Ключевые слова: былины, Западное Поморье, типологические изменения

Summary: In the article strategy of emergence of new versions of traditional plots of epic songs are considered: involvement in a bylina's circle other genres, in particular, ballads; basic replacement of the traditional epic characters originating in certain archaic institutes, a new image of the hero, and also basic changes in a resolution of conflict between characters; involvement in a bylinas lyrical motives.

Keywords: bylinas, Western Pomor'e, typological changes

Региональная специфика песенного эпоса – одна из давно осознанных и продолжающих быть актуальной проблем в фольклористике. Предметом нашего внимания является былинная традиция Западного Поморья – территории, располагающейся западнее устья Северной Двины. Былины в этом регионе, напомним, впервые были зафиксированы собирателями очень поздно – в 1899 г. А.Д. Григорьевым и в самом начале XX в. экспедициями А.В. Маркова, А.Л. Маслова и Б.А. Богословского (1901, 1903, 1905, 1909 гг.). Записи былин были сделаны также в 1932 г. А.М. Астаховой и в 1935 г. И.Этиной, студенткой Ленинградского института литературы и истории (ЛИЛИ), работавшей по совместной программе Карельского научно-исследовательского института (Петрозаводск) и секции фольклора Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР (Ленинград). К 1930-м гг. относится и запись былин от известного беломорского сказочника М.М.Коргуева. Последняя фиксация эпоса на Западном Поморье сделана в 1963-1964 гг. Институтом языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР (Петрозаводск).¹

Несмотря на то, что западно-поморская былинная традиция была зафиксирована фактически только в XX в., материал позволяет сделать некоторые интересные наблюдения, касающиеся отдельных процессов. Мы можем говорить, что во второй половине XIX в. – нач. XX вв. в данном регионе происходило не затухание традиции, а протекали полноценные творческие процессы, ведущие к созданию новых (поздних) версий классических былинных сюжетов. Укажем на некоторые стратегии в создании новых версий.

Стратегия 1. Вовлечение в песенно-эпический круг произведений других жанров, в частности баллад: к балладному сюжету прикрепляется имя былинного героя, в результате чего эпическая биография известного богатыря становится более многогранной.

Так, широко распространенная на Русском Севере баллада «Молодец и королева» на Западном Поморье встречается исключительно в версии «Дунай и королева»: Дунай служит королю Ляховинскому, становится возлюбленным Настасьи-королевы, неосторожно хвастается своей любовной связью на пиру; король приказывает его казнить, но королева подкупает палачей и спасает героя. Эта баллада, трансформировавшаяся в былину, зафиксирована по всему Западному Поморью: на Поморском (Григ. I, № 17; Марков-Азбелев, № 292; Аст. II, № 230), Карельском (Марков-Азбелев, № 245; № 265; Этина, с.20-21; РНПКП, № 190), Кандалакшском (Марков-Азбелев, № 164; № 175) и Терском (Марков-Азбелев, № 192; № 217) берегах Белого моря.

Отметим, что степень законченности трансформации баллады в былину в разных текстах будет разной. Так, в варианте сказительницы К. И. Кондаковой из д. Гридино герой поначалу в соответствии с балладной традицией безымянен: «Ездил *молодец* да из орды в орду» (Этина, с. 20-21, ст. 1); «Что ж

© Т.Г. Иванова, 2015

¹ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. М., 1904. Т. 1 (Далее в тексте – Григ. I); Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А. В. Маркова / Изд. подготовили С.Н.Азбелев, Ю.И.Марченко. СПб., 2002 (Далее – Марков-Азбелев); Былины Севера / Подгот. текста и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л., Т. 2 (Далее – Аст. II); Этина И. Былины Кемского района. Записи 1935 года // Студенческие записки филологического факультета (специальный номер статей и материалов студенческого научно-исследовательского фольклорного кружка) / Ленингр. гос. ун-т. Л., 1937. С.1-31 (Далее – Этина); Сказки М.М. Коргуева / Записи и коммент. А.Н.Нечаева. Петрозаводск, 1939. Кн. 2. С. 463-478; Русские народные песни Карельского Поморья / Сост. А.П. Разумова, Т.А. Коски, А.А. Митрофанова. Л., 1971 (Далее – РНПКП).

наш *молодец* не ест, не пьет, / Ничего не кушает, ничем не хвастает?» (ст. 26-27). И только во второй части текста появляется имя былинного Дуная. Король приказывает слугам: «Берите-ко Дунаюшко за белы руки, / Отведите-ко Дунаюшко во чисто поле...» (ст. 43-44).

В других вариантах герой с самого начала именуется Дунаем. Сюжет «Молодец / Дунай и королева» на Западном Поморье может быть представлен в автономном (Марков-Азбелев, № 265; № 292; Аст. II, № 230; Этина, с.20-21; РНПКП, № 190) и контаминированном (Марков-Азбелев, № 164; № 175; № 192; № 217; № 245) видах. В последнем случае сюжет контаминируется с былинной «Дунай-сват»: избежав казни, герой уезжает в Киев, получает на пиру от князя Владимира поручение сосватать ему у короля Ляховинского Апраксу-королевичну, на обратном пути вступает в поединок с неузнанной им Настасьей, на пиру у князя Владимира они спорят, кто из них более меткий стрелок. Заканчивается былина трагически гибелью обоих героев. Следует сказать, что названная контаминация в традиции Западного Поморья отнюдь не обязательна. В репертуаре некоторых сказителей оба сюжета – «Дунай и королева» и «Дунай-сват» – сосуществуют автономно (Григ. I, № 17 и 18 – А. Л. Коппалина, с. Колежма; Марков-Азбелев, № 292 и 293 – В.А. Норкин, г. Кемь). Контаминированные варианты, без сомнения, в наибольшей степени трансформируют балладный сюжет «Молодец и королева» в былинный.

Притягивание баллады «Молодец и королева» к имени былинного Дуная совершается по законам, которые давно прочно укрепились в былинной традиции. Напомним, что классический сюжет «Дунай-сват» сложен из двух фабул, которые когда-то, предполагают исследователи, существовали автономно: 1) Дунай сватает для князя Владимира Апраксу-королевичну, 2) Дунай вступает в поединок с богатыршей Настасьей-королевой, женится на ней, а потом затевает трагически разрешившийся спор по поводу меткости в стрельбе. Сказители с Западного Поморья домысливают биографию богатыря, прибавляя к названным двум эпизодам в биографии Дуная третий. Отталкиваясь от темы пребывания Дуная у короля Ляховинского, заявленной в сюжете «Дунай-сват», они расширяют эту тему, переводя ее в отдельный сюжет.

Включение балладного сюжета «Молодец и королева» в былинный цикл насыщает его песенно-эпическими чертами. Так, в сюжете устойчиво появляются приметы татарской темы. Король, узнав о связи героя с королевой, приказывает его казнить «поганым татарам»: «Уж вы ой еси, пановьи-улановьи, / Вы такие злы поганый тотарина!» (Григ. I, № 17, ст.61-61); «Палачи, вы палачи да немилосильны, / Вы тотаровя да есь булатныя!» (Марков-Азбелев, № 164, ст. 73-74).

Подчеркнем, что в данной стратегии – прикрепление былинного имени к балладному сюжету – ни в сюжет, ни в образ героя не вносятся никаких новых черт.

Стратегия 2. Принципиальная замена традиционного былинного образа, уходящего корнями в определенные архаические институты, новым образом героя. При этом происходят также принципиальные изменения в разрешении конфликта между персонажами.

Примером может служить былина «Илья Муромец и нахвальщик (Сокольник)» – русская версия мирового сюжета «Бой отца с сыном». Напомним, считается, что данный сюжет вырос на основе смены древних экзогамных брачных отношений парным браком. Сюжет, построенный на столкновении не узнавших друг друга отца и сына (следствие экзогамного брака), призван доказать правильность новой формы брака (парный брак).

Западное Поморье знает традиционную версию этого былинного сюжета: на заставе Илья Муромец сражается с нахвальщиком, который в процессе расспросов оказывается его сыном. Конфликт разрешается трагически – нахвальщик убивает свою мать, а Илья Муромец расправляется с сыном, напавшим на него вторично во время сна: Григ. I, № 2 – д. Камениха, в 15 верстах от г. Онеги вверх по течению р. Онеги, от Г. Негодяева (полная версия); Григ. I, № 5 – д. Камениха, от А.Г. Каменевой (усеченная, но также трагическая версия – нахвальщик убивает свою мать); Григ. I, № 8 – д. Нюхча, от А.А.Поташова (контаминированная версия с сюжетом «Исцеление Ильи Муромца» и трагической развязкой – Илья убивает сына после его вторичной попытки убить спящего отца); Григ. I, № 26 – д. Колежма, от А.Л.Коппалиной (усеченная трагическая версия – нахвальщик убивает свою мать); Марков-Азбелев, № 206 – с. Варзуга, от У.Е. Вопиящиной (усеченная версия, заканчивающаяся узнаванием Ильей Муромцем своего сына).

В д. Гридино на Карельском берегу зафиксированы 4 варианта былинны (Марков-Азбелев, № 244 – от И.И.Мяхнина, прозаический вариант с сюжетом «Исцеление Ильи Муромца»; Марков-Азбелев, № 262; РНПКП, № 179; РНПКП, № 183 – прозаический вариант) в весьма своеобразной – без сомнения, местной и поздней – версии. «Неверный» нахвальщик, в нарушение историко-этнографических основ сюжета (отражение экзогамного брака), оказывается не сыном Ильи Муромца, а его двоюродным братом:

Ты не бей меня да не згуби меня!
Здравствуй-ко, ты мой двоюродный брат!
Уж я ездил по свету восемь лет –
Сказала мне-ка матушка сударыня,
Шшо есть в Росеи твой двоюродный брат –
Так я пошел тебя розыскивать

(Марков-Азбелев, № 262, ст. 65–70).

Более того, сюжет получает неожиданную, весьма оптимистическую, развязку – нахвальщик выражает свою готовность служить России. «Илья Муромец с им побратались, крестамы поменялись, взял Илья Муромец неверного в Киев-град, неверный стал служить Росии», – этой прозаической фразой заканчивается вариант сказительницы А.Т. Ивановой (Марков-Азбелев, № 262). Тот же поздний топоним (Россия) звучит и в варианте А.Т. Бурой:

Ой же ты, Илья Муромец, двоюродный брат,
Отправила меня матушка родимая,
Что есть в России от моей сестры Илья Муромец богатырь,
Я вам буду верный слуга!

(РНПКП, № 179, ст. 74–77).

Это заявление нахвальщика вступает в противоречие с первоначальными, традиционными, намерениями героя:

Я завтра буду в столен Киев-град,
Я Киев-град весь в полон возьму,
Я божью церковь на огни сожгу,
А народ христианский повырублю,
Маленьких детишек на колы сажу

(РНПКП, № 179, ст. 19–23).

Однако данное противоречие не смущает создателей рассматриваемой версии сюжета.

Подчеркнем, что замена одного персонажа другим происходит не по законам фольклора, а по законам литературы: и образ двоюродного брата, и оптимистическая концовка явно родились творческими усилиями какого-то одного сказителя из д. Гридино. Как бы то ни было, данный пример также свидетельствует о творческом потенциале былинной традиции Западного Поморья на позднем этапе ее развития.

Стратегия 3. Необычной стратегией в создании новых версий классических сюжетов в Западном Поморье является включение в эпический текст фрагментов из лирики. Таковой является одна из местных версий сюжета «Мать продает своего сына» – версия, получившая в местной традиции распространение. «Лирическая» версия сюжета записана на Кандалакшском берегу, причем в вариантах двух сказителей – М.С. Борисовой (Марков-Азбелев, № 166, д. Федосеево) и А.Д. Полежаевой (Марков-Азбелев, № 176, с.Кандалакша). Лирический след имеется в старине Н.М.Дементьевой из д. Вирьма на Поморском берегу (Марков-Азбелев, № 314).

«Лирическая» версия сюжета развивается следующим образом. После продажи молодца его забирают «во солдатики». Далее следует причет героя, с одной стороны, соответствующий традиции рекрутского обряда, а с другой, явно рефлексированный на старину «Горе-Злочастье». Главными образами в плаче становятся образы «судьбы» («талани», «участи») и «горя»:

Ты талань ли ты моя, да учесь горькая!
Ты куды, талань, топерь да сподеваласе?
Ты в тёмных лесах, талань моя, да заблудиласе,
Ты в цистом поли, талань, богатыри ты побили?
Охохохохо, да охти мне-шенько!
Некуды уйдёшь, некуды денисьсе!
Я куды пойду, да горё всё с собой,
Мне на час горё да не отвяжитце

(Марков-Азбелев, № 176, ст. 34-41).

В конце былины лирический комплекс нарастает. Герой погибает, и рисуется типическая картина с образом «ракитова куста», заимствованная из молодецкой лирики:

Шшо резвы ноги да во быстрей реки,
Шшо буйной главой да под рокитов куст
(ст. 51-52).

Далее следует развернутая лирическая формула-ситуация трех птиц, оплакивающих молодца:

Прилетело ведь три птички, три кукушици:
Как една кукуша на беднУ главУ села,
А другá кукуша – на белЫ груди,
А третьЯ кукша – на резвЫ нóгú.
На буйнóй главы да сидит мать родна,
На белых грудях – да родима сестра,
Во резвЫх ногах да молода жена
(ст.54–60).

Песенно-эпическая традиция Западного Поморья по сравнению, скажем, с заонежской или пудоожской не является эталонной. Однако в данном регионе, как мы пытались показать, достаточно рельефно наблюдаются механизмы создания новых версий былин. Полагаем, что модели этих механизмов вполне могут быть применены для исследования творческих процессов, происходивших в былинной традиции в ранний период – в средневековье.



ВЕРБАЛЬНЫЕ СРЕДСТВА РЕАЛИЗАЦИИ ПИЩЕВОГО КОДА В УСТЬ-ЦИЛЕМСКИХ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ПРИЧИТАНИЯХ¹

Аннотация: Предметом рассмотрения в докладе станут слова (их значение, парадигматическая и синтагматическая сочетаемость), которые реализуют обнаруживающиеся в усть-цилемских похоронно-поминальных причитаниях мотивы, связанные с пищевым кодом традиционной народной культуры. К ним, в частности, относится мотив невозможности запить и заесть (т.е. забыть) умершего, который фиксируется в причитаниях, в том числе полученных в ходе полевой работы последних лет.

Ключевые слова: мотив, репрезентативная пара, социальный статус сиротства.

Summary: The subject of the report are paradigmatic and syntagmatic combinations that implement detected in Ust-Tsilma funeral lamentations motifs associated with the food code of the traditional folk culture. These include, in particular, the motif of impossible to wash down and seize (i.e., forgetting) of the deceased, which is fixed in lamentations, including those obtained during field work in recent years.

Keywords: motive, representative of steam, social orphanhood

Пищевой код в культуре – одна из тем, которая активно разрабатывается в науке в последние десятилетия. Еда как культурный феномен рассматривается в разных аспектах, в том числе как особая ритуалема, включенная в макротекст культуры.² Еда в народной традиции, являясь составной частью семейных, календарных, хозяйственных и окказиональных обрядов, служит объектом и средством разных ритуальных действий, предписаний, запретов и наделяется широким спектром культурных значений.³ Регулярно тема еды получает воплощение в вербальных текстах традиционной культуры. Предпримем попытку выявить и описать средства и особенности реализации пищевого кода в похоронно-поминальных причитаниях одной севернорусской локальной традиции – усть-цилемской.

Пищевой код обнаруживает себя в целом ряде мотивов усть-цилемских похоронно-поминальных причитаний. Тема еды, например, отражена в мотиве благополучной (устроенной) жизни причитывающей с умершим. В перечне достоинств прежней жизни (он, как правило, представляет собой единый структурно-семантический блок «материальный достаток – соответствующая потребностям одежда и – еда») тема еды имеет два варианта воплощения. Во-первых, в конструкциях, предикативную основу которых составляют глагольные лексемы репрезентативной пары *есть-пить*, в том числе осложненные семантическим компонентом ‘предельная степень действия’: *Пила-ела я да что хотела я, / У меня упито было уежано* (МГУ 1980 г., т. 6, с. 4777 № 56⁴). Во-вторых, в ряду однородных членов, представляющих родовые и видовые названий блюд: *Я ничем была за ним не жадная, / Я ничем была за ним не щадная / Ни свежой рыбой да ни трепущеей, / Я ни птицей да полетущеей, / Я ни ествами да ни сахарными, / Я ни сменными да переменными* (РНБЛ № 195).

Тот же структурно-семантический блок, включающий в качестве компонента лексемы с общим значением ‘еда’, реализует мотив положительной характеристики умершего: *Она могла наша да робить-делати, / Наживать она да золоту казну, / Заводить она себе цветно платье, / Приготовить она себе вкусну еду* (РНБЛ № 36).

Мотивом, получающим в текстах причитаний «пищевое» воплощение, может также быть мотив преждевременности смерти. Честной пир является в этом случае пространственно-временной точкой, которую, умирая, оставляет человек: *Мы не во-пору с тобой да разлучилися, / Мы не во-время да разосталися, / На середке да на пиру честном, / При сытом столе да при родных родителях. / Я осталася посреди брусчатой лавочки* (РНБЛ № 56).

Наконец, еще один мотив усть-цилемских похоронно-поминальных причитаний – невозможности забыть умершего – реализуется посредством глагольных и именных лексем, объединенных темой еды. Типичное его воплощение может быть представлено следующим образом: *Не забыть мне будет тя,*

© Ю.Н. Ильина, 2015

¹ Работа выполнена в рамках проекта, финансируемого РГНФ и Республикой Коми (№ 14-14-11003 а(р)).

² Укажем на Международную конференцию «Пищевой код в славянских культурах», которая была организована отделом истории культуры Института славяноведения РАН в декабре 2008 г.

³ См.: *Топорков А.А.* Еда // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 176-178; *Агапкина Т.А., Толстая С.М.* Пища // Там же. М., 2009. Т. 4. С. 59–65.

⁴ МГУ (здесь и далее) – Архив кафедры фольклора МГУ.

⁵ РНБЛ (здесь и далее) – Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой. М.; Л., 1962.

ладо милое, / *Не запить тебя да зеленым вином, / Не заесть тебя да медом-патокой, / Яствами да ты сахарными, / Ты сахарными да переменными* (РНБЛ № 19). В обиходной диалектной речи, фиксируемой словарями, отмечено соответствующее данной вербальной реализации мотива устойчивое сочетание «Ни заесть, ни заспать, ни заесть, ни запить» в значении ‘не забыть никак чего-л. тяжелого (горя, несчастья)’ и ‘постоянно думать, вспоминать, тосковать о ком-л.’ (СРНГ, 10, 75⁶).

Остановимся прежде всего на характеристике самой репрезентативной пары заесть-запить. Данные слова, имеющие в современном представлении нетождественные денотаты, исторически выражают одну и ту же идею: ведущим компонентом в их смысловой структуре оказывается сема ‘поглощать пищу’, а характеристики поглощаемой еды – твердая или жидкая – семами вспомогательными, сопутствующими. Поэтому, например, производные с формально разными корнями могут выражать одинаковый смысл: с одной стороны, слово пир (с тем же корнем, что и в пить) имеет общелитературное значение ‘обильное угощение’ (МАС, 3, 124⁷), с другой – глагол заедать (с тем же корнем, что и в есть) развивает диалектное значение ‘утолять жажду’ (СРНГ, 10, 75).

Общее для глаголов есть и пить действие поглощения пищи по своей анатомической природе складывается из двух последовательных действий: (1) посредством движений (кусательных, жевательных и глотательных), (2) пища перемещается из внешнего относительно едока пространства во внутреннее (в других категориях: из чужого становится своим).

Воздействие на объект поглощения посредством его раскусывания / пережевывания выступает в языке основой для целой цепочки переносных значений, которые объединяются идеей разрушительного по своему характеру действия. Сферой приложения разрушительных сил является физический мир: ср. есть ‘раздражать, разьесть (о дыме)’ (МАС, 1, 457), изъесть ‘испортить, повредить, грызть или подтачивать’ (МАС, 1, 657), заедать ‘начать щипать, разьесть (кожу)’ (СРНГ, 10, 75). В смысловой структуре глагольных лексем с корнем -ед- может также реализовываться регулярная в русском языке модель переноса значения «разрушения в физическом мире – разрушения в психическом или социальном мирах»: есть ‘мучить, не давать покоя (о болезни, заботе, тоске)’ (МАС, 1, 457), с одной стороны, и ‘попрекать, бранить, изводить, не давать покоя’, с другой (там же). Значения, смежные с последним из приведенных, зафиксированы в народной речи, в том числе в печорских говорах, у многих глаголов, производных от есть: есться ‘ссориться, браниться’ (СРГНП, 1, 201⁸), изъедаться ‘ссориться до разрыва отношений’ (СРНГ, 12, 176), заедаться ‘вызывать на ссору, заирать, ссориться’ (СРНГ, 10, 75).

Вторая характеристика действия по поглощению еды – ее освоение, присвоение – получает очевидное вербальное выражение, как кажется, только в диалектной речи: глагол заедать имеет в народных говорах значение ‘присваивать (чужое)’ и ‘хватать, распространяться, продолжаться на какое-н. пространство’ (СРГНП, 1, 233; СРНГ, 10, 75). Именно такая интерпретация поедания – как присвоения, обладания, и в результате освоения мира – является исходной, архетипической.⁹

Показательным для подобного осмысления еды является употребление в *печорских говорах* глагола наедать в рассказе о последних минутах жизни человека. *Жительница д. Скитской по р. Пижма (Усть-Цилемский р-н) Наталья Ивановна Поташова, рассказывая о смерти соседки, вспоминает ее слова, обращенные к дочерям: Ну, и она заболела. <...> И девки чё ли глядят сидят, она: «Эки эти девки! У меня уж смерть идет, а они наедают мне», – говорит. А оказывается, я только двери-те открыла, и она скончалась. Вот они мне сказывали: «Эки эти девки: наедают, а уже и смерть». Даже никакой боли не чувствовала»* (ФА СыктГУ, УЦ, 03364-80¹⁰).

Описанная ситуация обнаруживает два противоположных устремления ее участников: умирающая женщина уже готова перешагнуть черту, разделяющую жизнь и смерть, а дочери не отпускают мать, стремясь на максимально долгое время оставить ее своей, «сусветной» и поэтому глядят ее, «наедают ей», тем самым символически обозначая ее принадлежность миру живых.

Когда же оказывается, что удержать члена рода в этом, своем мире не удалось и смерть произошла, сирота (в широком, типичном для причитаний, смысле слова – любой человек, переживший смерть близкого) испытывает в отношении умершего следующую потребность – нужно перестать его помнить. Вербальным способом обозначения этого действия как раз и оказывается производное слово с корнем -ед- (и -пи-), как, например, в приведенном выше мотиве похоронно-поминальных причитаний.

⁶ СРНГ (здесь и далее) – Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина. М.; Л., 1965–1989. Вып. 1-23; Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Сороколетова. Л.; СПб., 1990–2012. Вып. 24–45.

⁷ МАС (здесь и далее) – Словарь русского языка: В 4-х т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1984–1986.

⁸ СРГНП (здесь и далее) – Словарь русских говоров Низовой Печоры: В 2-х т. / Под ред. Л.А. Ивашко. СПб., 2003–2005.

⁹ Шербинина Ю. Дикта(н)т еды // Нева. 2012. № 7. С. 221.

¹⁰ ФА СыктГУ, УЦ – Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета, Усть-Цилемское собрание.

Значение ‘забыть’ у членов репрезентативной пары заесть-запить в таком контексте развивается на основе собственно «пищевого» значения в результате переноса названия по сходству ‘съесть что-л. для заглушения неприятного вкуса ранее съеденного или выпитого’ – заесть (МАС, 1, 519) и ‘выпить что-л. сразу после принятия какой-л. пищи’ – запить (МАС, 1, 557). Общим смысловым компонентом для обеих лексем является обозначение действия, которому предшествовало другое, тягостное, нежелательное, и которое последующим нужно компенсировать. В данном случае принятие пищи как лекарства от переживания несчастья и тоски также может рассматриваться в символическом значении – в качестве попытки освоить новую (прежде чужую) ситуацию – сиротство, применить ее к себе, а значит, принять произошедшее.

Такое забывание-освоение (забывание умершего и освоение своего нового статуса) является своеобразной конечной точкой в собственно похоронном (но не поминальном) обряде. Отчасти с этим может быть соотнесено значение выражения запитое дело – ‘конченное дело’ (СРНГ, 1, 322): конченное – значит не только отмеченное ритуализированным выпиванием, но и вторичное, то, про которое теперь можно забыть, исчерпанное.

Итак, в паре запить-заесть, употребляемой в народной речи в значении ‘забыть’, получает реализацию один из кодов традиционной культуры – пищевой. Оставшемуся сиротой нужно принять свою новую социализацию – прервать связь с умершим родственником, ставшим теперь чужим, встроиться в изменившийся мир в новом статусе, приняв его, и сделать это через процесс приема пищи. Данное представление получает реализацию в обряде и на акциональном уровне: ребенок в день похорон, при закате солнца, сидя на пороге (что в другое время строго воспрещалось), должен был съесть кусок хлеба с солью, что обозначало усвоение и закрепление им специального знания о своем статусе сироты.¹¹

Кроме глаголов, составляющих предикативную основу вербальной реализации мотива невозможности забыть умершего, обращают на себя внимание атрибутивные конструкции, определяющие качество еды. Они представляют собой сочетания существительных с постоянными эпитетами: Не запить тебя да зеленым вином, / Не заесть тебя да медом-патокой, / Яствами да ты сахарными, / Тя сахарными да переменными (РНБЛ № 19); Как тебя да забывать буду, / Не запить мне да ключевой водой. / Не заесть мне да скусной едой (МГУ 1980 г., т. 14, л. 48 об. – 49, № 223).

Обязательным признаком еды, выражаемым как существительными (мед-патока), так и прилагательными (сладкий, скусный), является ее вкус – приятный, сладкий. Именно такое качество блюд, с одной стороны, призвано компенсировать горькие переживания сирот, а с другой – обозначить их новое положение, точнее – помочь им его принять. Члены оппозиции «вкусное / сладкое – невкусное / горькое», как известно, представляют собой один из многих вариантов базовой для традиционной культуры категориальной пары «свое – чужое». Значение компенсации, замены (в данном случае статуса сироты, который ранее мыслился как чужой, а теперь ставший своим) получает выражение в другом атрибуте «яств», предназначенных оставшимся после умершего, – переменные, т.е. сменяющие другие, предыдущие на новые.

Таким образом, ведущей в рассмотренном мотиве похоронно-поминальных причитаний оказывается идея присвоения, принятия близкими умершего своего нового социального статуса, которая в обряде поддерживается и акционально: обязательной составляющей похорон является поминальный стол с обилием сладких блюд.

Итак, пищевой код, занимающий заметное место в тексте народной культуры, предсказуемо получает воплощение в усть-цилемских похоронно-поминальных причитаниях в целом ряде мотивов. Лексическое воплощение одного из мотивов – мотива невозможности заесть и запить (т.е. забыть) умершего, – как кажется, соответствует исходной семантике поедания как присвоения, принятия чего-либо. В случае похоронно-поминального обряда близкие умершего оказываются в ситуации разрыва привычных связей и отношений и обязательного, но нежелательного оформления новых.



¹¹ Байбурун А.К. Некоторые представления о памяти в традиционной культуре // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура: In memoriam. СПб., 2003. С. 257.

Т.С. КАНЕВА (*Сыктывкар*)

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ ПЕЧОРЦЕВ В ПРИЧИТАНИЯХ: ОХОТА, РЫБОЛОВСТВО¹

Аннотация: В публикации представлены основные наблюдения над поэтической реализацией темы хозяйственных занятий, а именно – охоты и рыболовства в причитаниях Усть-Цильмы, выделены наиболее популярные формулы и определительные сочетания, обозначена связь поэтики усть-цилемских плачей с колыбельными и лирическими песнями.

Ключевые слова: Усть-Цильма, причитания, промыслы, поэтический словарь

Summary: This article presents the main findings in the sphere of poetic implementation of the theme of economic activities - namely, hunting and fishing in the lamentations of Ust-Tsilma. In the research the most popular formulas and identification combinations are highlighted, as well as the relation between poetics of Ust-Tsilma's laments with lullabies and lyrical songs is defined.

Keywords: Ust -Tsilma, lamentations, crafts, poetic vocabulary

Из всех хозяйственных занятий наиболее яркое воплощение в усть-цилемских плачах (Усть-Цилемский район Республики Коми, бассейн реки Печоры) получила тема рыболовства и охоты, которые играли важнейшую роль в жизни северян, обеспечивая существенную часть их достатка. Неслучайно *промыслы* называются в рассматриваемых произведениях *богатыми* («Я отправила дитю – стретила, / Я не на промыслы не на богатые», РНБЛ² 7: 16)³. Это общее обозначение лесного и речного промыслов раскрывается в рассматриваемых произведениях в серии оригинальных устойчивых и нерегулярных словосочетаний. В них, прежде всего, обращает на себя внимание сближение обоих видов промыслов, закрепленное усть-цилемской причетью в двух формулах.

Первая представляет собой парное определительное сочетание с ключевыми словами рыба – птица, каждое из которых может быть названо однократно, продублировано синонимичными или дополнено близкими по смыслу словосочетаниями:

Уж куда пошла, моя гора, поехала,
За свежей рыбой да за трепущеей,
Хошь за птицей-то да полетущеей,
За серой уткой да за летущеей,
За промыслом да за богатыим,
За печорской рыбой да за красноей,
За красноей да за разной
(РНБЛ 1: 31).

У тя свежа рыба да была не добыта,
Птица полетущая да не подстрелена
(РНБЛ 58: 52).

Уж ты куды, наше солнце, снаряжаешься, Уж ты
куды, наше, сподобляешься <...>

Уж ты за птицею да за куницею,
Уж за свежей рыбой да за трепущеей,
Уж за серой птицей да полетущеей?
(РНБЛ 42: 5).

Он охотился наш чадо милое,
Он за утками да он за гусями,
За серой птицей за полетущеей,
За свежей рыбой за трепущеей
(РНБЛ 4: 168).

Слово *рыба* в усть-цилемских причитаниях в подавляющем большинстве случаев употребляется в составе определительных сочетаний. Постоянным эпитетом в них является слово *свежая*,⁴ на втором месте по частотности – пара определений *свежая трепущая*. В единичных употреблениях отмечены определения *крупная продажная; печорская красная; половённая подлёдная*.

«Спутниками» слова *птица* в печорских плачах являются определения *полетущая*⁵ (как правило, в паре с рыбой трепущей) и серая или комбинация из этих прилагательных. У одной исполнительницы

© Т.С. Канева, 2015

¹ Работа выполнена в рамках проекта, финансируемого РГНФ и Республикой Коми (№ 14-14-11003 а(р)).

² Здесь и далее под этим сокращением: Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой 1942–1945 гг. М.; Л., 1962. При ссылках на усть-цилемские причитания указан номер текста в разделе I, через двоеточие – номер первого из цитируемых стиха; в цитатах сохранена орфография и пунктуация источника, все выделения курсивом наши.

³ В нижнепечорских причитаниях это сочетание усиливается синонимичными определениями *нажива корыстная великая* или *хорошая нажива* (Печорские былины и песни / Зап. и сост. Н.П. Леонтьев. Архангельск, 1979. № 27).

⁴ Это же сочетание встречается и в контексте гастрономической темы («Поедим у них да там скусной еды, / Скусной еды да как свежей рыбы», РНБЛ 43: 76).

⁵ Это сочетание использовано в одной из печорских былин: «Заселился там Соловей Рахматович, / Не пропускает он ни конного, ни пешого, / Не пропускает он зверя рыскающего, / Не пропускает он птицу полетущую» (Былины Печоры. СПб.; М., 2001. № 46: 179) (Свод русского фольклора: Былины в 25 т.; Т.1).

встречаем определения *быстрая / скорая*, синонимичные главной в рассматриваемых текстах характеристике птицы («Свысока стрелял много быстрой птицы, / Свежей рыбы да трепущеей, / Скорой птицы да полетущеей», РНБЛ 43: 33). В отдельных случаях в плачах на месте (*серой*) птицы (*полетущеей*) появляется утка, или оба орнитонима составляют один образный ряд (см. выше пример РНБЛ 1). Имеются примеры и других подобных присоединений, оперирующих набором родо-видовых наименований дичи – *птица, утка, гуси, лебеди*⁶: «Сера птица да бела утица» (РНБЛ 44: 70), «Ты за утками ходил да за лебёдками» (РНБЛ 44: 74), «Мы стреляли птицу да всяку разную, / Серых утицей да гусей-лебедей» (РНБЛ 26: 50), «Он за утками да наш за гусями, <...> За серой птицей да полетущеей» (РНБЛ 3: 80). Расширение зоонимического словника в «промысловом тексте» усть-цилемских причитаний достигается и за счет соединения образов птиц и зверей, при котором в том числе используются созвучные пары слов *птица – куница* и *куница – лисица*:

Уж он умел ли, моё чадо милое, <...>
Свысока да он подстреляти
Птицу да полетущую,
Уж каких зверей да он ли разных,
Уж он умел добыть, да мое чадо милое,
Хошь лисиц, куниц да всяких зверей...
(РНБЛ 24: 74).

Уж мы ходим здесь не за охотушкой,
Не за птицею, не за куницею,
Не за баским зверем да за лисицею
(РНБЛ 45: 112).
Сера утка была добыта,
Рысаки-звери были пойманы
(РНБЛ 1: 218).

Часто сочетание (*свежая*) *рыба трепущая*, (*серая*) *птица полетущая* появляется в составе перечислительного ряда элементов достатка с характерной ключевой формулой *ничем не жадная(-ые), не щадная(-ые)*:

Я ничем была за ним не жадная,
Я ничем была за ним не щадная,
Ни свежей рыбой да ни трепущеей,
Я ни птицей да полетущеей,
Я ни ествами да ни сахарными,
Я ни сменными, да переменными
(РНБЛ 19: 59).

Вы ничём были не жадные,
Ничём были не щадные,
Ни пúтерой, ни ёдерой,
Ни свежой рыбой да ни трепущеей,
Ни птицей да полетущеей,
Ни цветным платьём да переменным...
(РНБЛ 66: 49).

Примечательно, что формульная конструкция *за промыслом (богатым) – за (свежей) рыбой трепущеей, птицей полетущеей* встречается и в усть-цилемской протяжной лирике: песня с зачином «Что во городе было во Саратове...» оканчивается традиционным для ряда вариантов этого балладного сюжета ответом жены-погубительницы на расспросы братьев убитого о его местонахождении – «на охоте»,⁷ который у усть-цилемских певцов получил узнаваемое местное воплощение:

Да ле ваш-от брателко ушел за <...> промуслом.
Да ле он-то за промуслом ушел <...> богатым.
Да ле за-й... за свежей-то рыбой ушел <...> трепущошой.
Да ле за-й... за легкой птицей да <...> полетущошой.⁸

Вернемся к поэтическим константам промысловой тематики. Вторая их группа построена на варьировании пары словосочетаний *свысока постреляно, сглубока почерпнуто*, смыкающаяся с «родственной» ей формульной парой *птица – рыба*:

⁶ В печорских плачах чрезвычайно популярны сочетания *белая лебедь* и *серая утица* в качестве метафорических замен при обозначении женщин (дочери, сестры, матери).

⁷ Ср.: «Он уехал в поле охотывать» (Великорусские народные песни, изданные проф. А.И. Соболевским. СПб., 1895. Т. 1. № 127), «Ваш большой брат на охотушке, / За куницами, за лисицами, / За белыми за зайцами!» (Там же. Т. 1. № 128), «За стрельбой ушел, / Что за утками, за гусями» (Там же. Т. 1. № 129).

⁸ Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни: Научное издание / Сост. Т.С. Канева (отв.), А.Н. Власов, А.Н. Захаров и др. М., 2008. № 73. Ср. также: «... за промыслом, / Да он-то за рыбой ушел за трепущошой, (...) Дак и он-то за птицей ушел за летущошой, (...) Дак и за зверями да ушел за рыскучими» (СыктГУ 0335-11; здесь и далее: Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета. Усть-Цилемское собрание). Близок усть-цилемским записям вариант из д. Ома (северо-запад Ненецкого АО Архангельской обл.): «Ваш-то брателко ушел на промысел, / Он за утками, он за гусями, / За свежей он рыбой, за трепущошой» (Печорские былины и песни. № 217).

Свысока было постреляно,
Сглубока было почерпнуто
(РНБЛ 62: 53).
У нас свысока да было постреляно,
А сглубока было почерпнуто
(РНБЛ 40: 45).
Свысока птица была пострелена,
Сглубока рыба была почерпнута
(РНБЛ № 46: 78).

Ты сглубока ловил много свежей
рыбы,
Свысока стрелял много быстрой птицы,
Свежей рыбы да трепущей,
Скорой птицы да полетущей
(РНБЛ 48: 32).

Перечисление добытого «свысока» и «сглубока» относится в причитаниях к описанию благополучной жизни семьи и к оценке способности мужчины-кормильца обеспечить ее достаток. Показательны в этом отношении фрагменты, построенные на обозначенных выше устойчивых выражениях в сочетании с личными характеристиками добытчика:

Уж моё-то ли да чадо милое,
Оно путное да толковатое,
Оно рабочее да оно деловое,
Оно смышлено, оно ремесленно,
Ко всякой работаньке он приученой,
Уж он умел ли, моё чадо милое,
Сглубока да он почерпнути,
Свысока да он подстреляти
Птицу да полетущую,
Уж каких зверей да он ли разных,
Уж он умел добыть, да мое чадо милое,
Хошь лисиц, куниц да всяких зверей...
(РНБЛ 24: 69).

Мог наш сробить да сделати,
Во руках его да как родилося,
В глазах у него да не двоилося,
Свысока было постреляно,
Сглубока было почерпнуто...
(РНБЛ 1: 26).
Ты живешь, наша, нынче в сытом житьи,
В сытом житьи наша довольная,
Со своей-то ты да ладою милоею,
У тебя свысока будто постреляно,
Сглубока да у тебя добыто,
Ты не жадная, наша, серой птицей,
Ты не щадная, наша, свежою рыбой
(РНБЛ 37: 110).

Портрет рачительного хозяина – рыбака и охотника – в причитаниях включает также формульную характеристику ношей *нёс/несёт, возом вёз/везёт*:

Ловил моё да ладо милое <...>
Свежу рыбу трепущую,
Крупну рыбу продажную,
Кормил нас, бедный злосчастной.
Откуль едет – нам возом везёт,
Откуль идёт – нам ношей несёт
(РНБЛ 9: 36).

Ты за утками ходил да за лебёдкама,
Ты с горы идешь, солнце ношей несёшь,
С под горы идешь, солнце возом везёшь,
Ты ловил солнце да свежу рыбу
(РНБЛ 44: 74).
Он и ношей нёс да он и возом вёз
(РНБЛ 3: 75).

Вариантами этой характеристики можно считать словосочетания *несет, везет* («Нынче кто несёт да нынче кто везёт?», РНБЛ 3: 6), *нёс-носил* («А ты довсюсь мене да, горе, нес-носил, / Уж ты свысока стрелял птицу полетущую, / А с глубока ловил рыбу трепущую», СыктГУ 0301-14), *носил, кормил* («А ты носил мене рыбу трепущую, / А ты кормил меня птицей летущою», СыктГУ 0344-64), *несец-везец* («Мой несец-везец да был промышленник», РНБЛ 19: 110).

Любопытно, что мужчины-добытчики в причитаниях не называются рыбаками⁹ или охотниками: две исполнительницы использовали слово *промышленник*, у двух других воплениц антропонимы *рыбаки, рыболовщики* относятся не к объектам оплакивания («И пришли мы тут да ко колхозникам, / Старичкам нашим да к рыболовщикам», РНБЛ 40: 264; «У людей-то мы да как у добрых, / У рыбаков-то мы да у колхозных», РНБЛ 81: 36).

Нельзя не обратить внимания и на то, что образ мужчины-промышленника и кормильца моделируется фольклорной традицией с раннего детства – еще в колыбельных песнях, см., например:

⁹ Ср. с заонежскими и пудожскими плачами: «Нету пахаря на чистых полосухах, / Сенокосца на луговых нету поженках, / Рыболовушка на синем нет Онегущке!» (Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997. Т. 1. № 1. С. 28: 126), «Нету пахаря в чистых полях, / Секара да во темных лесах, / Рыболова на синих морях» (РНБЛ Пудож. 14: 72).

Баю-баю-баючок,
Огибается лучок,
Сзади ходит парничок,
Сам промышленничок.
Станет рыбку ловить,
Станет бабушку кормить.¹⁰

... Сзади бежит парничок,
Да сам промышленничок.¹¹
Будёт рыбку ловить,
Будёт уточек стрелять,
Будёт Дашу кормить,
Будёт бабушку кормить,
Будёт маму кормить.¹²

И колыбельные, и причитания оперируют ключевыми для промысловой темы глаголами *ловить* – *кормить*, но если в байках они используются в форме будущего времени, то плачи представляют уже состоявшегося *промышленника*, который *ловил*, *носил* добычу и *кормил* ею семью («А ты носил мене рыбу трепушою, / А ты кормил меня птицей летушоей, / А мы большу семью да с тобой растили», СыктГУ 0344-64). Из трех объектов рыбалки и охоты – рыба, птица, зверь – традицией выделены в устойчивую пару именно первые два, объединенные, очевидно, значением ‘пища’. Неслучайно одной из самых популярных номинаций мужа, отца, брата, сына в печорских плачах является слово *кормилец*, и эта функция непосредственно связана с темой добывания пропитания («Мой несец-везец да был промышленник, / Кормилец мой, да ладо милое, / Кормилица да дума крепкая. / Он ловил да рыбу свежую, / Стрелял когда птицу полетушую...», РНБЛ 19: 110).



¹⁰ Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы: Исследования и материалы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2008. № 5.

¹¹ Исполнительница пояснила: «Это охотничок, значит».

¹² Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы. № 6.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СЕВЕРЕ В РУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация: В докладе анализируется концепт СЕВЕР, представленный в классических собраниях русского фольклора словами с аналогичным корнем в их связях и отношениях.

Ключевые слова: язык фольклора, концептуальные признаки, жанровая специфика

Summary: The article introduces the analysis of the concept NORTH, which is represented by the words with the same root along with their relations in the classical collections of the Russian folk literature.

Keywords: language of folk literature, concept signs, genre specificity

Каким предстаёт СЕВЕР в русской фольклорной традиции? Этот вопрос решается нами на материале классических собраний фольклорных произведений, записанных в XIX и первой половине XX вв. Отметим, что при подготовке исследования было просмотрено большое количество электронных мегатекстов разных жанров устного народного творчества, однако концепт СЕВЕР оказался не востребуемым в фольклорной лирике. Упоминания о севере встречаются, главным образом, в эпической традиции (былинах, сказках), зафиксированы также в исторических песнях и пословицах.¹

Рассмотрим признаки концепта, нашедшие отражение в фольклорных текстах. В сказках явно прослеживается ассоциация: СЕВЕР – ‘холод’. Например:

Дошел я до воды, и случилось со мной опеть несчастье – напился бы, да нечем, ковшика-то и нет. – Тогда я взял снял с головы череп, взял и напилсе и пошел назад, а череп оставил тут. Вышел на прекрасну долину, и потенул северной ветер, – у меня в голове стало холодно. Я схватиусе, а у меня черепа и нет на голове (Белозер. Как на небо ходил).

Тот же признак подчеркивается в тексте приметы, помещённом в сборник В.И. Даля «Пословицы русского народа»:

На Евдокеи снег урожай, теплый ветер – мокрое лето, ветер от Москвы (с севера) – холодное лето (Даль).

Интересно, что в последнем примере север отождествляется с Москвой. В тексте отмечена оппозиция *холодный / тёплый*.

Концептуальный признак ‘холод’ находит своё отражение только в тех случаях, когда речь идёт о северном ветре.

В былинах и исторических песнях СЕВЕР связан исключительно с фольклорным локусом. Неслучайно в большинстве случаев фиксируется сочетание северная сторона (страна, сторонка, сторонушка). Как правило, северная сторона включается в перечень других локусов большего или меньшего объема, например, в зачине произведения:

*Тени-из-под-тени из-под той стены высокая,
Из-под той ли с под березки с под кудрявья,
Протекала тут реченка быстрая.
Из-под той ли из-под северной сторонушки
Ехал тут через эту быстру реченку,
Ехал Батыга Батыгович*

(Гильф. I, Илья Муромец и Идолище).

В редких случаях устойчивое сочетание северная сторона может заменяться описательным выражением сторона (сторонушка) на севере, например:

*Как садился Ильюша на горы на высокие,
Глядел Ильюша на все четыре на сторонушки.*

© И.С. Климас, 2015

¹ Примеры употребления слов с корнем *север-* извлекались с помощью сплошной выборки из сборников: Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901 (при цитировании – *Марк.*, номер былины в сборнике и название); Исторические песни XVII века. М.; Л., 1966 (ИП XVII, номер текста в сборнике); Исторические песни XVIII века. Л., 1971. (ИП XVIII, номер текста в сборнике); Исторические песни XIX века. Л., 1973. (ИП XIX, номер текста в сборнике); Пословицы русского народа: Сборник В.И. Даля: В 2 т. М., 1984. Т. 1–2 (*Даль*); Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г.: В 3 т. 2-е изд. СПб., 1894–1900. Т. 1–3 (*Гильф.*, том, номер былины в сборнике и название); Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. М., 1909–1910. Т. 1–3 (*Рыбн.*, том, номер былины в сборнике и название); Печорские былины. Записал Н. Ончуков. СПб., 1904 (*Печора*, номер былины в сборнике и название); Сказитель Ф.А. Конашков / Подгот. текстов, вводная статья и коммент. А.М. Линевого. Петрозаводск, 1948. (*Конашков*, название былины); Сказки и песни Белозерского края / Записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915. 665 с. (*Белозер.*, название сказки).

*Как усмотрел в сторонушку на севере,
Стоит шатер белополотняный,
У шатра стоят кони богатырские,
Тут живут русские сильные могучие богатыри*

(Конашков. Илья Муромец и Калин царь).

О северной стороне говорится в произведениях с разным сюжетом, однако в былинном жанре – главным образом в ситуации, описывающей «рекогносцировку» богатыря на местности: герой (Илья Муромец, Дюк Степанович, Добрыня, Михайло Карамышев) перед важными событиями осматривает дали в «трубочку подзорную» или без неё, чтобы сориентироваться, что происходит в разных направлениях. Вероятно, в текстах с хорошей сохранностью, наиболее полных, перечисляются все четыре стороны света – север, восток, запад и юг (летная / литняя сторонушка²):

*Выежжал тогда Михайло на круту гору,
Вынимал-то трубочку подзорную,
А смотрел-то, гледел да во вси стороны,
А во первую-то згленул во сторону во северну,
А во северной сторонушке есь сини моря,
Да сини-то-бы моря тут ледовитыя;
Во-вторых, згленул < стороночку во летную,
Да во летной стороны темны леса,
А темны-то бы леса весьма дремучи;
Да згленул-то бы в стороночку во восточную,
Да во восточной сторонке есь круты горы,
Да круты-то-бы горы, да превысоки;
А гленул бы < сторонку тут во западну,
Да под позападной сторонки, под крутой горы,
А стоял-то-бы в поле тут-бы черн шатер,
Круг шатра-то бы ходят три добрых коня*

(Печора. Михайло Карамышев).

Каковы же атрибуты «северной стороны», или что расположено в фольклорном мире на севере? Это «ледяные горы» и «синие ледовитые моря». Поскольку набор реалий в разных текстах может варьироваться, горы и море могут быть связаны и с другими сторонами света, однако только на севере они определяются как *ледяные / ледовитые*, т.е. сема 'холод' опосредованно представлена и в былинных контекстах. Особенно характерен такой признак для былин Печоры; очевидно, он является территориально обусловленным.

Возможно существование в том или ином тексте неполной парадигмы названий сторон света, север же остаётся сильным, постоянным членом в списке. Например, в печорской былине «Лука Данилович, Змея и Настасья Салтановна» отсутствует упоминание восточного направления:

*А пошол-то Лука да сын Данилович,
Он пошол-то под сторону под северну, –
Подхватили его да горы ледены;
Он пошол-то под сторону под западну, –
Подхватили его да моря сини;
Он пошол-то под сторону под летную, –
Подхватили его тут зелены луга*

(Печора. Лука Данилович, Змея и Настасья Салтановна).

Север входит в перечень фольклорных локусов и в тех случаях, когда указаны не направления света, а места обитания героев, конкретные географические объекты; такие парадигмы способны вмещать любое количество членов:

*Видно есте во Киеви богатыри.
Церковно петьё в каменной Москвы,
Колокольный звон во Нови-городи,
Щелье камень в северной стороны,
Мхи да болота в поморской стороны*

(Гильф. I, Василий Игнатъевич).

² *Летний* – 2. 'Южный' (Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л., 1981. Вып. 17. С. 18).

Интересно, что в подобных случаях могут объединяться разные парадигмы, например, «локус» → «артефакты (одежда)» → «внешность» → «личные качества»:

*Сильные могучие богатыри во Киеве;
Церковное пенье в Москве-городе;
Славный звон во Нове-городе;
Сладкие поцелуи новолодожанки;
Гладкие мхи к синю морю подошли;
Щельё-каменьё в **Северной** стороне;
Широкие подола олонецкие;
Дубяные сарафаны по Онеге по реке;
Обо..... подола по Моше по реке;
Рипсоватые подола почезерочки;
Рядные сарафаны кенозерочки;
Пучеглазые молодки слобожаночки;
Толстобрюхие молодки лексимозерочки;
Малошальский поп до солдатов добр*

(Рыбн. II, [Василий Игнатъевич]).

Отметим, что в записях онежских былин А.Ф. Гильфердинга и П.Н. Рыбникова с северной стороной устойчиво ассоциируется щельё-каменьё,³ то есть описываются элементы сурового северного ландшафта.

Парадигма «локус» вообще может сокращаться до единственного члена – севера. Например, в былине «Рахта Рагнозерский» повествуется о приезде на Русь «борца неверного», которому не находится соперников-«поединщичков», и он готов Москву «огнем прижечь». Однако «мужики-балахонники» «из-под северной стороншки» уверяют, что их земляк способен этого борца «в кучку скласть», что в результате и происходит (Гильф. I, Рахта Рагнозерский). Таким образом, север в фольклорном эпосе рисуется еще и как место силы.

В исторических песнях северная сторона конкретизируется и нередко выступает с семантикой ‘страна, государство’; в ряде случаев северная страна отождествляется с Русью.

*Со страны указ пришел, с страны **северной** <...>*

По указу ли царя белого

Наказать царя вероломного.

Снаряжался флот со белой Руси,

Со берегов Невы-реки славные

(ИП XVIII, № 469).

Северная сторона может означать не только государство, но и этнос, народ. Так, в исторической песне о подвигах русского войска под предводительством Скопина перечисляются завоевания:

В восточную сторону походом пошли –

Они вырубили чюдь белоглазую

И ту сорочину долгополую;

В полуденную⁴ сторону походом пошли –

Прекростили черкас пятигорских,

А немного дралися, скоро сами сдались –

Еще ноне тут Малороссия;

А на северну сторону походом пошли –

Прирубили калмык со баширцами;

А на западну сторону и в ночь пошли –

Прирубили чукиши с олюторами

(ИП XVII, № 32).

Итак, в описании **СЕВЕРА** в русском фольклоре наблюдается жанровая специфика: концепт не представлен в народной лирике; в сказках и паремиях упоминается северный ветер; в былинах и исторических песнях словом северный определяется фольклорный локус, чаще всего в устойчивом сочетании северная сторона. В репрезентации концептуальных признаков **СЕВЕРА** можно отметить как универсальные, общефольклорные тенденции (‘холодный’), так и жанрово (‘одна из сторон света’,

³ Каменьё фольк. собир. ‘Камни’ <...> ♦ Щельё каменьё [Знач.?] (Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л., 1977. Вып. 13. С. 23).

⁴ Одно из диалектных значений слова полуденный – ‘южный’ (Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Сороколетов. Л., 1995. Вып. 29. С. 143); об этом свидетельствует и перечень других сторон света в тексте.

предметное заполнение которой устанавливается во время ориентировки былинного богатыря в пространстве; «свое» или «чужое» 'место нахождения стран, городов, этносов' в исторических песнях) или территориально обусловленные черты (щелье-каменьё при описании сурового северного пейзажа в онежских былинах; ледовитые или ледяные горы или моря на севере – в былинах Печоры). Фиксируются и межжанровые соответствия: *СЕВЕР* – 'место силы' (в былинах и отчасти в исторических песнях); *СЕВЕР* – 'Россия, российские города' (исторические песни, паремии).



БАТАЛЬНЫЕ СЦЕНЫ В РУССКОМ ЭПОСЕ: ОТ БЫЛИНЫ К НОВООБРАЗОВАНИЮ СОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ

Аннотация: Статья посвящена батальным сценам в творчестве советских сказителей, сопоставлению их с батальными сценами в традиционном русском эпосе. Основное внимание сосредоточено на батальных сценах в новинах о гражданской войне. На основании проведенного анализа автор заключает, что использование сказителями традиционных эпических формул для создания новых произведений последовательного шло по пути уменьшения и что советский эпос «породил» только одного богатыря – В.И. Чапаева.

Ключевые слова: советский фольклор, творчество сказителей, былины, новины

Summary: The paper deals with the analysis of battle scenes in the works of epic performers, in comparing them with the battle scenes in the traditional Russian epic. The emphasis is on the battle scenes in noviny about the Civil War. Based on the analysis the author concludes that the use of traditional formulas by epic performers to create new works consistently followed the path of reducing and that the Soviet epic «gave rise» only one hero - V.I. Chapayev.

Keywords: Soviet folklore, work of epic performers, epics, noviny

Творчество советских сказителей, несмотря на кратковременность существования, заняло свое место в истории отечественной культуры. Это явление имеет временные рамки (1930–1950-е гг.), охватывает определенный круг тем (жизнь советских вождей, героев и достижения социализма), его характеризует особый тип создания (тексты обычно писались в соавторстве носителем традиции и литературным помощником). Корпус текстов, созданных сказителями, довольно велик (более 450 произведений) и жанрово неоднороден. Большинство из них используют поэтику сразу нескольких жанров, поэтому их жанровая классификация вызывала много споров, и универсального ее варианта так и не сложилось. Обращение к поэтике того или иного жанра во многом зависело от выбранной сказителем темы, причем в одном произведении могли сочетаться несколько тем, и в соответствии с ними менялись и художественные приемы. В данной работе я попыталась проследить преемственность эпических новообразований сказителей от былин. Для этого я ограничилась рассмотрением батальных сцен в новинах, которые мне кажутся наиболее ориентированными на традиционный эпос. Былинные формулы, не связанные напрямую с эпизодами сражений, в том числе и касающиеся отъезда на фронт, присутствующие в рассматриваемых мною новинах, затрагиваться не будут.

Событиям, связанным с военными действиями разных лет и разного масштаба, посвящено по моим подсчетам 178 произведений сказителей, то есть около 40% от всего корпуса новин. Первым событием, описывающим военные действия, да и вообще одним из первых, отразившихся в творчестве сказителей, была гражданская война: ей посвящено 17 текстов, сложенных 11 сказителями. Популярность гражданской войны закономерна: победа в ней определила жизнь страны, сказители были ее очевидцами, и она широко освещалась в массовой культуре.

Большинство новин о гражданской войне посвящено конкретным героям; самым популярным из них является В.И. Чапаев, о котором сложено 5 текстов. Если верить ссылке сборника 1938 г. «Красноармейский фольклор», то первая новина о Чапаеве появилась в 1925 г.,¹ т.е. задолго до государственного заказа на советский эпос, но развернутых описаний сражений она не содержит, поэтому в ней нет и характерных для батальных сцен формул. Появившаяся в печати в марте 1937 г. «Былина о Чапаеве» П.И. Рябинина-Андреева почти целиком посвящена пребыванию героя на гражданской войне. Сказитель изображает главного героя в момент сражения с белогвардейцами:

Из ружья стрелял, рубил он саблей острою
Со своей ли армией великой,
А он силу бьет да неприятеля,
Да он силу бьет да как траву косит,
А ведь сила в нем не уменьшилась.²

Можно заметить, что этот отрывок в основном состоит из былинных формул. Сравним его

© И.В. Козлова, 2015

¹ Красноармейский фольклор / Сост. В.М. Сидельников. М., 1938. При публикации приводится ссылка на газету «Красный Чапаевец» (орган политотдела 25-й стрелковой дивизии им. Чапаева). 1921. № 14.

² Рябинин-Андреев П.И. Былина о Чапаеве // Северо-Западный водник. 1937. 3 марта, № 30. С. 3.

с описанием боя традиционного былинного богатыря: например, в былине «Илья Муромец и Калин царь», записанной от Т.Г. Рябины, прадеда Петра Ивановича, встречается описание боя Ильи Муромца с татарами:

Стал конем топтать да и копьём колотъ
И он *бьет-то силу как траву косит;*
*У Ильи-то сила не уменьшится.*³

Продолжает описание действий В.И. Чапаева П.И. Рябинин-Андреев, используя еще одну традиционную эпическую формулу:

Он врагов рубил саблей острою,
А куда ударит падет улица,
Повернет саблю – переулочки.

Эта формула многократно использовалась разными сказителями при описании сражений многих русских богатырей. Например, Ильи Муромца:

И он начал, старенький, тут шеломом помахивать.
Как в сторону махнет — так тут и улица,
*А в другу отмахнет — дак переулочек.*⁴

Эта формула также встречается в былинах о самых разных героях: Дунае, Добрыне Никитиче, Сухмане, калике-богатыре, Василии Буслаеве.

В тех же формулах, только с перестановкой их в обратной последовательности, описывается сражение Чапаева с белогвардейцами у сказителя Т. Е. Туруева:

Рукой могучей, богатырскою:
Куда махнет – падет улица,
Отмахнется – переулочек.

И удалый храбрый молодец
Банду бил, как траву косил.⁵

В новине М.С. Крюковой «Чапай» при описании боевых действий, с формулами карельских сказителей совпадет одна, и она выступает в сочетании с другой, не встречавшейся у них:

Много бьет-секет силы саблей вострою,
Вдвое-то топчет да его добрый конь Сергеюшко.
Вправо Чапай махнет – валилась улица,
Влево отмахнет – валились переулочки.
Помогала ему дружинишка.⁶

Эти две формулы часто встречаются рядом в традиционных былинах. Они имеются в приведенной выше былине, записанной от Т. Г. Рябины; характерно было их сочетание и для семьи Крюковых, например, в былине про Илью Муромца, записанной от Г. Л. Крюкова, двоюродного деда Марфы Семеновны:

А да вперед махнёт, дак зделат улицей,
А назад махнёт – дак переулками;
*Коё бьёт, больше конём всё мнёт.*⁷

Формула «вдвое конем топчет» встречается также в былинах, записанных от матери Марфы – Аграфены Матвеевны⁸ и в былинах многих других сказителей.

М.С. Крюкова, при описании сражений дивизии Чапаева с белогвардейцами использует еще две формулы. С одним случаем, для изображения побежденных чапаевцами врагов:

Не придавай нас да смерти скорой.
Уж не будем мы летать на советску Русь,
*Уж не будем уносить мы живком людей.*⁹

³ Илья Муромец и Калин царь / Зап. от Т.Г. Рябины // Былины: Русский героический эпос. Л., 1938. С. 61.

⁴ Три поездки Ильи Муромца / Зап. от Ф. Никитина // Былины: Сборник. Л., 1986. С. 67.

⁵ Туруев Т.Е. Былина о Чапаеве // Карелия. Альманах. Фольклор Карелии. Петрозаводск, 1938. С. 32. В публикации указано «напечатана в переводе», но в сборнике «Народное творчество Карело-Финской ССР: Записи 1937–1938 гг.» (Петрозаводск, 1940) говорится, что былина от Туруева записывалась как на карельском, так и на русском языке. См. также: Фофанов И.Т. Про Чапаева // Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941. С. 263.

⁶ Крюкова М.С. Чапай // Сказания-поэмы Марфы Семеновны Крюковой. Архангельск, 1937. С. 40.

⁷ Первая поездка Ильи Муромца / Зап. от Г.Л. Крюкова // Беломорские старины и духовные стихи... С. 295.

⁸ См., например: Ссора Ильи Муромца с князем Владимиром / Зап. от А.М. Крюковой // Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова. СПб., 2002. С.194.

⁹ Крюкова М.С. Чапай // Сказания-поэмы... С. 40.

Формула соответствует речи змея, побежденного Добрыней:

Не придай ты мне смерти скорое;

Уш я дам тебе заповеть крепкую:

Не летать бы мне, змеишшу, на светую Русь,

Не носить бы со светой Руси живком людей.¹⁰

Обещание белогвардейцев «не летать» позволяет предположить, что формула была использована сказительницей механически, без переработки под описываемую ситуацию, и пропущена по недосмотру в таком виде литературным консультантом. Отступление дивизии Чапаева Крюкова объясняет, прибегая также к формуле:

Не могли осилить силу белую:

Одну голову отрубят – две покажется,

Втору голову отрубят – тут много их окажется.¹¹

Вероятно, она восходит к формуле, встречающейся в былинах «Илья Муромец и Калин царь» и «Камское побоище». Дословного совпадения с ней нет, но описание множасьей силы сходно:

Которого рубили надвое – два стоит,

А которого рубили натрое – три стоит.¹²

Как видим, при описания боя Чапаева с белогвардейцами, все четверо сказителей активно используют былинные формулы, служащие для описания боя богатыря с эпическими противниками. Образ Чапаева соответствует образу былинного богатыря, защищающему свою родину от напавших на нее врагов. Белогвардейцев, как и чужаков в эпосе, всегда великое множество. Обращает на себя внимание упоминание армии: в первом примере Рябинина-Андреева говорится, что Чапаев сражается «со своей ли армией великой»; у Крюковой отмечается, что Чапаеву помогает воевать его дружина. Былинный богатырь сражается обычно один или с одним-двумя товарищами, но не с армией. Принципиальное отличие Чапаева от былинного богатыря состоит в том, что он не только храбрый и сильный добрый молодец, защищающий родину, но еще и красноармеец, то есть часть некой государственной структуры, встроена в её иерархию. Надо сказать, что в новинах о Чапаеве это его качество отмечено, но развито слабо. У Рябинина-Андреева несколько раз указывается, что Чапаев сражается «со своей ли да доброй Красной армией» или «со своей конницей», то есть подчеркивается его роль командира дивизии. У Туруева, Фофанова и Крюковой тоже отмечается роль Чапаева как командира некоего военного коллектива, но используется более традиционное слово «дружина». Однако, при том что Чапаев сражается с армией или дружиной, глаголы во всех формулах стоят в единственном числе, из чего можно заключить, что армия прибавляется к герою как бы механически. Б.Н. Путилов отмечал как «типичное» то, что «подвиг юнака или богатыря предстает как единоличный, даже когда герой идет во главе войска»,¹³ что изображается и в новинах о Чапаеве. Представление о том, что должность Чапаева обязывает не только руководить отрядом, но и подчиняться высшему командованию, отражено в новинах еще слабее. У Рябинина-Андреева М.В. Фрунзе назначает Чапаева «атаманом», но сама встреча Фрунзе с Чапаевым описывается как встреча друзей, а не начальника с подчиненным. У Крюковой изображается встреча Чапаева с Лениным, но Ленин не отдает Чапаеву приказов, а принимает его как гостя и дает рекомендацию на учебу. У Туруева и Фофанова в финале новин говорится о мести Красной Армии за гибель Чапаева и окончательной ее победе над белыми.

На основании анализа формул сражений новин о В.И. Чапаеве, можно сделать вывод, что Чапаев в творчестве сказителей – прежде всего сильный и храбрый богатырь, во вторую очередь – руководитель отряда Красной Армии и в третью – представитель Красной Армии как государственного института. Такое изображение сказителями Чапаева неслучайно – образ Чапаева прежде всего как яркого героя сложился в текстах массовой культуры: в фильме Васильевых, в книге Д.А. Фурманова и т.п.

Другой герой, привлекавший внимание нескольких сказителей – К.Е. Ворошилов. Он выступает главным героем трех новин о гражданской войне. Количество формул в описании сражений Ворошилова меньше. М.С. Крюкова и П.Г. Горшков используют ту же формулу, что встречалась в четырех новинах про Чапаева; Крюкова дополняет еще одну:

¹⁰ Купанье Добрыни и бой его со змеем Горынищем / Зап. от М.Д. Кривошоловой // Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: В 3 т. СПб., 2003. Т. 1. Ч. 2: Пинега. СПб., 2002. С. 359. Эта формула в чуть менее близком виде присутствует также в записях соответствующей былины от А.М. Крюковой и Г.Л. Крюкова.

¹¹ Крюкова М.С. Чапай // Сказания-поэмы... С. 44. Этих строчек нет в переиздании новины от А.М. Крюковой и Г.Л. Крюкова.

¹² Камское побоище / Зап. от А. В. Бронниковой // Былины Печоры и Зимнего Берега... С. 462.

¹³ Путилов Б.Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб., 1999. С. 34.

*На праву-то руку махнут – валилась сила улицей,
На леву-то отмахнут – валилась переулками,
Разметали енералов в разные сторонушки,
Не оставляли белой погани на семена.¹⁴*

Важнее здесь не добавление второй формулы, а употребление формул во множественном числе, чего не встречалось в текстах про Чапаева. Говорится, что Ворошилов сражается вместе со своим помощником С.М. Буденным и Красной гвардией; действия их описываются как совместные.

То же мы видим в «Былине о Ворошилове» П.И. Рябинына-Андреева:

Со своей ли Красной Армией великой

Приочистили они да землю русскую.¹⁵

Получается, что если действия Чапаева описывались в единственном числе даже при указании, что он сражался с армией, то о Ворошилове, который сражается во главе Красной Армии, глаголы в былинных формулах ставятся во множественное число, что подчеркивает неотделимость героя от соратников. Ворошилов, хотя и неоднократно называется богатырем, – в первую очередь предводитель Красной Армии, он ни в одном тексте не сражается с противником в одиночку. Такое изображение Ворошилова сказителями объясняется тем, что он был не только героем гражданской войны, но и, на момент сложения новин, наркомом обороны СССР. Во всех трех текстах сказителей подчеркивается значение главного героя как должностного лица.

Кроме Чапаева и Ворошилова, главными героями новин оказались Тойво Антикайнен и С.М. Буденный, которым посвящено по одному тексту. Эпических формул в них оказалось меньше, чем в новинах о Чапаеве. Действия Антикайнена маркируются только глаголами в единственном числе, поскольку он выступает как центральный герой одного текста, посвященного одному эпизоду войны. При описании действий Буденного формульные глаголы употребляются и в единственном и во множественном числе, что можно объяснить его служебным положением в комплексе с его славой героя гражданской войны. С одной стороны, он возглавлял знаменитую Первую конную армию, что говорит в пользу его представления как богатыря, с другой – в 1930-е гг. занимал высокие посты в Рабоче-крестьянской Красной Армии – факт, объясняющий необходимость представления его как части Красной Армии.¹⁶

В других новинах о гражданской войне, посвященных не героям, а событиям, формулы используются редко и только применительно к коллективу: красноармейцам, жителям определенной местности (например, в новине А.И. Гладкобородовой «Бой в нашей деревне») или даже ко всему простому народу.

В новинах о локальных военных конфликтах 1930-х гг. эпические формулы используются довольно активно, но в целом по сравнению с новинами о гражданской войне их количество уменьшается, так же, как уменьшается и количество текстов, посвященных конкретным героям (их всего 3 из 15). В произведениях же о Великой Отечественной войне обращение к былинным формулам становится исключительным явлением; одновременно с этим резко снижается и количество текстов о конкретных героях (18 из 128).

В результате на основании формульного анализа батальных сцен в новинах можно сделать два предварительных вывода: 1) использование сказителями традиционных эпических формул для создания новых произведений последовательного шло по пути уменьшения; 2) советский эпос «породил» только одного богатыря – Василия Ивановича Чапаева.



¹⁴ Крюкова М.С. Клим да свет Ефремович // Новины Марфы Семеновны Крюковой. М., 1939. С. 66.

¹⁵ Рябинына-Андреев П.И. Былина о Ворошилове // Сказители-орденоносцы советской Карелии. Петрозаводск, 1939. С. 55.

¹⁶ Отмечу также, что формулы в новине о Буденном в меньшей степени связаны непосредственно с эпической традицией, чем в рассмотренных ранее, и больше тяготеют к песенной. Это можно объяснить в первую очередь тем, что она сочинена сказителем из Сталинградской области, где былины не фиксировались.

О РЕЦЕПЦИИ ГАНСА НАУМАНА В СОВЕТСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ¹

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы усвоения теории «спущенных ценностей» немецкого ученого Г. Наумана в России и ее влияние на изучение городского фольклора и фольклора отдельных социальных групп.

Ключевые слова: история фольклористики, теория спущенных ценностей, городская песня, социологический подход

Annotation: The article deals with the adoption of the theory of «lowered cultured values» proposed by German scientist G. Naumann in Russia and its influence on the study of urban folklore and folklore of different social groups.

Keywords: history, folklore, theory deflated values, city song, the sociological approach

В работах фольклористов 1920-х гг. происходят поиски научного метода, который бы отвечал марксистской теории. Для большинства гуманитарных дисциплин желательным было включение в их методологическую базу социологической составляющей. Статья Ю. М. Соколова 1926 г. «Очередные задачи изучения русского фольклора» направлена на социологизацию фольклористики. Ученый пишет, что «новые требования современной науки и самый фольклорный материал настойчиво толкают на планомерное и всестороннее применение социологического метода».² Понятие «народ» в послереволюционные годы стало включать в себя не только крестьян, но и рабочих, следовательно, начал изучаться не только крестьянский/деревенский фольклор, но и городской.

В годовом плане Фольклорной секции Института по изучению народов СССР (ИПИН) на 1931 г. говорится: «Основной проблемой фольклорной секции является <...> перестройка всей системы фольклористики и построение ее на основе марксистско-ленинских принципов. Основной же темой становится всестороннее изучение современного фольклора в его разнообразных формах <...>. Генеральной темой Ф<ольклорной> С<екции> является изучение современного фольклорного репертуара колхозов, заводов, а также и городских окраин, где особо существенное значение приобретает учет и изучение фольклора деклассированных элементов».³

Социологическое направление в фольклористике 1920-х гг. было поддержано теорией немецкого ученого Ганса Наумана (Науманна) (1886-1951). Ю. М. Соколов пишет, что «Советские фольклористы ознакомились с этими книгами (Ганса Наумана. – Н. К.) лишь к 1926 году».⁴ М. К. Азадовский в «Истории русской фольклористики» говорит об источниках теории Наумана. Предшественником Наумана он считает Отто Группе: «... мысль Группе об “опустившейся культуре” легла в основу последующих определений фольклора. Наиболее отчетливо ее сформулировал крупнейший швейцарский фольклорист Э. Гофман-Крайер в статье “Was ist Volkskunde”: “Das Volk produziert nicht, es reproduziert nur” (“Народ не производит, он только воспроизводит”»)⁵

В статье 1928 г. «О социологическом изучении фольклора» Ю. М. Соколов солидаризируется с немецким ученым: «... Науман подчеркивает могучее воздействие города на деревенскую жизнь и фольклор в прошлом и настоящем. <...> Важно то, что центр внимания фольклористики перемещается к вопросам остро-социального порядка. Это ли не приближение фольклористики к социологии? И прав Науман, когда именно в этом построении вопросов социологического порядка он видит отличительные черты новой “современной фольклористики и этнографии”».⁶

Советским ученым приходилось отказываться от прежних романтических, патриархальных представлений о фольклоре, чтобы не быть обвиненными в «великодержавном шовинизме» и русском национализме. Теория Наумана и его интерес к городской культуре позволял отечественным ученым

© Н.Г. Комелина, 2015

¹ Статья написана при поддержке гранта Президента Российской Федерации МК-3884.2014.6 «Запрещенный фольклор в истории советской науки».

² Соколов Ю. Очередные задачи изучения русского фольклора // Художественный фольклор. М., 1926. Вып. 1. С. 12.

³ Документы делопроизводства Отдела русского фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Годовой план работы сектора. Индекс № 211. Л. 2.

⁴ Соколов Ю. Русский былинный эпос (Проблема социального генезиса) // Литературный критик. 1937. № 9. С. 174; Говоря о теории Г. Наумана, Ю. М. Соколов ссылается на две его книги: Naumann H. 1) Primitivegemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. Jena, 1921; 2) Grundzüge der deutschen volkskunde. Leipzig, 1922.

⁵ Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1963. Т. 2. С. 283.

⁶ Соколов Ю. О социологическом изучении фольклора (Ответ проф. Юрию Поливке) // Литература и марксизм. 1928. № 2. С. 37–38.

обращаться к городским темам, при этом новаторский подход немецкого исследователя был сродни поискам нового метода в Советской России. Городская песня хорошо вписывается в теорию Наумана о «спущенных сверху ценностях», и интерес к ней и к городским темам в фольклористике 1920-х гг. был очень велик.

В учебнике 1932 г. «Русский фольклор» Ю. М. Соколов в позитивном ключе излагает теорию Г. Наумана: «В результате детальных исследований оказывается, что очень многие из чрезвычайно популярных фольклорных произведений возникли не в толще "народной" (крестьянской) массы, а в господствовавших материально и политически и следовательно более культурных социальных слоях: в феодальной боярской знати, дворянстве, торговом купечестве, а также в промежуточных слоях – духовенстве (многие духовные стихи, заговоры и т. д.), мещанстве».⁷

Е.Г. Кагаров оставил две заметки по поводу доклада Ю.М. Соколова «Теория Наумана и ее социально-политические корни», состоявшегося 20 января 1933 г. в Ленинграде. Доклад прозвучал на объединенном заседании Фольклорной секции Института по изучению народов СССР и Фольклорной секции Института речевой культуры. В одной из заметок Кагаров отмечает: «Не останавливаясь здесь на положениях (весьма спорных) докладчика, я хотел бы обратить внимание на то, что основная мысль Наумана о снижении культурных ценностей <...> не представляет собой ничего нового, но является по сути дела лишь видоизменением провозглашенного французским социологом Габриэлем Тардом в конце XIX века тезиса». Далее Е.Г. Кагаров ссылается на книгу Тарда «Les lois de l'imitation» (1890; русский перевод под заглавием «Законы подражания», 1892). Близкие мысли Кагаров находит у последователей Тарда (Р. Вормса и ряда других), однако делает вывод, что «Ганс Науман – по-видимому, независимо от французской социологической школы – построил свою теорию взаимодействия двух стихий: опустившихся вниз, в “народ” культурных ценностей и реликтов первобытной общинной культуры, собрав обширный арсенал доказательств своего основного положения».⁸ Во второй заметке Кагаров отмечает противоположность позитивистских взглядов Наумана эстетико-романтической этнографии и считает, что уход от изучения крестьянства – одна из тенденций в немецкой науке: «Против исключительного изучения ‘vulgus in populo’ или крестьянства сейчас в Германии намечается сильная реакция: изучают “этнографию пролетариата” <...>, “этнографию города” <...>, “этнографию современности” ...».⁹

Критика Г. Наумана 1936 г. была вызвана постановлением Всесоюзного комитета по делам искусства при Совнаркоме СССР о пьесе «Богатыри» Демьяна Бедного, после которого теория «аристократического происхождения фольклора» была объявлена ошибочной. В газете «Правда» от 21 ноября 1936 г. в статье И. Лежнева и Л. Тимофеева «Бедные люди» говорилось: «Что это за “странная наука”, которая ставит себе целью дискредитировать народное творчество и отнять его у народа? Кому выгодно утверждать, что народ получает культуру от высших классов? Фашистам, конечно. Это и доказывает всеми силами фольклористика фашистской Германии, в лице Ганса Наумана».¹⁰

Т.Г. Иванова и В.А. Бахтина обращаются к теории Г. Наумана в основном применительно к его критике в середине 1930-х гг. и справедливо интерпретируют ее как проявление вторжения политики в науку.¹¹ Т.Г. Иванова считает Ю.М. Соколова последователем исторической школы, утверждая, что теория княжеского происхождения былин принадлежит учителю Соколова – В. Ф. Миллеру, и не имеет отношения к немецкому фольклористу. В. А. Бахтина также склонна считать, что Ю. М. Соколов не был сторонником теории Г. Наумана.

Вероятно, стоит разделять представление о присвоении высокой культуры в отношении эпоса и в отношении городской песни для фольклористики 1920-1930-х гг. Работы о княжеском происхождении былин среди последователей исторической школы в отечественной фольклористике восходят к В.Ф. Миллеру. Однако довольно интенсивное исследование городской песни в ее социальной дифференциации все же, на мой взгляд, восходят к идеям Наумана. Прекратившееся изучение городской песни не означало, что советские исследователи отвергли основу программы немецких ученых – поиска литературных источников народных песен. На протяжении 1930-х гг., и далее в 1960-е гг. и 1980-е гг.

⁷ Соколов Ю. М. Русский фольклор. Вып. 4: Частушки. Мещанские и блатные песни. Фабрично-заводской и колхозный фольклор. М., 1932. С. 34.

⁸ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 324. № 401. Л.1 (Кагаров Евгений Георгиевич «О теории Г. Наумана»). Дополнение к докладу Ю.М. Соколова. Ленинград. Авторизованная машинописная копия. 1933 г.). (Далее – ОР РНБ).

⁹ ОР РНБ. Ф. 324. № 535. Л. 2 (Заметки к докладу Ю.М. Соколова «Теория Наумана “сниженной культуры верхов”»). Ленинград. Автограф карандашом. (1932–1933 гг.).

¹⁰ Цит. По: Соколов Ю. Русский былинный эпос (Проблема социального генезиса) // Литературный критик. 1937. № 9. С. 172.

¹¹ Подробно историю «критики» изложил сам Ю. М. Соколов в статье: Соколов Ю. Русский былинный эпос (Проблема социального генезиса) // Литературный критик. 1937. № 9. С. 171–196; см. также: Бахтина В. А. Фольклористическая школа братьев Соколовых (Достоинства и превратности научного знания). М., 2000; Иванова Т. Г. История русской фольклористики XX века: 1900 – первая половина 1941 г. СПб., 2009.

в СССР выходят статьи и сборники о литературных прототипах известных песен и сборники песен русских поэтов¹² и др.

Вторая волна упоминаний Наумана в научной полемике была связана с послевоенной политической кампанией по борьбе с «космополитизмом». В статье В. М. Сидельникова, опубликованной 29 июня 1947 г. в «Литературной газете», сообщается: «... среди литературоведов были горе-теоретики, говорившие о том, что фольклор – это извращенная, опустившаяся, снизившаяся культура. Лучшие художественные образцы русского фольклора они возводили к западным источникам, весь наш былинный эпос приписывали влиянию “варяжских пришельцев”». ¹³ В этой цитате соединяются обвинения в увлечении теорией «спущенных ценностей» Наумана, упоминается теория «аристократического происхождения былин» и новые обвинения в компаративных исследованиях – поисках западных источников русского фольклора. Теория заимствования и миграции сюжетов А. Н. Веселовского смешивается с теорией «спущенных ценностей». Русский народ, по мнению партийных идеологов, должен быть самодостаточен, а его творческий потенциал не вызывать сомнений.

М. К. Азадовский в своей оправдательной речи 31 марта 1948 г. на открытом заседании Ученого совета Пушкинского Дома отвечал на критику: «... фольклористы не имели возможности опереться на марксистско-ленинское наследие, как это имеет возможность сделать история литературы. <...> Фольклористам приходилось часто ощупью идти, и поэтому процесс перестройки и перехода для нашего отряда был наиболее трудным. Братья Соколовы искренне верили в то, что проповедуя теорию аристократического происхождения эпоса, они высказываются как марксисты». ¹⁴

Укажем также, что в статье Ю. М. Соколова «Русский былинный эпос», посвященной его «самооправданию» по обвинениям в увлечении идеями Наумана, в одной из сносок он проводит такую параллель: «... я (в лекциях. – Н.К.) говорил, что даже те элементы, которые проникали в народ из культуры господствующих классов, и те не воспринимались народом пассивно, а подвергались творческой переработке, исходя из положения основоположников марксизма, что “мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями” (Маркс и Энгельс. О Фейербахе. Архив Маркса и Энгельса, кн. 1. Москва, 1924 г.)». ¹⁵

Таким образом, теория «спущенных ценностей» Наумана в советской фольклористике 1920–1930-х гг. являлась вариантом нового социологического подхода в дисциплине. Она позволяла изучать городской фольклор и фольклор разных социальных групп. Критика данной теории в 1936 г. привела к приостановлению изучения городского фольклора. Однако продолжал изучаться фольклор рабочих и поиски литературных источников лирических песен. В период борьбы с «космополитизмом» имя Наумана упоминается вновь в контексте «очернения» творческих сил народа.



¹² Русские песни XIX века / Сост. проф. И.Н. Розанов. М., 1944; Песни русских поэтов: В 2 т. / Вступ. ст., сост., подгот. текста, биогр. справки и примеч. В.Е. Гусева. Л., 1988.

¹³ Сидельников В. М. Против извращения и низкопоклонства в советской фольклористике // Литературная газета. 1947. 29 июня, № 26. С. 3.

¹⁴ Дружинин П. А. Идеология и филология. Ленинград, 1940-е годы: Документальное исследование. М., 2014. Т. 2. С. 89.

¹⁵ Соколов Ю. Русский былинный эпос (Проблема социального генезиса) // Литературный критик. 1937. № 9. С. 175.

КОМИ СКАЗОЧНИКИ И РУССКАЯ НАРОДНАЯ КНИГА

Аннотация: Статья посвящена творчеству удорского сказочника И.И. Игушева. На основе текстологического анализа его сказок выявлены зависимые от книги тексты, определены характер и степень этой зависимости, по возможности установлен непосредственный источник этих вариантов.

Ключевые слова: лубочная литература, лубочная сказка, коми народная сказка, текстология, устная традиция, книжная традиция, сказочник, сказки о богатырях русского эпоса

Summary: This paper is devoted to the work Udora storyteller of Ivan Igushev. Based on textual analysis of his fairy tales the dependence of the book text, the nature and extent of this relationship, if possible set an immediate source of these.

Keywords: primitivistic style literature, primitivistic fairy tale, komi folk fairy tale, textual criticism, spoken folklore tradition, bookish tradition, storyteller, tales of heroes· Russian epic

Проблема взаимоотношения устной традиции и прочно фиксированных литературных памятников остается одной из актуальных проблем в современной фольклористике. Исследователи фольклора неоднократно обращали внимание на необходимость изучения книги для правильной оценки современной устной сказки, подчеркивая, что без лубочной сказки нельзя понять творчество современных сказочников.¹ Вместе с тем проблема «Сказочник и лубочная книга» нуждается в дальнейшей разработке, в том числе на конкретном национальном материале. Для исследования указанной проблемы значительный интерес представляют коми народные сказки. В ее фонде имеется довольно большой пласт сказок, тесно связанный с русской книжной традицией, в основном лубочной литературой. Однако текстологических исследований на уровне сюжетов и конкретных текстов пока мало. Еще менее изучены связи отдельных коми сказочников с книжной культурой.

В настоящем исследовании предпринята попытка выявить степень влияния печатных изданий на творчество талантливой коми сказочника Ивана Ивановича Игушева из д. Муфтыга Удорского р-на Республики Коми. В раннем детстве он лишился зрения, и это обстоятельство в какой-то мере способствовало его увлечению сказками. С 17 лет он начал их рассказывать сам: вначале только детям, а затем и взрослым. Разрабатывая известные и малоизвестные сюжеты, контаминируя их, он создал большие по объему сказочные произведения. В репертуаре исполнителя было более 50 сказок. Его основу составляли волшебные сказки, в основном с русскими сюжетами, оригинальные сказки о богатырях русского эпоса. В репертуаре И.И. Игушева есть и книжные сказки. Они разного типа. Некоторые являются пересказом известных сказочных повестей или романов, пришедших в лубок из переводной литературы: «Бова Королевич», «Еруслан Лазаревич».

Влияние лубочной литературы, как показывает анализ, в основном, конечно, было опосредованным: рассматриваемые сюжеты усваивались со слов другого исполнителя, узнавшего его из книги. По словам И.И. Игушева, сказку о Бове-королевиче он узнал от другого грамотного сказочника из д. Тойма Удорского района по имени Петыр Вань (Иван Петрович, фамилию, к сожалению, установить не удалось), а сказку о Еруслане Лазаревиче он перенял от коми исполнителя И.К. Федорова, прочитавшего книгу об этом герое во время работы на лесопильном заводе в с. Каменка Архангельской области.

Установление книжного источника является отправной точкой при анализе устных сказок подобного типа. Как известно, в процессе взаимодействия с устной традицией книжный текст обычно теряет элементы психологизма, подробности описания пейзажа, портретов, что затрудняет идентификацию текста. Вследствие этого определить конкретный источник коми сказок довольно трудно. Тем не менее в текстах сказок обнаруживаются эпизоды и авторские детали, не имеющие этнографических корней, не принадлежащие общесказочной традиции. Порой только они позволяют определить источник (они являются так называемыми «мечеными атомами»)². В сказке, записанной в 1980 г. автором статьи в д. Муфтыга Удорского района от И.И. Игушева, таким «меченым атомом» является эпизод боя, где Бова-королевич после неудачного удара мечом падает на землю, и добиться победы над Полканом ему помогает богатырский конь. По замечанию В.Д. Кузьминой, во всех более поздних лубочных сказках

© Н.С. Коровина, 2015

¹ Андреев Н.П. Исчезающая литература // Казанский библиофил. Казань, 1921. № 2. С.3-14; Азадовский М.К. Сказительство и книга // Язык и литература. Л., 1932. Т. 8. С. 5–28; Корепова К.Е. Русская лубочная сказка. Ниж. Новгород, 1999.

² Корепова К.Е. Сказочные сборники XVIII в. и их влияние на устную традицию // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. Т. 1. С. 42.

Бова поражает Полкана копьем после первого неудачного удара мечом и побеждает его. Такое изображение боя, по мнению исследовательницы, вытесняет первоначальный рассказ о неудачном исходе боя, позорном падении Бовы на землю и помощи богатырского коня.³ В изложении сказки коми сказочником этот эпизод сохранен. Тем самым можно утверждать, что коми сказка восходит к тексту так называемой Полной лубочной сказки, основой которого был текст сборника «Дедушкины прогулки» (по классификации В.Д. Кузьминой – IV тип лубочных обработок).

Анализ имен персонажей показывает, что при фольклорном освоении книжного произведения в коми сказках существенно упрощается система образов; многие имена переименовываются на понятный для сказочника лад: дед Элегрим вместо старика-пилигрима, Элегричия вместо Мельчигрии; в сюжет включаются традиционные для волшебных сказок персонажи (Елена Прекрасная вместо Дружневны); некоторые персонажи совсем лишаются имен (царица вместо Милитрисы Кирбитьевны, царь вместо Зензевея Андроновича). Все эти изменения представляют, по мнению В.М. Гацака, «общезакономерный процесс при сказочно-фольклорном освоении книжного произведения».⁴

Однако изменения в составе действующих лиц не единственные, которые обнаруживаются в коми сказке. К примеру, И.И. Игушев довольно точно пересказывает сюжет Полной лубочной сказки, но тем не менее это не механическое воспроизведение книжного источника, а результат творчества современного сказочника, в тексте которого отчетливо проступают черты эпического стиля. Иноземный витязь Бова в сказке удорского исполнителя похож на русских богатырей. Работая конюхом у царя и обладая недюжинной силой, Бова без особого труда ухаживает за лошадьми: «... *вөвьессö лэдзис ва дорö, ку плетьöн дубитис – да кытчö-сюрö вартысны вөвьес. Мöд вöлön гöгöртис да горöдис – вөвьес кыти-сюрö бөр локтисны конюшняö. Бысь кудз полöны Бова-королевич вöдзысь*»⁵ – «... выпустил лошадей на водопой, кожаной плеткой как начал их лупить – все в разные стороны разбежались. На другой лошади объехал да как крикнул – все лошади вмиг прибежали сами в конюшню. Как огня боялись Бовы-королевича». В былинном духе описывает сказочник и седлание богатырского коня: «*Вайö, шуас, сермöдсö. Квайтöн вайисны сермöдсö. Сермöдалис ки пöвнас. Вайö, шуас, меч-сабля. Меч-сабля вайисны*» – «Дайте, говорит, уздечку. Вшестером принесли уздечку. Накинул уздечку одной рукой. Давайте, говорит, седло. Двенадцать человек принесли седло. Одной рукой оседлал. Дайте, говорит, меч-саблю. Меч-саблю принесли».

И.И. Игушев тщательно сохраняет традиционную стилистику сказки, обращая особое внимание на употребление общих мест, языковых и фольклорных формул. В соответствии с «формулой роста» Бова у удорского сказочника «*одйö туд, часысь часö, лунысь лунö*» – «быстро растет, из часу в час, изо дня в день». Излюбленным для исполнителя является прием трехкратного повторения эпизодов. Например, если в лубочной сказке мать Бовы пытается отравить сына только один раз, то в устном варианте, как того требует сказочная обрядность, она делает это три раза. Три раза и Элегричия (=Мельчигрия) приходит к Бове в темницу, пытаясь прельстить его своей красотой.

Такой повтор, реализующий принцип ретардации в фольклорном тексте, ясно проявляется в словесном оформлении сказки. Так, например, повторяется одно и то же слово в следующих друг за другом предложениях: «*Коркö-некоркö сiesлön тиужис пи. Пи тиужис, и пуктисны нимсö Бова. Бова-королевичön пондисны тöдны*» – «Прошло какое-то время, родился у них сын. Сын родился у них, и назвали его Бовой. Бовой-королевичем стали его звать».

Своеобразие сказки И.И. Игушева проявляется и в том, что в ней нашла отражение местная хозяйственно-бытовая специфика. Царица, притворившись больной, отправляет своего мужа Гвидона за свежим глухарем (в лубочной сказке – за вепрем). Черты крестьянского быта перенесены сказочником и на быт героев – королей и королевен. Царица-мать, пытаясь отравить своего сына Бову, кладет яд вначале в рыбник («курник»), затем в кашу («рок») и калач («кöлач»). Дочь царя Елена Прекрасная, пытаясь помочь Бове, уснувшему богатырским сном на три дня, сама вместо него ухаживает за лошадьми. Встретившийся на дороге *дед-элегрим* (=пилигрим) предлагает Бове квас из туесочка. Вариант И.И. Игушева является примером переплетения элементов эпического и бытового стиля в творчестве современного сказочника-эпика.

Довольно подробно удорский сказочник передает и сложный лубочный сюжет о Еруслане Лазаревиче. Из наиболее значительных эпизодов в его сказке отсутствуют только встреча Еруслана с головой богатыря Росланя, бой с богатырем Огненный Щит-Пламенное Копье, встреча с тремя дочерьми Бугригора. Как и в сказке о Бове-королевиче, в повествовании о Еруслане Лазаревиче он весьма точно

³ Кузьмина В.Д. Рыцарский роман на Руси: Бова, Петр Златых Ключей. М., 1964. С. 77.

⁴ Гацак В.М. Молдавско-русско-украинские интерференции в сказке // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 59.

⁵ Здесь и далее в тексте фольклорный материал, данный без ссылок, составляют личный фонд автора.

соблюдает сказочную обрядность, употребляет традиционные формулы, другие стилистические стереотипы. Для него характерна своеобразная эпизация текста. Этому способствуют и часто используемые в сказках глагольные синонимические пары. В этих парах в качестве одного из элементов выступает обычно глагол, заимствованный из русского языка: *следитны-видзодны* (следить), *дойдны-обидитны* (обидеть), *воис-явитчис* (явился), *бладейтны-кутны* (владеть) и т.д.

Кроме того, в ряде случаев И.И. Игушев использует слова и выражения, взятые из современной жизни. Так, о существовании Еруслана Лазаревича Иван-русский богатырь узнает из газет: *«А сідз и сідз, шуас, газетысь лыддылі, Лазарь Лазаревичлөн пи выйым – Еруслан Лазаревич, зэв ён, гижёны»* – *«А так и так, говорит, из газеты прочитал, у Лазаря Лазаревича есть сын – Еруслан Лазаревич, очень сильный, пишут»*.

Другую группу книжных сказок И.И. Игушева составляют тексты сказок о богатырях русского эпоса. Одной из основных причин их широкой популярности на территории Республики Коми является, несомненно, соседство с богатой былинной традицией Русского Севера. Вместе с тем, как показывает исследуемый материал, в популяризации сюжетов данного типа немаловажную роль сыграли и книги. Без учета этого фактора представление об особенностях бытования сказок о богатырях русского эпоса в фольклоре народа коми будет не совсем верным.

В 1980 г. автором данной статьи от И.И. Игушева была записана оригинальная сказка «Василиса Микульшшина», передающая содержание былины о Ставре Годиновиче. В ней действуют те же герои, в некоторых случаях переименованные сказочником на свой лад: князь Владимир, Василиса Микульшшина (Микулишна), Забава Путяшина (Путятична). Только имя главного героя былины И.И. Игушев не сохранил, а заменил, видимо, сложное для него имя Ставра Годиновича купцом Василием.

Анализ текстов показал, что рассматриваемый сюжет в той или иной мере связан с книжным источником. Однако удорский сказочник не мог сам прочесть былины из книг, так как известно, что он был слепым. По словам И.И. Игушева, ему довольно часто читали вслух не только родственники, но приходившие его навестить подростки. Окончательное оформление сказочных текстов, конечно же, принадлежит самому исполнителю, очень талантливому рассказчику, прекрасно владевшему сказочной обрядностью и сумевшему создать цельное, логически завершенное произведение.

Сказка была записана в Удорском районе, где сказки о богатырях русского эпоса имели большую популярность. Близость этого района к крупным былинным очагам, расположенным на Мезени и Вашке, сыграли немаловажную роль в формировании удорских сказок на былинные сюжеты, в которых довольно отчетливо видны следы мезенской эпической традиции. Между тем, в ходе анализа установлено, что названный сюжет не укладываются в рамки данной региональной былинной традиции, наоборот, в произведении удорского сказочника соединились эпические традиции не одного, а разных регионов, т.е. сказка носит компилятивный характер. «Разумеется, – отмечает Ю.А. Новиков, – переплетение разных редакций сюжетов встречается и в устных вариантах – это естественное следствие взаимодействия соседних традиций. Но когда речь идет о поразительном сходстве сразу нескольких текстов, место записи которых разделено пространством в сотни тысяч километров, устное заимствование маловероятно. Гораздо естественнее видеть в этом результат прямого книжного влияния».⁶ Кроме того, мезенской эпической традиции, по свидетельству исследователей, рассматриваемый сюжет практически не известен, «зафиксированы лишь глухие отголоски Ставра».⁷

На основе текстологического анализа установлено, что литературным источником для сказки И.И. Игушева «Василиса Микульшшина» стала коми книга «Русской богатырьяс» (Русские богатыри), вышедшая в Сыктывкаре в 1951 г.⁸ Издание представляет собой сборник прозаических пересказов на коми языке 21 былинного сюжета, 9 из которых посвящены Илье Муромцу. Переводчиками-составителями сборника русских былин стали А.А. Денисова и Н.А. Колегова. К сожалению, в этом издании не были указаны источники переводов. Однако анализ текстов позволяет предположить, что переводчики в основном пользовались книгой «Русские богатыри», подготовленной к печати в 1949 г. известным ученым-фольклористом И.В. Карнауховой.⁹ Композиционно сказка И.И. Игушева полностью совпадает с текстом в коми издании и довольно точно отражает содержание русской былины.

Итак, книги сыграли немаловажную роль в творчестве И.И. Игушева, обогатив не только его репертуар, но и сказочный фонд коми народа новыми оригинальными сюжетами, вариантами сюжетов,

⁶ Новиков Ю.А. Былина и книга. 2-е изд. СПб., 2001. С. 8.

⁷ Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С.298.

⁸ Русской богатырьяс (Русские богатыри) / Пер. А.А. Денисовой и Н.А. Колеговой. Сыктывкар, 1951. \

⁹ Русские богатыри / В пересказе И.В. Карнауховой. М.; Л., 1949.

образами лубочных сказок и русского героического эпоса. Сопоставление сказок И.И. Игушева с книжными версиями сюжетов позволяет выявить новые грани творчества замечательного сказочника, как хранителя коллективной сказочной традиции, так и талантливого исполнителя, обладающего ярко выраженным индивидуальным почерком.



ЮРЛИНСКИЕ НАРОДНЫЕ ПОМИНАЛЬНЫЕ МОЛИТВЫ (МАТЕРИАЛЫ РУССКО-КОМИ-ПЕРМЯЦКОГО ПОГРАНИЧЬЯ)¹

Аннотация: Народные поминальные практики юрлинцев отражают прямое влияние церковной традиции и во многом согласуются с ней. В то же время сохраняются внехристианские элементы (поминки как «кормление душ»), а некоторые канонические молитвы подвергаются различного рода фольклоризации. В статье описываются ситуации, в которых произносятся поминальные тексты молитвенного характера, предполагается их генезис.

Ключевые слова: русские, коми-пермяки, поминальная обрядность, народные поминальные молитвы

Summary: The folk funeral ceremonialism of Yurlinsky Russians (an ethnographic group of Russians) reflects direct influence of Orthodox Church tradition. At the same time the traditional ceremonies include extra Christian elements (commemoration as a feeding of souls of the dead); the folklore influences some initial Orthodox prayers. Article describes ritual situations when funeral texts of prayful type are used; their possible genesis reveals.

Keywords: Russians, Komi-Permyaks, folk funeral ceremonialism, folk funeral prayers

Известны региональные традиции, выделяющиеся на фоне других разработанностью поминальной ритуальности, устойчивостью и развернутостью обрядово приуроченных фольклорных текстов, наличием специфических элементов, дающих основание относить их к обрядовой архаике. Важным фактором, влияющим на формирование и сохранность подобных традиций, являются, по-видимому, интенсивные межэтнические контакты.

К числу традиций с разработанной поминальной обрядностью могут быть отнесены и этнолокальные традиции Коми-Пермяцкого округа Пермского края – прежде всего русского Юрлинского района, расположенного в центре округа, и граничащих с ним Кочёвского и Косинского районов, где проживает коми-пермяцкое население.² Здесь бытуют причитания (у коми-пермяков – на двух языках), распространен специфический обряд *проводов души* с живым заместителем умершего, северными коми-пермяками осуществляются коллективные поминки *старых людей* на заброшенных кладбищах (*чудских местах*).³ Важным вербальным элементом поминальной ритуальности являются народные молитвенные тексты (фольклоризованные молитвы, молитвенные формулы – обращения к умершим), которые и рассматриваются в этой работе.

Молитвы, зафиксированные в Кочёвском и Косинском районах, уже публиковались;⁴ здесь будут представлены записи и наблюдения, сделанные на территории Юрлинского района в 2013 г. в ходе экспедиций Лаборатории культурной и визуальной антропологии (рук. Е.М. Четина) и фольклорной практики филологического факультета Пермского университета.

Первые поминки совершаются на кладбище: когда могилу покроют дерном, на ней расстилают скатерть и раскладывают еду для пришедших проститься. Перед началом трапезы еду *кадят* – окуривают ладаном; при этом между церковными молитвами произносится молитвенная формула-обращение: *Ангелы господни, донесите запахи дьявьянского ладана до усопшей (усопшего)...* (называется имя) (Зап. от М.Д. Сараниной).⁵ Эти же слова говорят при подготовке к домашним поминкам, когда комнаты обносятся ладаном, а также непосредственно перед началом поминальной трапезы.

© С.Ю. Королева, 2015

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ № 15-14-59003а(р) (проект «Похоронно-поминальный фольклор Прикамья в системе русской традиционной культуры»).

² О Юрлинском районе подробнее см.: Жуланова Н.И. Юрлинцы: русский «остров» или контактная зона? (О музыкальном фольклоре и традиционной культуре русского населения Коми-Пермяцкого автономного округа) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 6: Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. С. 77–88.

³ Подробнее см. об этом в публикациях автора: Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 52–76; Чудь с русскими именами. Кого и как поминают на чудских могильниках? (Материалы Верхнего Прикамья) // Социо- и психолингвистические исследования. 2014. Вып. 2. С. 156–170.

⁴ Королева С.Ю., Четина Е.М., Розотнев И.Ю. Народные поминальные молитвы из Коми-Пермяцкого округа // Живая старина. 2013. № 1. С. 54–55.

⁵ Ср. более развернутый вариант: *Донеси, Ангел Господний, ладанок церковный до всех, до своих, до родителей, до знающих, незнающих, донеси, Господь Бог; см.: Бахматов А.А. и др. Юрлинский край: Традиционная культура русских к. XIX – XX в. Кудымкар, 2003. С. 229.*

На третий день после смерти устраивается поминальный обед (дома или в нанятом помещении – столовой, кафе); обычно он приходится на день похорон и проводится по возвращении с кладбища. Поминки заканчиваются молитвой: *...усопшему желают царство небесное, пресветлое место, вечный покой, покой вечный. Прости, Господь, ему всякие согрешения, вольные-невольные, избавь его от вечных муки, огня геенского, даруй ему причастие, наслаждение вечных твоих благих уготованных любящих Тя. <...> А всем родным по крови и по плоти, живущим на земле, Господь пускай даёт здоровье, мир, благополучие* (Зап. от М.Д. Сараниной). По-видимому, это



Фото 1. Карта Юринского района Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Фото автора.

соединение фрагментов двух утренних молитв – помянника о живых и молитвы об усопших,⁶ – но воспроизведенных с неточностями и фольклоризованных.

Большое количество поминальных молитв произносится на домашних поминках; самыми важными местные жители считают *сорочины* (40 дней), год (должен отмечаться в течение трех лет) и бывший день рождения умершего. Из интервью, рукописных тетрадей и включенного наблюдения следует, что основу домашнего поминовения составляют церковные утренние молитвы и чин литии, совершаемой мирянами дома и на кладбище,⁷ – они предшествуют поминальной трапезе, после которой исполняются духовные стихи. При этом внутри домашней литии включаются не вполне канонические молитвенные тексты и формулы – обращения к умершим.

Приведу некоторые из них, зафиксированные 12 июля 2013 г., в день св. Петра и Павла, в ходе реальных поминок в д. Пестерёво Усть-Зулинского с/п (Зап. совместно с Е.М.Четиной и Е.А.Клюковой). Местная жительница А.П. Ефимова, 1932 г.р., которую приглашают для проведения домашних поминовений, устроила обед в память о своем отце Павле и дедушке Петре. Накрыв на стол, она отщипывает верхнюю корочку рыбного пирога (*Чтобы запах слышался родителям. Оне ведь парочком-душочком только питаются*). Канонические молитвы читает по современному молитвослову воцерковленная соседка; Анна Павловна дополняет литию народными молитвенными текстами, которые знает наизусть. Так, в числе утренних молитв она произносит: *Упокой, Господи, Павла, Петрована. Дай, Господи, у вас сёдня праздничок великой, дай Бог вам, Господи, царство небесно, покойное место, пресветлое место, пресветлый рай. Пусть вы будете сыты, одеты, обогреты, у Христа Бога на престоле, у святой Богородицы на почёте. Давайте, тятенька родимой, дедушко родимой, питайтесь душочком-парочком, не обижайтесь на меня, я бестолковая. Не обижайтесь*. После нескольких церковных текстов эта молитва повторяется вторично.



Фото 2. Поминальный стол в доме А.П. Ефимовой, д. Пестерёва. Фото автора.

Далее, после молитв к Богородице и Иисусу Христу, хозяйка поминает за здоровье всех присутствующих и их родных: *Дай, Господи, Любовь Петровне с детками, с внучками, с хозяином, со скотинушками с животинушками, домами благодатными, дай, Господь, <в>сем им доброё здоровье, долгие веки, счастье, ум да разум, долгий память, и т.д.* Молитва заканчивается просьбой защитить от внезапной смерти: *Дай, Господь, паси, Господь Бог, всех стоящих молящих от пули, от мины, от восторого ножа, от бури, от ветра, от войны,*

⁶ Утренние молитвы // Молитвослов. URL: <http://azbyka.ru/bogoslužhenie/molitvoslov/molity02.shtml>.

⁷ Чин литии, совершаемой мирянином дома и на кладбище // Молитвослов. URL: <http://azbyka.ru/bogoslužhenie/molitvoslov/molity18.shtml>.



Фото 3. Помянник В.П. Ивановой, принадлежавший ее матери, д. Сергеева (нач. XX в., издательство И.Д. Сытина).
Фото автора.

от воды, от огня и пламя, от тюрьмы, от нищеты, от блудной (?) пыли, от грома, от молнии, от дурного глаза, ото всякой скорби. После тропаря Кресту («Спаси, Господи, люди Твоя») Анна Павловна поминает за упокой всех недавно умерших местных жителей (12 человек). Как и поминание за здоровье, оно предусмотрено церковным канонами, но при этом используются фольклоризованные формулы: *Помяни, Господи, Алексана, свата. Дай, Господи, им всем царство небесно, покойное место, пресветлое место, пресветлый рай. Все они пусть будут сыты, одеты...* и т.д.

Домашнее поминальное богослужение заканчивается «Отче наш», после чего участницы садятся за стол. В это время хозяйка обращается к умершим родителям: *Давайте, папюнька, дедушко, садитесь за столы дубовые, за скатёрочки самобранные, попитайтесь*

хлебом-солью, не осудите меня. Простите меня. Давайте, садитесь. Далее продолжает шепотом: *Помяни, Господи, Павла, Петра, помяни, Господи, всех знающих, незнающих.* Во время трапезы тихо молится: *Господи, помяни, Господи помилуй, Господи, помяни дедушко, помяни всех наших родителей.* Завершается обед также обращением к душам умерших, которое воспринимается и осуществляется ею как реальный коммуникативный процесс: *Господи, меня прости, грешную. <Нрзб.> Прости, папюнька, меня. Дедушко родимой, простите меня. Праздник, дак я за свой век, у меня век длинной, и я вас не поминала. Простите меня. Не делала поминочки ни одне... После этого хозяйки и гости встают из-за стола, садятся в комнате и начинают петь духовные стихи (в настоящее время они исполняются только на поминках).*

Обычно на домашнем поминальном обеде родственники покойного стараются помянуть вместе с ним как можно больше «своих» усопших. Для этого во многих семьях ведутся помянники – поминальнички, или, как их здесь называют, списки, которые хранятся в красном углу за иконами: *Список. Своего рода ведь пишешь-то... Поминают до 12-ти [колен]. А записано-то, наверно, меньше. <...> Ну, я хотя не знаю, вот у нас, говорю, у дедушки Васи... у нас небольшой список, а у него целая тетрадка, вот там сколько листов, у него всё-всё записано* (Зап. совместно с Е.М. от М.Л. Кудымовой, ок. 40 лет, д. Лобанова). Ведение семейных поминальничков инициируется церковью, однако принципы их составления и бытование в народной среде нуждаются в специальном исследовании. Последовательность упоминания разных категорий усопших варьируется; к примеру, родных могут называть после основного умершего – перед скончавшимися «не своей» смертью и новопреставленными: *А перва-то, перва-то сама, допустим, которой поминки-то <...>, мы там называем, допустим, <...> рабы Марии. А потом уже по плоти и по крови когда список они читают, допустим, там сколько человек, 20–30 зачитывают, мы всё это на пропев: «Упокой, Господи, души усопших раб твоих». Вот, поём, значит. А потом <...> ещё повторно это повторяется, второй раз, тожо на пропев* (Зап. от М.Д. Сараниной). Чтобы помянуть тех, чьи имена могли забыться, может произноситься специальная неканоническая молитва: *Упокой, Господи, души усопших... раб твоих, потом: от первого колена до второго, от второго до третьего, от третьего до четвертого, <...> от восьмого до девятого* (вариант: до 12-го) (Зап. от нее же).

На домашних поминках произносится обычно и народная версия «Молитвы о всех усопших христианах». Переложённая на церковно-славянский язык в XV в. (а в кратком изложении – еще ранее), она во множестве вариантов известна по монастырским синодикам-помянникам, включается и в молитвословы для мирян (в унифицированном виде).⁸ В числе усопших в ней упоминаются погибшие насильственной смертью, а также жившие ранее, но уже забытые люди. К обеим категориям умерших в народной культуре сложилось особое отношение (первых обычно опасаются; вторых могут почитать как давних насельников, предков в широком смысле) – что, возможно, и способствовало фольклоризации данного молитвенного текста.

⁸ О тексте этой молитвы в ранних списках Синодика-помянника см.: Дергачева И.В. Древнерусский синодик: исследования и тексты. М., 2011. С. 25–39 и др.; текст из Молитвослова, к примеру, см.: <http://azbyka.ru/molitvoslov/akafist-o-upokoeni-vsex-usopshix.html>.

В Юрлинском районе молитву о всех усопших знают в основном женщины, которых приглашают для ведения домашних поминок. Ее текст бытует устно, он довольно лаконичен, вариативен и предполагает известную импровизацию: *Упокой, Господи, всех безродных, бесплемённых, на войне погибших, в авариях погибших, с голоду умерших, на морозе замёрзших. Упокой, Господи, новопредставленных...* (Зап. от М.Д. Сараниной); *Помяни, Господи, везде и всюду лежащих, на войне убиваемых, в лесу заблуждающихся, на морозе замерзающих, на воде утопающих, на огне сгорающих, не своей смертью умирающих и всех забываемых* (Зап. совместно с Е.М. Четиной от Д.А.Ивановой, 1941 г.р., д. Лобанова).⁹ Эта молитва читается после упоминания родных либо заканчивает перечислительные ряды поминального моления. Одна из воцерковленных местных жительниц включила ее в число своих ежедневных утренних молитв, однако подобные случаи единичны. В соседних с Юрлинским районах – Кочёвском и Косинском – эта молитва имеет другой вид: она длиннее, бытует не только устно, но и письменно, включает подробное перечисление родственников, имена легендарных первопоселенцев – основателей сел и деревень, а также заговорные формулы. Помимо домашних поминок, ее произносят во время коллективных поминаний на заброшенных (чудских) кладбищах.

Некоторые из описанных юрлинских молитвенных текстов и вокативных формул используются в календарные поминальные дни (Семик, Троицкую субботу, Радуницу и др.) на кладбище: *Святые Ангелы, донесите запах евангельского ладана до усопшего такого-то, такого-то, такого-то... Перечислишь <...>. А потом и говоришь, когда разложишь скатёрку, некоторые вон где захоронены, у меня дядя дак вообще в Сибири, братья в Перми. Скажешь: «Приходите, вместе с нами поедим»* (Зап. совместно с А.С. Беломестновой и М.А. Грановой от Н.И. Ивановой, 1942 г.р., д. Букреева).

Церковные утренние молитвы предусматривают ежедневное поминание усопших родственников. Для многих пожилых женщин оно становится обычной практикой. При этом используются бумажные списки с именами либо наиболее актуальная часть перечня заучивается наизусть: *«Господи, помяни за хлебом за солью маму Анну, тятю Иоанна-Ивана, Петра, Михаила, Александру, Зою, Вячеслава, дедушку Петру, Скопидонка, сестру Наталью, брата Сергея, <...> ещё Марию и Матрёну, бабушку Марфу, Марию, тёток, дядю Стёпу, Гришу, тётю Таню, Сару, Анисью, Зосю, дедушка Макасима, бабушку Василису, бабушку Наталью, Парасковью, Клементия, <...> тётку Любу, Оксю, Донну, Авдотью (нрзб.). Помяни, Господи, зятя Евгения. Даруй Царствие Небесно, достойное место, пресветлый рай всем усопшим. Аминь. Это половина только»* (Зап. от нее же).

Некоторые местные жительницы не поминают умерших каждое утро. Однако они считают необходимым сделать это, если стряпают пирог: *Испекла пирог, вот. Иконки умыла, ладан пустила, пирог покадила, всё, поминайте своих: «Помяни, Господи, за пирогом того-то, того-то» <...>. Я сама вот по себе покажу, выхожу на улицу, дверь открываю и говорю: «Лети, душочек-ладаночек, где телеса у родителей лежат. Пусть их Бог простит за все грехи, созданные на матушке сырой земле»* (Зап. совместно с Е.А. Ключевой от Т.Н. Андреевой, 1953 г.р., с. Усть-Зула); *Помяни, Господи, всех: тётушек, дядюшек, кумушек, подружек, ну, тятю, маму, отца вот... дедушек, бабушек <...>. Помяни, Господи, всех, пусть все будут сыты, питаны за мягким, за тёплым паром. Дай им, Господи, царство небесно, покойное место* (Зап. совместно с Е.А. Ключевой от М.Н. Ивановой, 1932 г.р., с. Усть-Зула). Имена усопших в этой ситуации могут не называться, такой перечень становится своего рода народной альтернативой церковно утверждённой форме семейного помянника.

Таким образом, народные поминальные практики юрлинцев в том виде, в каком мы их можем наблюдать, отражают прямое влияние церковной традиции и во многом согласуются с ней. В то же время сохраняются внехристианские элементы – возможно, довольно архаичные (поминки как «кормление душ»), а некоторые канонические молитвенные тексты подвергаются различного рода фольклоризации.



⁹ Еще один юрлинский вариант см.: Бахматов А.А. и др. Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор. Материалы и исследования. Пермь, 2008. С. 109.

И.В. КОРОЛЬКОВА (Санкт-Петербург)

СОЛЬНЫЕ ПРИЧИТАНИЯ ЛЮБЫТИНСКОГО РАЙОНА НОВГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ: К ПРОБЛЕМЕ ТИПИЧЕСКОГО И ВАРИАТИВНОГО

Аннотация: Особенностью причетной традиции Любытинского района Новгородской области является структурное и стилистическое разнообразие напевов. Выявлено два типа причитаний (с цезурой и без цезуры), каждый из которых бытует в двух темпо-ритмических версиях (скорой и протяжной). Все они не имеют закрепления за какой-либо территорией и имеют равноправный статус в традиции.

Ключевые слова: Новгородская область, свадебные и похоронные причитания, исполнительский стиль

Summary: These lamentations of Liubytino district Novgorod region were never published and are practically unknown. The peculiarity of the local tradition is a structural and stylistic diversity of tunes. Laments are showed up in two types (with and without a caesura), each of which exists in two tempo-rhythmic versions (speedy and prolonged). All of them have no fix for any certain locus and have equal status in the tradition.

Keywords: Novgorod region, wedding and funeral lamentation, style of performing

В коллекции Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова (ФЭЦ) Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. Римского-Корсакова (СПбГК) содержится большой фонд записей сольных причитаний из Любытинского района Новгородской области. Они были сделаны во время масштабных комплексных экспедиций 1988-1989 годов, проходивших на восточно-новгородских территориях и на новгородско-вологодском пограничье (руководитель – А. М. Мехнецов).¹ Образцы напевов причеты из этой коллекции практически не опубликованы и не введены в научный оборот. Между тем, сами материалы имеют огромную научную ценность.

Любытинские причитания органично входят в систему восточно-новгородских традиций и соотносятся с более северными (тихвинскими, бокситогорскими, ладожскими) и северо-западными (верхнелужскими) традициями. На их примере мы имеем возможность рассмотреть целый ряд проблем, связанных с особенностями соотношения типического и вариативного в музыкальной форме причета. В нашем распоряжении находятся свыше 70 образцов напевов любытинских причитаний. Примерно половину записей составляют свадебные плачи, остальные связаны с похоронно-поминальной обрядностью, несколько образцов – полевые (лесные) причеты. Имеющийся материал удивляет разнообразием, касающимся, прежде всего, структурных разновидностей причетов и их стилистических характеристик. Различия некоторых образцов оказываются весьма существенными, что не очень типично для небольшой территории, ограниченной рамками одного района. Попытка картографировать типовые элементы напевов, на первый взгляд, дает странный результат и не позволяет обнаружить четкую локализацию отдельных свойств местной причетной системы. Возможности выявить причины кажущейся мозаичности любытинской традиции связаны с оценкой статуса структурных разновидностей плачей на трех уровнях: 1) жанровом (установление связей структуры с основными разновидностями причитаний: свадебными, похоронно-поминальными, полевыми); 2) диалектно-стилевым (выявление микролокальных вариантов и версий типовой структуры); 3) исполнительском (характеристика причетного напева как версии определенного исполнителя).

Ладовое строение причетных напевов местной традиции опирается на единую модель, основа которой – принцип сопоставления двух звуковысотных уровней интонирования. Верхний уровень представлен терцовой, реже – секундовой ячеекой интонирования, а нижний охватывает субтоны (секундовый, квартный, терцовый) либо представлен звуками речевого регистра, не имеющими точную высоту. Общим свойством напевов любытинской традиции является принцип развития напева на основе одной попевок, устремленной к главной опоре, фиксирующей акцентные слоги.

Многообразие напевов связано, прежде всего, с композиционными разновидностями. Одним из ведущих критериев, по которым оказывается возможным дифференцировать напевы причитаний, является наличие или отсутствие цезуры. Другим различительным признаком можно считать степень распетости стиха и темповые свойства. Варианты сочетания этих характеристик позволяют выделить две типологические группы причитаний (с цезурой и без нее), каждая из которых может существовать в двух исполнительских версиях – скорой (частой) и протяжной.²

© И. В. Королькова, 2015

¹ Экспедиции проходили совместно с Вологодским государственным педагогическим институтом (университетом). Полноценные музыкальные записи были сделаны в 19 населенных пунктах, во многих из которых работа велась с различными исполнителями (около 50 человек). В исследовании также учтены музыкальные образцы (6 единиц), записанные в экспедициях Новгородского областного методического центра 1981-1983 годов (ныне – Новгородский областной Дом народного творчества) (НОДНТ). Эти записи охватывают южную часть района (5 населенных пунктов).

² Применение к причитаниям термина «протяжный», закрепившегося в этномузыкологии, в основном, за лирическими песнями, имеет условный характер. В контексте данного исследования термин используется для обозначения стилистической разницы двух версий причитаний. Она нередко осознается и подчеркивается самими исполнителями, использующими термины «протягивать», причитывать «протяжно». Скорая и протяжная версии отличаются друг от друга темповыми характеристиками. Кроме того, напевы, существующие в скорой версии, практически не содержат слогораспевы, в то время как образцы протяжного типа включают их довольно часто.

Нецезурированные образцы характеризуются опорой на 9-10 сложный стих. Их слогоритмика может быть сведена к трем основным моделям:

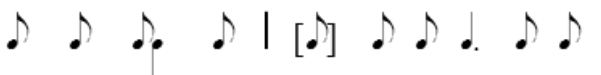
Скорая версия

На до - жу я ру - ку на ско-бу

Протяжная версия

На - до - жу я ру- ку на ско-бу

Цезурированные напевы причетов имеют две структурных разновидности, определяемые местоположением цезуры в стиховой строке – либо после 4-го слога строки, либо – после 5-го.

Скорая версия

На- до - жу я [да] ру- ку на ско-бу



На- до - жу я ру... [у] ку на ско-бу

Протяжная версия

На- до - жу я [да] ру- ку на ско-бу



На- до - жу я ру... [у] - ку на ско-бу

На территории Любытинского района все четыре разновидности причитаний (нецезурированные скорые, нецезурированные протяжные, цезурированные скорые, цезурированные протяжные) имеют устойчивый характер. Ни одна из них не имеет четкой закреплённости за определенной территорией. Более того, в одном населенном пункте фиксировались различные структурные разновидности причетов, в том числе – от одного и того же исполнителя. Внимательное изучение записей такого рода позволяет утверждать, что все структурные формы присутствуют в местной традиции как набор возможных вариантов – способов воплощения плачевой интонации и передачи обрядового состояния. Чем же определяется тот или иной выбор исполнителя?

Рассматривая случаи, в которых исполнительница владеет обеими композиционными формами и темповыми версиями причета, можно обнаружить две тенденции, отчасти объясняющие такую ситуацию. Одна из них – выбор формы причета исходя из жанровых различий плачей. Так, например, довольно часто прослеживается тенденция к дифференциации свадебных причетов, исполняемых на скорый напев-формулу, и похоронно-поминальных, полевых плачей, при воспроизведении которых причитальщица ориентируется на протяжную цезурированную версию.

Другая тенденция отражает выбор версии в соответствии с эмоциональным состоянием причитальщицы в момент исполнения плача. Несмотря на то что все имеющиеся записи были сделаны по просьбе собирателей, эмоциональный тон исполнения может существенно различаться. Например, в ответ на просьбу попричитать женщина может просто напеть или продекламировать текст причета, вспоминая напев и намечая его основные контуры. Изменение состояния исполнителя, связанное с его внутренним ощущением (проживанием эмоций горя, тоски во время исполнения), немедленно сказывается на форме причета.

Яркий пример использования различных структурных разновидностей причета демонстрирует Евдокия Александровна Алексеева (1910 г. р.) из д. Высочка Хировского сельсовета. Сравним три варианта свадебного плача и один полевой причет, исполненные ею во время двух сеансов с разницей в 4 дня. Запись, сделанная в ответ на первую просьбу собирателя, позволяет увидеть скорую нецезуриро-

ванную версию напева свадебного плача. Это исполнение – полноценный причет, длящийся довольно долго и ориентированный на стабильную 9-10 сложную стиховую строку (пример 1). Следующая по времени запись (получасом позже) того же свадебного причета уже дает представление о цезурированном напеве, в его скорой версии. Третий вариант исполнения, записанный спустя 4 дня, подтверждает эту же структуру. Заметим, что причитальщица во всех трех случаях исполняет один и тот же текст, не делая в нем существенных изменений, и опирается на одну и ту же ладо-интонационную модель. Последнее исполнение наиболее эмоционально окрашено, что ощущается в тембровом и тесситурном решениях, а также проявляется в композиционном плане: каждое звено стиховой строки предваряется дополнительными структурными элементами – начальным возгласом «и да» и возгласом-договариванием текста после словообрыва (пример 2).

Картину, сложившуюся на основе сравнения свадебных причетов, дополняет запись полевого причитания, сделанная несколькими днями позже. Появлению этой версии предшествует длительный репортаж о пении в лесу и в поле, после которого Е. А. Алексеева исполняет частушки на долгий голос и аукания, а затем – собственно причет: звучит тот же напев с цезурой, но уже в протяжной версии. Темп замедляется почти в два раза, появляются распевы двух первых слогов от каждого звена, повышается тесситура. Исполненный перед причетом напев аукания, видимо, повлиял на звукоряд причета, который изменился по сравнению со свадебными образцами. В нижнем ярусе напева стабилизируется субквартвовый тон (вместо субтерцового), таким образом, напевы аукания и причета оказываются очень близкими (пример 3).

Итак, записи плачей, сделанные от Е. А. Алексеевой, демонстрируют причетную форму в динамике – от первого воспоминания к наиболее эмоционально окрашенному варианту, отражающему близость реальной ситуации звучания. Как показывают полевые материалы, в ее арсенале присутствуют обе структурные разновидности причета, однако в понимании причитальщицы свойства плачового интонирования наиболее ярко отражает именно цезурированный напев. Выбор скорой или протяжной версий исполнения, возможно, связан с различным представлением о характере звучания свадебного и полевого причета. Не исключено, что на эти различия повлияла и степень эмоционального восприятия исполнительницей самих ситуаций, воспоминания о которых сформировали именно такие варианты. Так, возможность более ярко пережить и воссоздать ситуацию причета в лесу, в поле связана с тем, что полевые голошения были привычной для исполнительницы жизненной практикой, в то время как от последнего исполнения-слышания свадебного плача ее уже отделяла существенная временная дистанция.

Следующий уровень наблюдений связан с оценкой роли индивидуального начала в местной причетной традиции. Как показывают полевые материалы, многие причитальщицы, записанные в данной местности, демонстрируют устойчивость структурных элементов напева, совокупность которых и формирует их индивидуальный исполнительский стиль. Индивидуальная манера исполнения может находить проявление: 1) в выборе звукоряда как удобной для данного исполнителя форме выражения плачовой интонации; 2) в формировании «своей» попевки-образа напева; 3) в ориентации на определенный тип композиции и темповую версию; 4) в ритмических деталях; 5) в темброво-тесситурных свойствах.

Особенно заметны стилистические различия образцов, записанных в одной деревне от разных исполнительниц, каждая из которых стабильно воспроизводит «свой» напев, лишь незначительно варьируя его при повторах. Возможно, своеобразие варианта той или одной причитальщицы продиктовано семейной традицией («голос» матери) или ориентацией на вариант определенной исполнительницы, напев которой послужил основой, образцом в процессе освоения традиции. Однако можно предположить, что «свой» напев есть результат некоего творческого акта, а его элементы отражают личный выбор причитальщицы из возможных вариантов, существующих в местной причетной культуре. На эту мысль наталкивают те записи плачей, которые ярко выделяются среди других образцов. Стилистическое своеобразие может проявляться в наличии таких деталей, которые не встречаются у других исполнителей (мелодический контур, нюансы ритмики, композиции). Сами элементы напева сочетаются между собой особым образом (в сравнении с другими вариантами), создавая впечатление индивидуализированного музыкального текста.

Одна из наиболее ярких причитальщиц – Екатерина Михайловна Игнатъева (1918 г. р.), жительница п. Неболчи. Из беседы собирателей с этой музыкально одаренной женщиной выяснилось, что с самого раннего детства она любила петь и удивляла взрослых своей памятью и умением быстро запомнить мотив. Трудное детство, связанное с бедностью и тяжелой работой, способствовало формированию у неё интереса к плачам. По ее рассказу, еще в 10-летнем возрасте, будучи в няньках, она старалась не пропустить похоронную процессию и бегала к церкви, чтобы послушать похоронные плачи и перенять их мотив. «Звон-то церковной начнёт барабанить – колокола-да, покойника-то несут, вносят в церкву-то

опевать... Эх, я щас это (ребёнка не снесь мне, так, на плечо, только бы он там не [шумел]) в церковь смотреть покойничков, всех – как скугорят, как плачут, всё выслухано. [Много] лет в нянечках отжи-то – так не сколько у меня хлеба съедено, сколько слёз пролито...» (ФЭЦ СПбГК, ОАФ № 2693-52). Время, на которое пришлась молодость Е. М. Игнатъевой (1930-1940-е гг.), – один из самых сложных для русской деревни период. Оставшись вдовой в самом начале войны, женщина облекала свое горе в причет, напев которого сформировался в той звуковой среде, где плачи звучали постоянно. «Пойдёшь за ягодами-то – так бабки там начнут скугорить. Ведь раньше-то тожо – война была, оставались эти вдовы-то. Вдовы-то скугорят – и ты слышишь, и перенимаёшь. Всё в голову-то пишешь, пишешь. Карандаша-то нет, а всё пишешь!» (Там же).

Мотив Е. М. Игнатъевой своеобразен. Он явно выделяется среди причетов, записанных как в поселке Неболчи и его окрестностях, так и в других деревнях района, хотя по ключевым параметрам отражает особенности любытинской традиции. От причитальщицы было записано около 20 образцов. Среди них преобладают похоронные, поминальные, полевые, есть варианты свадебного плача и причет по погибшим воинам. Все они представляют собой варианты одного напева. Его основные параметры стабильны и отражают типологические признаки любытинских причетов, среди которых основными являются: композиция с цезурой; скорая исполнительская версия; секундовая ячейка интонирования с субквартой. Однако каждый из них требует оговорок и комментариев.

В первую очередь заметна значительная свобода в сложении поэтических текстов, строки которых варьируются от 9 до 11 слогов. Исполнительница ориентируется на слогоритмическую модель с цезурой после 5-го слога 9-сложной строки, однако трансформирует ее и превращает в формулу 5+5 слогов, выделяя для дополнительного слога свое музыкальное время. Протяженность мелострок может быть увеличена в связи с различными вариантами ритмизации отдельных слогов (более протяженные длительности или слогораспевы). Ритмическая и темповая свобода, отличающая практически каждый вариант, исполненный ею, не позволяет однозначно отнести напев Игнатъевой ни к скорой, ни к протяжной версиям:

Основной вариант 

Рас- пе-ки ты, кра... [а]- сно сол-ныш-ко

Варианты Е. М. Игнатъевой 

Рас-пе-ки-ко ты, кра... [а]- сно сол-ныш-ко

Интересна и трактовка Е. М. Игнатъевой композиции причета. Безусловна ориентация на форму с цезурой, однако типичным для ее исполнения является отсутствие паузы в соответствующей зоне, которую заменяет долгота тона, нередко в сочетании со слогораспевом.

И наконец, обозначим ладо-мелодические особенности. Напев Игнатъевой опирается на секундовую ячейку, в некоторых образцах в первой-второй мелостроках может появиться терцовый тон. Отметим одну интересную деталь: если в большинстве известных нам местных напевов наблюдается четкое закрепление одного тона в 1-й акцентной зоне (чаще – основного, как в напеве Е. А. Алексеевой), то варианты Е.М. Игнатъевой представляют собой свободную декламацию на двух основных тонах.

Последний образец, который хотелось бы привести, – причет из д. Очеп, исполненный Подгорной Натальей Петровной (1895 г. р.). К сожалению, от нее сделана только одна запись, однако она представляется весьма интересной. Напев этой причитальщицы – яркий пример индивидуализации мелодической линии напева, которая трансформирует преобладающий в данной традиции принцип повтора одной попевки или ее варианта. Две музыкальные фразы сопоставлены в напеве как в ладовом (секундовое сопоставление опор), так и в интонационном и ритмическом отношениях (пример 5).

Пример 1³.

Название

$\text{♩} = 200$

На - кла - да - ю я ру - ку на ско - бу,
 От - кры - ва - ю я две - ри на пя - ту.
 На пет - лях - то вель дверь ка - ти - ла - се,
 На крюч - ках - то о - на ос - та - но - ви - ла - се,
 На крюч - ках - то да на мед - ны - их.

Пример 2⁴.

Название

$\text{♩} = 152$

И я на ло - жу... у я ру - ку на ско - бу,
 И я от - кры - ва - ю... у я две - ри на пя - ту.
 И да на пит - лях - то... о ла дверь ка - ти - ла - се,
 И да на крюч - ках - то ос - та - но - ви - ла - се.

Пример 3⁵.

Название

$\text{♩} = 84$

У! У!
 И да не па - ри - те - ка, час - ты дож - жич - ки.
 Да ни мо - чи - те - ко, ме - ня си - ро - точ - ку.
 Да на чие - то - бм я - та по - люш - ки.

³ Новгородская обл., Любытинский р-н, Хировский с/с, д. Высочка. Зап.: Мехнецов А. В., Полуличстова О. А., 22.09.1988. Исп.: Алексеева Евдокия Алексеевна, 1910. Расп.: Королькова И. В. Архив ФЭЦ СПбГК, ОАФ № 2597-44.

⁴ Сведения о записи те же, 26.09.1988. Архив ФЭЦ СПбГК, ОАФ № 2639-13.

⁵ Сведения о записи те же, 26.09. 1988. Архив ФЭЦ СПбГК, ОАФ № 2639-23.

Пример 4⁶.

Название

$\text{♩} = 160-170$

Да рас - пе - ки - ка ты, кра... ас - но сол - ныш-ко.

Да о - бо - грей-ка ми-ня... а мо - ло - динь-ко.

Да по - за - бы - та я по - за - бро - ше - на,

Да и от - да - на я в чу - жи лю - динь-ки,

Да на даль-ну - ю ту... у сто - ро - нуш-ку.

Да по - гля - жу я - то в ту - ю сто - ро - ну,

Да где жи - вут - то мо-и ро - ди - те - ли.

Пример 5⁷.

Название

$\text{♩} = 152$

Да што кла - дь - ту я да вель ру - ку на ско - бу,

Да и от - во - ри - ю - то да я две - ри на пя - [ту].

Да не по - пу - гай - се - ко, да мо - я по - д(ы) - ру - жинь-[ка],

Да и не по - пу - гай - се - ко, да мо-эль лю - би - ма - [я].

⁶ Новгородская обл., Любыгинский р-н, Неболочский с/с, п. Неболчи. Зап: Шишкова (Смирнова) О. В., 17.01. 1989. Исп.: Игнатъева Екатерина Михайловна, 1918. Расп.: Королькова И. В. Архив ФЭЦ СПбГК, ОАФ № 2693-49.

⁷ Новгородская обл., Любыгинский р-н, д. Очеп. Авторы записи не установлены, 1981 г. Исп. Подгорная Наталья Петровна, 1895. Расп.: Королькова И. В. Архив НОДНТ, № 052-01.

СОБИРАТЕЛИ ПЕВЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА: ПРОЕКТЫ, МЕТОДИКИ, ИЗУЧЕНИЕ МАТЕРИАЛА

Аннотация: Статья посвящена исследованию методики собирательской работы песенного фольклора. Специально освещается работа экспедиции Ф.М. Истомина и Г.О. Дютша. Характеризуются отклики на сборник «Песни Русского народа».

Ключевые слова: самосознание традиции, певческий фольклор

Summary: Article is devoted to research of a technique of sobiratel'sky work of song folklore. Expedition work F.M.Istomina and G. O. Dyutsha is specially lit. Responses to the collection «Songs of the Russian People» are characterized.

Keywords: awareness of tradition, song folklore

В истории русской фольклористики выделяются такие кульминационные зоны, как последняя четверть XVIII в., середина XIX в. и его последняя четверть, первая треть XX в. и его завершающие десятилетия. Каждый из названных периодов был отмечен смелыми собирательскими инициативами и яркими всплесками научной мысли. На каждом из этих этапов происходило накопление богатого эмпирического материала и мощной интеллектуальной энергии.

Начиная с середины XIX в. в отечественной фольклористике звучат постоянно «заонежские мотивы», нередко определяя важные направления движения науки о русском фольклоре. Записи песенного фольклора Заонежья накапливались на протяжении почти 200 лет. Разные по содержанию, по профессиональным достоинствам, по методикам, применяемым собирателями, они отражают соотношение практики полевой работы и современных ей научных веяний, разными путями проникавших в общественное сознание. Разнятся они и по области приложения сил собирателей.

С учреждением газеты «Олонецкие губернские ведомости» (1838) её страницы становятся постоянной трибуной публикации множества поэтических текстов народных песен всех жанров, описаний обрядов и целых циклов обрядовых причитаний. Разумеется, могучим толчком тому послужило открытие здесь в 1850-е гг. живой эпической традиции, появление трудов П.Н. Рыбникова и А.Ф. Гильфердинга и последовавших за ними «Причитаний северного края» Е.В. Барсова. Позднее появляются такие продолжающиеся издания, как «Олонецкий сборник», «Памятные книжки Олонецкой губернии», также наполненные обильными публикациями образцов местного фольклора.

На рубеже XIX – XX вв., наконец, одна за другой появляются публикации напевов народных песен в книгах «Описание русской крестьянской свадьбы» О.Х. Агренево-Славянской (1887–1889), «Песни русского народа» Ф.М. Истомина и Г.О. Дютша (1894), «Досюльная свадьба» В.Д. Лысанова (1916).

Одним из важнейших среди названных событий явилось создание в 1885 г. Песенной комиссии при Русском географическом обществе, главной задачей которой стала организация систематического собирания русских народных песен. Первая экспедиция Песенной комиссии начала работу в Заонежье летом 1886 г. История экспедиции и сборника, созданного по её материалам, знаменует важный этап в развитии русской фольклористики и мысли о фольклоре.

Напомним. Экспедиция в северные губернии России — Олонецкую, Архангельскую и Вологодскую — мыслилась как предприятие научного плана. Председатель Песенной комиссии Т.И. Филиппов возложил обязанности по её подготовке на магистра филологии Ф.М. Истомина. М.А. Балакирев, признанный глава «Могучей кучки», рекомендовал для записи напевов композитора Г.О. Дютша. Маршрут, методы работы экспедиции были предметом специальных обсуждений, что отразилось в особом отношении к сборнику «Песни русского народа» как первому научному изданию народных песен с напевами. На собирателей и знатоков глубокое впечатление произвела публикация песенных напевов без обработки. Авторитет научного издания подтверждала и большая вступительная статья Ф.М. Истомина, содержавшая, в частности, характеристику жанрового состава севернорусского фольклора каждой из обследованных губерний. Впечатлял и справочный аппарат: карта маршрута экспедиции, её хронограф, списки певцов и населенных мест, где проходила работа, и т.п. Впервые в русской фольклористике собиратели зафиксировали народную терминологию, связанную с «песенным делом». Все эти обстоятельства и определили особое положение сборника «Песни русского народа» среди публикаций отечественного фольклора.

Что же представляет собой этот сборник, без ссылки на который не мыслится ни одно издание песен Русского Севера? Ответы на этот вопрос в разные годы звучали по-разному. Обратимся к мнению современников Ф.М. Истомина и Г.О. Дютша.

В год выхода сборника в ноябрьском номере «Журнала Министерства народного просвещения» появилась рецензия В.Н. Перетца. Она имела остро критический характер. Основные упреки рецензента сводились к следующему. Декларируя свою задачу как сбор «старинных русских песен», собиратели не имели ясного представления ни о народной песне, ни об историческом ходе ее развития. Какого-либо более или менее прочного критерия для суждения о старине у г. Истомина не было, кроме личного чувства, а оно-то и обмануло его, и не один раз». В.И. Перетц отмечает далее, что среди записанных экспедицией песен и причитаний по существу нет таких, которые не были бы ранее известны по публикациям. Наконец, «редактируя сборник, г. Истомин должен был... сделать указания на варианты хотя бы из печатных сборников: времени, думаю, хватило бы на это, так как перед нами результат восьмилетней работы!». Не оставляет рецензент без внимания и характер общения собирателей с народными певцами: «Помощь урядника, старосты, десятского — вряд ли облегчит труд собирателя: доказательство того, как охотно и свободно поет народ по приказанию... мы видим в настоящем сборнике, являющемся своего рода этнографическим пустоцветом...».¹

В Песенной комиссии РГО рецензия В.И. Перетца вызвала, надо полагать, сложную реакцию. Необходимо было не только достойно ответить на вызов, брошенный рецензентом, но и трезво оценить принципы собирательской работы, проводимой Песенной комиссией. Ведь эта работа продолжалась: Ф.М. Истомин вместе с С.М. Ляпуновым по материалам экспедиции в Вологодскую, Вятскую и Костромскую губернии готовили к изданию новый сборник «Песен русского народа». Объективная оценка сборника была более, чем актуальной. Дать ее мог только авторитетный ученый, знающий севернорусскую традицию, имеющий опыт практической работы на Севере и сочувствующий деятельности комиссии. Такого судью она нашла в лице своего действительного члена А.Д. Григорьева, именно в эти годы приступившего к исследованию эпической традиции Архангельского Поморья. В 1899 г. он совершил этнографическую поездку в Архангельскую губернию, и тогда же в журнале «Этнографическое обозрение» была опубликована его рецензия на «Песни русского народа».

Оценка А.Д. Григорьевым положительных сторон сборника Истомина–Дютша лаконична и точна: «Названный сборник представляет большую ценность для русской этнографии в музыкальном и диалектологическом отношении, не говоря уже о том, что он увеличивает наши знания о песнях по большей части из таких местностей, о которых у нас до того времени было мало сведений».² Но А.Д. Григорьев все-таки вынужден повторить замечания, уже прозвучавшие в адрес сборника. Столь же точно и сдержанно А.Д. Григорьев высказывает свои суждения относительно характера собирательской работы Ф.М. Истомина. Он считает необходимым работать в каждом населенном пункте более продолжительное время («не менее недели»), так как поспешность смены мест неизбежно отражается и на поспешности выводов. Рецензент решительно опровергает утверждение Ф.М. Истомина об отсутствии эпоса в Архангельской губернии и об исчерпанности заонежского эпоса записями П.Н. Рыбникова и А.Ф. Гильфердинга. Объективность оценок и корректность, отличающие рецензию А.Д. Григорьева, подвели своего рода итог возникшей дискуссии. Отвлечёмся и мы от повторения упреков современных учёных в адрес сборника.

Таким образом, с течением времени вокруг сборника «Песни русского народа» сложилась следующая ситуация. С одной стороны, в условиях, как и прежде, малой освещенности песенной культуры Русского Севера он остается одной из немногих публикаций образцов местного стиля. С другой стороны, в адрес сборника и его составителей высказаны критические замечания, за которыми встают жесткие вопросы. Главные из них — чем объясняется неприятие песен в записи Истомина–Дютша знатоками местной традиции³ и почему сборник «Песни русского народа» оказался столь уязвимым для критики? На этот вопрос должны были ответить руководители Песенной комиссии, продолжавшие подготавливать следующие экспедиции и ответственные за результаты их работы.

Нас, однако, более интересует иная сторона дела, обращенная, если угодно, в будущее. Будучи собраны вместе, все высказанные рецензентами упреки, порицания, сетования, запоздалые советы и поучения подробно определяют многое, если не всё, что необходимо знать и уметь человеку, решившемуся взять на себя труд собирания и публикации образцов местной певческой традиции. Например, собиратель фольклора должен знать историю объекта наблюдения, хорошо представляя себе такое его качество, которое

¹ Перетц В.Н. Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году. Записали: слова — Ф.М. Истомин, напевы — Г.О. Дютш. Общая ред. — Т. Филиппов // Журнал Министерства народного просвещения. 1894. № 11. С.201–213.

² Григорьев А.Д. Песни русского народа // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С.182–185.

³ Лысанов В.Д. Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1916. С. 83.

определяется как «полистадиальность» традиционного искусства (В.Н. Перетц – что есть «старое» и что есть в нём «новое»). Причем это знание необходимо как в отношении напева (об этом сказано в «памятке» Ю.Н. Мельгунова, представленной им в Комиссию, но отвергнутой ею еще при обсуждении плана работы собирателей),⁴ так и в отношении поэтического текста песни. Столь же необходимы собирателю и точные представления о жанровом составе традиции и о соотношении жанров поэтических текстов песен и жанров напевов, что отнюдь не является очевидным.

Собиратель должен иметь четкие представления об особенностях строения народного песенного стиха (это хорошо понимает поющий песни В.Д. Лысанов) и о традиционных способах его координации со строением напева. Что-то об этом – немного – можно прочесть, основное же познаётся на практике, в общении собирателя с певцами-мастерами, в процессе его «врастания» в традиционный быт.

Можем ли мы утверждать, что Ф.М. Истомина всего этого не знал? Нет! Достаточно прочесть его отчёт о поездке на Печору, состоявшуюся за 10 лет до экспедиции в Заонежье. Вот несколько строк из этого отчёта: «Почти каждая деревня, каждое село в своих обрядах и песнях отличается от соседних какими-нибудь характерными чертам... Для того, чтобы составить себе правильное представление об этнографических особенностях края, необходимо принимать в соображение... все особенности каждой отдельной местности... пользоваться каждым частным описанием, не довольствуясь общим, якобы, описанием для целого края... Наблюдая население глубже, нельзя не заметить в нем и отражений влияний исторических и этнических в связи с вымершими и рядом живущими еще инородцами».⁵

Таким образом, в представлениях Ф.М. Истомина и его современников о работе по собиранию народных песен вырисовывается понятная всем им «идеальная модель» исследователя, обладающего широким кругом знаний по истории и этнографии и навыков полевой работы в общении с носителями традиции, и незаурядная интуиция, позволяющая ему с помощью своего жизненного и профессионального опыта приобретать новые знания, ещё не сформулированные наукой, но уже осознаваемые как фундамент её будущего развития.

Таким фундаментом должен стать профессионализм высокого класса, определяющий все уровни работы собирателя-исследователя – от оценки объёма и качества существующих материалов и в связи с этим – формулирования задач экспедиционной работы, подготовки к её осуществлению во времени и пространстве и, наконец, профессиональную готовность к жанровой систематизации и редактированию собранных материалов для их публикации. Можно ли представить реальное воплощение этой «идеальной модели» в действительности реальной работы? Стремлением ответить на этот вопрос проникнуто развитие и фольклористики и других сфер научного народоведения XX в. Но это уже тема другого доклада. Скажем только, что первый ответ на поставленный вопрос был получен в Заонежье. Здесь в 1927 г. начинается свою работу первая комплексная экспедиция Государственного института истории искусств. Она объединила силы ряда ведущих ученых разных отраслей науки. Собранные ими материалы до сих пор признаются многими современными учеными, как непреходящий по значению вклад в науку.



⁴ Краснопольская Т.В. Из истории записи заонежских песен экспедицией Ф.М. Истомина и Г.О. Дютша и сборника «Песни русского народа» (к проблеме: устная традиция и книга) // Певческая культура народов Карелии. Петрозаводск, 2007. С. 168–169.

⁵ Истомина Ф.М. Предварительный отчет о поездке в Архангельскую губернию летом 1884 г. // Изв. имп. Русского географического общества. 1884. Т. 20, вып.5. С. 562–571.

МАРИЯ ВАСИЛЬЕВНА ХВАЛЫНСКАЯ – КАРГОПОЛЬСКАЯ СОБИРАТЕЛЬНИЦА СЕВЕРНОГО ФОЛЬКЛОРА

Аннотация: В статье раскрывается содержание наследия собирательницы свернорусского фольклора М.В. Хвалынской, включающее в себя: частушки, пословицы, поговорки, заговоры и причеты, пастушьи заклинания, свадебные приметы, духовные стихи, небольшие рассказы, стихотворения, сценки, песни, шуточные фразы, легенды, басни, загадки, афоризмы, предсказания и гадания, объяснения сновидений, наблюдения за погодой и др. Данные материалы хранятся в фондах Каргопольского государственного историко-архитектурного и художественного музея.

Ключевые слова: Русский Север, фольклор, М.В. Хвалынская

Summary: The article reveals the content of the legacy of a collector folklore M. V. Khvalynskaja, including: ditties, Proverbs, sayings, sayings and pricey, herding spells, wedding signs, spiritual poems, short stories, poems, skits, songs, humorous phrase, legends, fables, riddles, aphorisms, predictions and fortune telling, explanation of dreams, weather observations, etc. These materials are stored in the collections of the Kargopol state historical-architectural and art Museum.

Keywords: Russian North, folklore, M. V. Khvalynskaja

Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей – один из старейших в Архангельской области. Начало ему положила коллекция каргопольского мещанина Капитона Григорьевича Колпакова, который был агентом крупных скупщиков произведений искусства для столичных музеев. В 1919 г. он решил подарить свое собрание городу. Тогда в нем было 589 предметов 50 наименований.¹ На сегодняшний день в коллекции Каргопольского музея насчитывается около сорока тысяч экспонатов, раскрывающих богатство культуры этого региона, игравшего когда-то важную роль в жизни Русского Севера.

В последние два десятилетия музейное собрание значительно пополнилось благодаря дарителям. Среди них особое место занимает московский искусствовед Г.П. Дурасов, в течение многих лет собиравший и изучавший работы мастеров, со многими из которых он дружил. В 2000-е гг. он передал музею свои коллекции, личную переписку с людьми, имена которых известны не только по всей России, но и за рубежом. Так в музей поступили личный архив и вещи собирательницы фольклора М.В. Хвалынской, письма и последние игрушки У.И. Бабкиной и другие экспонаты.²

В настоящее время в фондах Каргопольского музея хранится более двухсот тетрадей с фольклорными материалами, записанными Марией Васильевной Хвалынской – замечательной собирательницы свернорусского фольклора. Родилась она 20 июля 1897 г. М.В. Хвалынская окончила женскую гимназию в Кириллове, работала учителем во многих архангельских и вологодских сельских школах. После выхода на пенсию стала жить в городе Каргополе, собирала фольклор. Имя Марии Васильевны стало широко известно на закате жизни. О ее более чем семидесятилетнем собирательстве «словесного жемчуга» писали в книгах, газетах и журналах.

По воспоминаниям Геннадия Петровича Дурасова, исследователя Каргопольской народной культуры, который впервые побывал в городе Каргополе в 1970 г., «была она невысокая, круглолицая, розовощекая»: «Лицо совсем молодое, никак не хочется верить, что ей уже за восемьдесят».³ С М.В. Хвалынской как с местным краеведом познакомился он в 1974 г., и с той поры завязалась у них переписка. Однажды М.В. Хвалынская рассказала о частушках, которые собирала всю свою жизнь: записывала во время исполнения, переписывала у девушек-односельчанок из их тетрадок и альбомов. Было у нее и несколько тетрадей с записями других собирателей.⁴

За долгие годы пришлось узнать множество человеческих судеб, много «песельниц» переслушать. И от каждой из них записывала Мария Васильевна в свои тетради все новые тексты о минувшем и настоящем. К концу жизни скопилось у нее около 8.000 частушек (не считая первых записей, которые были утрачены). И не рассчитывала она за эту многолетнюю работу получить когда-либо похвалу или благодарность, зато оговоров и насмешек вытерпела немало.⁵

© М.С. Крехалева, 2015

¹ Каргопольское путешествие. Семь маршрутов по свернорусской земле с Каргопольским историко-архитектурным и художественным музеем. М., 2014. С. 828.

² Там же. С. 831.

³ Частушки северного края: Из собр. М.В. Хвалынской / Вступит. статья Г. Дурасова. Архангельск, 1983. С. 6.

⁴ Там же. С. 6.

⁵ Там же. С. 8.

Со слов Хвалынской, родилась она и всю жизнь прожила на севере: «Фольклором занялась с молодого возраста, и, очевидно, буду им заниматься пока вижу, и в силах записать. Хоть люди удивляются, говорят: “Как тебе интересно то!”. Очевидно: “Стоит с детства напитаться, до смерти будет отрыгаться. Я русская, люблю все русское. А по-русски: коль рубнуть, так уж с плеча. Коль ругнуть так сгоряча. Коль спорить, так уж смело!”».⁶

М.В. Хвалынская рассказывает, что «прежде многие девчата имели тетради со своими частушками. Заводили их в тринадцать – четырнадцать лет и пополняли записи, пока замуж не отдадут».⁷ Переписывали частушки друг у друга, исписанные листы украшали нехитрыми узорами из цветов и трав. В тетрадях самой Марии Васильевны сохранились фрагменты из таких рукописных сборников, а три девичьих альбома – целиком. Наиболее интересными и самыми старыми оказались тетради Д.Н. Никитина, учителя младших классов, работавшего в Белозерском уезде Вологодской губернии. Датированы они 1888-1890 гг. и содержат более четырехсот частушек. Сам Дмитрий Никитич умер в 1937 г. в глубокой старости, а все сохранившиеся после него записи и бумаги, кроме этих двух тетрадей, погибли. В одном из писем М.В. Хвалынской мы читаем: «Частушки я чуть ли не с детства записываю, у нас обычай такой был. В семье четыре брата и пять сестер, у всех – свои тетради. А потом вместе пели: братья заиграют на гармонии, на балалайках, а я запеваю».⁸

Любовь Подоксенова, побывавшая у М.В. Хвалынской в середине 1980-х гг., описывает ее так: «... собирательница русского северного фольклора, про нее много пишут, ее фотографируют. Из журнала в журнал переходят портреты: Хвалынская в тяжелом жемчужном кокошнике – прекрасная величественная старость».⁹ А она совсем не такая. Смешливая девяностолетняя старушка с тощей косичкой седых волос. «Поперечный ремешок я ношу, не рвется, девяносто мне годков, а женишок найдется», – проговорит-пропойет и тут же засмеется. И невозможно не улыбнуться в ответ.

М.В. Хвалынской и ее тетрадками заинтересовались фольклористы. Стали наезжать бойкие студенты-филологи с магнитофонами. Писатели, журналисты увозили записанные от первого до последнего листа блокноты. Для всех хватало открытий. Каргопольская частушка добралась до Москвы.¹⁰

В 1983 г. вышел сборник частушек, собранных ею. В большую книгу «Частушки северного края» вошла 1661 песня. Они разные — серьезные и шуточные, старинные и современные, в них сельский быт и полеты в космос, работа и отдых. За книгу, за огромную любовь к народному творчеству, за то, что помогала людям открывать ум и красоту северной песни Президиум Академии наук Финляндии поздравил Марию Васильевну Хвалынскую с присвоением ей звания почетного члена Академии.¹¹

С 1973 г. занялась М.В. Хвалынская записями пословиц и записала их больше 1200 единиц. Пословицы она очень любила, часто использовала в речи, поэтому и в характеристике директор отметил, что в разговоре употребляет «мещанские выражения».¹²

Из писем М.В. Хвалынской Г.П. Дурасову мы узнаем: «Страсть, что ли назвать, к фольклору у нас, очевидно, в роду. У дедушки была большая коллекция настольных календарей (жаль, она не сохранилась). Тетя собирала марки, картинки. Отец имел альбом со стихами, были книжки с записями, вся летопись. Нам не запрещалось тоже этим делом заниматься, но я им занималась больше всех. Да и в гимназии поощряли это дело. Все это и поспособствовало, чтобы заняться».¹³ О своем занятии сбора фольклора она пишет: «Мне предсказывают, что все это пойдет в макулатуру, или в печь. Спрашивают: “Кому все это останется?” Зная, что нет у меня наследников. Я отвечаю: “Мне это не интересно, что будет после моей смерти, а сейчас мне составляет удовольствие, есть полная возможность заниматься”. Нечего греха таить, было время, когда приходилось прятать, отрывать время от сна, чтоб хоть чуточку отдохнуть душой над этим делом. Теперь условия переменялись, но и я сама переменялась. От природы я тютя, нюня, потихоня. Медлительность с годами прогрессирует... Писала же со слов, с печати, то что мне нравилось, вела записи везде и всюду: дома, в людях, в дороге, на пароходе, в больнице лежала исписала почти тетрадь. Тут и причеты, и заговор, и частушки и загадки – словом винегрет».¹⁴

Не всегда был понятен людям смысл ее увлечений: «Сестра про меня так сказала, что обедом не корми, а языком поколотить дай! Зато было несколько случаев в жизни, когда пришлось встретиться

⁶ Научный архив Каргопольского музея. Письмо к А.Н. Дурасовой от 1 февраля 1974 г.

⁷ Белов В.И. Лад: Очерки о народной эстетике. М., 1989. С. 348.

⁸ Частушки северного края: Из собр. М.В. Хвалынской. Архангельск, 1983. С. 6–7.

⁹ Ломоносовский венок. Истоки. Мария Васильевна Хвалынская / Автор Любовь Подоксенова. 1985. С. 1–2.

¹⁰ Там же. С. 1.

¹¹ Там же. С. 2.

¹² Научный архив Каргопольского музея. Письмо к Г.П. Дурасову от 22 января 1974 г.

¹³ Научный архив Каргопольского музея. Письмо к Г.П. Дурасову от 12 февраля 1974 г. С. 1.

¹⁴ Там же. С. 2.

людьми, от которых говорят слова не добьешься, а мы долго беседовали. Я рассказываю и мне верят. Еще как-то один человек вывел заключение, что я способна и мертвого рассмешить».¹⁵

Из письма к Г.П. Дурасову от 5 ноября 1974 г.: «За всю жизнь не принесла никому пользы. А Вы предлагаете сделать это тысячам людей и еще ждете моего согласия!!! Уж очень много чести для замухрышки! Если бы я и не согласна, то для пользы дела это надо сделать. Я еще и еще раз повторяю: чем только помочь, я всегда к Вашим услугам. Благословляю на благое дело: в добрый час, во святое времечко! Счастливый путь, доброго здоровья и всякого благополучия. Яркого солнышка, тихого и попутного ветерка, без скрытых в глубине подводных камней и страшных гроз в воздухе. И закончить свой путь в полном здоровье в отличном настроении».

Умирая в 1988 г., М.В.Хвалынская завещала Г.П. Дурасову более 200 тетрадей не только с частушками, но и с пастушьими заклинаниями, другими фольклорными жанрами. Своему лучшему другу она отдала все свое собрание фольклора в надежде, что оставшаяся часть все-таки увидит свет. Три года назад, в 2012 г., он передал их на хранение в Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей.

Мария Васильевна Хвалынская собирала фольклор на протяжении всей жизни. Ее наследие включает в себя частушки (по следующим темам: сиротинушка, деревенская беседа, тайное свидание, с милым кончена любовь, новая жизнь и др.); пословицы и поговорки; заговоры (на любовь, на отворот, от бессонницы, от грыжи, от детских болезней и др.); причеты; пастушьи заклинания; свадебные приметы; духовные стихи; небольшие рассказы; стихотворения; сценки; песни; шуточные фразы; легенды, басни; загадки; афоризмы; предсказания и гадания, объяснения сновидений; наблюдения за погодой и др. Весь этот материал хранится в фондах Каргопольского музея и представляет большой интерес как для изучения наследия М.В. Хвалынской, так и для исследования народного творчества.



¹⁵ Научный архив Каргопольского музея. Письмо к Г.П. Дурасову от 3 октября 1974 г.

РОЛЬ РУССКИХ УЧЕНЫХ В ИЗУЧЕНИИ КОМИ ФОЛЬКЛОРА В ЭТНИЧЕСКИ СМЕШАННОЙ ЗОНЕ НА ТЕРРИТОРИИ РУССКОГО СЕВЕРА

Аннотация: На основе опубликованных источников исследователей Русского Севера, а также полевых фольклорных материалов рассматривается проницаемость русского фольклора в коми устно-поэтическую традицию. Анализируется взаимодействие и взаимопроникновение в репертуар коми сказителей русских сюжетов, мотивов и образов, за счет которых значительно разнообразился и обогатился коми фольклор.

Ключевые слова: коми, русский фольклор, исследователи Русского Севера, эпос, мифология, демонологические персонажи, былинные герои

Summary: On the basis of the published sources of researchers of the Russian North and also folklore materials is considered permeability of the Russian folklore in the Komi tradition. Interaction and interpenetration into repertoire of the Komi of storytellers of the Russian plots, motives and images at the expense of which the Komi folklore was considerably enriched is analyzed.

Keywords: Komi, Russian folklore, researchers of the Russian North, epos, mythology, demonological characters, epic heroes

Фольклор народа коми в ходе исторического бытования значительно обогатил и расширил свою традицию за счет историко-культурных контактов, смешанно проживающих соседних народов. Традиция развивалась не только на базе тесных социально-бытовых, торговых, экономических и политических контактов, но и в процессе их совместной трудовой деятельности.

Первоначальные контакты коми с Новгородским княжеством, установленные в связи со сбором дани новгородцами с Печоры и Югры, прослеживаются с XI в. Постоянные и длительные связи между Москвой и Коми краем устанавливаются в конце XIV в. с принятием коми христианства. Примерно с этого периода между коми и русскими, проживающими в бассейнах рек Мезени, Северной Двины, Пинеги, нижней Печоры, в пограничных к коми областях на северо-западе и юге, налаживаются, а затем и укрепляются межэтнические взаимоотношения на различных уровнях.

Рассматривая материально-бытовые и культурные взаимосвязи коми и русских, этнограф Л.Н. Жеребцов отмечал наличие на Вашке и Пинеге общего этнического пласта у русских пинежан и удорских коми. Автор приводит ряд примеров, подтверждающих существование межэтнических связей коми и русских в отдаленном прошлом.¹ Ученый, анализируя влияние русской культуры на коми, отмечал его усиление в XVIII в. в связи с работами по найму.²

Показателем этнокультурных связей является приобщение коми к русскому языку. По подсчетам известного финно-угроведа В.И. Лыткина, в коми языке много русских заимствований, большая часть которых появилась в XVIII – XX вв. Изучая фонетику старых русских слов на примере географических названий, он указывал на заимствованные слова, вышедшие из употребления у русских, но закрепившиеся в коми лексике.³

Примечательно, что среди коми очень часто встречаются двуязычные исполнители, которые, легко переходя с коми на русский, в зависимости от аудитории, они способствовали взаимопроникновению культурных традиций, а известная этническая и историческая общность нашла свое отражение и в различных формах устно-поэтического творчества. Культурное общение ярко проявилось в мифологии, эпосе, песенных жанрах, причитаниях, особенно в сказках на сюжеты русских былин. Материалы по этим жанрам дают яркое представление о характере коми традиционного фольклора и происходящих в них процессах.

Политическая ссылка А. П. Надеждина сыграла определенную роль в популяризации жизни и быта коми, а также его народной поэзии. К его удивлению, у коми, оказывается, оригинальная и самобытная народно-поэтическая традиция. Бытописатель Н.Д. Волков в своих заметках, изучая Русский Север, а также Удорский край, писал о сохранившихся среди коми-зырян различных рассказов о мифологических и демонологических существах (духах), которыми, как и у русских соседей, заселена вся природа, особенно леса, непосредственно вмешивавшиеся в жизнь каждого человека, нередко вредя ему.⁴

© В.М. Кудряшова, 2015

¹ Жеребцов Л. Н. Этнокультурные связи вашкинского коми с русскими соседями на Пинеге (до нач. XX в.) // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1972. С. 108 (Тр. Ин-та яз., лит. и истории Карельского фил. АН СССР; № 13).

² Жеребцов Л. Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII – начале XX в. М., 1972. С. 29.

³ Лыткин В.И. Северно-русские диалекты в свете коми-русских заимствований // Уч. зап. Чкаловского пед. ин-та. 1949. Вып. 3. С. 147–158.

⁴ Волков Н.Д. Удорский край. Этнографический очерк // Вологодский сборник. Вологда, 1879. Т. 1. С. 30.

Другой известный исследователь С.В. Мартынов, изучая жизнь и быт русских на Печоре, также отмечал среди коми-зырян широкое распространение веры в домовых, водяных, леших и всякой другой нечистой силы, тем самым способствовал накоплению материала по несказочной прозе коми.⁵

Интересные рассказы о мифических персонажах зафиксировала Н.П. Колпакова у русских, проживавших на Мезени, которые также широко бытовали и у соседей коми. Согласно поверьям, у русских нельзя было ходить в баню от 12 ночи до наступления рассвета, пока не пропоют первые петухи. Таких же рекомендаций придерживались и коми крестьяне. Хозяйничавшая якобы в то время в бане обдериха могла задушить, ошпарить кипятком, исхлестать человека до полусмерти веником. Чтобы обезопасить себя от этого духа, оставляли ему, уходя из бани, кусочек мыла и шайку с теплой водой.⁶

Происходило сближение, а порою и наложение коми и русских мировоззренческих представлений в области мифологии. А.Е. Бурцев записал на севере суеверные рассказы, в которых говорилось о том, что у русских не разрешалось купаться или заходить в воду без креста, особенно ночью.⁷ Можно привести также немало примеров у коми, когда нательному кресту приписывалось большое магическое значение.

Многое попало в коми несказочную традицию через русский фольклор, а также из книг. У Н.Е. Ончукова опубликована в сборнике бывальщина о том, как один промышленник, не ведая о том, жил с чертовкой, и прижил с ней ребенка.⁸ Весной, когда он собрался бежать от нее, она разрывает ребенка и бросает ему вслед. Этот сюжет у коми настолько близок к русскому тексту, что дает основание предположить о заимствовании данного сюжета коми сказочниками.

На протяжении ряда веков былина являлась популярнейшим жанром в устно-поэтическом творчестве у русских, очаги которой располагались в непосредственной близости от коми селений. После того как П.Н. Рыбниковым, А.Ф. Гильфердингом в Олонецком крае, А.Д. Григорьевым в Архангельской области, Н.Е. Ончуковым на Печоре был выявлен богатейший былинный материал, русский эпос становится предметом собирания и исследования не одного поколения ученых. Наиболее значительный вклад в изучение былинного эпоса внесла А.М. Астахова, выявившая наиболее крупные очаги эпической традиции на севере, к которым она отнесла Прионежский край, Пудожье, Пинегу, Мезень, Печору, побережье Белого моря. А.М. Астахова сделала важный вывод, что «в XIX – XX вв. были найдены отголоски русского эпоса у многих неславянских народов, перенявших некоторые сюжеты и мотивы от русских и использовавших их в своих сказках и легендах».⁹

Первые известия о бытовании сказок на сюжеты русских былин у коми относятся к сравнительно позднему времени. В. Берк, занимавшийся изучением Печорского края по заданию графа Румянцева, записал от Н.Т. Девятковой сказки об Илье Муромце, Ивашке – белой рубашке, царе Соломоне, Даниле Бессчастном, Соловье-разбойнике, Иване-царевиче.¹⁰

Н.Е. Ончуков указывал также, что коми могли напеть русские былины. От некоторых он сам слышал. Исследователь ссылается также на Ф.М. Истомина, который записал среди зырян Кожвинской волости несколько былин, распеваемых ими на ломаном русском языке.¹¹ Он приходит также к выводу, что былины были занесены в ижемские поселения русскими, выходцами из Усть-Цильмы.

В 1928 г. Е.В. Гиппиус и З.В. Эвальд на Мезени, в коми д. Лопьюга Удорского района, соседствующей с русским селением Вожгора, записали фрагмент былины о Василии Буслаеве от коми сказителя на русском языке.¹²

Трудно найти на территории Республики Коми места, где бы не знали сказок о русских былинных богатырях, но особую их распространенность зафиксировали в Ижемском и Удорском районах, наиболее приближенных к крупным былинным очагам – Мезени и Печоре. Сказки о былинных богатырях, попав в коми сказочную традицию, стали неотъемлемой частью коми национального фольклора.

Интересные наблюдения и факты творческого освоения инонационального фольклора были сделаны русскими исследователями севера Н.Д. Волковым, С.В. Мартыновым, А.Д. Григорьевым, Н.Е. Ончуковым, А.М. Астаховой и многими другими. Особенно привлекал коми фольклор в связи с изучением былинной традиции на севере. Русские ученые значительно способствовали созданию объективной картины проникновения русских фольклорных сюжетов и образов в коми среду.

⁵ Мартынов С.В. Печорский край (Архив Географического общества. Разд. 1. Оп.11. № 102 (1). Л. 66.

⁶ Колпакова Н.П. Сквозь лесную проседь. Архангельск, 1935. С. 42.

⁷ Народный быт великого Севера / Сост. А.Е. Бурцев. СПб., 1898. Т. 2. С. 404.

⁸ Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1908. С. 248.

⁹ Астахова А.М. Былины. Итоги и проблемы изучения. Л., 1966. С. 219.

¹⁰ Берх В. Путешествие в города Чердын и Соликамске для изыскания исторических древностей. СПб., 1821. С. 115.

¹¹ Ончуков Н.Е. Былинная поэзия на Печоре // Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904. С. VI (Зап. имп. Рус. геогр. о-ва по отд.-нию этнографии; Т. 30).

¹² Народное творчество Северной Двины. Архангельск, 1966. С. 12.

И.А. ФЕДОСОВА И ЕЕ ДУХОВНЫЕ СТИХИ

Аннотация: В исследовании рассматривается репертуар духовных стихов, исполнявшихся известной заонежской вопленицей И. А. Федосовой. Сравниваются повторные записи, произведенные Е. В. Барсовым и О.Х. Агреновой-Славянской; освещаются некоторые особенности текстов: контаминации, необычные для этого жанра мотивы и проч. Проанализирован стих «Сон Богородицы», в котором в большой степени проявилось личное творчество народной поэтессы.

Ключевые слова: духовные стихи, И. А. Федосова, репертуар, повторные записи

Summary: In the research the repertoire of the spiritual poems of the famous singer I.A.Fedosova (One-ga lake) has been analysed. The duplicative records have been compared, done by E.V.Barsov and O.H. Agreneva-Slavyanskaya, as well as some particularities of the texts: contaminations, unusual motives and other. The spiritual poem «Dream of the Holy Mother» has been analysed, where the personal creativity of the singer had revealed.

Keywords: spiritual poems, I. A. Fedosov, repertoire, re-recording

Духовные стихи И.А. Федосовой были впервые записаны Е.В. Барсовым весной 1867 г. Известно, что ему рекомендовали Ирину Андреевну как выдающуюся вопленицу, но когда собиратель попросил ее исполнить причитания, она отказалась, поскольку шел Великий пост – в это время надлежало петь стихи. Среди первых записей были также баллады и былины, о чем Е. В. Барсов сообщал в своей статье о записях и изданиях «Причитаний Северного края».¹ Собиратель сразу же опубликовал их в «Олонецких губернских ведомостях»,² а работа с причитаниями началась позже. Всего ему удалось записать 10 духовных стихов в исполнении И. А. Федосовой.

В 1886–1888 гг. она была приглашена в тверское имение Кольцово Агреновых-Славянских, где О.Х. Агренова-Славянская записывала с ее слов свадебный обряд с песнями и причитаниями, а также былины, песни, пословицы, величальные экспромты и духовные стихи. Благодаря публикации в «Описании русской крестьянской свадьбы...»³ есть возможность рассмотреть репертуар духовных стихов заонежской вопленицы и сопоставить повторные записи, произведенные с перерывом примерно в 20 лет. В таблице приводится репертуар, записанный Е. В. Барсовым, и репертуар, зафиксированный О.Х. Агреновой-Славянской.

Репертуар духовных стихов И.А. Федосовой

№ п/п	Записи Е.В. Барсова (1867 г.)	Записи О.Х. Агреновой-Славянской (1886-1888 гг.)
1.	Стих о Страшном суде [Михаил Архангел]	
2	Сон Богородицы и Вознесение	1-й стих великопостный [Сон Богородицы; Милостивая жена]
3	Книга голубиная	О книге Голубиной
4	Алексей человек Божий	Легенда про Алексея Божия человека
5	Аника воин	Легенда об Анике воине

© В.П. Кузнецова, 2015

¹ Барсов Е.В. О записях и изданиях «Причитаний Северного края», о личном творчестве Ирины Федосовой и хоре ее подголосниц // Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым /Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. Т. 1. С. 263–264.

² Барсов Е. Из обычаев обонежского народа // Олонецкие губернские ведомости. 1867. № 11–14.

³ Агренова-Славянская О.Х. Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: голосильными, причитальными и завывальными: В трех частях. Тверь, 1889. Ч. 3.

6	Егорей Храбрый [Егорий и змей]	О лютом змее и Егории Хоробром [Егорий и змей]
7	Другой вариант о том же [Мучения Егория]	Легенда о царице Кудриянице и о Егории праведном [Мучения Егория]
8	О богатом и убогом Лазаре	О двух братьях Лазарях
9	Старец [Старец и Пятница; Милостивая жена]	О происхождении еженедельного поста в пятницу [Старец и Пятница; Плач души грешной]
10	Пустыня [Варлаам и царевич Иоасаф]	О пустыне [Варлаам и царевич Иоасаф]

В целом репертуар, который был воспроизведен при повторной записи, остался неизменным, но в Кольцове было записано на одно произведение меньше (отсутствует стих о Страшном суде). Стих «Сон Богородицы» Е.В. Барсов записал в контаминации с сюжетом «Вознесение», а «Старец и Пятница» в контаминации с сюжетом «Милостивая жена». При повторной записи О.Х. Агреновой-Славянской сказительница исполнила стих о милостивой жене в контаминации со «Сном Богородицы», а стих «Старец и Пятница» с фрагментом покаянного стиха «Плач души грешной». Кроме записей Е.В. Барсова и О.Х. Агреновой-Славянской есть еще одна – запись на фонограф, произведенная Ю. Блоком в январе 1896 г. во время выступлений И.А. Федосовой в Москве.⁴ Это фрагмент «Голубиной книги», состоящий из 19 стихов.

Всего с учетом контаминаций И.А. Федосова знала 13 сюжетов, в основном они относятся к эпическим, или «старшим», духовным стихам. В рамках настоящего исследования невозможно представить подробный текстологический анализ имеющегося материала, хотелось бы сказать лишь о некоторых особенностях ее текстов.

«Голубиная книга» в первом исполнении И.А. Федосовой содержала всего 45 стихов; при повторном исполнении объем оказался значительно больше – 129 стихов. В записи Е. В. Барсова развитие сюжета начинается с мотива темной грозной тучи, из которой выпадает голубиная книга; в записи Агреновой-Славянской зачин совсем иной: этому мотиву предпослано описание синего моря, по которому бежит тридцать кораблей, на них сидят «древние» люди, ищущие книгу голубиную, «спохованную» в глубокие воды. Корабль приходит к чужеземным берегам, к Фагор-горе, «ко стопам ко Адамовым», и только после этого следует традиционный мотив темной грозовой тучи. После того, как она проходит с громом и молнией, голубиная книга оказывается «у стопов у Адамовых, у следов у Господних».⁵ Фрагмент «Голубиной книги», записанный на фонограф, демонстрирует еще один зачин стиха: указано время восьмой год восьмой тысячи, месяц март, затем следует мотив темной тучи. Надо сказать, что зачин «Что в восьмом году, в восьмой тысяче...» обычно присутствует в стихе «Мучения Егория». Вероятно, И.А. Федосова владела традиционной композицией «Голубиной книги», но при каждом исполнении изменяла ее, а в тексте, зафиксированном О. Х. Агреновой-Славянской, совершенно очевидна авторская вставка в самом начале стиха.

Необходимо отметить один отличительный эпизод стиха об Алексее человеке Божьем. Это сказочный мотив, повествующий о зачатии Алексея от выловленной рыбы. Он встречается в записи, произведенной Барсовым, и в записи Агреновой-Славянской. Богородица, вняв мольбе князя Ефимьяна о даровании сына или дочери, наказывает ему взять невод, пойти на синее море, выловить свежую рыбу и накормить приготовленной рыбой княгиню: «С той поры княгиня понесется, / Принесёт чадо тебе мило».⁶ Ефимьян делает все так, как велела ему Богородица, и рождается младенец, которого называют Алексеем. Этот эпизод в стихах И.А. Федосовой был впервые замечен Ю.А. Новиковым⁷ и потом С. В. Федоровой.⁸ Анализ духовных стихов Заонежья, хранящихся в Научном архиве КарНЦ РАН,

⁴ Альбом грампластинок «Эпические стихи и притчи Русского Севера (Из собрания Фонограммархива Пушкинского Дома) / Сост. А. Ю. Кастров». СПб., 1994. П2М 49311-14.

⁵ Агренова-Славянская О.Х. Описание русской крестьянской свадьбы. С. 96–99.

⁶ Барсов Е. Из обычаев обонежского народа...

⁷ Новиков Ю.А. К вопросу об эволюции духовных стихов // Русский фольклор. Л., 1971. Т. 12. С. 213.

⁸ Федорова С.В. Региональные особенности севернорусских вариантов духовного стиха об Алексее человеке Божием // Художественный текст: опыт интерпретации: Сб. науч. статей к 75-летию Карельского гос. педагогического ун-та. Петрозаводск, 2007. С. 18–24.

позволил установить, что данный мотив «рождение героя от рыбы» встречается в стихах об Алексее человеке Божьем не только в Кузаранде, где жила И.А. Федосова, но и в деревнях Вырозера, где она родилась, а также в д. Лебещина, что близ с. Толвуя.⁹ Таким образом, в Заонежье намечается небольшой ареал распространения этого мотива духовного стиха.

Стих «Сон Богородицы» в записи Е.В. Барсова содержит традиционные для этого сюжета мотивы сна Богородицы в Римском царстве, на горе на вертепе, под святым древом кипарисным; рассказ о том, что она видела во сне – это рождение Иисуса и его пленение, затем она видит страшную картину распятия; Иисус Христос утешает Богородицу и говорит, что Он воскреснет и напишет на иконе ее образ, а на шестой неделе вознесется на небеса. Как только Иисус Христос сообщает о грядущем вознесении, начинается другой сюжет словами «Заплакала нища меньша братья: / “Ай же ты Христос Царь небесный! / На кого Ты нас оставляешь...”»¹⁰ и т.д. Соединение «Сна Богородицы» со стихом «Вознесение» является результатом поэтического творчества И. А. Федосовой. В стихе отсутствует вторая часть, поясняющая заговорное значение этого произведения, в ней обычно раскрывается польза от чтения «Сна», ношения его при себе и хранения в доме. Объем текста составляет 71 стих.

О.Х. Агренева-Славянская записала от И.А. Федосовой «Сон Богородицы», существенно отличающийся от первой записи Е. В. Барсова. Необычен объем этого произведения, он составляет 289 стихов. В зачин стиха включены мотивы сна Богородицы в вертепе под древом кипарисным, рождения Чада, пленения, а далее сюжет развивается совсем нетрадиционно: говорится об изгнании Богородицы и попытках отнять Младенца Христа. Тем самым мотивирован переход к другому сюжету – о милостивой жене милосердной, которую Богородица просит спасти Младенца Христа, взять Его на руки, а своего сына бросить в огонь. После этого следует импровизационная часть, частично приближенная к Евангелию: Иисус десяти лет отроду отправляется на еврейскую Пасху в Иерусалим; Богородица причитывает, не желая отпускать Сына; она умоляет Иуду сопровождать Иисуса; далее изображается вход Господень в Иерусалим; Иуда встречает Иисуса в Заведеевом доме и извещает жидов о Его местонахождении; следует картина Тайной вечери, на которой Иисус говорит Петру, что он трижды предаст Его, не успеет петух трижды пропеть. На Тайной вечере Господь подает знак о том, что Иуда предаст Его, подав ему хлеб. После Тайной вечери следует евангельский эпизод моления в Гефсиманском саду, когда Иисус просил Бога Отца об избавлении от страшной участи. Иуда приводит иудейских служителей, следует арест, предательство учеников, в том числе Петра. Эпизод, изображающий распятие Христа, муки, которым его подвергли, а также кровавых ран, нанесенных мучителями, часто встречается в стихе о сне Богородицы. И. А. Федосова также приводит традиционное для этого стиха описание мучений Христа:

И Христа враги там распинаша,
Святыя Его ноженьки гвоздьми прибиваша,
Во ребрышки копьем ли прободаша,
И кровь Его пречистую ту проливали,
А на головушку тернов венец ли клали,
А во глаза Ему они плевались...¹¹

В стихе И. А. Федосовой присутствует разбойник, распятый рядом с Христом на кресте, плачущие Мария Магдалина и Богородица, предающиеся горю апостолы, приводится плач Марии. Далее И. А. Федосова возвращается к традиционному изложению сюжета, когда Господь утешает Богородицу, возвещая о том, что Он воскреснет на третий день, спишет ее лик на икону. После этих слов Христос предает свой дух Богу-Отцу, следует сцена погребения и описание явлений, сопутствующих смерти Спасителя: солнце померкло, потухли звезды, разрывается завеса в Храме. На третий день происходит Воскресение, умершие выходят из гробов, прославляют Христа, совершаются чудеса исцеления. И. А. Федосова приводит мотив еще одного чуда: «Петух уж зажаренный, вдруг стрепенулся, / Змахнул вдруг крылами и трижды ли он возгласил»,¹² то есть трижды пропел. Это известное христианское предание, о котором упоминает в «Поэтических воззрениях славян на природу» А. Н. Афанасьев: «В Галиции рассказывается предание, известное и у других славян: когда Христос воскрес, увидела его

⁹ Научный архив КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 80. Ед. хр. 47–49, 98.

¹⁰ Барсов Е. Из обычаев обонежского народа...

¹¹ Агренева-Славянская О.Х. Описание русской крестьянской свадьбы. С. 88–96.

¹² Агренева-Славянская О.Х. Описание русской крестьянской свадьбы. С. 88–96.

девочка-жидовка и принесла о том весть своему отцу; но старый еврей не поверил: “тогда он воскреснет (был его ответ), когда этот жареный петух полетит и запоет!” И в ту же минуту жареный петух сорвался с вертела, полетел и прокричал обычное кукареку!».¹³ Этот мотив иногда встречается в стихе о сне Богородицы, так, он был зафиксирован у карельской исполнительницы, правда петух был заменен на рябчика.¹⁴

И.А. Федосова приводит еще один не свойственный стиху мотив: это смерть Иуды:

Иуда же, что продал ли Бога за тридцать монет,
Перед своей он совестью не выдержал ответ,
И на осине со отчаянья повесился.
А лучше было б, как разбойник на кресте,
Коли б с прощением припал к Его святой руке,
И с той поры осина и без ветрышка трясется.¹⁵

Это народное поверье об осине имеет широкое распространение; в действительности о смерти Иуды упоминается в Евангелие от Матфея (Мф. 27:5), об осине, конечно, не могло быть и речи, т.к. в Палестине это дерево не растет. Повествование завершается картиной Преображения и Вознесения.

Стих «Сон Богородицы» при повторной записи в Кольцове подвергся существенной переработке И.А. Федосовой, использовавшей как сюжеты духовных стихов, так и содержание Нового Завета. Помимо этого, в произведение вошли мотивы, восходящие к народным представлениям и поверьям.

Творчество И.А. Федосовой на примере духовных стихов дает интересный материал для изучения проблемы, давно обсуждающейся в фольклористике: говоря словами П.Г. Богатырева, это импровизация и норма традиционного стиля – вопросы, изучавшиеся им на материале народного словесного, изобразительного, музыкального, хореографического и других видов искусства.¹⁶ К.В. Чистов в свое время писал о вариативности, которая допускается в фольклорном тексте, о том, что исполнитель фольклорного произведения находится под контролем традиции, если же он уклоняется от предписаний традиции и это уклонение не было санкционировано коллективным сознанием слушателей, то он может превратиться в индивидуального исполнителя индивидуального текста.¹⁷ Возможно, в столь необычном содержании стиха «Сон Богородицы» сыграла свою роль О.Х. Агренева-Славянская, которая могла прочитать народной поэтессе Новый Завет и побудить ее сочинить произведение на тему жизни Иисуса Христа.

Сравнивая записи духовных стихов И.А. Федосовой в записи двух собирателей, можно сказать, что в целом она сохраняла «классический» канон этого жанра, но не повторяла произведения в неизменном виде. Стихи о Страшном суде, о Егории и змее, «Мучения Егория», «Два Лазаря», «Алексей человек Божий» и другие И.А. Федосова передавала в русле традиции; они являются прекрасными образцами народной поэзии Русского Севера. Подлежит особому изучению поэтический стиль И.А. Федосовой, имеющий неповторимые индивидуальные краски, и в то же время испытавший влияние былины и других жанров народной поэзии.



¹³ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 265.

¹⁴ Научный архив КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 2. Кол. 135/112.

¹⁵ Агренева-Славянская О.Х. Описание русской крестьянской свадьбы. С. 88–96.

¹⁶ Богатырев П. Г. Традиция и импровизация в народном творчестве // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 393–400.

¹⁷ Чистов К. В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986. С. 142.

П.Б. ЛЁГКАЯ (Петрозаводск)

ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ИСПОЛНИТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ ИГРЫ НА КАНТЕЛЕ

Аннотация: В докладе представлены наблюдения исполнителя-практика, сделанные в ходе освоения традиции игры на кантеле, основные принципы которой – игра соло, игра щипком, вариантная игра. Единственный источник музыкального материала – нотный сборник «Kantele ja jouhikko sävelmiä», наполнение которого позволяет освоить основные принципы игры, обозначенные выше, вопреки устоявшейся в современной исполнительской практике ансамблевой игре бряцанием жестко прописанные аранжировки.

Ключевые слова: карелы, кантеле, импровизация

Summary: The report presents the observations of artist-practice made during the development of the tradition of playing the kantele, whose main principles - a playing solo, playing pizzicato, variant playing. The only source of musical material - music book «Kantele ja jouhikko sävelmiä», filling which allows you to master the basic principles of the playing indicated above, contrary to well-established practice in modern performing ensemble playing saber hardcoded arrangements.

Keywords: Karelians, Kantele, improvisation

В музее-заповеднике «Кижы» с 1989 г. существует фольклорный ансамбль, последние десять лет идет активная работа по освоению инструментальной традиции Карелии. Сотрудником музея, ныне заведующей отделом изучения и музейной презентации фольклорного наследия Н.С. Михайловой, была разработана программа «Музыкальные инструменты Карелии», в рамках которой участники фольклорного ансамбля исполняют наигрыши на традиционных инструментах и реконструируют сферу их бытования. Выход книги Е.П. Михайлова и Н.С. Михайловой о традиционных музыкальных инструментах Карелии «Музыка северной деревни»¹ стал одним из стимулов в создании этой программы. В монографии были сформулированы основные принципы традиционного исполнительства на кантеле – сольная игра, игра щипком, вариантная игра, которые мы, исполнители (участники фольклорного ансамбля), постарались воплотить на практике.

Переход к новым требованиям был не прост, поскольку в современных коллективах традиционные музыкальные инструменты используются в ансамбле. Самый популярный состав – кантеле, йоухикко, флейта, где кантеле чаще всего используется как аккомпанирующий инструмент с основным приемом игры – бряцанием. Чтобы играть аккорды, инструмент настраивают в строе с малой субсекундой, чтобы получился «соль мажор» (см. пример 3). Для исполнения вынуждены подбирать наигрыши с намечающимся гомофонно-гармоническим строем. Как правило, жесткая форма аранжировки не предполагает импровизации.

Фольклорный ансамбль музея-заповедника «Кижы» в летний период демонстрирует программу «Музыкальные инструменты Карелии» в интерьере дома карельского крестьянина М. Яковлева. В естественных условиях крестьянского дома мы можем позволить себе играть традиционным приемом – щипком, что значительно тише по динамике, чем при игре бряцанием. Акустические свойства деревянного дома, небольшое количество слушателей (до тридцати человек), отсутствие деления «сцена – зрительные зал» – все это помогает при негромком звучании кантеле быть услышанным.

Практика исполнения на инструменте в условиях, наиболее приближенных к естественным, помогла в осмыслении принципов вариантной игры на нем, понимании того, что играть в течение десяти-пятнадцати минут одни и те же «восемь тактов» неправильно, более того, неинтересно. Игра под пляску стала еще одним фактором, заставившим внимательнейшим образом проанализировать имеющийся нотный материал.

Единственный сборник традиционной музыки для кантеле и йоухикко, известный современным исполнителям Карелии, – это монография «Kantele ja jouhikko sävelmiä» («Мелодии кантеле и йоухикко»)². Книга издана по результатам экспедиционных поездок финского исследователя Армаса Отто Вайсянена в 1916-1917 гг. по Финляндии и Приладожской Карелии. Карельский материал представлен 145 наигрышами для кантеле, записанными от 30 исполнителей.

© П.Б. Лёгкая, 2015

¹ Михайлов Е.П., Михайлова Н.С. Музыка северной деревни: Традиционные музыкальные инструменты из фондов Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижы», Карельского государственного краеведческого музея и частных коллекций. Петрозаводск, 2009. С. 160.

² Kantele ja jouhikko sävelmiä / Toimittanut A.O. Väisänen. Gummerus Kirjapaino Oy – Juväskylä, 2002. S.145.

В 1933-1934 гг. В.П. Гудков, руководитель Сектора музыкальной культуры Карельского научно-исследовательского института и впоследствии основатель Государственного ансамбля «Кантеле», совершил ряд экспедиционных выездов в поисках кантеле. В результате обследования территории Южной Карелии были выявлены сорок девять кантелистов и произведены записи наигрышей.³ Судьба этих материалов по сей день неизвестна.

Традиция исполнительства на кантеле была преимущественно мужской (от Helena Toivanen, Pielisjärvi, Suomi – Хелены Тойванен из Пьелисьярви, Финляндия, записано два наигрыша⁴), почти всегда это была сольная игра. Основная функция инструмента – аккомпанемент пляске и танцам, такие наигрыши составляют подавляющее большинство в записях А.О. Вайсянена. Е.П. Михайлов и Н.С. Михайлова также замечают: «... девяносто процентов из того, что было записано В.П. Гудковым, составляли, по его словам, танцевальные, очень живые, веселые и бодрые мотивы».⁵ На кантеле исполняли музыку также для слушания и аккомпанировали пению.

Наигрыши, представленные в сборнике А.О. Вайсянена, поделены им по жанровому признаку: рунические мелодии, песенные и танцевальные. Блок музыки, сопровождающей движение, как уже было сказано выше, самый большой; именно наигрыши, сопровождающие пляску и танец, стали предметом изучения в данной работе. Для удобства анализа материал, принадлежащий одному исполнителю, был собран в отдельные группы. Так, например, от Iivana Mišukka записано двадцать восемь образцов, а от Maksima Kuugönen всего один. Тем не менее, весь корпус наигрышей, записанных на территории Северного Приладожья, стилистически однороден.

Многие наигрыши кроме основного текста имеют дополнительно выписанные варианты отдельных музыкальных сегментов, что значительно помогает в освоении вариантной игры. Пример 1⁶. Проанализировав довольно большое количество наигрышей, можно реконструировать варианты для тех образцов, где они специально не выписаны. Читая с листа, выбирая очередной наигрыш для изучения, невольно запоминаешь варианты тех или иных часто используемых сегментов, они, как говорится, «остаются в руках». Таким образом, к каждому сегменту, равному одной четверти, можно найти варианты.

Подробнее хотелось бы остановиться на плясовых наигрышах, которые имеют характерные названия, заимствованные из русского языка: Ripatška (кар. – «трепачка»), Prišonka (кар. – «присядка»), Brisatka (кар. – «присядка»), Ruškoj peli (кар. «игра Русского») и др. В этот корпус наигрышей входят и Maanitus, Rištukondra, Riivattu, сопровождающие одноименные карельские танцы, состоящие из двух частей: первой – фигурной, и второй – свободной импровизационной. Сами наигрыши также часто состоят из двух больших частей, вторая часть может иметь отдельное название, как правило, это Tšizik (см. пример 1).

Сорок наигрышей вторым периодом имеют стабильный музыкальный элемент. В одиннадцати версиях он имеет название Ruořitys (кар. – «кружение»); можно предположить, что конкретное движение, в данном случае кружение, сопровождалось определенным мелодическим оборотом. Пример 2.⁷

Большинство исполнителей имели многострунные инструменты (10-12 струн). Зафиксированы следующие варианты строя:

пример 3. пример 4. пример 5.

Имея в арсенале двенадцать струн, музыканты зачастую активно использовали только семь-девять. Наибольшее количество наигрышей имеют *семиступенный звукоряд*:

типа 7А – двадцать семь наигрышей (пример 6).

типа 7Б – двенадцать наигрышей (пример 7).

Восьмиступенный – двадцать два наигрыша (пример 8).

Семнадцать наигрышей представлены *девятиступенным звукорядом*:

типа 9А – 10 наигрышей (пример 9).

типа 9Б – 7 наигрышей (пример 10).

Восемнадцать наигрышей имеют *десятиступенный звукоряд* (пример 11).

Типы звукорядов, представленные в одном-двух образцах, здесь не приводятся.

Таким образом, исполнители, имея достаточно широкий диапазон, использовали его полностью

³ Там же. С. 47–49.

⁴ Там же. С. 85, 94.

⁵ Михайлов Е.П., Михайлова Н.С. Музыка северной деревни: Традиционные музыкальные инструменты из фондов Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижы», Карельского государственного краеведческого музея и частных коллекций. Петрозаводск, 2009. С. 59.

⁶ Kantele ja jouhikko sävelmiä / Toimittanut A.O. Väisänen. Gummerus Kirjapaino Oy – Juväskylä, 2002. S.32–33.

⁷ Kantele ja jouhikko sävelmiä / Toimittanut A.O. Väisänen. Gummerus Kirjapaino Oy – Juväskylä, 2002. S.61

довольно редко, преимущественно в наигрышах группы Ripatška, Maanitus и др. При этом стоит отметить, что если в конкретном образце используются десять струн, довольно часто субсекундовый тон и октавное удвоение основного тона, как нижнее, так и верхнее, появляются лишь единожды.

Каждый из представленных в сборнике А.О. Вайсянена наигрышей можно сыграть в любом из представленных звукорядов. Как показывает исполнительская практика, все наигрыши можно сыграть и на пяти струнах, остальные являются лишь удвоениями для основных звуков, например, не имея какой-либо крайней струны, можно обойтись и без нее. Так, на современных клееных инструментах, часто верхняя (десятая) струна не выдерживает настройки и рвется, поэтому сыграть верхнее октавное удвоение основного тона нет возможности, в таком случае этот сегмент заменяется вариантом без использования верхней струны. Инструментов с нижним октавным удвоением мастера не делают вовсе, в связи с чем эти варианты также не используются.

Первичный анализ при чтении с листа позволяет высказать следующие предположения. Основной звукоряд всех наигрышей – это пентахорд в квинте, далее с равной периодичностью появляется секста и нижнее октавное удвоение квинтового тона, следующим по частоте использования является нижнее октавное удвоение секстового тона. Нечасто встречаются субсекундовый тон и верхнее октавное удвоение основного тона.

Таким образом, сохраняя ладовую форму (вертикальный аспект), имея в арсенале большое количество вариантов музыкальных сегментов, можно реконструировать традиционную импровизационную технику игры на кантеле. Вопросы формы в импровизации также имеют огромное значение, но это предмет отдельного исследования. Данная же работа представляет собой некоторые наблюдения исполнителя-практика.

Пример 1

69.
Maanitus I. «Ripatškan».

Suistamo, Maisu. Väisänen, SKS 673 + 674 (ph. 139, 143):
Teppana Jänis. Ka 208 (pri. 61, 21–21).

Пример 2

118.
»Ristakondra».

Suistamo, Leppäsyryjä. Väisänen, SKS 725 (ph. 147 a);
Iivana Mišukka. Ka 24 (prl. 10, 33-43).
»Käytäntö».

Pyörtitys.

Пример 3

Пример 4

Пример 5

Пример 6

Пример 7

Пример 8

Пример 9



Пример 10



Пример 11



М.А. ЛОБАНОВ (Санкт-Петербург)

ОСОБЫЙ ГОЛОС В РУССКОМ ХОРОВОМ ПЕНИИ

Аннотация: Фольклорные экспедиции подарили мне редкие встречи с ярко одаренными певцами-тенорами. Красота их вокала выявлялась в сольном пении. В хоре специальной партии для них не было, и они вели линию женских голосов. Такие певцы встретились мне как в Архангельской области, так и в других регионах страны. Их пение и судьбы прослежены в данной работе.

Ключевые слова: тенор, контратенор, Русский Север, другие регионы России

Summary: The folklore expedition gave me a rare meeting with a gifted singers-tenors. The beauty of their vocals brought to light in solo singing. In the choir isn't there a special party for them, and they conducted a line of women's votes. Such singers met me

in the Arkhangelsk region and in other regions of our country. Their singing and destiny traced in this my paper.

Keywords: tenor, confratenor, Russian Nord, other regions of Russia

В данном случае речь пойдет не об особой вокальной партии, ранее не услышанной в многоголосии народной традиции, но об особенностях голоса, от чего зависит роль в хоре, которую выбирает певец. В академическом вокале, прежде всего в опере, оратории и других крупных произведениях, партии солистов и хора требуют дифференциации голосов по тесситуре и диапазону. Существуют жанры концертной музыки, где эти свойства не обязательны: эстрадно-джазовый вокал, камерное пение (за некоторыми исключениями). Что касается хорового пения в этнической среде, то здесь как раз требуется дифференциация голосов: не всякий певец может вести дишкант или криманчули,¹ исполнять подголосок. Эти партии – как бы вокальные амплуа для певцов. Но имеются явно необыкновенные голоса, выдающиеся по качеству, которым, однако, не предусмотрено типового применения в народно-хоровой традиции. Какое место они все же нашли на селе?

В июле 1975 г. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) проводил фольклорную экспедицию. Мы вышли в большое рыболовецкое село Койда на берегу Белого моря. Тогда мы видели в натуре, как во время Петрова дня пожилые женщины пришли в традиционных костюмах на площадь и после митинга водили старинный хоровод «ходить веревкой». Календарно Петров день совпадал с Днем рыбака, отмечавшегося в Койде весьма торжественно, так как рыболовство – единственное, чем жило село. Были в селе и группы певиц, от кого мы записывали песни.

Помогал собирать эти группы секретарь сельсовета Иван Евгеньевич Малыгин. Как бы невзначай он сказал нам напоследок, что тоже умеет петь, и мы на всякий случай решили записать на магнитофон и его. Когда он начал петь, мы поняли, что если бы мы ничего не привезли из экспедиции, кроме его пения (а результаты экспедиции были очень богатыми), мы посчитали бы эту поездку необычайно удачной. Через некоторое время мы вызвали выявленных нами исполнителей на этнографический концерт в Доме композиторов, и Иван Евгеньевич повторил свои песни. Необыкновенно нежный, сладкозвучный тенор – такого голоса до того слышать не приходилось: верхний регистр казался каким-то сверхтеноровым, свободным вверху и устремленным ввысь, но на самом деле не поднимался выше *fis* первой октавы. От природы голос его имел такое свойство, как полётность. Тембр его голоса раскрывался, опираясь на прекрасное легато. Разговаривал Малыгин обычным средним голосом. Ничем особенным в жизни не выделялся: имел ответственную работу, семью, двоих детей. Песни, которые он пел, – это местные северные песни. Их мы записывали и от деревенских ансамблей.

О себе 30-летний тогда певец рассказал следующее: петь любил с детства. Пел с женщинами, а когда повзрослел, то понял, что удобнее ему продолжать петь с ними, тем более, что они пели в его же диапазоне, но на грудном резонаторе. Иван Евгеньевич обучался в культпросветучилище Архангельска на хоровом отделении, там, видимо, приобрел культуру пения, отличающую его исполнение от того, как пели в Койде пожилые женщины. Его личная ориентировка на женское пение, в частности таких певиц, как популярные тогда Людмила Зыкина или Ольга Воронец, проявилась в употреблении им мордентов, что деревенскому пению не свойственно.

Тогда мы ничего не слыхивали о таком голосе, как контратенор. Этот голос стал широко известен публике в самом начале 1990-х годов благодаря спектаклю Р. Виктюка по пьесе Д. Хванга «М. Баттерфляй». Главную роль в нем исполнял контратенор Эрик Курмангалиев.

© М.А. Лобанов, 2015

¹ «Дишкант» – верхний или надстроенный над верхним голос в пении донских казаков; «криманчули» – самый верхний голос в гурийском многоголосном пении (Грузия), поющий глоссолалии в невероятно высокой тесситуре.

Природа таких голосов доподлинно неясна до сих пор. Звучащий, начиная с первой октавы, как женский голос (меццо-сопрано здесь ему ближе всего), контратенор не только дается от природы, в связи с физиологией организма человека в целом, но и вырабатывается, как предполагают теоретики вокала, несколько искусственным путем – с примешиванием фальцета к обычному тенору, то есть с помощью микста. Углубление в эту проблему уведет нас далеко в сторону от традиционных вопросов фольклористики,² необходимо лишь подчеркнуть, что контратенор можно с той или иной степенью успеха выработать, развить в себе.

Понять в 1975 г. специфику голоса Малыгина мы не смогли. Тогда еще речь не шла о контратенорах. Сейчас думаю, что, возможно, он освоил бы контратеноровый голос, и тогда мы имели бы артиста, способного петь барочную музыку как надо. Но может быть, его голос в этом направлении не пошел бы, оставшись сладкозвучным обычным тенором. Такие голоса – нежнейшие тенора, но без верхов, известны у вокалистов.

Много лет спустя подобный же голос встретился мне в г. Дмитров-Орловский. В 2008 г. там проходила фольклорная практика студентов Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. В селе Горбуновка, слившимся с Дмитровом, но сохранившим свой сельсовет, почту, библиотеку, издавна существовал хор. Со временем его составы менялись, хор то прекращал собираться на репетиции, то делались попытки возродить его вновь. Нам повезло, что удалось застать попытку обновления коллектива. В состав хора (женский) входил и Андрей Геннадьевич Поздняков, обладавший тенором, близким по тембровой окраске женскому голосу. В хоре пела и его мать, которая и привела сына в коллектив. Понятно, что школу пения он прошел дома, получив ее от матери или других родственников, которые собирались по праздникам за столом.

Хоровая партитура горбуновского коллектива состояла из унисонной линии, образуемой всеми участниками пения, и «подголосника» (по местной терминологии), поющего верх, то есть «все плюс один».

Андрей Геннадьевич в хоре никогда не пел подголосник, участвуя лишь в унисоне. Ему, как и Малыгину, петь в женском сельском хоре было комфортнее, по его собственным словам и по словам его матери. И он скрывал свой необычный голос в женском унисоне. Но у него были какие-то свои песни, в которых он раскрывался как солист.

Он не обучался в классе вокала, пел так же просто, как и местные женщины. Тем не менее, следы мелизматики, характерные для женского эстрадно-русского пения, обнаруживаются и у него – только применял он такие мелизмы реже, чем Малыгин. Голос его звучал чуть резче, звонче, чем у Малыгина – то есть именно теноровая верхняя певческая форманта была у него более заметна.

Поздняков окончил кулинарное училище. В тот год, когда мы познакомились с ним, он был безработным, но на следующий год нашел работу повара. Своей семьи не имел, хотя ему было уже 33 года. Я рассказал и ему, и в Отделе культуры о контратеноре, советовал консультироваться у педагогов-вокалистов в Орле, но не знаю, чем это кончилось.

Третья встреча с подобным голосом относится к Псковской области (Северо- Запад России). Но об этом голосе я могу судить не по аудиозаписи, а только по нотам. Они были опубликованы в сборнике «Старинные русские народные песни Печерской земли», составленном из экспедиционных фонографических записей швейцарской фольклористики Эльзы Малер.³ Нотировкам этого сборника можно доверять во многих отношениях, в том числе и в соответствии тональности в нотной записи реальному высотному положению голоса.

Среди исполнителей, чей репертуар записывала собирательница, был и Михаил Приятелев из дер. Буколово, спевший типично протяжную песню «Думал Ванюшка крепкую думушку» (№ 118), очень странную песню «Ай голубь мой голубь», в тексте которой сюжет о смерти голубки сочетается с плясовым припевом «Ай, люшеньки-люли» (№ 119), сатирическую припевку «Бабы плакали, рыдали» (№ 127), а также известную песню о смерти Александра I в сольном и многоголосном вариантах (№ 135 и вар.) Первая из песен была записана, как хотелось бы предположить, в реальном звучании, остальные сольные, как принято в нотах для теноров, должна читаться октавой ниже, и мы видим, что певец добирался до верхних звуков первой октавы – *a*, *b*, и даже выше – *d* второй октавы. Все это значительно превосходит Малыгина и Позднякова, хотя, думается, ре второй октавы было взято фальцетом.

Видимо, пение протяжной песни Приятелевым было близко тому, как пел Малыгин: с красивым легато, филировкой, с любованием долгими тонами. Опорным тоном лада было ре первой октавы, что должно быть характерно именно для женского голоса и имитирующего его контратенора (нотный пример 1). Остальные песни, более подвижные по темпу, имели опорные тоны, расположенные ниже, уже в малой октаве (си, ля), а в исторической песне напев в исполнении Приятелева захватывал звуки

² О контратеноре как голосе можно прочесть: Морозов В. П. Голос контратенора // Голос и речь. 2011. № 1(3). С 12–25.

³ Mahler E. Altrussische Volkslieder aus dem Peczoryland. Basel, 1951. Все нотные записи опубликованы в данном издании факсимильно.

ниже ладовой тоники, спускаясь до ми малой октавы. Высокое ля в первой октаве должно звучать у этого певца, скорее, по-теноровому, чем по-контратеновому (конечно, при отсутствии фонограммы это следует принимать как смелое предположение).

В хоровом варианте той же исторической песни, где Приятелев пел вместе с двумя партнершами, автор нотировки выписал его партию на отдельном нотном листе, подчеркивая тем самым, что с женскими голосами она не сливается, существуя как бы по отдельности (нотный пример 2). С точки зрения функций хоровых партий она совершенно непонятна. Вообще, в этой нотной записи, в отличие от остальных, со многим трудно согласиться, но ясно, что в ансамбле этот особый голос не нашел функционального определенного места. Как то было у Позднякова, с женскими партиями он не слился.

Конечно, голос, вокал – дело во многом индивидуальное. И даже тот особый голос, которому не оказалось собственного места в партитуре крестьянского хора, тоже различается при всех моментах сходства, как мы убедились, слушая пение Малыгина и Позднякова, анализируя нотные записи от Приятелева. Такие голоса, однако, еще раньше обращали на себя внимание не просто как на голос, но как на средоточие вокального мастерства певцов из народа. «Голос у него был приятный и довольно сладкий, хотя несколько сиплый; он играл и вилял этим голосом как юлой, беспрестанно заливался и переливался сверху вниз и беспрестанно возвращался к верхним нотам, которые выдерживал и вытягивал с особенным старанием <...>, – писал Тургенев о пении Рядчика и прибавлял, – это был русский *tenore di grazia, ténor léger*». И несколько далее автор «Певцов» прибавлял: «Ему не доставало поддержки хора». Но какого хора, какая партия в этом хоре была предназначена для такого голоса, как у Рядчика, – это было, видимо, неясно и Тургеневу, как остается неясным и нам сегодня.

Пример 1

Нотный пример 1. Заголовок: *Michail Priateljew Dorf Bukolowo v. 1938.* Текст песни: *Думал Ванюшка крѣвкю дццшкю: Wanjuška daščte žkveš nač. Думал Ва - - нюс-ка крѣвкю дц-мушкю, да то-риш Ванюшка а - - Ванюшка до-тошкю, то-риш Ва - - нюс-ка - - о! Ванюшка до-тошкю, да сје-сје-сје-сје-сјанкю - - а! - - Ванюшка на го-ру.*

Пример 2

Нотный пример 2. Заголовок: *Variante Frisch, number 1 x 108. Anfang: Michail Priateljew Sängerinnen: Fjetissa Priateljewa u. Jewelokija Kozlowa. Dorf Bukolowo v. 1938. 2 Frauenstimmen*. Текст песни: *Как у-је-чал наѣ Лѣксандра ссво-ю аф-ми-ю ссма-триет-и да ссво-ю аф-ми-ю ссма-триет. Он и графси.*

С.М. ЛОЙТЕР (Петрозаводск)

ОБ ЭТНОЛОКАЛЬНОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ ВОДЛОЗЕРЬЯ

Аннотация: В статье рассматривается фольклорная традиция Водлозерья (Карелия), анализируются сборники, посвященные этому региону.

Ключевые слова: Водлозеро, фольклорная традиция, фольклорные издания

Summary: In article the folklore tradition of Vodlozerya (Karelia) is considered, the collections devoted to this region are analyzed.

Keywords: Vodlozero, folklore tradition, folklore editions

Классическое фольклорное наследие Карелии (бывшей Олонецкой губернии) пополнилось новым изданием, вышедшим с грифом «Памятники русского фольклора Водлозерья».¹ Фольклористике известна определяющая народную традицию края серия «Памятники фольклора Карелии», в которой в течение многих лет выходили собрания разных жанров.² И вот теперь устно-поэтическая традиция Водлозерья, входящего в состав восточной части Пудожского района, одного из богатейших фольклорных ареалов Карелии, обретает свою особость и утверждается отдельной, самостоятельной серией. Этому есть вполне закономерные основания, изложенные и интерпретированные в специальной монографии этнографа К.К. Логинова: с древнейших времен Водлозерский край оказался местом компактного проживания особой этнолокальной группы населения – «водлозёров», которая «прошла собственный путь исторического и этнического развития, тесно связанного с судьбами всего Русского Севера. Малая численность не помешала им сформироваться в особую локальную группу русских Карелии, создать достаточно яркую и самобытную культуру».³

Впервые на Водлозерье «как самые отдаленные места, в коих еще совершенно живуч народный эпос», обратил внимание А.Ф. Гильфердинг, отправившийся за былинами вслед за первооткрывателем «Исландии русского эпоса» П.Н. Рыбниковым».⁴ В 1928 г. известные фольклористы братья Б.М. и Ю.М. Соколовы, руководители знаменитой экспедиции «По следам Рыбникова и Гильфердинга», записавшей в Водлозере более 100 только эпических текстов (23 духовных стиха, 10 исторических и солдатских песен, 20 баллад), в очерке «В поисках былин» писали: «... после Шалы и Пудожа мы особенно детально обследовали озерный край Водлозеро, изолированный и затерянный, “загнано место”, как говорят местные крестьяне».⁵ Позже Б.М. Соколов в отдельном очерке «Поэзия Водлозера (Из записок исследователя)» в журнале «Читатель и писатель» высказался более определенно: «Далекое глухое Водлозеро. “Загнано место”, как выражаются сами водлозёры. Около 70 километров от Пудожа. <...> Это кругом озера, а вся жизнь водлозерских селений сосредоточена на нем, на самом этом “озерушке”. Тридцать деревень разместились на его бесчисленных островах. <...> Островная культура».⁶

Территории эти, изолированные от соседей бездорожьем, остающиеся до сих пор трудно доступными и ставшие одним из крупнейших в мире резерватов дикой природы, в 1991 г. обрели статус Национального парка «Водлозерский». Его основной задачей является сохранение уникальной природы и не менее уникального культурного наследия. И это стало немаловажным стимулом в изучении фольклорной традиции и создании банка данных.

В выше названной и цитированной статье Б.М. Соколов писал: «Нет ни одного острова, ни одного “наволока”, ни одной “луды”, т.е. мели (подводных камней) на Водлозере, какие бы ни были обвеяны разными поэтическими легендами и преданиями. Целая огромная водлозерская, по сейчас творимая, мифология».

И эта мифология уже воплотилась, предстала в отдельном, самостоятельном сборнике несказочной прозы «Предания и былички», составленном В.П. Кузнецовой и вышедшем с грифом «Памятники русского фольклора Водлозерья».⁷ Это был первый специальный сборник мифологической прозы Карелии,

© С.М. Лойтер, 2015

¹ Сказки Водлозерья / Сост. А.С. Лызлова. Петрозаводск, 2013 (Памятники русского фольклора Водлозерья).

² Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежма и Нюхча) / Изд. подгот. А.П. Разумова, Т.А. Коски. Петрозаводск, 1980; Русские эпические песни Карелии / Изд. подгот. Н.Г. Черняева. Петрозаводск, 1981; Русские народные сказки Пудожского края / Сост. А.П. Разумова, Т.И. Сенькина. Петрозаводск, 1982; Сказки Заонежья / Сост. Н.Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986; Русский детский фольклор Карелии / Сост. С.М. Лойтер. Петрозаводск, 1991.

³ Логинов К.К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006. С. 249.

⁴ Гильфердинг А.Ф. Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Архангельск, 1983. С. 37.

⁵ Незданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых. 1926-1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т. М., 2011. Т.2. С. 496.

⁶ Соколов Б. Поэзия Водлозера // Читатель и писатель. 1928. № 5. С. 5.

⁷ Предания и былички / Изд. подгот. В.П. Кузнецова; науч. ред. Б.Н. Путилов. Петрозаводск, 1997. С. 37, 73 (Памятники русского фольклора Водлозерья).

соответствующий статусу научного издания. Его тексты – 9 преданий и 127 быличек – записывались преимущественно в 1970-1990-е гг. многими известными собирателями Карелии. Многие тексты из сборника В.П. Кузнецовой вошли, наряду с ранее не опубликованными, в два недавно вышедшие фундаментальные издания известного исследователя мифологической прозы Н.А. Криничной – «Крестьянин и природная среда в свете мифологии» и «Мифология воды и водоемов».⁸

Теперь былички этих трех изданий отражают весь спектр сюжетов, мотивов и персонажей низшей мифологии Водлозерья. Наиболее многочисленны и популярны рассказы о лешем. «Портрет» лешего далек от того, который дошел до нас с лубочных картинок середины XIX в.: рога, козлячьи ноги. Облик лешего и его ипостаси в водлозерских быличках необычайно разнообразны: то он показывается обыкновенным человеком, то является в облике военного, то человека с собачкой, то черного человека, то старика, то медведя. Леший водит, пугает действиями и звуками, громко свистит, шумит вершинами деревьев, вредит попавшей в его владения скотине. Но он и наказывает того, кто оскверняет лес руганью («Я зато в лисях дак вообще не ругаюсь»). Пошел в лес пьяным – «так меня захлыстал, захлыстал. <...> больше никогда пьяным не пойду». В этих рассказах отразились не только народные суеверия, но и представления о нормах поведения людей в лесном царстве, о нарушении этих норм.

Жизнь на воде, жизнь, связанная с «озэрушкой», хозяйственная деятельность и вытекающий из этого культ воды сделали водяного (водяника) вторым по популярности мифологическим персонажем водлозерских быличек. Водлозерские водяные имеют устойчивый «портрет», место обитания, а их появление, за редким исключением, истолковывается рассказчиками как предвестие драматических событий, неотвратимость несчастного происшествия. Эта функция водяного оказывается преобладающей.

Зато многочисленные домовые, баенные, черти водлозерских быличек лишены поэтического ореола, который характерен для образа лешего и водяного. Они обыденны и будничны. Былички Водлозерья – особый мир локальной мифологической традиции с ее самобытным, первородным и ушедшим/уходящим словом.

Вторая книга новой серии – «Сказки Водлозерья». Это 90 текстов, отобранных из более 150. Как свидетельствуют данные научного комментария и вступительная статья составителя сборника А.С. Лызловой, все они записаны в XX в. и хранятся в научном архиве и фонограммном архиве Карельского научного центра РАН. В истории собирания сказок Водлозерья обозначены три периода. Первый период – 1930-1940 гг., когда в результате единичных записей было зафиксировано лишь 11 сказок. Второй, самый «урожайный» период, – 1970-е гг., когда записано 130 сказок. Третий период уже явного исчезновения, угасания жанра – 1990 гг. (20 сказок). Большая часть записей сказок Водлозерья названы в «Описи коллекций текстов сказок Пудожского района КАССР архива КарНЦ» (см. Куганаволокский сельсовет, № 435–538; опубликована лишь одна из них № 450 «Про Филиста») в уже упомянутом сборнике «Русские народные сказки Пудожского края».⁹

В этом собрании в отличие от нового помещены сказки всего лишь нескольких подлинных мастеров с большим и разнообразным репертуаром. Между тем, как бы ни были значительны и важны имена мастеров-сказочников, они ни в коей мере не умаляют место и роль неизмеримо большего числа «рядовых» исполнителей, без которых невозможна всесторонняя и полная картина любой локальной традиции. Уместно вспомнить слова английского фольклориста А.Б. Лорда: «Любой из сказителей, даже самый посредственный, в такой же мере представляет традицию устного эпического сказительства, как и самый одаренный из них – Гомер».¹⁰ Именно поэтому так важно для сохранения традиции присутствие в народной культуре «рядовых» водлозерских исполнителей сказок.

В сборнике «Сказки Водлозерья» содержится все разновидности жанра, однако преобладающее количество принадлежит волшебным сказкам: они составляют более половины текстов (около 50 сюжетов). Вместе с тем именно волшебные сказки наиболее наглядно несут на себе печать разрушения. Это проявляется и в бытовой чрезмерности, и в подробностях и детализации, которые ведут к исчезновению чуда: «Сын, сходи в город, на сто рублей купи чего-нибудь...» («Волшебное кольцо», № 80); «Вот он пусть вспашет, пусть с моего двора вывозит весь навоз на поле, раскидает. Потом вспашет, посеет, сожнет, и пока я буду спать, чтоб калач горячий на столе был у меня с этого, с его хлеба» («Сын-медведь», № 21).

Сказок о животных в сборнике значительно меньше, но они, как и пудожская сказка в целом, обнаруживают тенденцию к сохранению «твердого», отлитого в устойчивую схему сюжета. К числу наиболее распространенных сюжетов относится СВС 163= АА*162 «Пение волка», записанный

⁸ Криничная Н.А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования и тексты. М., 2011; Криничная Н.А. Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. Петрозаводск, 2014.

⁹ Русские народные сказки Пудожского края / Сост. А.П. Разумова, Т.И. Сенькина; науч. ред. Э.В. Померанцева. Петрозаводск, 1982. С. 323–331.

¹⁰ Лорд А.Б. Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона; послесл. Б.Н. Путилова; ст. А.И. Зайцева, Ю.А. Клейнера. М., 1994. С. 10 (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

четырежды (№ 4, № 40, № 57, № 73). Популярен в Водлозерье широко известный на Русском Севере сюжет «За скалочку – гусочку» (№ 9, № 49, № 53, № 16-оп., № 19-оп., № 30-оп.), который контаминируется с сюжетом «Звери в санях у лисы» СУС 158. По популярности и распространенности к сказкам о животных примыкают кумулятивные «Колобок» (СУС 2025=AA296), «Репка» (СУС 2044=1960*DI), «Смерть петушка» (СУС2021A=AA*241 I, 2032) и особенно докучные сказки (2300=AA*2020). Их сохранность, как и большинства сказок о животных, обусловлена ориентированностью на детскую аудиторию, для которой они исполнялись. Это подтверждают биографические материалы о носителях сказки, которые чаще всего детям рассказывают женщины.¹¹

Новеллистические сказки и анекдоты Водлозерья немногочисленны. Среди них есть редкие сюжеты. К таким относится записанная в д. Куганаволок от Л.Н. Суховой сказка «Про ленивую жену» (СУС 1370 E «Ленивая не хочет жать»), известная в общерусской традиции всего двумя вариантами. Именно поэтому приведу вариант 1972 г. «Сказки о ленивой жене», записанный автором этих строк от А.М. Пустошкиной, 78 лет, из п. Шала, что стоит на реке Водла.

Жили Иван да Марья. Иван был проворной, хорошей, а Марья ленная была. Вот он Марью отправит жать: «Иди, Марья, жни! Вечером приду, тебя запроведу. Она и уйдет. Немножечко выжнет, снопок-другой, да спать. Спит-спит, а вечером выстанет да пойдет. Придет, а Иван спрашивает: «Ну, Марья, много ли сделала?». А она отвечает: «Жала – устала, пошла – не считала». Иван бился-бился. Решил запроведать. Пришел он, Марья спит. Он наложил ножницы, выстриг ей полголовы. Марья на полосы проснулась. «По рукам я, по ногам я, а по плечи не я, плешь не моя».

Вот пришла домой, а Иван ужинает. Она спрашивает: «Иван, дома ли Марья?» – «Дома, дома». Она думает: «Вот беда, неужто не я?». Так Иван от Марьи отвязался, а так все бедовал».¹²

С появлением нового сборника стало известно еще одно важное звено локальной традиции.

В 2001–2006 гг. внимание фольклористов привлек детский фольклор Водлозерья. Представить жанровое разнообразие «поэзии пестования», сохранившейся на Водлозере к концу XX в., выделить локальные особенности репертуара этого района – такую цель поставила перед собой научный сотрудник Музея-заповедника «Кижы» И.И. Набокова, записавшая в процессе полевой работы колыбельные песни, потешки и прибаутки, детские сказки и тексты других жанров, свидетельствующие о существовании в прошлом на берегах Водлозера стройной системы культуры детства.¹³

В течение нескольких десятилетий пристально изучала народную культуру деревни Водла и примыкающих к ней брошенных деревень (Нижний и Верхний Падун, Верхняя и Нижняя Половины, Вирозеро, Кумбасозеро) московский архитектор, художник А.С. Монахова. С 2002 г. изучение А.С. Монаховой осуществлялось в тесном контакте с фольклористами, этнографами, диалектологами, музыковедами Карельского научного центра РАН, Карельской педагогической академии, Петрозаводской консерватории. Итогом стала необычная книга «Дивная Водла-земля», предъявившая уникальный материал комплексных экспедиций: фольклорный репертуар старожилов Водлозерья (описание свадебного обряда с песнями и причитаниями, старинные песни, среди которых много кадрилиных, заговоры, деревенские романсы, частушки, загадки, сказки, мемораты и совершенно особый пласт – детский фольклор), множество фотографий, рисунков, музейных раритетов, дневниковых записей, воспоминаний информантов и собирателей, статей ученых.¹⁴ Книгу можно квалифицировать как научно-популярное издание, ценное и своим содержанием, и личностью автора, одержимо и бережно воссоздавшего уходящий уклад, быт, культуру.

К фольклорной традиции Водлозерья обращены два доклада состоявшейся в сентябре 2013 г. Всероссийской научной конференции «Водлозерские чтения –2013»: доклад А.Б. Мороза «Севернорусская легенда об Олене и ее византийские источники» и доклад Е.А. Агеевой «С.Н. Дурылин – собиратель фольклора Русского Севера (водлозерские материалы)».¹⁵

Резюмируя, остается добавить: островная этнолокальная фольклорная традиция Водлозерья заслуживает специального научного рассмотрения. Не исключена возможность появления новых изданий серии «Памятники русского фольклора Водлозерья».

¹¹ Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Изд. подгот. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2003. С. 50, 162, 180.

¹² Лойтер С.М. Сказки и сказочники на берегах Водлы // Север. 1976. № 1. С. 109–113.

¹³ Набокова И.И. Поэзия пестования Водлозерского края // Кижский вестник. Петрозаводск, 2009. Вып. 12. С. 116–129.

¹⁴ Монахова А.С. Дивная Водла-земля. М., 2012.

¹⁵ Святыне и святыни Обонежья: Материалы Всероссийской научной конференции «Водлозерские чтения-2013», посвященной 380-летию со дня преставления святого преподобного Диодора Юрьегорского, основателя Троицкого монастыря в Водлозерье (2-4 сентября 2013 года). Петрозаводск, 2013. С. 232–238; 239–246.

ОБРАЗЫ ДОМА, ДВОРА В БЫЛИНАХ И ПРИЧИТАНИЯХ ПЕЧОРЫ: СОПОСТАВИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА¹

Аннотация: Работа выполнена на материале опубликованных и архивных записей печорских былин и причитаний. Предметом изучения являются образы жилых и нежилых построек. Характеристика дается на основе анализа их номинаций и относящихся к ним определительных сочетаний.

Ключевые слова: былины, причитания, Печора, дом, двор

Summary: The work is performed on the material published and archival records of the Pechora epics and lamentations. The subject of the study are the images of residential and nonresidential buildings. Description is given on the basis of their nominations and related attributive combinations.

Keywords: epics, lamentations, Pechora, house, yard

Жилище занимает важнейшее место в традиционной картине мира и в жизни людей в целом. По мнению А.К. Байбурина, «жилище – один из ключевых символов культуры».² Именно поэтому образы жилых построек находят отражение в фольклорных текстах. Хотя жилищу в фольклорных произведениях отводится второстепенная роль, это не снижает интереса к характеристике образов дома и других построек. В.Г. Смолицкий отметил: «Описание избы в произведениях фольклора никогда не бывает самостоятельным. Оно подчинено повествованию о человеке, о его настроениях, мыслях, поступках. В картинах, представленных певцом и сказителем, обстановка дома, как и пейзаж, служат фоном для людей, которым посвящено произведение».³

Объектом данного исследования стали былины и причитания – похоронно-поминальные, свадебные, а также бытовые (оказиональные) и проводные, записанные в Усть-Цилемском районе Республики Коми и Ненецком автономном округе Архангельской области. Предметом изучения являются образы жилых и иных построек в этих произведениях. Источником послужил корпус опубликованных и архивных записей, в которых выявлены все номинации и определительные сочетания обозначенной тематики; именно на их основе строится предлагаемая характеристика.

Рассматриваемое нами микрополе «жилые постройки» в былинах Печоры представлено девятью объектами: **шатер** (195 употреблений), **дом** (87), **терем** (54), **палаты** (51), **изба** (11), **дворец** (8), **хоромы** (6), **помещение** (2) и **жилище** (2). В причитаниях Печоры данное микрополе включает шесть объектов: **дом** (12), **хоромина** (7), **терем** (6), **изба** (5), **хата** (4), **квартира** (1). Как видим, перечни совпадают в трех словах (дом, изба, терем).

Слово *дом* используется для общей номинации жилища. Эпитеты «большущий», «великий» (например, БП⁴ 1, № 3: 79, 105, «Святогор и Илья Муромец») указывают на размеры строения; определения «царский» (БП 2, № 272: 120, «Соломан и Василий Окулович»), «змеиный» (БП 1, № 12: 178, «Добрыня Никитич и Змей») – на принадлежность определенному классу героев (например, царю или Змею). В причитаниях данное слово служит для номинации жилища жениха, невесты или покойного. Отметим, что *дом* в составе причитаний является метафорической заменой слова «гроб» (ФА СыктГУ⁵ 03171-21: 22), а формульное сочетание «витое гнездо, золотое кольцо» (РНБЛ⁶ с. 139, № 37: 92) относится к жилищу супружеской пары или «новому дому» умершего (гробу). Примечательно, что при описании последнего как «нового дома» умершего делается акцент на отсутствии дверей, окон, столов и стульев, которые обязательны в доме живых.

Слово *хоромы* в печорском эпосе относится к жилищу князя и царя и является синонимом слов «дворец» и «палаты» (БП 1, № 147: 18, «Дюк Степанович и Чурила Пленкович»). В плачах родственное ему слово *хоромина* выявлено в составе сочетаний с отрицательной коннотацией, например, «злая лихая хоромина» (РНБЛ с. 101 № 20: 195), используемых при передаче случаев, когда после переезда в новый дом человека постигла скорая смерть. Синонимом *хоромины* в причитаниях является *хата* (РНБЛ с. 214, № 38: 6-7).

© Е.О. Максимова, 2015

¹ Работа выполнена в рамках проекта, финансируемого РГНФ и Республикой Коми (№ 14-14-11003 а(р)).

² Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 3.

³ Смолицкий В.Г. Русь избяная. М., 1993. С. 19.

⁴ Здесь и далее в основном тексте сокращением БП обозначено издание: Былины Печоры / Сост. и подгот. текстов В.И. Ереминой, В.И. Жекулиной, В.В. Коргузалова, А.Ф. Некрыловой; отв. ред. А.А. Горелов. СПб.; М., 2001 (Свод русского фольклора: Былины в 25 т.; Т.1-2). После номера тома и номера текста двоеточием отделен номер стиха.

⁵ Здесь и далее в основном тексте сокращением СыктГУ обозначен источник: Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета: Усть-Цилемское собрание (записи 1986–2000-х гг.).

⁶ Здесь и далее в основном тексте сокращением РНБЛ обозначено издание: Русская народно-бытовая лирика. Причитания Северного края в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой 1942–1945 гг. / Вступ.ст. и коммент. В.Г. Базанова. М.; Л., 1962. Раздел I. Печора.

В печорских былинах слово *изба*, употребляющееся, как правило, без эпитетов, служит для номинации жилища как простых крестьян, так и князя Владимира (БП 1, № 43: 35, «Исцеление Ильи Муромца»; БП 1, № 47: 175, «Исцеление Ильи Муромца»). Что касается причитаний, то данный объект выявлен только в связи с описанием жилища умершего (МГУ⁷ 1980, т. 5., с. 4676–4677: 41, 42).

Слово *терем* довольно часто встречается в рассматриваемых былинах в составе определительного сочетания «высокий терем» (БП 2, Прил. 3, № 1: 96, «Скопин»); в единичном случае определение «златоверхие терема» (БП 1, № 114:104, «Три поездки Ильи Муромца») относится к описанию жилого строения, принадлежащего княгине Златыгорке, мифической героине. В печорских плачах слово *терем* выступает как в значении «жилое строение», так и «гроб» (новый дом умершего).

В рассматриваемом микрополе «жилые постройки» выявлены номинации, которые встретились только в былинах. К ним относятся *палаты* – в составе популярного сочетания «белокаменные палаты». Своего рода оппозиционную пару составляют сочетания «княженецкие палаты» (БП 2, № 174: 33, «Сорок калик») и «княженецкие поганые палаты» (БП 1, № 143: 129, «Исцеление Ильи Муромца»), первое из которых относится к жилищу князя Владимира, а второе – к жилищу Соловья-разбойника. Только в эпосе также встретился *дворец* – богатейшее строение, жилище князя Владимира (БП 1, № 43: 150, «Исцеление Ильи Муромца»).

Так как в былинах прежде всего описывается воинский быт, вполне закономерно, что наиболее популярным строением (во всяком случае – в печорских былинах) оказывается *шатер*. Стоит отметить, что в эпосе эпитеты маркируют разделение *шатров* на «свои» и «чужие»,⁸ иначе говоря, на те, которые принадлежат русским богатырям (они всегда белого цвета), и на вражеские (они всегда черные), что мы видим и в печорских былинах (например, «белый шатер» Дмитрия Брянского и «черный шатер» Сокольника). Эпитеты к данному объекту также указывают на время, затраченное на их изготовление («быстрой», «быстер») (БП 2, № 143: 17, «Дюк Степанович и Чурила Пленкович»), на принадлежность кому-либо: «богатырский» (БП 2, Прил. 7 № 69: 49, «Илья Муромец и Батый-царь»), «цыганский» (БП 2, Прил. 1, № 20: 28, «Илья Муромец и Сокольник»). Слово *шатер* в печорских былинах выявлено и со сложными эпитетами, такими как «черной чернobarхатный», «русский белobarхатный», «белой русский», «бел белополотнян», «белой белокамен».

Слово *помещение* встретилось всего дважды в пределах одного пересказа былины «Исцеление Ильи Муромца». Непопулярным в эпосе оказалось также слово *жилище*, используемое для описания дома Змея (БП 1, № 11: 34, «Добрыня Никитич и Змей»). К единичным относится номинация *квартира* (СыктГУ 0301-14: 52) в похоронно-поминальном причитании, записанном в конце XX в.

Микрополе «двор» в печорских былинах и причитаниях представлено перечнями из трех объектов, два из которых совпадают – это *двор* и *баня*; первое слово оказалось популярнее в былинах (69), второе – в плачах (51). Различаются перечни словами *сарай* (отмечено 2 употребления в былинах) и единичной номинацией *подворье* из причетов.

В былинных текстах двор появляется в сюжетных ситуациях встреч, приезда одних героев к другим. Почти в половине всех употреблений данный объект выступает с определением «конный» и служит для номинации конюшни в отрывках, где богатырю предлагается выбрать себе коня (БП 1, № 103: 47, «Илья Муромец и Калин-царь»). В корпусе печорских причетов данный объект представлен только в похоронно-поминальных плачах (РНБЛ с. 81, № 14: 180).

Являясь ключевым подпространством «невестинной свадьбы», баня наиболее характерна для свадебных причитаний. Определительные сочетания с этим словом – «жаркая баенка» (СыктГУ 0323-46: 1), «парная баенка» (СыктГУ 0323-47: 1), «последняя девья жаркая» (СыктГУ 0330-1з: 1, 3) и т.д. – образуют формульные номинации этого объекта.⁹ В эпосе данная номинация выявлена всего один раз в сочетании «парна баенка» в связи с упоминанием об Омельфе Тимофеевне, матери Дюка Степановича (БП 1, № 141: 243, «Дюк Степанович и Чурила Пленкович»)¹⁰.

Только в былинных текстах встретилось дважды слово *сарай* в сюжете «Дюк Степанович и Чурила Пленкович», причем с эпитетами «золотой» (БП 1, № 114: 125) и «серебряный» (БП 1, № 141: 38), что соответствует высокому социальному положению богатыря-купца.

⁷ Здесь и далее в основном тексте сокращением МГУ обозначен источник: Архив кафедры фольклора Московского государственного университета, ФЭ-12 (записи из Усть-Цилемского р-на Коми АССР, 1978, 1980 гг.).

⁸ Новиков Ю.А. Семантическая оппозиция «свой – чужой» в эпических жанрах фольклора // Новиков Ю.А. Динамика эпического канона. Вильнюс, 2009. С. 32.

⁹ См.: Канева Т.С. «Баньные» причитания усть-цилемской свадьбы в севернорусском контексте // Народная культура в слове и тексте: Сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой. Сыктывкар, 2013. С. 95–104.

¹⁰ О бане как «женском» пространстве см.: Канева Т.С. Парная баенка, девья последняя: ритуал в поэтической формуле (на материале усть-цилемских свадебных причитаний) // Palaeoslavica. 2013. Vol. 21, № 2. P. 94–107.

К непопулярным принадлежит слово *подворье*: оно отмечено лишь в плачах, причем – в похоронно-поминальных (например, Астахова¹¹ № 2: 58).

Отметим, что тематическое поле «жилище» в причитаниях Печоры представлено более скромным номинативным рядом, нежели в былинах. Проанализировав ключевые слова и относящиеся к ним определения, разбив их на две группы («жилые постройки» и «двор»), можно выделить наиболее частотные и редкие словоупотребления и определительные словосочетания. Например, *шатер* был выявлен только в эпосе (причем в большом количестве употреблений), так как именно эта постройка характерна для богатырского быта, тогда как в причитаниях наиболее частотными оказались слова *гнездо* как метафора дома, который покидает умерший, и *баня* как один из основных объектов свадебных плачей. Можно увидеть также связь номинаций конкретных строений с определенными былинными героями.

Стоит выделить функции объектов и определительных сочетаний из тематического поля «жилище» в конкретных эпических сюжетах. Некоторые объекты составляют фон для основного повествования, указывают на местонахождение героя (например, дворец князя, парная баня Омельфы Тимофеевны). Другие же являются важнейшими деталями в составе определенных сюжетных мотивов: например, получение богатырем коня с конного двора. Большие строения, дорогие материалы маркируют либо принадлежность героя к иному миру, либо его особый статус среди других персонажей. Особого внимания заслуживает указание на принадлежность к «своему» или «чужому» с помощью эпитетов.

Причитания же относятся к жанрам, которые сопровождают и оформляют ритуальные действия, связанные с переходом человека в иной статус. Именно в контексте обряда плачи становятся особо значимыми. Свадебные плачи направлены по большей части на комментирование ритуала, оформление контактов между разными участниками ритуала, а похоронно-поминальные – на коммуникацию между миром живых и миром мертвых. Микрополе «жилые постройки» представлено объектами, которые в печорских свадебных причитаниях выступают в своем прямом значении и служат для номинации жилища жениха или невесты, в похоронно-поминальных и бытовых причитаниях данные объекты могут выступать в качестве метафорических замен и называть жилище умершего человека (например гнездо, терем).

Специфика образа дома в былинах и причитаниях заметно проявляется и при обращении к микрополям «части жилища», «предметы интерьера», «границы, входы / выходы», которые в данной работе не рассматриваются.



¹¹ Здесь и далее в основном тексте сокращением Астахова обозначен источник: Печорские причитания и заметки о похоронном обряде в записях экспедиции ГИИИ 1929 г. (из полевых дневников А.М. Астаховой) / Публ. и коммент. Т.С. Каневой // Из истории русской фольклористики. М., 2013. С.109–146.

ВСЕВОЛОД ВЛАДИМИРОВИЧ КОРГУЗАЛОВ – СОБИРАТЕЛЬ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬ СЕВЕРНОРУССКОГО ЭПОСА

Аннотация: В статье приводятся факты экспедиционно-собирательской и научно-исследовательской работы В.В. Коргузалова. Подчеркивается значение его трудов для издания севернорусских томов серии «Былины» Свода русского фольклора. Демонстрируются записанные В. В. Коргузаловым образцы русских былин Севера России.

Ключевые слова: В.В. Коргузалов, былины, этномузыковедение, Русский Север

Summary: The article describes facts of expeditional and scientific work of Korguzalov. His work is important to analyze the edition of bylinas of the Russian North of the «Corpus of the Russian Folklore». Examples of bylinas of the Russian North, which are collected by Korguzalov, are presented in the article.

Keywords: Korguzalov, epics, ethnomusicology, Russian North

При обсуждении проекта серии «Былины» Свода русского фольклора, выработке текстологических принципов издания, определении очередности выпуска томов специалистами Сектора народнопоэтического творчества Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (ИРЛИ) определенную роль играла научная позиция заведующего Фонограммархивом музыковеда-фольклориста В.В. Коргузалова.

С 1955 г. В.В. Коргузалов активно включился в работу Сектора устного народного творчества ИРЛИ вначале как собиратель, а затем и как исследователь.¹ Его первые две экспедиции в качестве сотрудника Пушкинского Дома (1955–1956) были связаны с изучением печорской фольклорной традиции. Особое внимание уделялось записям местных эпических произведений. Из тридцати двух образцов эпической напевной декламации, зафиксированных на магнитофон экспедицией 1955 г., лишь четыре приходятся на группу, в которой работал В. В. Коргузалов.² Примерно такая же картина складывается и по результатам экспедиции 1956 г.: четыре напева из тридцати одного.³ Однако результаты мезенской экспедиции 1958 г. свидетельствуют о заметно возросшем мастерстве В. В. Коргузалова-собираателя. Из сорока девяти образцов эпической напевной декламации его группой записано тридцать шесть.⁴ После экспедиции 1961 г. коллекция мезенского поющего эпоса пополнилась еще шестью записями.⁵

В. В. Коргузалов осваивал севернорусский материал также через участие в подготовке к печати нескольких крупных изданий. Вначале – на правах расшифровщика,⁶ а затем – одного из составителей.⁷

Не касаясь работ, выполненных на материалах различных жанров песенного фольклора,⁸ из трудов раннего периода отметим научную статью «Структуры сказительской речи в русском эпосе», в которой предпринимается попытка систематизации напевов с учетом их музыкально-типологического сходства и отличия.⁹ Исследование сохраняет связь с трудами предшественников. Но в нем присутствует полемическая заостренность в связи с устоявшимися представлениями о наличии в напевах былин некоторых местных традиций так называемого «скоморошьего размера».¹⁰

© Ю.И. Марченко, 2015

¹ Пушкинский Дом: Материалы к истории. 1905–2005. СПб., 2005. С. 460.

² ФА (Фонограммархив) ИРЛИ (Институт русской литературы), кол. 267. Н. П. Колпакова – Ф. В. Соколов: былины – 21, баллады – 5, исторические песни – 2; З. И. Власова – В.В. Коргузалов: былины – 3, исторические песни – 1.

³ ФА ИРЛИ, кол. 285. Н. П. Колпакова – Ф. В. Соколов: былины – 23, баллады – 1, исторические песни – 4; В.В. Митрофанова – В.В. Коргузалов: былины – 1, баллады – 2, исторические песни – 1.

⁴ ФА ИРЛИ, кол. 287. Н. П. Колпакова – Ф.В. Соколов: былины – 11, исторические песни – 1, притчи-небылицы – 1; З. И. Власова – В.В. Митрофанова – В.В. Коргузалов: былины – 25, баллады – 2, духовные стихи – 6, притчи-небылицы – 3.

⁵ ФА ИРЛИ, кол. 293. В. В. Митрофанова – В.В. Коргузалов: былины – 3, духовные стихи – 2, притчи-небылицы – 1.

⁶ Исторические песни XIII – XVI веков / Изд. подгот. Б.Н. Путилов, Б.М. Добровольский. М.; Л., 1960. С. 640 (коммент. 102, 103, 105), 645-646 (коммент. 115, 117), 649 (коммент. 147, 148); Былины Печоры и Зимнего берега Белого моря / Изд. подгот. А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова, Н.П. Колпакова, Н.К. Митропольская, Ф.В. Соколов. М.; Л., 1962. С. 7; Песни Печоры / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1963. С. 8, 183-352 (№ 150-323).

⁷ Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов. Л., 1967. |

⁸ Список основных трудов В. В. Коргузалова на 1993 г. см.: Хронологический список трудов Всеволода Владимировича Коргузалова // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Т. 27. С. 331-332.

⁹ Коргузалов В.В. Структура сказительской речи в русском эпосе // Русский фольклор: Специфика фольклорных жанров. М.; Л., 1966. Т. 10. С. 127–148.

¹⁰ Там же. С. 134-135. Ср.: Корш Ф.Е. О русском народном стихосложении. Былины. СПб., 1897. Вып. 1. С. 2, 8, 37-39; Маслов А. Л. Былины, их происхождение, ритмический и мелодический склад // Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете. М., 1911. Т. 2. С. 308-309; Гитлицус Е.В., Эвальд З.В. Несколько замечаний о напевах мезенских и печорских былин // Былины Севера / Зап., вступ. ст., коммент. А.М. Астаховой. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 547–548.

Определенным этапом для формирования позиции В.В. Коргузалова по вопросам расположения эпических материалов в Своде стала подготовка музыкальных разделов для двух книг серии «Литературные памятники».¹¹ Структура томов опирается на сюжетный принцип. Поэтому каждое издание включает произведения, различные по своей музыкально-поэтической стилистике. Выполнив работу составителя, В. В. Коргузалов пришел к выводу, что при сюжетном принципе расположения текстов утрачивается связь произведений как с условиями их бытования, так и с особенностями распространения.

Особое значение В.В. Коргузалов придавал характеристике местных сказительских школ, отражению на страницах сводных изданий семейных сказительских традиций с учетом максимально полного репертуара конкретных сказителей. Это стало еще одной причиной для того, чтобы он отдал предпочтение так называемому «региональному» принципу: каждое из собраний должно представлять какую-либо местную традицию; внутри собрания произведения группируются по сюжетам.

В книге «Новгородские былины» В.В. Коргузалов заострил проблему реконструкции материалов ранних источников.¹² Несколько позже это направление получило новую интерпретацию.¹³

В 1981 г. в результате многолетней работы по систематизации произведений русского поющего эпоса вышла в свет антология «Былины», составленная В.В. Коргузаловым совместно с Б.М. Добровольским.¹⁴ Отклики музыковедов-фольклористов на обобщающий труд, содержащий разнообразный и сложный материал, были неоднозначными.¹⁵ Однако значение антологии для окончательного утверждения принципов издания материалов в Своде русского фольклора оказалось существенным. Последовательность сформированных В.В. Коргузаловым севернорусских разделов антологии (Онежские старины – Пинежские старины – Беломорские старины – Мезенские и кулойские старины – Печорские старины)¹⁶ с некоторыми коррективами в обратном порядке реализуется в былинной серии Свода русского фольклора (Печора – Мезень – Кулой – Пинега – Зимний берег Белого моря – Западное Поморье – Северное Обонежье – Западное Обонежье – Восточное Обонежье – Кенозеро – Каргополье).¹⁷ Свои соображения по вопросам расположения эпических материалов с некоторыми рекомендациями музыкально-текстологического характера В.В. Коргузалов изложил в специальной статье.¹⁸

Работа над серией «Былины» для В. В. Коргузалова начиналась с подготовки к печати образцов печорского эпоса. Когда первые два тома в основном были завершены, он переключился на систематизацию контрастного материала Восточного Обонежья (Былины Пудогги).¹⁹

Напевно-декламационный стиль северо-западных эпических традиций В.В. Коргузалов определял как «принципиально-рапсодический».²⁰ Полагая, что сказительские формы являются для эпоса самыми типичными и наиболее древними, он подчеркивал особое значение творчества обонежских сказителей, владеющих такими формами.²¹ В.В. Коргузалову не суждено было завершить начатую работу по составлению томов Восточного Обонежья. Но одним из результатов стала публикация, обобщающая наиболее важные его наблюдения, характеризующая местный поющий эпос с различных позиций (как музыкальных, так и этнографических).²²

¹¹ Добровольский Б.М., Коргузалов В.В. Напевы былин о Добрыне Никитиче и об Алеше Поповиче // Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М., 1974. С. 361- 370; Коргузалов В.В. Напевы былин новгородского цикла // Новгородские былины / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М., 1978. С. 336-361.

¹² Коргузалов В. В. Напевы былин новгородского цикла // Новгородские былины / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В.Г. Смолицкий. М., 1978. С. 342-343, 349-354 (№ 5а, 7-11).

¹³ Коргузалов В. В. Новый опыт реконструкции напевов Сборника Кириши Данилова // Известия РАН. Сер. лит. и яз. М., 1994. Т. 53, № 4. С. 41-52.

¹⁴ Былины: Русский музыкальный эпос / Составители Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов; ред. Л. Н. Лебединский. Издание основано Д. Д. Шостаковичем. М., 1981.

¹⁵ Ср.: Васильева Е. Е. Истинный мир былин // Советская музыка. 1985. № 3. С. 100-104; Банин А. А. Методологическая ценность былин // Советская музыка. 1986. № 7. С. 90-96.

¹⁶ Былины: Русский музыкальный эпос... М., 1981. С. 45-324.

¹⁷ Свод русского фольклора: Былины: 25 т. Т. 1: 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. С. 14.

¹⁸ Коргузалов В. В. Музыковедческие аспекты построения свода русского эпоса // Русский фольклор: Поэтика русского фольклора. Л., 1981. Т. 21. С. 117-126.

¹⁹ К этому времени В. В. Коргузалов написал и защитил кандидатскую диссертацию «Местные напевные стили севернорусского эпоса». Работа эта не опубликована.

²⁰ Коргузалов В. В. Музыковедческие аспекты построения свода русского эпоса // Русский фольклор: Поэтика русского фольклора. Л., 1981. Т. 21. С. 118.

²¹ Былины: Русский музыкальный эпос... М., 1981. С. 23.

²² Коргузалов В. В. Напевы обонежской эпической традиции // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Т. 27. С. 92-112.

Стилистическое разнообразие эпических напевов побуждало В. В. Коргузалова к поиску параллелей как с музыкальными явлениями в эпосе других народов, так и с напевами других жанров поющего фольклора.²³ Располагая знаниями обширного корпуса контрастных мелодий, он пытался выявить круг музыкальных источников, которые могли влиять на процессы формирования напевно-декламационных форм. Это со всей определенностью проявилось в музыковедческой части вступительного раздела печорского собрания.²⁴ Собрание стало первой и, к сожалению, последней завершённой работой В.В. Коргузалова в серии «Былины». Однако в нем представлен определенный научный план, который с некоторыми коррективами реализуется в других сводных изданиях севернорусского эпоса.



²³ Коргузалов В.В. Движение эпической традиции на Русском Севере // Русский фольклор: Эпические традиции. Материалы и исследования. СПб., 1995. Т. 28. С. 133–145.

²⁴ Свод русского фольклора: Былины: 25 т. Т. 1: Былины Печоры / Корпус текстов подготовили В.И. Еремина, В.И. Жекулина, В.В. Коргузалов, А.Ф. Некрылова. СПб.; М., 2001. С. 132–144.

Р.П. МАТВЕЕВА (Улан-Удэ)

СЮЖЕТ ПОБЕДИТЕЛЬ ЗМЕЯ В СЕВЕРНОРУССКИХ И ВОСТОЧНОСИБИРСКИХ СКАЗКАХ

Аннотация: В статье освещаются результаты сравнительного анализа сюжетного содержания и стилиевой формульности реальных вариантов и версий севернорусских и восточносибирских сказок на сюжет «Победитель змея».

Ключевые слова: локальная традиция, сказки, сюжеты, контаминация

Summary: The article highlights the results of the comparative analysis of narrative content and style of real options and versions cavernously and East Siberian tales on the subject of the conqueror of the Dragon.

Keywords: local traditions, tales, stories, contamination

В восточнославянском сказочном фонде многочисленны сказки, содержащие сюжет СУС 300₁ «Победитель змея»¹: герой освобождает обреченную на съедение царевну и женится на ней. А.И. Никифоров назвал сказку этого типа «самой волшебной из всех сказок»² и одной из популярных в севернорусской традиции волшебных сказок.³ Сказки сюжетного типа «Победитель змея» широко представлены и в сибирском сказочном фонде. Из 1200 проанализированных автором текстов волшебных сказок Сибири в опубликованных и рукописных источниках данный сюжет наличествует почти в 70 текстах.

Сопоставительный анализ реальных сказочных текстов даже одного сюжетного типа двух достаточно объёмно представленных в сказковедении традиций, какими являются севернорусская и восточносибирская, в рамках одной статьи – задача трудновыполнимая. В данном докладе материал исследования ограничен небольшой, но существенной в научном отношении и вполне репрезентативной для сопоставления сказок одного сюжетного типа частью собрания севернорусских сказок – публикацией А.И. Никифорова «Победитель змея (из севернорусских сказок)».⁴ 11 сказок севернорусской традиции, содержащие сюжетный тип СУС 300₁ «Победитель змея», в публикации А.И. Никифорова сопоставимы по объёму материала с прибайкальской сибирской традицией. В Прибайкалье из многочисленных сказок разных типов сюжет СУС 300₁ зафиксирован в 15 сказках. Самобытность регионально-локальных сказочных традиций проявляется в местных версиях и вариантах известных сюжетов, бытовых реалиях, отраженных в текстах, в наборе сюжетов, составляющих местные сказочные репертуары.

Сюжет «Победитель змея», как правило, в восточнославянских сказках встречается в сочетании с другими сюжетами, становясь одним из элементов единого сказочного повествования. В восточнославянском сказочном фонде самая высокая степень повторяемости сочетаний различных сюжетов с данным сюжетом. А.И. Никифоров в статье, предпосланной публикации севернорусских сказок на сюжет «Победитель змея», приводит сюжетные типы по Указателю А. Аарне – Н.П. Андреева,⁵ с которыми сочетается змееборческий: 301, 303, 305, 313, 314, 315, 329, 401, 466, 502, 508, 513, 530, 531, 532, 533, 554, 560, 707.⁶ Сибирские сказки дополняют данный список сюжетных типов по А-А: 302, 361, 400, 465, 475, 552, 567. Наиболее распространенные в восточнославянском фонде соединения СУС 300₁ + 303; 300₁ + 315.

В опубликованных в сборнике А.И. Никифорова 11 сказках сюжетный тип СУС 300₁ представляет 10 различных соединений с другими сюжетами: 1) 303 «Два брата»; 2) 313А «Чудесное бегство» + 532 «Незнайка»; 3) 401 «Заколдованная царевна» + 508 «Благодарный мертвец»; 4) 314А* «Бычок-спаситель» + 315 «Звериное молоко»; 5) 313 «Чудесное бегство» + 315 «Звериное молоко» + 560 «Волшебное кольцо»; 6) Условно названный сюжет «Балда» + 303 «Два брата»; 7) (707) «Чудесные дети» + (560) «Волшебное кольцо»; 8) 554 «Благодарные животные» + 303 «Два брата»; 9) (531) «Конёк-горбунок» + 532 «Незнайка»; 10) (532) «Незнайка» + 302₁ «Смерть Кашея в яйце».

© Р.П. Матвеева, 2015

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

² Никифоров А.И. Победитель змея (из севернорусских сказок) // Советский фольклор. 1936. Вып. 4/5. С. 145.

³ Там же. С. 144.

⁴ Там же. С. 143–242.

⁵ Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929 (А-А).

⁶ Никифоров А.И. Победитель змея... С. 147.

Анализ сюжетного состава локальной сказочной традиции Прибайкалья показал, что значительная часть сказок не может быть идентифицирована с определенным сказочным типом. О многообразии в прибайкальском репертуаре сказок, содержащих сюжетный тип СУС 300₁, свидетельствуют 9 различных контаминаций с другими сюжетами: 1) 302₁ «Смерть Каша в яйце» + 550 «Царевич и Серый волк» + 554 «Благодарные животные»; 2) 303 «Два брата»; 3) 502 «Медный лоб»; 4) 502 «Медный лоб» + 361 «Неумойка»; 5) 531 «Сивко-Бурко»; 6) 554 «Благодарные животные»; 7) 567 «Чудесная птица» + 303 «Два брата»; 8) 567 «Чудесная птица» + 303 «Два брата» + 554 «Благодарные животные»; 9) 705 «Рожденная от рыбы» + 303 «Два брата».

Все указанные в севернорусской и восточносибирской традициях контаминации представляют художественно полноценные сказки, сохраняющие сюжетную и поэтическую стереотипию.

Совпадая по основным характеристикам контаминации с сюжетом 300₁ в общерусской сказочной традиции, сказки специфичны по набору сюжетов-мотивов в регионально-локальных традициях. Сочетание 300₁ + 303 типично для севернорусской и прибайкальской традиций. Традиционная для восточнославянских сказок контаминация 300₁ + 532 в исследуемых материалах севернорусских сказок встречается 4 раза, в Прибайкалье – отсутствует. Если говорить об участии в сюжетной схеме той или иной контаминированной сказки сюжетного типа СУС 300₁, то и прибайкальские, и севернорусские тексты показывают, что в качестве эпизода в многосоставной сказке он не играет роли семантического центра. Сочетание сюжета типа 300₁ с разными сюжетами дает восприятие сказки как новой. Этот вывод, основанный на анализе сказок в сибирском регионе, совпадает с заключением А.И. Никифорова, сделанным на материале северных районов европейской части страны. Одно повествование включает мотивы и образы из разных сказок, которые логически и эстетически подходят для данного развития сюжета. Кроме того, нередко в сказку включаются подробности бытового плана (чаще всего описание обряда, жизненной ситуации) или фрагменты произведения другого жанра. Такие вставки в XX в. стали играть существенную роль в композиционной системе сказочного повествования. Из известного сюжетного фонда черпаются мотивы, которые, присоединяясь к основной сюжетной схеме, участвуют в создании целостного повествования. О севернорусских сказках сюжета типа СУС 300₁ «Победитель змея» и его разновидности СУС 300А «Бой на калиновом мосту» А.И. Никифоров делает вывод, что «они только очень условно могут быть названы “вариантами”». В сущности мы имеем 15 самостоятельных сказочных организмов, каждый из которых имеет совершенно законное право на самостоятельное внимание исследователя.⁷

Вывод этот в равной степени относится и к прибайкальским сказкам. Но нельзя согласиться с критическим замечанием А.И. Никифорова в адрес представителей «финской школы», выделивших в отдельный сказочный тип сюжет «Победитель змея». По мнению А.И. Никифорова, «более правильно видеть в нем всего только подвижный эпизод, вовлекаемый в связь с другими по мере надобности».⁸ Действительно, сюжет, входящий в контаминированную сказку, функционирует как эпизод. Это касается не только сюжетного типа «Победитель змея». Как сибирский, так и севернорусский материал показывает, что, являясь самостоятельной завершенной системой, сказка в многосюжетном тексте становится его элементом и подчиняется внутренним связям всех элементов новой системы. Для волшебной сказки характерна стереотипия логической схемы: герой выезжает за пределы своего царства, преодолевает препятствия, добываясь искомого в чужом, обычно враждебном, царстве. Завершается повествование возвращением героя в свое царство, но уже в ином качестве, или чужое царство становится для героя своим. Новое сказочное образование с комбинацией нескольких сюжетов в устах настоящего сказочника, не нарушая специфических композиционных законов, сохраняет «внутреннее эстетическое единство и единоцельность смысла поэтического произведения».⁹ Сказки, включающие сюжетный тип СУС 300₁ в сочетании с другими сюжетами, не являются исключением.

А. Аарне, создавая систему сюжетного указателя, очевидно, располагал текстами самостоятельной разработки этого сюжета. В Прибайкалье наряду со сказками, в которых тип 300₁ присутствует как один из эпизодов, зафиксированы 4 текста на сюжет «Победитель змея» без соединения с другими сюжетами или мотивами. В проанализированных нами сибирских текстах сюжетный тип 300₁ образует 15 неконтаминированных сказочных текстов. Это тем удивительнее, что именно в Восточной Сибири, в том числе в притаежных условиях бытования сказочной традиции Прибайкалья, редки вообще неконтаминированные сказки. Тункинский сказочник И.Т. Загребнев знал две версии сказки, ядро которых – сюжет «Победитель змея». После записи одной версии сказочнику было указано на пропуск

⁷ Никифоров А.И. Победитель змея... С. 148.

⁸ Там же. С. 147.

⁹ Виноградов В.В. Стилистика, теория поэтической речи, поэтика. М., 1963. С.131.

в середине повествования. Сказочник тут же вставил опущенные эпизоды, после чего, как будто забыв, что сказка была рассказана до конца, продолжил далее свой рассказ. Но это была уже другая версия сюжета «Победитель змея».¹⁰

Анализ текстового материала прибайкальской и севернорусской традиций и идентификация сюжетно-мотивного содержания реальных сказочных вариантов и версий, содержащих сюжетный тип 300₁, с восточнославянским фондом, показал, что круг сюжетов и мотивов, сочетаемых в контаминированных сказках местного сказочного репертуара, соотносим прежде всего с региональным сюжетным составом сказок. Сюжеты прибайкальских сказок, например, сопоставимы с сюжетными типами восточнославянского сказочного фонда, и в то же время отражают локально-региональное – восточносибирское – своеобразие.

Не останавливаясь на всех текстовых подробностях сказок, содержащих сюжетный тип СУС 300₁, подчеркнем, что при разнообразии версий и вариантов в разбираемых региональных традициях, их творческая контаминация не нарушает сказочную стереотипию и находится в рамках фольклорной поэтики. Из сопоставительного анализа текстов разных фольклорных зон видно, что восточносибирские и севернорусские сказки, содержащие сюжетный тип СУС 300₁, оказались достаточно открытыми для соединения с другими сюжетами или их элементами, а также для проникновения в фантастический мир волшебной сказки бытовых реалий. Реальный местный колорит, местные топонимы, например, и устойчивая сказочная топика (моря и горы) создают локальную сказочную стереотипию. Все эти привнесения осваиваются традиционным контекстом и знакомые слушателям местные реалии приобретают характер фольклорных обобщений, создающих традиционную сказочную стереотипию, и в то же время раскрывают региональную специфику сказок.

Стилевая система восточносибирских и севернорусских сказок в своих тенденциях отразила общую судьбу русской волшебной сказки: упрощение стилистической обрядности (трехкратных повторений, устойчивых поэтических формул).

Итак, каждый текст, включающий сюжетный тип СУС 300₁, сам по себе уникален, он представляет одну из реально существующих в регионально-локальной традиции сказочных форм. Для истории фольклора важно, как реализуется сказочный сюжет в локальных вариантах, его интерпретация в данной местности и конкретным исполнителем. И чем большим набором сюжетов (мотивов) и других элементов местных репертуаров сказковеды располагают, тем большие возможности раскрываются при каталогизации сказок и их сравнительно-историческом изучении. Не утратило своей актуальности и в XXI в. замечание А.И. Никифорова, относящееся к публикации в 1936 г. сказок на змеборческий сюжет «Победитель змея»: «Было бы интересно, конечно, собрать и издать отдельной книжкой все вообще сказки этого типа. Картина его жизни была бы полнее».¹¹



¹⁰ Русские волшебные сказки Тункинской долины / Сост., предисл. и коммент. Р.П. Матвеевой. Улан-Удэ, 2001. С. 276–277.

¹¹ Никифоров А.И. Победитель змея... С. 144.

М.Г. МАТЛИН (Ульяновск)

СПЕЦИФИКА ПОЛЕВОГО ИЗУЧЕНИЯ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ¹

Аннотация: В статье обосновывается, что полевое исследование русского свадебного обряда в настоящее время осуществляется как на апробированных принципах и методах, так и на новых, обусловленных современным состоянием свадебной обрядности и его теоретическим осмыслением. Поэтому оно должно учитывать диалектный характер существования традиции, ее историческую многослойность, новые формы сохранения и ретрансляции, а также роль личности в развертывании свадьбы в конкретном социокультурном пространстве.

Ключевые слова: традиция, свадьба, типология, текст

Summary: The article explains that the field study Russian wedding ceremony is being implemented as approved principles and methods as well as new, due to the current state of the wedding rituals and theoretical understanding. Therefore, it should take into account the nature of existence dialectal tradition, its historical layering, new forms of conservation and relay, and the role of personality in the deployment of the wedding in a particular social and cultural space.

Keywords: wedding, tradition, typology, text

Полевое исследование русского свадебного обряда сегодня основывается как на апробированных принципах и методах, так и на некоторых новых, обусловленных современным состоянием свадебной обрядности и его теоретическим осмыслением. К важнейшим методологическим принципам, определяющим изучение свадьбы, следует отнести известное положение Н.И. Толстого о диалектной природе народной культуры в целом и свадебной обрядности в частности. «Дело в том, что вся народная культура диалектна, что все ее явления и формы функционируют в виде вариантов, территориальных и внутрдиалектных вариантов с неравной степенью различия».² Этим, на наш взгляд, определяется необходимость поиска тех существенных, значимых для понимания природы свадебного обряда элементов и признаков, которые позволяют аргументированно определить его типы и варианты. Именно так подошел к восточнославянской свадьбе К.В. Чистов, который в качестве элементов для построения типологии свадебной традиции выделил «три основных показателя, имеющих структурообразующее значение: где и когда происходит так называемый «постельный обряд», после которого жених и невеста считаются мужем и женой (фактическое соединение при этом может происходить или не происходить); когда происходит переезд молодой в дом мужа и приобщение ее к роду (семье, дому) мужа; и наконец, когда и где совершается «основной акт санкции происходящего брака и кто в этом участвует», что дало ему возможность отнести восточнославянский свадебный обряд к «вирилокальному типу с определенными пережитками уксорилокальной стадии» и выделить в его рамках два основных подтипа, в которых «подобные пережитки играют несколько различную роль».³

Главный дифференцирующий признак, по мнению К.В. Чистова, – где и как происходит «санкция», то есть признание брака совершившимся, учитывая, конечно, что таких санкций после принятия христианства стало две: общинная и церковная. Для первого подтипа характерны такие основные признаки, как возвращение жениха и невесты после венчания в свои дома, переезд невесты из родного дома в дом мужа как «особый этап свадебного ритуала», «родственники жениха и невесты встречаются за общим столом, как правило, только после “клетки” (“постельного обряда”)», концентрация большинства обрядов в день венчания в доме невесты. Второму подтипу присущи «развитый “прощальный” обряд», «концентрация обрядов свадебного дня в доме жениха», родные жениха и невесты сходятся «за общим столом до “клетки” и пируют во время “постельного обряда”».⁴

По-разному проявляются в этих двух подтипах и «пережитки временной уксорилокальности брака». Построенная К.В. Чистовым типология позволила ему сделать принципиально значимый для осмысления восточнославянской свадьбы вывод: «уксорилокальный обряд, вероятно, был тем историческим фоном, на котором развивался восточнославянский свадебный ритуал в двух его основных

© М.Г. Матлин, 2015

¹ Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-14-73002.

² Толстой Н.И. Язык и культура // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 20.

³ Чистов К.В. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 225, 226.

⁴ Там же. С. 227.

вариантах, из которых северно-среднерусский был, по-видимому, относительно более поздним».⁵

Развитием этого подхода стала работа Б.Б. Ефименковой, в которой каждый из подтипов рассматривается с точки зрения «развитости и соотношения двух основных планов ритуала – инициационного и коммуникативно-обменного».⁶ В исследовании убедительно показывается, что «в севернорусском ритуале преобладает первый, в западном – второй». Поэтому в западнославянской и южнорусской свадьбе «основное место занимают обрядовые акты, воплощающие контакты двух сторон – стороны невесты и стороны жениха: разного рода встречи, переезды, торги и выкупы, одаривания и угощения друг друга и т. п.». А в севернорусской свадьбе «ведущей оказывается инициационная линия, а в ней – инициация невесты, ее переход из группы девушек в группу замужних женщин. Этот план свадьбы подчиняет себе и коммуникативно-обменный ее аспект, ибо всё определяет точка зрения невесты».⁷ Указанные особенности обусловили и музыкально-песенные коды этих двух подтипов.

Данные теоретические положения, в свою очередь, определяют необходимость в полевых исследованиях особое внимание обратить на установление места совершения обрядов, санкционирующих брак, и роль в обрядах и актах двух брачующихся сторон. Например, кто и где расплетает косу невесте? Куда приезжают жених и невеста после венчания? Кто заплетает две косы невесте? Где и когда заплетают две косы невесты? Где совершается акт *coitus*'а? Кто ведет жениха и невесту на брачную постель? где и когда встречаются за общим столом сторона жениха и сторона невесты (социальная санкция свершения брака)? и другие.

Отобранные элементы позволяют увидеть взаимодействие вирилокальности и уксорилокальности, иначе говоря, роль каждой из брачующихся сторон в совершении основных обрядов, санкционирующих или символически обозначающих заключение брака. Дополнительные элементы позволяют устанавливать типологические соотношения в традиции на уровне сел, а также переходить от структурно-типологического анализа к историко-типологическому.

Другой значимой особенностью современных полевых исследований свадьбы является ее многослойность. Фиксируемые воспоминания информантов включают в себя не только личный опыт (выход замуж или женитьбу самого информанта; свадьбу детей и родственников, в которой он принимал участие), но фрагментарные воспоминания своих родителей и порою даже бабушек и дедушек, а также рассказы о свадьбах, которые в момент записи игрались в селе (это могли быть свадьбы собственных внуков, внучек или родственников или подруг). Именно поэтому в процессе интервьюирования важно уточнять, как сам информант хронологически распределяет элементы свадьбы, о каком из пластов традиции идет речь. Индивидуальные особенности также ярко проступают в том, как он выстраивает свой рассказ, какие элементы свадьбы и каких исторических пластов отбирает. Его рассказ о каком-либо отдельном эпизоде свадьбы родственника, соседа, друга или подруги порою разворачивается в бытовой фабулат, помогая увидеть, как конкретно воплощаются в брачно-свадебном процессе общие обрядовые константы.

Таким образом, при полевом исследовании русской народной свадьбы региона необходимо учитывать временные границы ее существования, неоднородность традиции, обусловленную историческими и социокультурными процессами, локальные межэтнические культурные взаимодействия, в том числе изменения этнического состава населенных пунктов или изменения этнического самосознания и другие факторы.

Помимо интервьюирования, анкетирования, большую роль в современных полевых исследованиях играет сбор и последующий анализ визуальных и письменных документов. Это прежде всего бытовые или любительские фотографии и видеозаписи. Как полагает О.Ю. Бойцова, они могут быть определены как «фотографии, сделанные непрофессионалами (то есть теми, для кого фотографирование не является основным занятием, не приносит доход или символический капитал) для использования в личных целях».⁸ Некоторые исследователи, например, А.А. Петрова, склонны определять такие фотографии как разновидности «визуального фольклора», понимаемого как «артефакты, созданные, используемые и потребляемые в традиционной и массовой культуре. “Визуальным фольклором”, таким образом, можно считать маски, лубочные картинки, открытки, фотоальбомы, девичьи и дембельские альбомы, рекламные объявления, плакаты, стенные газеты, граффити, татуировки... Такие изображения обладают как собственным иконографическим каноном, так и характерными способами применения и использования».⁹

⁵ Там же. С. 229.

⁶ Ефименкова Б.Б. Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение: Введение в проблематику. М., 2008. С. 25.

⁷ Там же. С. 38.

⁸ Бойцова О. Ю. Любительская фотография в городской культуре России конца XX в. (визуально-антропологический анализ): Автореф. дисс. канд. ист. наук. СПб., 2010. С. 6.

⁹ Петрова А. А. Фотографические практики северного села: изобразительный канон и коммуникативный потенциал [Интернет-ресурсы] <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=254914> (дата обращения 15.02.2015).



Рис. 1

Особо в исследованиях таких фотографий выделяют свадебные. Изучая этот тип фотографий, ученые опираются на исследование П. Бурдьё, в частности на его утверждение о том, что «свадебная фотография – это настоящая социограмма», в процессе «чтения» которой дети как бы проходят «курс в науке генеалогии», когда «мать, являясь экспертом вопроса, рассказывает ребенку о его связях с людьми на фотографиях»: «Она рассказывает, как образовались пары, и анализирует социальную связь двух семей. Она выделяет некоторые недостатки в семейной жизни (например, отмечает ссоры) и указывает на достоинства (моменты, которыми семья может гордиться)».¹⁰

В свадебных фотографиях, изображающих ритуальный процесс, его участников, реакции зрителей, обнаруживаются разные типы фотофиксации, отражающие как стереотипные, социально обусловленные способы изображения, так и достаточно свободные жанровые картинки; как **постановочные** снимки, так и сюжеты, полученные как бы «**скрытой камерой**». Они являются не просто иллюстрациями к вербальным и аудиальным полевым записям – в них, как документе изучаемой культуры, есть и подтверждение того или иного ее элемента, сведения о котором получены в ходе интервьюирования, включенного наблюдения, самоописания носителя традиции, а порою фиксация уникальных элементов, позднее утраченных. Так, например, на рис. 1, где изображены постельники у дома невесты (датирована фотография 1960 г., свадьба проходила в с. Елизаветино Ульяновского района Ульяновской области) мы не только получаем подтверждение существования традиции отвезить постель ряжеными, но и точное изображение самих способов ряженья, создания образа. Особо важны в данном случае маски: первая – кусок черной ткани с прорезями для глаз, носа и рта и с бахромой внизу, символизирующей бороду; вторая – уникальная маска свиной головы. По этнографической литературе, полевым записям, образцу маски, хранящейся в этнографической коллекции УлГПУ, известно, что маски первого типа широко использовались во время святок. Включение традиционной святочной маски в костюм ряженого на свадьбе подтверждает существование единого типа ряженья и, наряду с другими фактами, вторичность его на свадьбе. Совершенно уникальна вторая маска – маска свиньи, ибо ни в печатных, ни в архивных источниках, включая записи XIX в., ни в полевых материалах последней четверти XX в. на данной территории и Ульяновском Поволжье в целом сведений о ее существовании в прошлом не зафиксировано. Тем не менее ее появление именно на свадьбе в определенной степени закономерно, так как обрядовые действия со свиной головой были очень популярны на данной территории в XIX в. Так, например, в Сенгилеевском уезде Симбирской губернии (ныне Сенгилеевский район Ульяновской области) эти действия совершались во время горного пира в доме жениха после приезда с венчания. «Потом все горные гости садятся за стол и тут подают прежде всего свиную голову, украшенную разноцветными бумажками и с воткнутым в рот ржаным колосом. Отец молодой берет вилку, начинает тыкать ею в свиную голову и приговаривает: “Ты-то теперь попала, давно я до тебя добирался, теперь только попала, не ходила бы ко мне в копны, все у меня копны разорила”. Тут все гости вскакивают со своих мест и говорят: “Сватушка, разве она попала? Ну так если она, не давай ей потачки, взаправду все копны разорила” (Надо заметить, что все это не что иное, как тонкий намек на молодую. – примеч.

¹⁰ Bourdieu P. Photography: A Middle-brow Art. Oxford, 1998. P. 23.

В.Ю.), свекровь же застывает: “Нет, батюшка, это не она”. “Нет, сваха, – отвечает отец, – она-то и есть, а кабы не эта свинья, кто бы меня к вам и зазвал, за ней-то к вам я пошел”».¹¹

С появлением цифровой техники, в том числе и цифровых фотоаппаратов, стало возможным создание не отдельных снимков или даже комплекта фотографий обряда, но и возникновение нового жанра – бытового фоторепортажа, в котором запечатлевается, в том числе и с использованием многократной съемки одного и того же акта (своеобразный вид вариативности), обряд в его целостности и протяженности. Тем самым фотография стала приближаться к тому, что раньше было прерогативой только видеокамеры. Как известно, они вошли в повседневность в конце 80-х – начале 90-х годов XX в., а к середине 90-х годов видеозаписи, в том числе бытовые, стали неотъемлемой частью культурного обихода жителей города и села. На них порою фиксировались все основные обряды и сценки первого и часто второго дня свадьбы. Чрезвычайно важно, что именно видеозапись позволила увидеть, услышать и сохранить спонтанные и импровизированные вербальные и акциональные тексты. Бытовые видеозаписи, таким образом, дали возможность исследователям получить видеотекст обряда, который обладает максимально возможной информативностью при минимальном знаковом объеме; выявить, установить, что эмоциональное состояние участников обряда и зрителей, общая психологическая атмосфера происходящего не просто дополнительные, хотя и важные элементы текста, а неотъемлемое, имплицитное качество, свойство традиции – сделать объектами фиксации пространственно-временной, бытовой, социально-культурный контексты актуализации традиции.¹²

Принципиально иной характер имеют сегодня и свадебные тексты (поэтические и музыкально-поэтические), среди которых главенствующую роль играют уже не устные, а письменные тексты или документы. Под письменными текстами современной свадьбы мы понимаем не только те, в которых воспроизводятся разнообразные письменные официальные документы, существующие в современной культуре. Это может быть текст, устно произносимый, точнее говоря, зачитываемый на свадьбе, но созданный по законам письменного творчества, оформленный по законам письменной графики (шрифтовое выделение отдельных фрагментов, слов, букв) и книжного дизайна (рисунки, виньетки, фотографии, в том числе сканированные изображения и т.д.) и вручаемый после зачитывания в виде письменного документа участнику свадьбы. Среди этих документов в современной городской и сельской свадьбе больше всего распространены смеховые тексты, пародирующие разнообразные официальные документы.¹³

Таким образом, полевое исследование свадебной традиции сегодня должно учитывать особый характер существования самой традиции, новые формы ее сохранения и ретрансляции, роль личности в ее развертывании в конкретном социокультурном пространстве.



¹¹ Юрлов В.П. Заметка о свадебных обрядах в Симбирской губернии: Записано в селениях Сенгилеевского уезда: Суровке, Чертановке, Хвостихе, Порецком, Воецком и Собакине // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Симбирск, 1867. Вып.4. С. 70.

¹² Рождественская Е. Свадьба в Царицыно: видеография любовно-брачного порядка [Интернет-ресурсы] <http://mognovse.ru/fec-svadeba-v-caricino-videografiya-lyubovno-brachnogo-poryadk.htm> 1 (дата обращения 15.02.2015).

¹³ Матлин М.Г. Письменные документы как вербальный компонент современной русской свадьбы // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 180–196.

КАРЕЛЬСКИЕ ЧАСТУШКИ: ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ И ПУБЛИКАЦИЙ

Аннотация: Частушки, или короткие песни, были одним из основных жанров лирики молодёжных гуляний. В карельязычной среде они получили распространение сравнительно поздно, лишь во второй половине XIX в. Процесс усвоения был напрямую связан с укрепляющимися контактами с соседствующим русским населением. Кроме того, долгое время занимавшая ключевые позиции эпическая песня постепенно стала уступать место лирическим жанрам.

Ключевые слова: лирика молодёжных гуляний, посиделки, карельская частушка, короткая песня

Summary: Chastushkas or short songs were one of the main genres of lyric poetry of youth festivals. They have spread relatively late, in the second half of XIX century, in Karelian-speaking environment. The process of assimilation was directly related to strengthen contacts with the neighboring Russian population. In addition, epic song that has long played a key role, gradually began to give way to lyric genres.

Keywords: lyric poetry of youth festivals, gatherings, Karelian chastushkas, short song

В контексте лирики молодёжных гуляний частушки занимают едва ли не первостепенное место, несмотря на довольно позднее свое происхождение и распространение среди карельского населения. Исследователи русского фольклора неоднократно подчеркивали, что частушки как самостоятельный песенный жанр появился во лишь второй половине XIX в. Эти же временные границы характерны и для начала активного бытования данного жанра в Карелии, причем как для русского, так и карельского коренного населения. Свидетельством этому служат заметки собирателей, опубликованные в периодической печати. К примеру, Н. Шайжин в статье «Современная народная песня – «частушка»», рассматривая положение песенной культуры в Заонежье, отмечает, что русская народная песня переживает период упадка: «Полная глубокого содержания и поэзии протяжная старая песня уступила место новомодной песне «частушке»».¹

Появление нового музыкального жанра (частушки) обусловлено в первую очередь укреплением тесных контактов карелов-крестьян с русским городским населением. Большое количество карелов в поиске работы отправлялось на отхожие промыслы и наемные работы, во время которых происходило погружение в иноязычную и иноэтничную культуру. Возвращаясь в родные места, они наряду с некоторым знанием русского языка приносили также новые современные формы фольклора, в том числе песенные. О довольно позднем происхождении этого жанра в карельской среде свидетельствует само наименование жанра. Употребляемый в народе термин «častuška» – «частушка» является прямым заимствованием из русского языка. Реже используется собственно карельское название «luhytrajo» – короткая песня,² отражающее основные отличительные черты данного песенного жанра, а именно – его краткость, лаконичность. Это, с одной стороны, некое противопоставление карельской «длинной» лирической песне (кар. pitkurajo), где сюжет разворачивается на протяжении нескольких куплетов, припевов и повторов.

Короткие рифмованные песни исполнялись под гармонь, балалайку, но чаще без какого-либо музыкального сопровождения, «под язык». Примечательно также, что частушки записывались как от мужчин, так и от женщин. Собственно «мужских» частушек (абсценных) в данном районе зафиксировано немного, хотя они, конечно же, имели повсеместное бытование на всей территории Карелии, о чем свидетельствуют рассказы информантов, зафиксированные во время последних экспедиций.

Появление нового песенного жанра у карелов вызвало интерес собирателей. Историю накопления частушечного материала как нельзя лучше отражают вышедшие на протяжении XX в. сборники. Первой книгой, где наряду с другими жанрами карельского фольклора были опубликованы тексты карельских частушек, стал сборник «Rahvahan kandleh»,³ подготовленный известным финляндским языковедом Е.В. Ахтия. Всего составитель отобрал для своей книги 50 вариантов частушек, прежде всего на любовную тематику. Отсутствие каких-либо данных об исполнителях и месте записи не представляют полной картины о районе их бытования, однако, судя по наречию, это варианты из деревень близ Олонца.

Особое внимание к карельской частушке у российских собирателей возникло лишь в советское время. В конце 1920-х гг. сбором карельского фольклора занимался Х. Богданов (Ристо Богданов).

© В.П. Миронова, 2015

¹ Шайжин Н. Современная народная песня – «частушка» // Олонецкие губернские ведомости. 1903. 17 апр., № 39. С. 2.

² Заметим попутно, что лирические песни у карелов получили название «pitkurajo» – длинная песня.

³ Rahvahan kandleh. Karjalan lauluo, virttä, soarno da tieduo / Azetelluh E. V. Ahtia. Viiburi, 1922.

В 1928 г. он обследовал Сямозерский район, а в 1929 г. – Олонецкий. Наряду с другими жанрами им были зафиксированы частушки, общий объем которых насчитывал около 800 текстов с учетом повторных записей и вариантов. Часть из них была опубликована в газете «Punainen Karjala».

Со времени основания Карельского научного института культуры (ныне Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН) работа по сбору фольклорного материала приобрела планомерный характер. Периодически стали появляться сборники, посвященные отдельным жанрам устного народного творчества, в том числе частушкам. В 1937 г. увидела свет книга «Старая и новая Карелия в частушке»,⁴ состоящая из вступительной статьи и нескольких тематически систематизированных разделов. Условно можно выделить три блока: частушки любовные, рекрутские и на злобу дня. Публикация снабжена научным аппаратом, включающим географический указатель, список исполнителей и собирателей. Вступительная статья характеризует тематику выявленных частушек, кроме того, автор пытается охарактеризовать своеобразие карельских текстов.⁵ Выводы основываются на многочисленных примерах, причем в каждом случае текст характеризуется самостоятельно. Данная публикация имеет, скорее, популярный характер и была рассчитана на широкий круг читателей.

Несколькими годами позже в 1941 г. силами карельских учёных, В.П. Гудковым и Н.Н. Леви, был подготовлен сборник «Песни народов Карело-Финской ССР».⁶ По справедливому замечанию составителей, книга являлась «первым опытом публикации музыкального фольклора Карело-Финской ССР».⁷ В сборник вошли образцы карельских, вепских и русских песен: новин, эпических песен, свадебных рун, лирических, колыбельных песен, а также частушек, зафиксированных собирателями на территории Карелии в течение 1936-1937 гг. В общей сложности представлено 23 карелоязычных текста песен и 16 частушек, большая часть последних являются «советскими».

Несомненным плюсом данного сборника являются музыкальные расшифровки к каждому тексту, что позволяет выявить особенности напевов у различных локальных групп карелов.

Все опубликованные в сборнике частушки сопровождаются паспортом, указаны исполнители и собиратели, а также место записи. Отсутствуют лишь ссылки на архивные источники. Кроме того, публикация карельских вариантов на кириллице усложняет прочтение текста. В целом представленные в сборнике частушки, как нам кажется, не раскрывают достоверную картину бытования данного жанра у карелов в определенный временной промежуток времени, а именно в конце 1930-х гг.

Через десять лет, в 1952 г., вышел в свет сборник частушек, записанных в Карело-Финской ССР, под названием «Мы по-новому живем, песни новые поем»⁸, составителем которого стал К.В. Чистов. В книгу вошли записи 1947-1951 гг., причем некоторые тексты были выявлены в ходе конкурса на лучшие частушки, проводимого в 1951 г. Республиканским Домом народного творчества.

Продолжил серию подобных публикаций современных частушек сборник «В песнях славим край родной», подготовленный И. Гином и Н. Полищук в 1961 г.⁹ Книга отражает материал, собранный в 1953-1961 гг.; в него вошли также тексты, присланные исполнителями Карелии на конкурс лучшей частушки, который в 1960 г. повторно организовывал Республиканский Дом народного творчества.

Тексты в этих сборниках представлены на русском языке, хотя география записей включает в себя и карельские поселения. Систематизация частушек произведена составителями по тематическому принципу. Большая часть произведений имеет патристическую тематику, что отвечает в целом и самим названиям сборников, а также целям данной публикации – некой пропаганде «советской» частушки. Следует заметить, что традиционные любовные и шуточные частушки опубликованы в указанных сборниках в меньшем количестве. В целом книги рассчитаны на широкого читателя и являются популярными изданиями, так как в ней отсутствует научный аппарат и даже минимальная паспортизация текстов.

Позднее подобного рода компании по сбору современных образцов фольклора были приостановлены, и, как следствие, образцы частушек уже не выходили в виде отдельных книг, но тем не менее, неоднократно включались в качестве раздела в некоторые песенные сборники. К примеру, в книгу С.Н. Кондратьевой «Карельская народная песня», опубликованную в 1977 г.,¹⁰ вошло 33 образца, записанных в разных районах Карелии. Составитель данного сборника условно подразделяет частушки

⁴ Старая и новая Карелия в частушке / Сост. А. М. Астахова, Н. П. Колпакова; отв. ред. В. П. Гудков. Петрозаводск, 1937.

⁵ В данном случае под термином «карельские» понимается их территориальная, а не языковая принадлежность. Тем не менее сборник интересен, т. к. опубликованный материал может послужить основой для сравнительного анализа русскоязычных и карелоязычных частушек.

⁶ Песни народов Карело-Финской ССР / Сост. В. П. Гудковым и Н. Н. Леви. Петрозаводск, 1941.

⁷ Песни народов ... С. 5.

⁸ Мы по-новому живем, песни новые поем. Сборник частушек, записанных Карело-Финской ССР / Сост. К.В. Чистов. Петрозаводск, 1952.

⁹ В песнях славим край родной. Частушки, записанные в Карелии в 1953-1961 гг. / Сост. И. Гин и Н. Полищук. Петрозаводск, 1961.

¹⁰ Карельская народная песня / Сост. С.Н. Кондратьева. М., 1977.

на три основные группы: свадебные, беседные и лирические.¹¹ В целом в сборнике представлены лучшие образцы текстов, отражающие общую картину бытования частушек у карелов. В этом же году был издан сборник Т.В. Краснопольской «Песни Карельского края»,¹² где представлена частушечная традиция Южной Карелии, исполняемая на двух языках: карельском и русском. Составителями двух последних сборников являются музыковеды, по этой причине наибольшее внимание при характеристике частушки как жанра они уделяют напевам, а не характеристике поэтических текстов или анализу тематики произведений. В рассматриваемых книгах каждый текст имеет музыкальную расшифровку, во вступительной статье дается общий анализ напевов. Тем не менее, публикации дают возможность познакомиться с репертуаром исполняемых в середине XX в. частушек.

Отдельно взятую локальную частушечную традицию Сягозерья представили в сборнике «Духовная культура сегозерских карел» У.С. Конкка и А.П. Конкка.¹³ В разделе, посвященном особенностям устно-поэтической традиции указанного региона, отмечена основная тематика выявленных произведений. Кроме того, обозначены отличительные признаки жанра, в первую очередь встречающаяся в текстах аллитерация, которую носители унаследовали из поэзии калевальской метрики, а также наличие рифмованного стиха. В качестве образцов представлено 23 варианта частушек, прежде всего лирических.

Первый и единственный на настоящий момент полновесный научный сборник, посвященный карельской частушке, был подготовлен Т. Коски в 1985 г.¹⁴ В сборник вошло 87 образцов от разных исполнителей, расположенных в корпусе текстов по географическому принципу: от южных районов к среднекарельским и далее к северным. Т. Коски определила границу распространения частушки в Карелии: в чистом виде частушки не были зафиксированы лишь в Калевальском районе. Представлены тексты по различной тематике, кратко дается их характеристика. Однако большая часть вступительной статьи посвящена музыкальной стороне карельских частушек.

После выхода данной книги интерес у собирателей к частушке не пропал, а даже несколько возрос. Связано это с сокращением бытования лирической песни среди карелов, а также традиционных фольклорных жанров в целом. Частушка же, напротив, как небольшое импровизационное произведение, оказалась более жизнеспособной. Однако в настоящее время преобладают русскоязычные тексты, образцы на карельском языке можно записать от женщин (в редких случаях мужчин) 70-80 лет. Кроме того, расширились границы бытования частушки: на современном этапе этим жанром в равной степени владеют и представители калевальских карелов.

Таким образом, на данный момент история собирания частушки насчитывает практически сто лет. Исследователями был зафиксирован достаточно большой фонд текстов во всем многообразии тем. Собранные произведения неоднократно публиковались на страницах различных сборников на протяжении всего времени.



¹¹ Там же. С. 12.

¹² Песни карельского края / Сост. и автор вступ. ст. Т. В. Краснопольская. Петрозаводск, 1977.

¹³ Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX вв. / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980.

¹⁴ Карельские частушки / Изд. подгот. Т. Коски. Петрозаводск, 1985.

Н.С. Михайлова (Петрозаводск)

ТРАДИЦИОННЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ КАРЕЛИИ: НА ПУТИ К СОЗДАНИЮ КАТАЛОГА

Аннотация: В статье раскрываются проблемы, возникшие при работе автора над каталогом традиционных музыкальных инструментов Карелии. Их решение основано на необходимости создания унифицированного научного паспорта на предмет и детальном документировании музыкальных инструментов.

Ключевые слова: традиционная музыка, народный музыкальный инструмент, музейная коллекция, паспортизация музыкальных инструментов

Summary: The article describes the problems encountered in the author's work on the catalog of traditional musical instruments of Karelia. Their solution was based on the need to create a unified scientific passport and detailed documentation of musical instruments.

Keywords: traditional music, traditional musical instruments, the museum collection, certification of musical instruments

Исполнительство на традиционных музыкальных инструментах в Карелии уходит из сферы народного музицирования. Полевые исследования в разных районах дают всё меньше сведений о некогда богатой инструментальной традиции края. В связи с этим актуальность музейных собраний для музыкально-инструментоведческой науки резко возросла, и хотя музыкальные инструменты в них немногочисленны, сегодня они часто становятся единственными достоверными источниками информации о морфологии традиционных инструментов, материалах и технологии их изготовления, видовом разнообразии. Рассредоточенность предметов по различным музеям Республики и за ее пределами, а также малочисленные публикации препятствуют введению многих артефактов в научный оборот, ведению сравнительных и обобщающих исследований. Стремление изменить ситуацию привело к принятию решения о создании Картотеки традиционных музыкальных инструментов Карелии в музейных и частных собраниях с перспективой издания сводного каталога.

До настоящего времени велась работа с коллекциями следующих музеев:

- Российского этнографического музея,
- Государственного историко-архитектурного и этнографического музея «Кижь»,
- Национального музея Республики Карелия,
- Олонцкого национального музея карелов-ливвиков им. Н.Г. Прилукина,
- Пудожского историко-краеведческого музея им. А.Ф. Кораблева,
- Кондопожского городского краеведческого музея,
- музея Этнокультурного центра «Kalevalatalo» в п. Калевала,
- Беломорского районного краеведческого музея «Беломорские петроглифы».

В поле зрения исследователя находятся также инструменты, находящиеся в экспозициях Музея музыкальной культуры им. М.И. Глинки, Шереметевского дворца – Музея музыки, музея Северной Карелии «Carelicum» (Йоенсуу, Финляндия). В настоящее время мы располагаем сведениями о более чем двух сотнях инструментов, однако в процессе составления картотеки перед автором встал целый ряд проблем.

При подготовке карточки на музыкальный инструмент не удалось найти образца унифицированного паспорта, который давал бы максимально полные, научно обоснованные сведения о памятнике. Используя большой опыт музеев по документированию предметов материальной культуры, автором был составлен Научный паспорт на музыкальный инструмент. Основой для него послужил паспорт на этнографический памятник, разработанный специалистами Российского этнографического музея,¹ который при доработке пополнился новыми графами, учитывающими местонахождение предмета и его специфику. Документ состоит из 27 граф – полей, содержащих основные параметры описания музыкального инструмента, и может послужить базой для создания единой информационно-поисковой системы.²

Дальнейшая работа заключалась в составлении научных паспортов на конкретные предметы. Первый этап – перенос информации, имеющейся в музейных карточках, в паспорт. Это – общеприня-

© Н.С. Михайлова, 2015

¹ Система научного описания музейного предмета: классификация, методика, терминология. Справочник. СПб., 2003. С. 16–20.

² Подробнее см.: Михайлова Н. С. Народный музыкальный инструмент: опыт описания и паспортизации // Проблемы музыкальной науки 2013. № 1. С. 54–58.

тое в литературе и этнографической практике наименование музыкального инструмента (далее – МИ), местное название, место хранения (название музея), номер предмета в Книге поступлений, дата и место приобретения, характер поступления, способ, время и место создания МИ, изготовитель, история предмета (легенда), время и место бытования. Однако даже эти сведения следовало вдумчиво вписывать в графы. Например: в Кондопожском краеведческом музее хранится музыкальный инструмент, поступивший под названием «кантеле», но его скорее можно определить как цимбалы. История появления инструмента в Карелии неизвестна, в музей он поступил от проезжавших мимо цыган (со слов хранителя).

Довольно часто подвергается корректировке время создания предмета. Так, производство гармони-хромки, изготовленной на фабрике «Красный партизан» и в настоящее время хранящейся в Национальном музее РК, датировалась 1920-ми гг. В результате изучения истории фабрики выяснилось, что организована она была в 1928 г. как гармонно-грамофонная фабрика и первые годы на ней выпускались гармони-венки. Название «Красный партизан» она получает только в 1932 г., соответственно, инструмент не мог быть изготовлен ранее этой даты.

Кроме вышперечисленных, в музейной карточке содержится информация о материале и технике изготовления предмета, краткое описание, габаритные размеры и сохранность. Эти данные позволяют отличить предмет от идентичного, но дают мало информации исследователю. В связи с этим возникает необходимость в их переписывании, таким образом переходя ко второму этапу работы над паспортом. Как правило, графа «материалы» содержит простое перечисление: металл, дерево, пластик и т.д. С целью повышения ее информативности следует после указания материала перечислить детали, выполненные из него. Например, дерево – корпус, колки; металл – струнодержатель, струны. В других случаях из металла могут быть сделаны колки, а струнодержатель – из дерева. Исследователь, обращаясь к данной графе, сможет с легкостью выбрать тот предмет, который его интересует, не вдаваясь в подробности описания.

С той же целью помимо габаритных размеров, которые принято указывать в музейной карточке в соответствующей графе, следует уточнять размеры основных конструктивных деталей. Например, при замере изогнутой пастушьей трубы – длину ствола, духовых инструментов с раструбом – длину и диаметр корпуса, длину и диаметр раструба, у струнных обязательно указать длину струн от баса к дисконту (от нижней струны к верхней) и т.п.

Поле «Описание» является одним из самых сложных для заполнения. В нем свободным текстом дается морфологическое описание МИ, т.е. фиксируются его конструкция, форма, декор и другие признаки. При описании типовых предметов вырабатывается единый порядок и степень подробности, единая терминология. Следует максимально точно и подробно описывать предмет, поскольку именно незначительные на первый взгляд детали могут в дальнейшем стать основой для атрибуции других предметов, а также позволят выявить локальные особенности изготовления того или иного инструмента. Однако терминологическое разнообразие при описании морфологии музыкального инструмента вызывает большие сложности. Использование многочисленных вариантов называния одних и тех же частей и деталей усложняет сравнительные исследования, внося неточности и ошибки при трактовке тех или иных терминов. В связи с этим унификация используемого инструментами терминологического аппарата и составление соответствующего словаря становятся актуальнейшими задачами современной науки о музыкальных инструментах.

Обязательным для научного паспорта на музыкальный инструмент является поле «Классификация». Оно вводится для упорядочивания всего разнообразия МИ, а также выявления рядов типологически однородных МИ в различных коллекциях. С целью унификации обязательным считается определение и указание дефиниции и номера МИ по общепринятой и рекомендованной к использованию систематике Э. Хорнбостеля и К. Закса.³ Но также возможно внесение в это поле в качестве дополнения и других классификационных и системных определений с указанием источника.

Специфическим является поле «Музыкальные и акустические характеристики». В нем указываются звукоряд, диапазон МИ, тональность. У струнных инструментов фиксируется высота струн от баса к дисконту, у гармоник и баянов – количество клавиш и голосов. Современная техника позволяет выявлять и использовать акустические особенности конкретных инструментов, которые могут быть занесены в данное поле. Плохая сохранность предметов, а также ослабление струн для предупреждения деформации инструмента при отсутствии соответствующих условий хранения (что часто встречается в музеях) в большинстве случаев не позволяют получить данные, вносимые в это поле.

³ Хорнбостель М., Закс К. Систематика музыкальных инструментов / Пер. И.З.Алендера // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. М., 1987. С. 229–261.

Кроме того, заполняются графы, отражающие жизнь инструмента в музее: реставрация, экспонирование, публикации. Паспорт дополняется ссылками на архивные материалы, имеющие отношение к предмету, и разнообразными приложениями (чертежами, фотографиями).

Несмотря на то что составление научных паспортов предметов материальной культуры имеет место в музейной практике, музыкальные инструменты такому документированию подвергаются редко. Как правило, карточки содержат минимум информации, особенно в тех случаях, когда предметы поступили из других коллекций (так складывалась коллекция музыкальных инструментов Российского этнографического музея) или попали в фонды музея еще в дореволюционный период (некоторые предметы в Национальном музее РК, принятые с пометкой «из старых поступлений»). Только кропотливая архивная работа в случае удачи поможет атрибутировать некоторые предметы.

Стремление к созданию сводного каталога привело к необходимости начать работу по документированию музыкальных инструментов в музейных коллекциях. В процессе паспортизации информация о каждом конкретном предмете детализируется, уточняется и упорядочивается, вырабатывается единый терминологический аппарат, выявляются специфические особенности инструментов, которые в дальнейшем позволят расширить границы сравнительных и обобщающих исследований и достичь намеченной цели.



А.Б. МОРОЗ (Москва)

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ: ГЛОССОЛАЛИЯ ИЛИ ГЕРМЕНЕВТИКА?

Аннотация: В статье рассматриваются механизмы, которыми в традиционной культуре усваиваются, интерпретируются и адаптируются элементы церковнославянского языка, почерпнутые преимущественно из литургических текстов. Выделяется несколько способов освоения и адаптации церковнославянского языка: отказ от попытки увидеть смысл и переход текста в разряд зауми; попытки интерпретации, основанные на паронимической аттракции; фольклорный текст на русском языке приобретает черты церковнославянского.

Ключевые слова: Фольклор, церковнославянский язык, народная этимология, молитва, народное христианство, заговоры

Summary: The article discusses the means of traditional culture used to assimilate, interpret and adapt elements of Church Slavonic, mostly borrowed from the liturgical texts. Several ways of adoption and adaptation of the Church Slavonic language are highlighted: refusal to attempt to see any meaning of the text and its transformation into glossolalia; attempts to interpret Church Slavonic texts based on paronymic attraction; Russian folkloric texts acquire features of Church Slavonic.

Keywords: Folklore, church-slavonic language, popular etymology, prayer, vernacular christianity, charms

Значительное число фольклорных текстов так или иначе ориентировано на корпус текстов, находящихся вне фольклорной традиции, но имеющих для нее первостепенное значение. Это библейские и литургические тексты на церковнославянском языке (далее ЦСЛ), воспринимаемые как сакральные и часто – как заведомо непонятные или темные. Все сказанное здесь не относится в полной мере к старообрядческой культуре, в которой обучение ЦСЛ было и остается важнейшей частью воспитания в вере и которая хотя и порождает интерпретационные тексты, но совершенно иного свойства, чем те, о которых пойдет речь ниже.

К ЦСЛ в русской крестьянской культуре существует (и существовало, насколько можно судить по скудным источникам) особое, двойственное отношение: с одной стороны, он в известном смысле объявлялся априори непонятным в такой степени, в какой попытки вникнуть в его смысл заведомо обречены на неуспех. С таким восприятием, кажется, связано отношение к Библии как к книге, которую невозможно прочесть до конца, которую обычному человеку читать вообще невозможно или, прочитав которую, человек неизбежно сойдет с ума. Образ читателя Библии имеет в традиции устойчивый характер и выглядит так: это древний старик, *старовер, знающая бабушка*, которые знают будущее (из Библии или не только из нее) и предсказывают его: *А книга божественна там... в обишем надо уметь читать, не умеешь, так не прочтёшь и не... и прочтёшь, так не поймёшь шо к чему.* [Только особенные люди могут читать?] *Да, она вот, ей... умерла она в восемьдесят четыре ей было, она читала* (АЛФ,¹ Архангельская обл., Вельский р-н, с. Лиходиево, КТВ). Такой образ в некотором смысле соответствует реальному положению на конец XIX в., насколько о нем можно судить по скудным свидетельствам: практика чтения и пересказа книг среди крестьян была вполне распространена, при этом интерес к Библии и другим книгам христианского содержания проявляли в основном люди пожилые.² С другой стороны, ощущается сходство с русским, что делает возможными попытки имитации или интерпретации ЦСЛ.

В среде современного крестьянства представления о языке, на котором написана Библия (а заодно и представления о ЦСЛ), весьма туманны, а идеи того, что эта книга может быть переведена на разные языки, кажется, и вовсе отсутствует: [На каком языке Библия написана?] *Так она, наверно, на славянском* (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Рягово, АИС); [На каком языке Библия написана?] *По-латински, написана, говоря, латынски. Библия латынская* (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, ТМВ); [Библия написана или на славянском, или на латинском языке.] *Ну латинский так это где? В Прибалтике Латвия-то? Латины-то? Там. А славяне? В другой стороне света. Это Югославия? Славяне там. Веть это – это? Ну, по-моему, славянский язык, уж скорее всево. Не знаю* (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лукино, НАА). Соответственно, понимать этот язык может лишь особенный человек, чей статус в селе от этого решительно возрастает.

© А.Б. Мороз, 2015

¹ АЛФ – здесь и далее: архив лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета. Информанты: АИС – Староверова А.И., 1931 г.р.; АНО – Окагова А.Н., 1927 г.р.; ЕС – Екатерина Степановна, 1932 г.р.; КЛВ – Кузнецова Л.В., 1923 г.р.; КТВ – Кононова Т.В., 1939 г.р.; МЕА – Маслинская Е.А., 1922 г.р.; НАА – Назарова А.А., 1934 г.р.; ТМВ – Тырлова М.И., 1929 г.р.

² *Мельникова Е.А.* «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книге и чтении в России. СПб., 2011. С. 136.

Однако Библия не основной текст, в котором происходило и тем более происходит соприкосновение крестьянина с ЦСЛ. Значительно более регулярно это соприкосновение имеет место в литургике: богослужение, праздничные и ежедневные молитвы в той или иной мере присутствуют в жизни любого человека. Кроме того ЦСЛ находит применение в разного рода фольклорных и индивидуальных текстах, обладающих особым (магическим или сакральным) статусом: заговорах, молитвах, благопожеланиях и т. п. В силу близости русскому языку и одновременно сложности для понимания он широко подвергается искажениям и интерпретации. Часто искажения просто лишают ЦСЛ оригинал какого бы то ни было смысла, превращая фразу в глоссолалическую. При этом отсутствие видимого смысла не смущает носителя традиции, поскольку использование глоссолалических текстов в магии³ и шире – в традиционной культуре – достаточно распространено. В особенности превращению не только ЦСЛ, но и русских слов и фраз в глоссолалические тексты способствует рукописное бытование. Часто при этом ЦСЛ текст, который цитируется или воспроизводится в рукописи, воспринимается со слуха и подвергается обратно в письменную форму, что требует определенной степени его осмысления.

Любые попытки рассмотреть механизмы рецепции и интерпретации ЦСЛ текста в фольклорной культуре, к сожалению, осложняются целым рядом обстоятельств. В частности, здесь в значительно большей степени, чем в остальных случаях, играет роль фигура собирателя, поскольку он вынужден структурировать и переводить в письменную форму неструктурированный устный текст, основанный на звукоподражании. Кроме того, как справедливо замечает А.Н. Розов, «сами собиратели, не знакомые с каноническими текстами церковных песнопений, могли при расшифровке своих записей неправильно передать значение того или иного слова».⁴ Наконец, рассматривая формы традиционной культуры, в которые включаются ЦСЛ тексты или их элементы, следует иметь в виду, что искажение может происходить как синхронно, так и диахронно. «Современные информанты часто рассказывают не о живом рождественском обряде, а восстанавливают в своей памяти события, имевшие место в пору их детства-юности в 1920—1940-х гг., поэтому тексты могли, с одной стороны, подвергаться еще большим искажениям, с другой стороны, пожилые люди могли пытаться осмыслить содержание исполняемого произведения».⁵

Итак, можно говорить о нескольких способах освоения ЦСЛ текста фольклорной традицией:

Отказ от попытки увидеть смысл, связанный с переходом текста в разряд зауми. Так, в рождественских песнопениях, исполняемых во время обходом христородавцами, фрагменты текста остаются совершенно темными для слушателей (и, вероятно, исполнителей): **Христос с небес, срящите** (ирмос) – *Христос, небезжатите* (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, ЕС); *Христос небездряцете* (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, МЕА); *Христос небездраитите* (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, КЛВ); **В нем бо звездам служащи, звездою учахуся** (тропарь) – *Небо землю хуча-хуча* (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, КЛВ).

Попытки интерпретации, основанные на паронимической аттракции. В непонятный текст вкладывается новый смысл, более актуальный или созвучный предполагаемому содержанию/контексту исполнения текста: **Христос с небес, срящите** – *Христос с небес – зраствуйте* (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, ТМВ). На основании такого сближения/интерпретации рождается новый смысл, который может быть положен в основу использования текста. Так получает особо широкое применение в традиционной культуре 90-й псалом (**Живый в помощи вышняго**), превращающийся в универсальную молитву *Живые помощи, помогающую* во всяком деле. Смыслы, которые актуализируются в связи с ЦСЛ текстом, могут быть как универсальными, так и злободневными. Например, в ситуации засушливого лета 2010 г. информант, в тетради с заговорами и молитвами которого был переписан и текст «Отче наш», прокомментировал фразу *Хлеб наш насушный даи нам есть* в том смысле, что сейчас засуха и ожидается неурожай (АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Хозьино, АНО). В этой связи один и тот же ЦСЛ фрагмент содержит возможности для порождения большого количества смыслов.

Особо важен для формирования нового смысла ЦСЛ текста контекст, в котором он используется, – неважно, вербальный или акциональный, – и цель его использования. **Так, возсия мирови (свет разуму)** из рождественского тропаря, исполнявшегося христородавцами в течение всех святок, превращается в имя Василия Великого (память 1/14 января), с которым по понятной причине связан ряд собственно

³ Познанский Н.Ф. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. С. 71–72.

⁴ Розов А. Н. Рождественские тропарь, ирмос и кондак в народной святочной традиции // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. М., 2001. Т. 2. С. 204.

⁵ Там же. С. 201.

фольклорных текстов святочного цикла. Ср. *Меланка ходила, / Василька просила: / - Василька, мий татку, / Пусти мене в хатку, и далее: Рождество Твоё, Христе Боже наш, Василий мировой свет разума.*⁶

И наоборот, созвучный некоему актуальному русскому слову ЦСЛ фрагмент интерпретированный в контексте этого сходства, может задавать новый смысл и определять контекст использования ЦСЛ источника. При этом на искажение и дальнейшую интерпретацию оказывает влияние сложный церковнославянский синтаксис, который не позволяет воспринять всю фразу. Поэтому она предварительно членится на интонационные фрагменты, в которые вкладывается отдельный смысл. Часть оригинального текста (наименее понятная, труднопроизносимая или «лишняя») при этом опускается. Так, упомянутый уже 90-й псалом может использоваться как молитва от сибирской язвы благодаря упоминанию в искаженном тексте его слова язва.

Живый в помощи Вышняго, в крове Бога небеснаго водворится. Речет Господеви: Заступник мой еси и прибежище мое, **Бог мой**, и уповаю на него. Яко Той избавит тя от сети ловчи, и от словеси мятежна. **Плещма своима осенит тя**, и под криле Его надешися: оружием обыдет тя истина Его. Не убоишися от страха ношнаго, от стрелы летящая во дни, от вещи во тьме преходящая, от сряца и беса полуденнаго. Падет от страны твоя тысяща, и тьма одесную тебе, к тебе же не приблизится: Обаче очима твоима смотриши, и воздаяние грешников узриши. Яко ты Господи упование мое: вышняго положил еси прибежище твое. Не придет к тебе зло, и рана не приблизится телеси твоему. Яко ангелом своим заповесть о тебе, сохранити тя, да не когда преткнеши о камень ногу твою. На аспида и василиска наступиши, и попереши льва и змия. Яко на мя упова, и избавлю и: покрыю и: яко позна имя мое. Воззовет ко мне, и услышу его: с ними есмь в скорби, изму его, и прослаблю его: Долготою дней исполню его, и явлю ему спасение мое.

*Живые помощи вышне укрой у Бога небесного, вот ворошить рече б, Господи, заступник еси, прибежище, **Бог мой, отца ловчей мити же пляшмя свои мясна, во тьме приходящий ко мне, спаси меня от льва, от змея, от лихого лиходея, и тьму ему, язву ему, долготы дни. – Вот, сибирскую язву лечить.***⁷

Собственно русскому тексту придаются церковнославянские фонетические черты. Общее стилистическое сходство возникает за счет имитации фонетики, морфологии, синтаксиса. Так, приговоры, сопровождающие святочный обряд посева (*На сеvuцую, славуцую, владуцую! Доброе здоровье!*)⁸ имитируют фонетику ЦСЛ причастия, а также стилистику, создаваемую нагнетанием однородных членов.

Все три способа адаптации ЦСЛ могут применяться к одним и тем же текстам, причем не только последовательно, но и параллельно. Искаженный текст при воспроизведении искажается дальше, так что может быть утрачено даже приблизительное сходство с оригиналом. Приведем в качестве примера подборку зачинов апокрифического «Сна Богородицы» из собрания АЛФ, соответствующих словам «во граде Вифлееме (Иудейстем)/Назарете». Все фразы взяты из современных списков «Сна» и отражают путь искажения малопонятного названия города – от измененного членения на слова к попытке подстановки более понятного и адекватного слова: *во городе во Флиеме* (членение на слова), *в Ифлиме граде*, *в городе в Ихлиме* (фонетическое изменение названия), *во грудде Назарети вифими Иидестем* (глоссололическое образование), *в городе граде* (подстановка понятного слова: ЦСЛ *град* становится названием, а на его место ставится русский аналог).

Из приведенных примеров виден масштаб проблемы, которая не может быть отнесена к разряду курьезов, но нуждается в серьезном исследовании, способном пролить свет и на другие вопросы языка фольклора.



⁶ Ворошилин В. А. Песни новогодних и рождественских обходов в Воронежской области // Живая старина. 2009. № 4. С. 32.

⁷ Русская деревня в рассказах её жителей / Под ред. Л. Л. Касаткина. М., 2009. С. 26.

⁸ Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge – Massachusetts, 2003. С.112 (Palaeoslavica; T.11. Supplementum 1).

ОБЗОР РЕПЕРТУАРА ДУХОВНЫХ СТИХОВ СТАРООБРЯДЦЕВ РУССКОГО СЕВЕРА

Аннотация: В статье представлен сводный репертуар духовных стихов архангелогородских, вологодских и печорских старообрядцев. Выделены стихи, связанные с сюжетами Ветхого и Нового Заветов, житийной литературой; переложения псалмов; тексты, имеющие богослужбное происхождение; образцы эсхатологического, назидательного содержания; стихи о монастырской жизни. Особое внимание уделено стихам, имеющим старообрядческое происхождение.

Ключевые слова: духовный стих, репертуар, старообрядцы Русского Севера

Summary: In the paper a spiritual verse repertoire of Arkhangelsk, Vologda and Pechora Old Believers is represented. It consists of the verses with the plots connected with hagiography and Books of the Old and the New Covenant; author's transposition of the psalms; texts of liturgical origin passed into outliturgical daily use; verses with Eschatological, edificatory and repentant character. The emphasis on verses with old believers origin is laid.

Keywords: spiritual verse, repertoire, old believers of Russian North

Репертуар духовных стихов формировался под влиянием исторических, географических, социокультурных факторов, изменений поэтического и музыкального стилей. В результате он состоит из образцов разновременного и разностилевого происхождения. Общерусский репертуарный свод складывается из совокупности региональных фондов. Специфика локальных репертуаров обусловлена особенностями освоения территорий, взаимодействием материнских и привносимых традиций, деятельностью выдающихся мастеров. Различия репертуарных сводов одного жанра могут проявляться в количестве и перечне образцов, в преобладании общераспространенных и наличии редких памятников, в степени популярности и принципах бытования конкретных произведений.

В отношении духовного стиха необходимо иметь в виду, что он относится к устно-письменной жанровой системе, подразумевающей репертуарное единство фольклорных и книжных памятников, а также применение письменной фиксации фольклорных по происхождению образцов в специальных сборниках.

Основными носителями духовного песнетворчества, начиная с XVII в., становятся старообрядцы, поэтому их репертуарный фонд представляет особый интерес с точки зрения сохранения и развития традиций внебогослужбного духовного пения. При выяснении специфики репертуара стихов старообрядцев следует учитывать своеобразие их культуры. Во-первых, она имеет миграционный характер, что способствовало распространению духовных стихов из одного региона в другой. Во-вторых, апокалиптические настроения обусловили популярность стихов эсхатологической тематики. В-третьих, важная для старообрядцев идея спасения стимулировала развитие сюжетов назидательного характера и сюжетов о монастырской жизни. В-четвертых, высокий уровень грамотности обеспечивал распространение книжной традиции духовного песнетворчества. В-пятых, осознание своего избранничества побудило древлеправославных христиан к активной полемической деятельности в защиту старой веры, одним из средств которой стали духовные стихи.

На основе перечисленных факторов попытаемся определить репертуарную специфику духовных стихов старообрядцев Русского Севера. Исследователи выделяют следующие старообрядческие традиции в регионе: печорская, вологодская, северо-двинская, пинежская, мезенская, красноборская. Русский Север начал осваиваться древлеправославными христианами с конца XVII в. Преобладающим толком в регионе является беспоповский, наиболее многочисленным согласием – поморское. Духовные стихи для старообрядцев Русского Севера были одним из способов сохранения дораскольной православной культуры и ее развития в изменившихся условиях Нового времени.

Основным источником исследования явилась работа Т. Философовой «Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland», в которой репертуар духовных стихов старообрядцев Русского Севера представлен в виде инципитария текстов из 205 рукописных сборников второй половины XVII – третьей четверти XX вв. Северодвинского, Красноборского, Пинежского, Мезенского, Вологодского, Усть-Цилемского собраний Древлехрабилища Пушкинского Дома.¹ Нами были привлечены материалы также других авторов.²

© Н.С. Мурашова, 2015

¹ *Filosofova T.* Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland. Bestandaufnahme. Edition. Kommentar. Köln; Weimar; Wien, 2010.

² *Мальшев В. И.* Отчет об археографической командировке 1950 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1951. Т. 8. С. 362–379; Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель / Под ред. П. А. Колесникова. Вологда, 2001; *Чувьоров А.А.* Духовные стихи в культуре коми-зырян: локальные традиции // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV научной конференции «Рябининские чтения–2003»). Петрозаводск, 2003; *Чувьоров А.А.* Старообрядческие религиозные книги и рукописи в собрании Российского этнографического музея // Музей. Традиции. Этничность. 2012. № 1. С. 130–143; Эпос и духовная лирика Усть-Цильмы в записях Д.М. Балашова (Из собрания Фонограммархива ИЯЛИ Карельского НЦ РАН): Мультимедийный диск / Сост. Т. С. Канева, В. П. Кузнецова. Сыктывкар, 2012.

Выявленные источники в основном репрезентируют книжную традицию духовного песнетворчества. В них упоминается 316 самостоятельных в текстовом отношении образцов. Такое количество свидетельствует о распространенности духовного стиха, что позволяет оценить севернорусскую старообрядческую традицию как одну из наиболее значимых в сохранении и развитии внебогослужебного духовного пения.

В репертуаре староверов Русского Севера много редких стихов, не известных в других местностях: 106 текстов зафиксировано только на Архангелогородчине; 18 на Вологодчине; 6 на Печоре. Общий фонд архангельской, вологодской и печорской традиций включает всего 14 образцов, что свидетельствует о достаточной самостоятельности локальных севернорусских традиций. Свообразием отличается репертуар Печоры, где 40 % памятников представляют собственно печорский фонд. В вологодском репертуаре больше половины образцов пересекаются с архангелогородским. При сравнении старообрядческого свода духовных стихов разных регионов обнаружилось наибольшее совпадение Русского Севера с Прибалтикой и Вяткой.

Духовные стихи староверов Русского Севера отличаются содержательным разнообразием. К историям *Ветхого Завета* восходят 6 сюжетов об Адаме, 4 о Ноевом потоке, 2 об Иосифе Прекрасном, 1 о Каине и Авеле; 1 о Содоме. *Переложения псалмов* в сравнении с другими регионами не получили большого распространения. Здесь можно отметить бытование лишь 3-х произведений: «Господи, кто обитает в светлом доме выше звезд» (пс. 14), «Хвалу Всевышнему Владыке» (пс. 145) М. Ломоносова и «Бессмертный тварей обладатель» (пс. 37) А. Сумарокова.

Достаточное распространение в регионе получили *евангельские стихи*: «Мессия пришел в мир»; «Человек бе некто богатый»; «Бродил я далеко в чужой стороне»; «Завтра, завтра в дом Закхей»; «Полный скорби и томленья»; «Юда Христа продавала»; «Собиралися вкупе иудеи»; «Во святом было во граде во Иерусалиме»; «Со страхом, братие». Отдельно выделим *образцы, приуроченные к праздникам, связанным с новозаветными событиями*. 4 памятника посвящены Рождеству Христову («Великое чудо в ту ночь совершилось»; «Виде Бог, виде Творец»; «Составьте согласные песни»; «Христос днесь родися»). По 3 стиха приурочены к *Пасхе* («Днесь Христос во славе от гроба воскрес»; «Се ныне радость»; «Спит Сион») и к *Крещению* («В далекой стране Палестине»; «К водам иорданским»; «На Иордан всех Спаситель»). По одному стиху приурочено к праздникам *Вход Господень в Иерусалим* («Радуйся зело, души Сиона»); *Воздвижение Креста Господня* («Крестному древу, явльшуся»); *Введение Богородицы во храм* («Патриархи, триумфуйте»).

Многие тексты, размещенные в сборниках стихов, и, соответственно, предназначенные для бытования за пределами богослужения, являются *образцами богослужебно происхождения*: «Аз есмь древо неплодное» – тропарь 2 гласа; «Духовная моя братия и спостницы, не забудьте мене, егда молитесь» – из чина погребения; «Законно течение совершив и веру соблюл еси, священномучениче Василия» — кондак священномученика Василия Анкирского глас 8; «Разсеянный ум мой собери, Господи» — из 2 икоса акафиста кающегося грешника Отцу своему; «Не рыдай мене, мати» — ирмос 9 песни Канона Великой субботы и др.

Самую большую и разнообразную по стилистике группу составляют *эсхатологические стихи*. Здесь выделяются образцы книжной и фольклорной традиций: раннего и позднего происхождения. По содержанию они делятся на стихи о смерти (малая эсхатология), о кончине мира и Страшном суде (большая эсхатология). К наиболее распространенным относятся: «Взираи с прилежанием»; «Восплачется, возрыдается»; «Всяк человек на земле живет»; «Вчера с другом я сидел»; «Господь грядет в полунощи»; «Гробик, мой гробик»; «Душе моя, помысли смертный час»; «О неумолимая смерть». Эсхатологическими стихами, не имеющими распространения в других регионах, являются: «Вас пошло во огонь со смолою»; «Исполнилось ныне пророческое речение»; «О, коль страшено твое судище»; «О нынешнем времени обстоятельстве разсуждали»; «Оле, смерть страшная, прадедом познанная»; «Последние нончи придут к нам веки»; «Прошу вас его читать, меня в том не заирать»; «Сколь ты смерть моя гневлива»; «Человече, бойся, кто над тобою»; «Я стою на краю, вижу гибель свою».

С эсхатологическими стихами тесно связаны *стихи назидательные*, напоминающие о скоротечности земного пути и о необходимости соблюдения праведной жизни: «Аще бы ведал небесное житие»; «Бог сотворил пост, а бес объядение»; «Жизнь суетная в мире»; «Не ропчи на тяжелую долю»; «Не тоскуй ты, душе дорогая»; «Ныне сам не знаю, как на свете жити»; «О человеце убогий»; «Попекися, душе моя, о своем ти спасении»; «Случай скорби принимайте»; «Суетное наше житие»; «Терпи, мой друг»; «Умоляла мать родная»; «Храни свешу от ветра, молитву от лености».

Достаточно репрезентативную группу составляют *стихи о монастырской жизни*. Они делятся на образцы, восхваляющие уход из полного соблазнов мира («Время радости настало»; «Зачем мы

кроемся в пустыни»), и на памятники, повествующие о душевных сомнениях поддавшегося искушениям монаха («Идет старец из пустыни»; «Братия, вонмите»).

Житийные стихи не столь многочисленны. Они включают 2 образца об Алексее человеке Божьем; 2 о святителе Николе; 1 о Борисе и Глебе; 1 о Блаженной Марии и Затворнике Авраамии; 1 о Варлааме и Иоасафе; 1 об апостоле Иоанне Богослове.

Особый интерес представляют **стихи старообрядческого происхождения**. Их в севернорусском репертуаре насчитывается 19. О соловецком стоянии повествуют: «Что во славном было царстве»; «По грехом нашим на нашу страну»; «Сядем, братцы, в круговую». Стих «Криволучный монастырь» посвящен одному из иргизских скитов, почитаемых старообрядцами Волги. «Бог Творец всеильный» связан с актуальной для беспоповцев темой брака. Гонение на ревнителей древнего православия получило отражение в таких стихах, как: «Поздно-поздно вечерами» (его создание связывают с изгнанием федосеевца Ф. А. Гучкова, из Москвы); «В покровительстве всевышний» (заглавие: «Рифма плачевная, сочинена на изгнание девического хора из богадельного Преображенского дома»). Образцами полемического содержания, направленными против никонианства, являются следующие стихи: «Святые восточная церкве» (создан на основе предисловия к «Книге о вере», составленной одним из последних православных игуменов Киево-Михайловского монастыря Нафанаилом в 1648 г. и очень популярной у старообрядцев); «Что за чудная перемена» (о разделении церкви при Никоне патриархе). Среди сатирических произведений популярностью пользовались «Адская газета» и «Критика на табак» («Велзевул бесовский князь»).

Из старообрядческих сочинителей духовных вирш особое значение принадлежит поэтам выго-лексинской школы. На Русском Севере известны произведения, посвященные киновиархам Выга: Андрею Денисову («Европа ты славнейшая»; «Приидите, помянем вси Андрея премудрого»), Андрею Борисовичу («Возвесилися, пустыня»; «День показася светлый и веселый»), Кириллу Михайловичу («Возрадуйся ныне, Выгская пустыне»); авторские произведения Андрея Денисова («Увеселение есть юноши премудрость»); постницы Марины («Лишихся аз сокровища предрага»; «Печальный терн меня убодает»), псалма лексинских девиц «Днесь Лекса преславна». Стихи, происходящие из Выгореции, распространены среди староверов всех локальных севернорусских групп.

Проанализированные сборники и тексты позволяют сделать вывод о богатстве и разнообразии репертуара внебогослужебного духовного пения староверов Русского Севера. В его состав входят стихи дораскольного происхождения, но преобладают тексты, созданные в более позднее время. Очень много стихов книжных: покаянные XVII в., выго-лексинские вирши, авторские духовные произведения, в том числе сочинения М. Ломоносова, А. Пушкина, М. Лермонтова, И. Никитина.

Стихи из репертуара севернорусских старообрядцев интересны своим жанровым многообразием. В сборниках встречаются: кант светского содержания («Буря море раздымает»); скоморошина («В монастыре было в Боголюбове»); сатира («Велзевул бесовский князь»); колыбельные («Здравы буди, о прекрасный сыне Иусе»; «Солнышко заходит и темнеет день»); погласица («Идет чернец из монастыря»); притча («Рассказ-фелетон Пахом и Степанида»); заговор («Сон Богородицы») и др.

С одной стороны, севернорусскому своду духовных стихов присущи качества, общие для репертуаров разных региональных традиций, в частности преобладание стихов книжных, стихов позднего происхождения, большое распространение эсхатологических образцов и произведений назидательного характера. С другой стороны, нельзя не отметить местных особенностей. В сборниках, особенно северодвинского собрания, встречается много произведений светского лирического содержания. Обращает внимание большое распространение стихов о монастырской жизни, воспевающих уход в пустыню, что объясняется немалым количеством обителей в регионе и близостью Выго-Лексинского общежития — признанного духовного центра староверия.



НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ РУКОПИСНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ЗАОНЕЖЬЯ ИЗ АРХИВОВ ПУШКИНСКОГО ДОМА: ОПЫТ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Аннотация: Предметом статьи являются рукописные нотации – расшифровки фонографических записей, выполненные Зинаидой Викторовной Эвальд по результатам экспедиции в Заонежье 1926 г. и стационарных записей 1927 г. в Ленинграде. Впервые в процессе изучения материалов было проделано системное описание рукописного собрания нотаций З. В. Эвальд. В ходе текстологического изучения нотаций заонежского музыкального фольклора З. В. Эвальд были выявлены общие свойства рукописей как собрания, отмечены разновременные этапы его создания, характер и особенности изменения почерка З. В. Эвальд, проведена типология имеющихся рукописных материалов.

Ключевые слова: Текстология, З. В. Эвальд, фонографические записи, рукописные нотации, этномузыкология, Заонежье

Annotation: The subject of the paper is the study of Zinaida Ewald's handwritten notations representing the interpretation of phonographic recordings resulted from her expedition to Lake Onega region (1926) as well as from permanent recordings in Leningrad in 1927. In the process of this study, the systematized description of Z.V. Ewald's collection of manuscript notations was for the first time carried out. During the textual study of folk music notations collected by Z. Ewald in Lake Onega Region, the general properties of the manuscripts as a collection were revealed, different time stages of the collection creation as well as the peculiar features of Z. Ewald's handwriting changes were marked. Various types of the existing manuscripts were determined.

Keywords: Textual study, Z.V. Ewald, phonographic records, handwritten notations or manuscripts, ethnomusicology, Lake Onega Region

Одной из актуальных задач современной этномузыкологии является введение в научный оборот и текстологическое изучение рукописного наследия выдающихся исследователей и собирателей музыкального фольклора. В 1926 г. состоялась одна из первых комплексных экспедиций Государственного института истории искусств (ГИИИ) на Русский Север в Заонежье под руководством К.К. Романова. В результате поездки был собран солидный архив уникальных материалов, хранящихся сегодня в ведущих научных центрах страны – Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (ИРЛИ), Российском институте истории искусств, Центральном государственном архиве литературы и искусств Санкт-Петербурга (ЦГАЛИ СПб.), а также во Всероссийском музейном объединении музыкальной культуры имени М. И. Глинки (ВМОМК; г. Москва).¹

Источниковую базу настоящего исследования оставили материалы, хранящиеся в различных отделах ИРЛИ РАН:

1. Рукопись З. В. Эвальд в Рукописном фонде (РФ) Фонограммархива (ФА ИРЛИ) – папка V, ед. хр. 1, л. 1-27;
2. Звуковые коллекции № 001 F, 002 S (1926–1927 гг.) ФА ИРЛИ – ФВ 0001-0056 (фонд фоноваликов);
3. Материалы комплексной экспедиции ГИИИ в Заонежье 1926 г. (Астахова А.М., Колпакова Н.П., Карнаухова И.В., Попова Т.В.). Рукописный отдел ИРЛИ РАН (РО ИРЛИ) – Р.V, кол. 2, папки № 1-7.
4. Рукопись Н.П. Колпаковой из РФ ФА ИРЛИ – папка 143, ед. хр. 1 («Тексты Архангельской губ., Печорского у. Зап. Н. Колпаковой 1929 г. и тексты: Пинега² 1926 и 1927 гг.»). Поэтические тексты песен экспедиции 1926 г.

Особый научный интерес представляют нотации, выполненные З.В. Эвальд по результатам заонежской экспедиции 1926 г. и стационарных записей заонежан 1927 г. в Ленинграде,³ которые легли в основу данного исследования. Впервые в процессе изучения материалов было проделано системное описание рукописного собрания нотаций З.В. Эвальд.

© К.Ю. Наумова, 2015

¹ Часть собранного в заонежской экспедиции 1926 г. материала была опубликована в следующих изданиях: Крестьянское искусство СССР: В 2 т. Т.1: Искусство Севера. Заонежье. Л., 1927; Финагин А.В. К вопросу о взаимоотношении художественной и бытовой песни. (По материалам Заонежской экспедиции) // De musica: Временник Отдела теории и истории музыки. Л., 1927. Вып. 3. С. 62–69. (Слуховые записи З.В. Эвальд и Е.В. Гиппиуса на Шуньгском полуострове [Медвежьегор. р-н Карельск. АССР в 1926 г]. В публикации данные материалы не вошли); Сказки и предания северного края / Зап., вступ. статья и коммент. И.В. Карнауховой. М.; Л., 1934; Былины Севера: В 2 т. / Зап., вступ. статья и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л., 1938; Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подгот. В.Я. Пропп. М.; Л., 1961; Песни народов Карело-Финской ССР: Сборник карельских, вепсских и русских песен / Сост. В.П. Гудков и Н.Н. Леви. Петрозаводск, 1941; Песни Заонежья в записях 1880–1980 годов / Сост., предисл., примеч. Т.В. Краснопольская; ред. Е.В. Гиппиус. Л., 1987.

² Пинега как место записей 1926 г. указана на папке ошибочно – эти материалы относятся к Заонежью. Пинежские записи датируются 1927 г.

³ ФА ИРЛИ. Коллекции № 1-2, ФВ 0001-0056.

В ходе текстологического изучения нотаций заонежского музыкального фольклора, записанного и нотированного З.В. Эвальд, были выявлены общие свойства рукописей как собрания, отмечены разновременные этапы его создания, характер и особенности изменения почерка З.В. Эвальд, проведена типология имеющихся рукописных материалов.

Рукопись заонежских материалов представляет папку, включающую 27 листов нотной бумаги (большинство с оборотами), на которых размещено всего 78 расшифровок (без № 1), которые получили порядковые номера после их создания.⁴ Пометы и ремарки Е.В. Гиппиуса, внесенные синей чернильной ручкой (а основная часть рукописи выполнена карандашом), были выполнены в разные годы, что свидетельствует о востребованности нотаций Эвальд в течение длительного времени, пока шла разработка материалов по Русскому Северу. В рукописи прослеживается многослойный характер истории ее создания в отношении работы с ней З.В. Эвальд. Рукопись создавалась на протяжении примерно десяти лет (с 1926/1927 по 1937 гг.), а возможно и дольше (до 1941 г.), что подтверждается наличием трех видов почерка и разными сортами бумаги.

В коллекции рукописной нотации были выделены следующие типы документов:

1) беловики, 2) расшифровки полного вида, 3) рабочие расшифровки, 4) расшифровки-наброски.

Однако имеются исключения. В **Примере 1**⁵ представлен фрагмент первого листа рукописи. Лист 1 предположительно атрибутирован как слуховая нотация или рукопись, выполненная во время экспедиции. Она существенно отличается от других рядом признаков: лист меньше всех остальных по размеру, иное качество карандаша, скорый почерк, есть существенные исправления и загрязнения, нет указаний на номер валиков. Зафиксированы здесь напевы эпических жанров, не встречающихся в других рукописях.

Значительные отличия от большей части собрания нотаций имеет **Пример 2**.⁶ Это фрагмент второго листа. Лист 2 – это беловая рукопись, подготовленная для выполнения оттисков и последующей печати в журнале «Музыка и революция» за 1927 г. Характерными особенностями являются: ровный каллиграфический почерк, полные выходные данные, законченное оформление нотации с указаниями темпа и метра; записан образец тушью.

Условно в этом собрании Рукописного фонда Фонограммархива ИРЛИ можно выделить разделы по признаку внутренней группировки листов: например, с 5 по 16 листы представляют отдельно сшитую тетрадь, на обложке написано рукой З.В. Эвальд название: «Заонежье». Затем идет перечень 26 образцов с указанием фоноваликов, вошедших в тетрадь, а внизу листа помета: «расшифровки З.В. Эвальд». Можно предположить, что эта тетрадь планировалась к публикации, т.к. большинство нотаций – это расшифровки в завершённой стадии работы.

В рукописи можно выделить также разделы, посвященные определенным жанрам: отдельно причеты и лирические песни позднего историко-стилевого пласта. Остальные листы пока не представляется возможным как-то объединять тематически, в силу отсутствия ярко выраженных общих признаков для группировки, что не снижает их научной ценности.

Важно, что в рукописи З.В. Эвальд представлены основные жанры песенного фольклора Заонежья (духовные стихи, причитания, лирические и плясовые песни), однако нет былин, исторических и свадебных песен, фонозаписи которых сохранились в коллекции № 1-2 Фонограммархива ИРЛИ. Поиск причин такого отбора материалов для расшифровки может представлять тему самостоятельного научного исследования.

Оценивая рукописные нотации музыкального фольклора Заонежья, выполненные З.В. Эвальд, подчеркнем, что они воплощают две тенденции, характерные для данного периода развития фольклористической нотации:

1) стремление к детализации, что проявилось через применение развернутой системы обозначений, призванных дополнить возможности 5-линейной нотации в отражении народной музыки;

2) формирование аналитического подхода к расшифровке, стремление выделить конструктивно устойчивые компоненты напевов, что отразилось в поисках в области расположения (ранжира), введении тактировки и обозначений размера (что также требует упорядоченности материала по определенным критериям).

⁴ Пометы принадлежат Е. В. Гиппиусу, который, будучи заведующим ФА ИРЛИ, вел планомерную проверку всех расшифрованных материалов. В ФА ИРЛИ множество рукописных материалов с пометами «Е. В. Г.» (Евгений Владимирович Гиппиус).

⁵ Рукописная нотация З. В. Эвальд. ФА ИРЛИ, РФ, п.V, ед.хр.1, л. 1, № 5. Как у Федора купца, ай у Цер(ы)ниговца – духовный стих.

⁶ Рукописная нотация З. В. Эвальд. ФА ИРЛИ, РФ, п.V, ед.хр.1, л. 2, № 15. «Экой Ваня разудала голова» – лирическая песня.

Эти разнохарактерные черты неравномерно выражены на протяжении всей рукописи, что свидетельствует о поисках, которые велись в этом направлении. Таким образом, рукописные нотации З.В. Эвальд бесценны не только как источник образцов заонежского фольклора (многие нотации не были опубликованы, а фоновалики утрачены), но и как исторический документ, демонстрирующий становление и развитие нового типа фольклористической нотации – расшифровки звукозаписи.

Отмечая особенности нотаций, выполненных З.В. Эвальд, способы их оформления, подчеркнем, что им присущи черты, актуальные и на современном этапе развития науки:

- расшифровка понимается как важный этап в процессе исследования традиции;
- многие нотации представляют собой полные по протяженности расшифровки звукозаписи; они выдержаны в строгом ранжире в соответствии со структурой музыкально-ритмических периодов;

- нотации включают указания паспортных данных: исполнитель, место записи, а также номер фонограммы; отражают понимание значения вариативности в фольклоре, что отражается в фиксации отличий в звучании из строфы в строфу;

- для расшифровок З.В. Эвальд характерен детализированный подход – стремление отразить особенности стиля традиции, в том числе исполнительских особенностей, которые проявляются в диалекте, исполнительских приемах, темпе, мелизматике, фразировке и дыхании. Здесь особый интерес приобретает система условных обозначений, которую можно оценить как новаторскую.

Высказанные наблюдения можно проиллюстрировать примером двух вариантов расшифровки одного звукового образца из с. Космозеро: ФВ 0027.01 «Кабы веял ветерочик». В рукописном собрании нотации этой песни встречаются дважды попарно, один за другим – сольный вариант и ансамблевый (№ 8, 9 и 38, 49).

Остановимся на ансамблевом варианте – **Пример 3**. Нотацию № 9 можно атрибутировать как расшифровку-набросок, демонстрирующую начальную стадию работы (хотя на полях есть надпись, выполненная рукой Е.В. Гиппиуса, – «сделано»). На листе 12 сделана более полноценная расшифровка, которая уже имеет другое название «Ветерочик» № 38 – ансамблевый, имеющий существенные отличия от № 9. Отметим некоторые из них. Так, вариант № 38 транспонирован на большую септиму вверх (звучит во второй октаве в тональности *cis-moll*), напев подтекстован в соответствии со слогоритмическим произнесением, появляется тактировка и ряд условных обозначений, показывающих звуковысотные изменения (вторая ступень понижена) – все это признаки завершённой расшифровки, хотя заметим, что среди ряда помет отсутствуют композиционные, исполнительские штрихи.

Таким образом, проанализировав пару вариантов расшифровок напева «Ветерочик», можно сделать вывод, что первая № 9 является более ранней расшифровкой-наброском, которую позже З. В. Эвальд дорабатывала в более полный вид расшифровки, что также свидетельствует о многослойности процесса создания как всей рукописи в целом, так и каждой расшифровки – через повторное возвращение к ней (насколько позволяли технические возможности фонографа) с целью внесения разного рода уточнений, проверки и дальнейшей публикации.

Данное исследование может иметь значительные перспективы при привлечении новых документальных источников, в частности из архива ВМОМК имени М.И. Глинки (ф.450 - фонд Е.В. Гиппиуса), которые позволят более точно интерпретировать специфику собрания нотаций З.В. Эвальд. Развитие только намеченного в работе эдиционного направления, связанного с поиском рукописных вариантов, с которых осуществлялись публикации музыкальных образцов Заонежья в изданиях (в исследуемой рукописи преобладают черновые нотации), представляет самостоятельную научно-исследовательскую задачу.

О ФОРМУЛЕ И МЕТРИКЕ В СТАРШИХ ДУХОВНЫХ СТИХАХ

Аннотация: Статья посвящена некоторым особенностям поэтики старших (повествовательных) духовных стихов. Наблюдения над стихом показывают, что далеко не для всех повествовательных духовных стихов характерна дактилическая клаузула, которая является одним из основных признаков былинного стиха.

Ключевые слова: старшие духовные стихи, былина, формульный анализ, формула, метрика

Summary: This article presents some preliminary results of formula analysis as well as some notes about metrics of Russian epic religious verse. In the matter of metrics, the most interesting thesis about it is the compatibility of such properties as a non-dactylic clause and dactylic clause.

Keywords: Russian oral epic song (*bylina*), Russian epic religious verse (*duhovnye stihy*), formula analysis technique, formula, metrics

В этой заметке речь пойдет о некоторых особенностях поэтики старших духовных стихов (далее – ДС), а именно – о формуле и стихе (метрике). Изложенное здесь является лишь самыми предварительными результатами наблюдений над корпусом ДС, в который вошли тексты из сборника А.В. Маркова «Беломорские старины и духовные стихи»,¹ из неизданных ранее материалов экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых «По следам Рыбникова и Гильфердинга»² и собрания А.Д. Григорьева.³ Отбор был определен разными соображениями, но в основном выбирались акцентуированные тексты.

Говоря о старшем ДС, я использую этот термин не в «хронологическом» значении (хотя, вероятно, гипотеза о более раннем происхождении некоторой группы ДС, которые традиционно и называют старшими, справедлива), но имею в виду прежде всего сюжетные, повествовательные ДС. В качестве основной особенности поэтики этих ДС указывают обычно на их близость к былинам. По замечанию В.П. Адриановой-Перетц, «связь духовного стиха с другими видами народно-поэтического творчества, особенно с былевым эпосом отмечалась много раз, начиная с “Опыта исторического обозрения русской словесности” О. Миллера».⁴ В более поздних исследованиях, впрочем, это сопоставление начинает обставляться различными оговорками. Так, М.Н. Сперанский указывает на специфическое, оригинальное содержание ДС, которое лишь отчасти роднит его с эпической поэзией, но отмечает при этом «одинаковость поэтики».⁵ Г.П. Федотов утверждает, что ДС и былина сходны только в одном аспекте: «чисто народные стихи сложены в размере тонического русского (“былинного”) эпоса, резко отличаясь, однако, от былин не только содержанием, но и словарем и всем эпическим клише».⁶

Эти и другие подобного же рода наблюдения делают естественным предположение о том, что старшие ДС так же, как и былины, должны обладать особой формульностью (я говорю о формуле и формульности как о свойстве эпического текста, в том смысле, в котором этот термин употребляется в работах М. Пэрри и А.Б. Лорда⁷).

Формульный анализ русской былины в духе А.Б. Лорда проделан П. Арант. Речь идет прежде всего о ее диссертации «Compositional Techniques of the Russian Oral Epic, the Bylina» (она была защищена в Гарварде в 1963 г. и опубликована в виде монографии только в 1990 г.⁸; основные положения диссертации были изложены в работе, опубликованной в 1967 г. «Formulaic Style and The Russian Bylina»⁹); отдельные проблемы, касающиеся формульной теории, разрабатывались Арант на русском былинном материале в ряде статей.¹⁰

© С.В. Николаева, 2015

¹ Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова / Издание подготовили С.Н.Азбелев, Ю.И. Марченко. СПб., 2002.

² Неизданные материалы экспедиций Б.М. и Ю.М. Соколовых. 1926-1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга / Изд. подгот. В.А. Бахтина. М., 2007.

³ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: В 3 т. СПб., 2002–2003 (Полное собрание русских былин; Т. 2).

⁴ Адрианова В. П. Житие Алексея человека божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 47.

⁵ Сперанский М. Н. Русская устная словесность. Введение в историю устной русской словесности. Устная поэзия повествовательного характера. Пособие к лекциям на высших женских курсах в Москве. М., 1917. С. 358.

⁶ Федотов Г.П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С.13.

⁷ Лорд А.Б. Сказитель / Пер. с англ. и прим. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона. М., 1994. Напомню само определение формулы, которое дано М. Пэрри и которое цитирует и использует в своей работе Лорд: формула – «группа слов, регулярно используемая в одних и тех же метрических условиях для выражения данной основной мысли» (С. 43, см. также прим. 1 к гл. 3).

⁸ Arant P. Compositional Techniques of the Russian Oral Epic, the Bylina. 1990.

⁹ Arant P. Formulaic Style and The Russian Bylina, // Indiana Slavic Studies. 1967. Т.4. P.7-51.

¹⁰ См., например: Arant P. “xkursus on the Theme in Russian Oral Epic Song // Studies Presented to Professor Roman Jakobson by His Students. Cambridge, Massachusetts, 1968. P. 9-16; Arant P. Concurrence of Patterns in the Russian Bylina // Journal of Folklore Institute. 1970. 7(1). P. 80-88.

Формульный анализ старших ДС, подобный тому, что был предпринят М. Пэрри, А.Б. Лордом (а позднее на русском былинном материале П. Арант), требует некоторых оговорок. Основной прием Пэрри и Лорда – выявление повторяющихся элементов (причем в одинаковом метрическом контексте) в обширном корпусе текстов одного сказителя. Однако в случае ДС количество доступных для анализа (опубликованных) текстов одного исполнителя крайне невелико, поэтому этот прием оказывается невыполнимым.

Из сборника Маркова было выбрано 92 духовных стиха, из материалов Соколовых – порядка ста текстов, Григорьева – 8 текстов. Некоторые сюжеты представлены одним-двумя вариантами, другие, наоборот, имеют много разных вариантов. Таким образом, был сформирован и просмотрен на предмет соответствий корпус объемом более 14 000 строк.

Следует отметить, что за неимением подробного (и вообще какого бы то ни было) описания стиха ДС (такого, которое позволило бы классифицировать стихи и полустихия по типам), учет метрического контекста – еще одно требование метода Лорда – неизбежно сводится к констатации положения формулы в стихе. Можно говорить только о том, что формула занимает или целый стих, или начальное/конечное полустихие, или более мелкие части стиха (например, начальная или финальная формула в стихе).¹¹

В результате такого анализа выяснилось, что число повторяющихся словосочетаний в корпусе в общем невелико, а главное, значительную часть их составляют такие, которые встречаются лишь в вариантах одного и того же сюжета. По-видимому, говорить о таких сочетаниях как формульных невозможно, потому что такой повтор является не свойством поэтики старших ДС вообще, а свойством каждого данного сюжета.

Вполне вероятно, что при проверке более обширного материала некоторые из таких повторов могут найти себе соответствие и в текстах других сюжетов, однако похоже, что многие все же останутся сочетаниями, параллели которым находятся только в пределах одного сюжета. Такая ситуация мне представляется, может быть, даже специфичной для ДС.

Другая группа повторяющихся сочетаний – собственно формулы. Как и в случае с былинами, наиболее распространенные типы формул здесь – формулы говорения и именованья персонажей (вроде *Воспроговорит Христос Бох, царь небесный* – формула занимающая целый стих, включающая формульное же наименование *Христос Бох / Христос Бох Царь Небесный*).¹² Отдельно необходимо сказать о таких формулах, которые, по всей вероятности, имеют широкое распространение именно в ДС: *божьи церкви, душа / тело грешное, Богу молиться, верует веру христианскую* и т.п., однако описание репертуара специфичных для ДС формул или хотя бы повторяющихся сочетаний – задача дальнейшего исследования.

Принято считать, что старшие ДС поются былинным стихом. Однако, как уже было отмечено выше, у нас нет не только систематического описания метрики ДС (за исключением замечания М.Л. Гаспарова о том, что стих ДС близок к молитвословному¹³), но остается спорной и трактовка былинного стиха. П. Арант, ссылаясь на «*Studies in Comparative Slavic Metrics*» Р.О. Якобсона, дает следующее описание основных черт былинного стиха. «Русский былинный стих демонстрирует определенную неустойчивость в количестве слогов. Наиболее длинный стих, который чаще всего используется в былине, включает, как правило, от 10 до 16 слогов с чередованием ударных и безударных слогов. В стихе три основных ударения, первое и третье из которых наиболее сильные. Внешние слоги стиха – те, которые перед первым и после третьего основных ударений, не могут сохранять сильное ударение. Число неударных слогов среди ударных колеблется от одного до трех. У стиха нет фиксированной цезуры. Метрически это стих с непостоянным числом слогов, тремя фиксированными ударениями и подвижной цезурой».¹⁴

¹¹ Ср.: Левинтон Г. А. Лексика славянских эпических традиций и проблема реконструкции праславянского текста // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 152–172.

¹² О формулах говорения и именованья персонажей см.: Лорд А.Б. Сказитель (гл. 3). О возможных трансформациях этой и подобных формул: Arant P. Compositional Techniques... (Р. 19 и далее). Отмечу, что цитированную формулу (Христос и т.д.) и другие формульные именованья персонажей приводит Г. П. Федотов в своей работе «Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам)» (М., 1991; впервые: 1935) (в разделе «Небесные силы») как специфичные для ДС, отражающие особенности «народной религиозности».

¹³ Гаспаров М. Л. Русский народный стихи его литературные имитации // Гаспаров М.Л. Избранные труды. М., 1997. Т. 3: О стихе. С. 93.

¹⁴ Arant P. Compositional Techniques of the Russian Oral Epic, the Bylina. 1990. С. 15 (перевод мой. – С.Н.). Работа Якобсона ориентирована прежде всего на генетические вопросы, после него были высказаны две основные точки зрения. М.Л. Гаспаров описывает былинный стих как тактовик (стих, допускающий от 1 до 4 безударных слогов между иктами) (см.: Гаспаров М.Л. Русский народный стих ...). Дж. Бейли полагает, что былинный стих имеет три разновидности: 5 или 6-ст. хорей, тонический стих и проза (Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху. М., 2001).

Таким образом, одним из основных признаков былинного стиха является дактилическая клаузула. Однако оказывается, что далеко не для всех повествовательных ДС этот признак характерен, так, во всяком случае, обстоит дело для текстов из описанного выше корпуса: часть ДС имеют женские окончания.¹⁵ Это могло бы означать, что стих менялся («портился») с течением времени, но и при проверке более ранних публикаций ДС выяснилось, что далеко не все старшие ДС имеют дактилическое окончание.

Любопытна следующая особенность. В просмотренных текстах преимущественно дактилическое окончание имеют, как правило, варианты одних и те же сюжетов: «Голубиная книга», оба сюжета ДС о Егории («Мучения Егория» и змеборческий сюжет «Егорий и Елизавета») (по-видимому, к таким сюжетам относится и «Федор Тирон», хотя в моем корпусе этого сюжета не оказалось), а женская клаузула присуща таким, как «Борис и Глеб», «Алексей человек Божий», «Аника-воин», «Вознесение».

Значит, по-видимому, можно говорить о том, что даже повествовательные ДС далеко не всегда сложены чисто былинным стихом, и, каков бы ни был этот стих, он отличается от былинного по основным своим параметрам. Более того, из сказанного кажется вероятным, что стих (метрика), как и формульный репертуар, это признак не жанра повествовательных ДС как целого, а отдельных сюжетов или групп сюжетов.



¹⁵ Они отмечены уже М. Л. Гаспаровым: Гаспаров М. Л. Метр и смысл. М., 1999. С. 21; Он же. Русский народный стих... С. 64. См. также: Jakobson R. Zur vergleichenden Forschung über die slavischen Zehnsilbler // Jakobson R. Selected Writings. The Hague; Paris, 1966. T.4: Slavic Epic Studies. P. 19-38.

Ю.А. НОВИКОВ (*Вильнюс*)

СООТНОШЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО И КОЛЛЕКТИВНОГО НАЧАЛ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ СКАЗИТЕЛЕЙ БЫЛИН

Аннотация: В классических вариантах былин невелик удельный вес диалектизмов и лексических модернизмов, механических перенесений из других сюжетов, а также мотивов и формул, отражающих местный колорит, личные вкусы певцов, их профессиональную принадлежность. Многие нестандартные элементы, которые порой трактуются исследователями как новации отдельных сказителей, на поверку оказываются типовыми, но не получившими широкого распространения.

Ключевые слова: былины, сказители, традиция, индивидуальное начало

Annotation: Classic versions of epics have low weight dialectisms and lexical modernist, mechanical porting from other themes and motifs and formulas that reflect the local flavor, personal tastes singers, their professional affiliation. Many non-standard elements, which are sometimes interpreted by researchers as innovations of individual storytellers prove to be a model, but not widely known.

Keywords: epic songs, storytellers, tradition, individual component

Уже первые публикации былин вызвали у фольклористов повышенный интерес к «личной стихии», вносимой в эпические песни сказителями. Опираясь на тексты из сборника XVIII в. (других сведений на первых порах просто не было), исследователи пытались определить профессию Кирши Данилова. Его объявляли и казаком, переселившимся из Новороссии на Урал, и восприемником искусства скоморохов, и кричным мастером на одном из металлургических заводов Демидовых. Последняя точка зрения, подкрепленная архивными и текстологическими разысканиями уральского краеведа И.М. Шакинко и известного эпосоведа А.А. Горелова, выглядит наиболее убедительной. По мнению А.А. Горелова, с плавкой и обработкой металлов связаны некоторые формулы в уральском сборнике: «а князи <...> – *будто олово льют*, а бояра – *будто <...> медь волокут*» (скоморошина «Стать починать – стать сказывать» – № 68); упоминание «*литых палиц*» в сюжетах «Дунай» и «Саул Леванидович» (№ 11, 26). Эти эпические стереотипы «неведомы иным фольклорным записям»,¹ подчеркивает исследователь. Приведенный им перечень следует дополнить былиной Кирши Данилова «Василий Буслаев и новгородцы», в которой фигурирует червленый вяз («в половину было *налито* тяжка *свинцу чебурацкова*») (№ 10). Но эта формула не уникальна – сходное описание обнаруживается в старине Д. Суриковой из Кижей: «дубинка вязовая, полна дубина свинцу налита». Выгозерский сказитель Ф. Никитин использовал эпитет «*свинец чубаровский*»²; однако не исключено, что его текст частично зависим от сборника Кирши Данилова.³

На былины, записанные на северо-востоке России, определенный отпечаток наложил жизненный опыт поморов. Достаточно отметить подробные описания строительства и снаряжения судов, распределения обязанностей между мореходами, ожидания благоприятной для плавания погоды – «тишины пособной». Местный колорит ярче проявляется в поздних былинных новообразованиях. Уникальная картина драматичной борьбы героя с приливными волнами изображена в печорском сюжете «Лука, змея и Настасья». Герой прионежских сказаний Рахта Рагнозерский на лыжах обгоняет царских послов, тремя днями ранее отправившихся в Москву на лошадях. Что касается земледелия, охоты и рыболовства, то они фигурируют в былинах крайне редко и, как правило, напрямую не связаны с хозяйственным бытом севернорусских крестьян. Единственное развернутое описание охоты в былине «Данило Ловчанин» напоминает известные по памятникам древнерусской литературы княжеско-боярские «ловы». Используя волосяной аркан, специально обученных собак («скóкун», «рёвун», «сучка-наследница»), богатырь охотится на экзотического для северной тайги зверя – «дикого епрёныша» («вепря»).

© Ю.А. Новиков, 2015

¹ Горелов А.А. Заветная книга // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Под ред. А.А. Горелова. СПб., 2000. С. 27–28.

² Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949–1951 (далее – Гильф.). №№ 141, № 170.

³ Об этом свидетельствуют имена собственные «Калин царь Калинович», «Васильюшко упрясливый», посол «Василий Иванович» (ср. былинку о Ставре в уральском сборнике – № 15), упоминание «Золотой орды», близость формул «По грехам-то верно сучинилося, / И богатырей во граде не случилось», «Владимир-князь <...> запечалился». Такое обилие сходжений в небольшом по объему тексте (155 стихов) вряд ли можно объяснить случайными совпадениями.

Разделяя мнение В. Ф. Миллера, некоторые эпосоведы склонны считать, что если не весь сюжет «Вольга и Микула», то по крайней мере описание пахоты в нем возникло на Русском Севере.⁴ Однако важнейший аргумент, на который при этом опираются, оказывается неубедительным. Характеристика обработки земли (*Сырые дубья вы́рывает... (Гильф., № 255); А пенья коренья вывертывает, / А большие-то камня в борозду валит (Гильф., № 156)*) не является специфической приметой Прионежья; такие же каменистые поля характерны для других северных и северо-западных областей России, Беларуси и стран Балтии. Былинная картина пахоты не связана и с подсечным земледелием, как считали некоторые авторы. Микула не расчищает поле под ниву (для этого надо убирать «камень и пенья-коренья», а не валить их в борозду). Он распахивает лес, чем напоминает белорусских волотов / осилков и великанов-пахарей из эпических сказаний разных народов мира.⁵ С концепцией прионезского происхождения «Вольги и Микулы» не согласуются и другие детали повествования: огромные размеры поля, вдоль которого Вольга и его дружинники едут несколько дней; упоминание дубов, по поводу которых А.Ф. Гильфердинг остроумно заметил, что местным крестьянам они знакомы «столько же, сколько нам с вами, читатель, какая-нибудь банана» (Гильф. I, с. 54). Эти и некоторые другие детали (вес Микулы – «...а сам я сидел-то сорок пуд» – Гильф., № 156) свидетельствуют не столько об идеализации, сколько о гиперболизации образа пахаря-исполнина.

Одним их проявлений влияния жизненного опыта сказителя-портного на тексты его былин Б.М. Соколов считал использованное им сравнение: от могучего удара Ильи Муромца голова Идолища Поганого «отлетает будто пуговица».⁶ (Речь идет о варианте П. Калинина из Прионежья – Гильф., № 4.) Но эта формула встречается также в эпических песнях других сказителей из разных регионов России,⁷ ни один из которых не был портным по профессии. Поэтому в данном случае можно говорить об общерусском эпическом стереотипе, а не о новации одного певца. Нуждается в коррекции и весьма распространенное мнение о том, что «калики перехожие» (профессиональные исполнители духовных стихов) были создателями не только отдельных мотивов и деталей, но и целых былинных сюжетов или их модификаций, что в их вариантах «богатыри отличаются особой набожностью, они то и дело молятся Богу» и т. п.⁸ Анализ текстов заставляет усомниться в справедливости подобных утверждений. Науке известно всего два варианта позднего былинного новообразования «Калика-богатырь» (Гильф., № 101, 207). Один из них записан от Терентия Иевлева, внука знаменитого Ильи Елустафьева, а второй – от профессионального охотника Трифона Суханова; к творчеству бродячих исполнителей духовных стихов они вряд ли имеют непосредственное отношение. Оригинальную версию сюжета «Илья Муромец и Идолище», в которой важную роль играет пилигрим «сильно могуче Иванищо», В.П. Аникин ошибочно приписал толвуйскому сказителю Петру Прохорову, утверждавшему, будто он усвоил свои старины «от захожих каргополов» (Аникин, с. 54–55). На самом деле этот текст записан от Никифора Прохорова с Купецкого озера, однофамильца толвуйского певца, а все три былины Петра Прохорова близки к их местным модификациям. Старины И. Фепонова (Гильф., № 55–62 – Пудога), Калики из Красной Ляги и Латышова (Рыбн., № 190-198, 199-202 – Каргополье) традиционны на всех уровнях. Не зная, что они записаны от профессиональных исполнителей духовных стихов, об этом невозможно догадаться. То же можно сказать об эпических песнях паломника Иова с Пинеги,⁹ супруги кенозерского священника А. Георгиевской (Гильф., № 277-280), поморских сказительниц А. Каменевой и А. Коппалиной (Григ. I, № 2-5, 17-28), которые ссылались на «калик-каргополов» как на своих учителей. Особый интерес представляет эпический репертуар И. Фепонова (Гильф., № 55-62). Из 8 записанных от него сюжетов 6 являются героическими – случай едва ли не исключительный в практике собирателей фольклора. Сказитель использовал только те христианские элементы, которые характерны для местной эпической

⁴ Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности: Былины. М., 1987. Т. 1. С. 166–186; Аникин В.П. Русский богатырский эпос: Пособие для учителя. М., 1964. С. 130–131; Круглов Ю.Г. Русское народное поэтическое творчество. Л., 1987. С. 269-270, и др.

⁵ Плужникова С.Н. Образ осилков в белорусских преданиях и сказках // Советская этнография. 1960/ № 4. С. 83; Джануа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасыркуа и Абыркиле: Стилистика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии. Сухум, 2003. С. 68–72 (тексты № 15, 17).

⁶ Соколов Б.М. Русский фольклор. М., 1929. Вып.1. С. 26.

⁷ Пудога – Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948. № 41 (Далее – С.-Ч.); Русские эпические песни Карелии / Изд. подгот. Н.Г. Черняева. Петрозаводск, 1981. № 41 (Далее – Черн.); Каргополье – Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989-1991. Т. 1-3. № 193 (Далее – Рыбн.); Печора – Былины Печоры. СПб.; М., 2001 (Свод русского фольклора. Былины в 25 т.; Т.1-2) (Далее – СБ. Т. 1, № 115, 138; Приложение 3. № 2); Мезень – Былины Мезени. СПб.; М., 2003-2006 (Свод русского фольклора. Былины в 25 т.; Т. 3-5) (Далее – СБ. Т. 4. № 95). Зимний берег – Беломорские старины и духовные стихи / Собрание А.В. Маркова; Издание подготовили С.Н. Азбелев и Ю.И. Марченко. СПб., 2002. № 94; Архангельский уезд – Песни, собранные П.В. Киреевским. М., 1860-1864. Вып. 4. С. 22.

⁸ Гильф. I, с. 58; Аникин В.П., Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования былин. М., 1980. С. 264, 280, и др. (Далее – Аникин).

⁹ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым. СПб., 2002. Т. 1-3 (Т. 1. № 212 – Пинега) (Далее – Григ.).

традиции, а в «Илье и Калине» отказался от типовой мотивировки освобождения плененного врагами героя. Обычно «путьни шелковыя», которыми его опутали татары, спадают с рук и ног после молитвы Ильи Муромца; в былине Фепопова их рвет зубами богатырский конь.

Исполнительская манера М. Лядкова-Кропачева (Гильф., № 254–264) производит двойственное впечатление. С одной стороны, он демонстрировал приверженность традиции – знал редкие сюжеты эпических песен «Вольга и Микула», «Щелкан», «Авдотья Рязаночка», «Молодец и речка Смородинка»; использовал немало архаичных подробностей – слово «хоробр», кобыла Микулы Селяниновича «Унеси Голова» (ср. с былиной Т. Иевлева из Кижей – Гильф., № 98) и др. С другой стороны, сказитель не избегал лексических модернизмов («короли иностранные», «некрутская повинность», «паша турецкий») и был единственным, кроме Кириши Данилова, певцом, который ввел в былинку свое деревенское прозвище («... Да Дунай, Дунай да Лядков боле петь не знай»). Однако «личный почин» Кропачева проявлялся лишь в факультативных, второстепенных деталях повествования и не затрагивал сюжетобразующих элементов. В местной редакции сюжета «Илья Муромец и голи кабацкие» «чумакам-целовальникам» отведена неблагоприятная роль. Лядков-Кропачев был потомственным мелким торговцем, вероятнее всего, содержателем сельского кабака. П. Н. Рыбников не зафиксировал фамилию этого сказителя и именовал его «кенозерским целовальником». Кропачеву было бы нетрудно заменить в былине целовальников, например, купцами или смягчить их негативную характеристику. Но он не считал возможным нарушать устоявшийся фольклорный стереотип. В его варианте «чумаки-целовальники» не только отказываются угостить Илью Муромца вином, но и клеветают на него князю Владимиру. Вековая традиция оказалась сильнее сиюминутной «корпоративной солидарности».

Можно привести ряд других примеров того, как при самых благоприятных для этого обстоятельствах жизненный опыт эпических певцов практически не влиял на содержание и поэтическое оформление их былин. В текстах сказителей-карел Дмитриевой и В. Лазарева, ненцев Василия и Никандра Тайбарейских, коми-зырян М. Мезенцева и Е. Вокуева, мордовской певицы из бывшей Саратовской губернии нет никаких следов влияния их национального фольклора. П.Н. Рыбников утверждал, что в вариантах Лазарева «беспрестанно встречаются рифмы» – характерная особенность рунической поэзии западных финно-угров, но это не соответствует действительности. Удельный вес рифмованных фрагментов в них в 3, в 5, а иногда и в 10 раз меньше, нежели в былинах ряда других прионежских сказителей.¹⁰ Один из лучших мезенских певцов Максим Антонов 36 месяцев провел в плаваниях по морям и океанам, совершил кругосветное путешествие (СБ, т. 5, с. 210), но это ни в малейшей степени не повлияло на его эпические песни. Они свободны от поздних индивидуальных привнесений, зато изобилуют архаичными, часто уникальными деталями (порядок набора ратников в феодальное войско; использование барабанов и гороха для обнаружения подземных ходов; указание на то, что выпить поднесенную князем чару с вином означает согласие на выполнение его поручения, и др.). Многие сказители-поморы бывали на Новой Земле, на острове Шпицберген, в Норвегии. Впечатления от этих поездок также не отразились на их текстах. Единственное исключение – «Грумаланка», которую предлагал Н. Е. Ончукову кулоянин Е. Садков: «Песня о том, как бедовали русские на Грумаланте (Шпицбергене), которую теперь, по его словам, редко кто знает» (СБ, т. 2, с. 736). К сожалению, собиратель не записал это любопытное произведение.

С природой крайнего Севера связан только один постоянный эпитет – «кроватька / костыль дорог рыбей зуб» (то есть сделанные из моржовой кости). Единичные упоминания норвежского языка, «морья ледовитого / студеного», «моржа подледного», «шубы – пушок морской, вершок дорогой» (СБ, т. 1, № 99, 100; т. 2, № 169; Рыбн., № 72 и др.), скорее всего, включены в тексты эпических песен отдельными певцами, они не были восприняты традицией. Подобные детали встречаются в севернорусских записях былин гораздо реже, нежели названия городов «Корсунь» (Херсонес), «Кряков» (Краков), «Каспийское море беспроливное» (СБ, т. 2, № 129), упоминания Софийского собора в Киеве, «гнедого тура», дикого кабана и других реалий, не имеющих отношения к ареалам бытования этих текстов. Память слова, память традиции оказывается гораздо более устойчивой, нежели детали и подробности, отражающие местный колорит или жизненный опыт эпических певцов.

Преувеличение роли индивидуального начала иногда связано с тем, что исследователи не всегда учитывали весь корпус имеющихся записей былин и объявляли авторами некоторых нестандартных элементов наиболее талантливых сказителей. Безупречная контаминация сюжетов «Добрыня и Алеша» и «Добрыня и Василий Казимирович» единодушно приписывается Трофиму Рябинину, а создателем другого удачного соединения двух былин («Илья Муромец и Соловей-Разбойник» + «Ссора Ильи с

¹⁰ См. об этом: Новиков Ю. Динамика эпического канона: Из текстологических наблюдений над былинами. Вильнюс, 2009. С. 262–271.

князем Владимиром») считается Андрей Сорокин. При этом остаются вне поля зрения варианты первого произведения, записанные от кижанина Павла Семенова и пудожан Павла и Андрея Логиновых (С.-Ч., № 108 и 33; Черн., № 40), а также контаминации двух былин об Илье Муромце А. Пантелеева и Т. Фешова.¹¹ В обоих случаях обнаруживаются довольно существенные расхождения между текстами, что не позволяет возводить их к единым первоисточникам. Обосновывая зависимость большинства былин И. Касьянова от вариантов А. Чукова, П. Д. Ухов в качестве одного из аргументов ссылаясь на сходство в них финальной формулы «Синему морю на тiшину...» и т. д. «Эта концовка встречается только у А. Чукова, у других сказителей ее нет», – считал исследователь.¹² Данное утверждение не соответствует действительности. Такую же формулу использовали сказители из разных регионов – от Кижей и Толвуя до Печоры и Северного Урала. Более того, она изредка встречается и в духовных стихах, то есть является общefольклорным стереотипом.¹³

Суммируя приведенные факты, можно констатировать, что роль личностного начала в бытовании русской эпической поэзии нередко преувеличивалась. Даже на последнем этапе эволюции былин традиционные элементы в них явно преобладали над индивидуальными новациями сказителей, подавляющее большинство которых так и оставалось фактами их личного творчества и не усваивалось земляками. Эту закономерность косвенно подтверждает аналогичная судьба текстов, восходящих к печатным источникам.



¹¹ Мил., № 1; Шайжин Н. Олонецкий фольклор: Былины. Петрозаводск, 1906. Вариант Фешова в сборнике В. Ф. Миллера был перепечатан не полностью, без второго сюжета (Мил., № 2), что дезориентировало многих ученых, не обращавшихся к первоисточнику.

¹² Ухов П. Д. Атрибуции русских былин. М., 1970. С. 31.

¹³ Подробнее об этом см.: Новиков Ю. А. Эпический мир и способы его художественного воплощения: Из текстологических наблюдений над былинами. Вильнюс, 2013. С.42–43.

«Я САМ ИСУС ХРИСТОС»: ЗАИМСТВОВАНИЯ В ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ КОМИ-ЗЫРЯН

Аннотация: В заговорно-заклинательной традиции коми-зырян зафиксирована особая группа русскоязычных инноваций, которые не являются прямыми заимствованиями из русского фольклора. Эти заговоры возникли в результате синтеза внутренних, синергетических возможностей самой традиции коми-зырян. В работе предложен анализ одного из таких иноязычных текстов.

Ключевые слова: фольклор, коми-русские взаимосвязи, промысловая традиция, заговоры, ритмическая структура текста

Summary: In magical practice of Komi Zyrian used a special group of Russian-language innovations that are not direct borrowed from the Russian folklore. They emerged from the fusion of internal, synergistic capabilities of the tradition of Komi Zyrians. The paper deals with one of these foreign-language spells.

Keywords: folklore, hunting tradition, Komi-Russian relationship, hunting tradition, spells, rhythmic structure of the text

Обилие русскоязычных заимствований, характерное для многих пластов фольклора коми, в контексте заговорной поэзии объясняется универсальными для традиционных культур представлениями об особой силе «чужой» магии. Однако это противопоставление не столь тривиально, и даже на уровне локальных или микролокальных «узусов» может иметь разную знаковую. Кроме того, поскольку в силу сложившихся культурно-исторических реалий именно русский язык противопоставляется обычному коми языку, он легко включается в сферу заговорного «словотворчества» («киной» язык как магический). Помимо непосредственного влияния севернорусской заговорной традиции, в магический «оборот» вводился и опыт церковно-приходской жизни, и обиходные знания русского языка и русской культуры. Глубина такого межкультурного и межязыкового синтеза становится очевидной, как только мы предпринимаем попытку отделить автохтонные, рожденные коми фольклорным сознанием тексты от «чистых» заговорных заимствований, в ходе ретрансляции потерявших семантическую ясность.¹ Для того чтобы дать общее представление о возникающей здесь проблеме взаимопроникновения традиций, рассмотрим один из типичных промысловых заговоров, возникших в результате такого синтеза.

«Лэчысь, чосьсь поткаясь варыш сёйёмьсь заговор» (заговор на то, чтобы ястреб/ коршун не поедал дичь из силков и слопцов):

Господи бог благослови Исус Христос сын божий

Стоит столб железный до небесного облака

Сидит Ясен-Сокол и бил черные ворона

Раб божий (ним 'имярек') (киястё пасьёкдёмён колё шуны 'раскинув руки, надо произнести'):

«Я сам Исус Христос».²

Исполнителем дано примечание к этому заговору: «Попьяс ыждасьоны тая заговорсьыс» («Попы приходят в возмущение, начинают чваниться от этого заговора»). Вероятно, речь должна идти о символической связи с моментом заговаривания (точнее, с моментом отождествления заговаривающего человека с Христом), подчеркивающей осознаваемый, «богохульный» характер заговора.

Совершенно очевидно, что перед нами русскоязычный заговорный текст. В нем нет ни одного коми слова, и единственный признак иноязычности, т.е. того, что использовавшие этот заговор не являлись носителями русского языка – это грамматические ошибки в третьей строке. Заговорный текст составлен из фрагментов какого-то русскоязычного прототекста или прототекстов, «собранных» воедино по определенной логике и поэтической «матрице», явно узкой для русских «эпических» заговоров. Попытаемся проанализировать, «из чего» и «как» сконструирован этот заговорный текст.

Строка 1. Господи бог благослови Исус Христос сын божий

Нетипичное для заговорных текстов молитвенное вступление весьма четко выводит к заговорно-сборнику П.С. Ефименко, в котором обнаруживаются два охотничьих заговора, взятые «из старинной рукописи, доставленной из с. Суры Пинежского уезда волостным писарем Хромцовым».³ Один из

© А.В. Панюков, 2015

¹ Об этом см.: *Панюков А.В.* Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар, 2009. С. 187–189.

² Фонды Национального музея Республики Коми. КП-12484. Л. 175. с. Часово, Часовский с/с Сыктывдинского района РК. Записал В.Д. Тарабукин в 1935 г. Рассказал восьмидесятилетний старик из Зеленца. Рукопись.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 2: Народная словесность. С.182–192. Здесь и далее орфография приведена в соответствие к современному правописанию.

этих заговоров «Слова от ворона обереж» имеет почти идентичное начало («Господи Боже, благослови Иисус Христос, Сын Божий. Во имя Отца и Сына и св. Духа, аминь»); кроме того, в этом заговоре говорится не только о вороне, но и о ястребе: «Полети ты черный ворон с воронихой, и ястреб с ястребихой на сине море, от меня, раба Божия имярек, и от моего путика угоды, и там тебе проклятому именем Господним много у заморского царя свежего мяса и горячей крови, и есть что тебе там пить и есть по всяк день»⁴). Больше никаких параллелей с анализируемым текстом не обнаруживается, однако в другом заговоре из этой рукописи («На заячью ловлю») с идентичным молитвенным вступлением есть близкий к «железному столбу» образ «железного тына»: «И поставь же Господи около моего промыслу по одну сторону тын железен, а по другой сторону меден от небес до земли, от земли до небес».⁵

Строка 2. Стоит столб железный до небесного облака

Образ железного столба наиболее характерен для воинских заговоров, и эта строка явно восходит к типичной оградительной формуле. Особо стоит отметить, что образ «железного столба» может соотноситься с образом «железного мужа» или даже замещаться им: «Есть море Окиян, на том море Окияне есть море железное, на том море железном есть столп железной, на том столпе железном есть железной царь. Стоит от востоку и до западу, подпершия своим железным посохом» (воинский заговор);⁶ «Есть море железное, на том море железном стоит мост железной, среди того мосту железного стоит муж. Высота его от земли до небеси, а широта его от востоку и до западу».⁷ А в рукописном охотничьем заговоре на удачную охоту, записанном С.Е. Мельниковым в середине XIX в. от удорских коми (Мезень), эту вертикаль символизирует образ Христа: «Сам ИХ – тьесн от земли подошвы и до небесныя волоты; а по другой стороне медян тын от земли подошвы и до небесныя волоты, постави, промеж тынов райские двери мои петли, и веревки и лук и самострелы, и нет в тех петлях ни духу, ни вони и смрыдо бы не бывало, как же отворится Рай, прежде Христа, идите Святым Духом, небесными Силами безповоротно и без опятно».⁸ Однако в имеющихся в нашем распоряжении русских заговорах «от ворона» мотив ограждения охотничьих угодий не встречается.

Строка 3. Сидит Ясен-Сокол и бил черные ворона

Параллелей к образу Ясен-Сокола, как, собственно, и к мотиву «сокол бьет ворона», в русской заговорной традиции нам пока обнаружить не удалось. Вероятнее всего, здесь задействованы более широкие фольклорные источники (севернорусские былины, сказочный Финист-ясный сокол, свадебный фольклор и т.п.). Метафорическая пара «ясный сокол – черный ворон» наиболее характерна для русского песенного фольклора, где сокол символизирует молодца/богатыря, а черный ворон – его противника. Например:

Опушусь я, млад ясен сокол, ко сырой земле, Разобью я ваше стадо, черны вороны, что на все ли на четыре стороны; Вашу кровь пролью я в сине море, Ваше тело раскидаю по чисту полю, Ваши перья я развею по темным лесам!⁹

Для нашего исследования важно, что в отличие от таких протоисточников образы сокола и ворона в нашем заговоре денотативны, т.е. связаны с прямыми значениями. *Черный ворон*, в соответствии с прагматикой заговора, обозначает хищную птицу, vorующую дичь (ястреб/ коршун/ ворон). В коми языке нет орнитонима со значением «сокол», и в орнитологических знаниях *ясен-сокол* связан с фольклорными контекстами, совмещающими реальный и символический планы. В прямом значении *ясен-сокол* явно связывается с образом хищной птицы, способной одолеть ястреба/ коршуна/ ворона; в метафорическом – является магическим заместителем охотника, защищающим охотничьи угодья. При этом в самой формуле «ясен-сокол бил черного ворона» в свернутом виде присутствует мотив неизбежной победы сокола над вороном.

Строка 4. Раб божий 'имя': «Я сам Иисус Христос»

Очевидно, что эта строка возникла в результате специфического сцепления двух заговорных формул: «я, раб божий имярек» и «сам Иисус Христос». Сочетание «сам Иисус Христос» опять же чаще всего встречается именно в «мужских» (промысловых, воинских) заговорах. Так, например, в еще одном пинежском заговоре («Чтобы ворон не ел попавших в ловушку животных») из цитируемой выше рукописи «Сам Иисус Христос» выступает в роли магического помощника – «охотника на ворона»: «Есть у меня раба божия (имярек) генеральный стрелец сам Иисус Христос; у Господа нашего Иисуса Христа солнце лук, месяц стрела стреляет, излучает тебя, черного ворона, и вороницу и слепых твоих

⁴ Там же. С.182.

⁵ Там же. С.192.

⁶ Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А.Турилов. М., 2002. С. 282 (Великоустюжск. сб. XVII в.).

⁷ Там же. С.186.

⁸ Мельников С.Е. Разнообразная ловля зырянами диких оленей // Живая старина. 1898. Вып.1. С. 480-482.

⁹ Великорусские народные песни / Изд. проф. А.И. Соболевским. СПб., 1900. Т. 6. С. 382–384 («Не от пламечка, не от огничка...»).

родителей и в ночь и по всяку пору».¹⁰ Кроме того, как уже было отмечено выше, образ «самого Иуса Христа» в прототексте мог быть совмещен с образом «железного столба».

Если для русской заговорной (да и фольклорной) картины мира трансформация «я сам Иисус Христос» кажется абсолютно чуждой, то применительно к коми фольклорному сознанию здесь можно увидеть несколько подтекстов, конструирующих текст. Самый явный смысловой план может быть связан со спецификой коми соматизмов. В коми языке понятия 'рапахнутые крылья' и 'распахнутые, как крылья, руки' обозначаются одним словом *сывборд* (*сыв* 'сажень' и *борд* 'крыло'): *сывборд паськӧдны* 'расправить крылья' и 'широко расправить руки'. Учитывая присущую многим производным от слова *борд* 'крыло' сему агрессивности (*бордйыны* 'бить, побить, колотить', *бордйысьны* 'драться крыльями (напр. о петухах)' и 'драться, подражаться (преимущ. о детях)'¹¹; здесь же *бордйысьны-ветлыны* 'ходить, широко размахивая руками'), можно говорить о явных ассоциациях с образом птицы-помощника, охраняющего, защищающего добычу, т.е. своего рода визуализация микротемы «*Ясен-Сокол бьет черного ворона*». Заговаривающий раскидывает руки, отождествляя себя с образом птицы *Ясен-Сокола*, бьющего ворона. Таким образом, возникает орнитологический «каркас» текста с определенной логической связью: ворон (ястреб/коршун) крадет добычу (прежде всего, попавшую в ловушку птицу) – *Ясен-Сокол*, сидящий на железном столбе, бьет ворона (ястреба/коршуна) – заговаривающий уподобляет себя *Ясен-Соколу*, бьющему ворона (ястреба/коршуна).

Далее, эта ассоциативная цепь «птица на высоком столбе» – «человек с раскинутыми, как крылья, руками» может быть спроецирована на словесное содержание текста: «раскинув руки, надо произнести: Я сам Иисус Христос». Соответственно, формула «я сам Иисус Христос» может быть связана и с образом распятия, т.е. заговаривающий, раскинув широко руки, отождествляется с распятым Иисусом Христом. Именно этот «перформанс» (не только «слово», но и «действие») может быть и отражен в замечании исполнителя о попах.

В контексте промысловой культуры коми-зырян образ распятия вызывает прежде всего ассоциацию с распространенным на Печоре и Вычегде способом наказания за воровство *рӧсьпинайтӧм* 'распятие' (< рус. 'распинать, распнуть'). Уличенного в воровстве человека «распинали» – пропускали через рукава верхней одежды палку, привязывали к этой поперечине руки и в таком виде отпускали домой. Добраться до жилья с таким «распятием» в густом лесу, особенно зимой, было непросто. Нередко наказанный таким образом нарушитель, спасаясь от позора, переселялся в другую местность.¹² Здесь важно, что оба рассмотренных варианта «распятия» реализуют общую логическую (причинно-следственную) схему: ворон (ястреб / коршун) ворует у охотника добычу – его наказание связано с образом Христа / человек ворует у охотника добычу – его наказывают способом, символически связанном с образом Христа. При этом в обоих случаях подключается и вербальный, и акциональный коды.

Таким образом, в результате вербально-магического акта создается символическая реальность, в которой образ охотника-заклинателя (и, соответственно, его ментальные установки) сливается с образами Ясен-сокола и Иисуса Христа. Эта символическая реальность, в результате «переворачивания» установленного, христианского миропорядка, инверсирована по отношению к обыденной реальности (в которой птицы-хищники воруют добычу охотников). В структуре самого заговорного текста финальная формула «*раб божий* имярек – я сам Иисус Христос» замыкается с инициальной «*Господи бог Иисус Христос сын божий*», замыкая-закрепляя магический смысл этого перформатива.

Формат доклада не допускает детального изложения аналитических выкладок, поэтому остановимся только на общем для лингвосинергетических представлений о структуре-конструкте, определяемом как «метроритмическая матрица». Метроритмическая матрица, понимаемая как ритм самой структуры целого, встроена в текст и неосознаваемо воспроизводится человеком как общий, инвариантный сценарий пространственно-временной организации текста. Принципы этой организации выявляются методом позиционного анализа, основанного на идее «золотого сечения» как пропорции оптимальности. Этой пропорции «золотого сечения», прежде всего, соответствует гармонический центр текста (далее - ГЦ), определяемый коэффициентом 0,618 от размера целого. Сегодня уже на обширном фактическом материале доказано, что именно позиция ГЦ текста является кульминативной на смысловом, интонационном, ритмическом и других уровнях его организации.¹³

¹⁰ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 2: Народная словесность. С. 182–183.

¹¹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т.И. Жилина, М.А. Сахарова, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С.24.

¹² Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в.: Культура промыслового населения таёжной зоны Европейского Северо-Востока. М., 1983. С. 173.

¹³ См.: Манаков Н. А., Москальчук Г. Г. Текст как природный объект // Педагог: Наука, технология, практика. Барнаул, 1999. № 2 (7). С. 58–62; Москальчук Г. Г. Структура текста как синергетический процесс. М., 2003; Корбут А. Ю. Текстосимметрия как раздел общей теории текста: Автореф. дисс. д-ра филол. наук. Барнаул, 2005.

В анализируемом заговоре (26 слов) позиция ГЦ текста совпадает со словом «сокол» (центральный смысловой образ Ясен-Сокол). Однако, учитывая то, что большинство молитвенных зачинов в заговорах формульны (для православных коми это тоже актуально), то есть первая строка, как дискретный микротекст, могла быть присоединена к основному тексту на втором этапе «сборки», то ГЦ текста (19 слов) перемещается на чёрные ворона. В обоих вариантах смысловым, и, соответственно, конструктивным центром данного текста является именно третья строка. Она задает определенный ритмический «шаблон», по которому разворачивается структура всего заговора. Прежде всего, по этому «шаблону» создается лексико-ритмическая структура заговора: перед нами акцентный стих, строки составлены из двух акцентных «фраз»; они совпадают и со смысловым и синтаксическим членением строк. Тριάдность этих «фраз» нарушена в концах первой и четвертой строки (дополнительный «акцент») – то есть как раз в тех самых «закрывающих», смыслоорганизующих формулах, о которых сказано выше.

Если с этой позиции еще раз «присмотреться» к грамматическим ошибкам, которые маркируют комиязычность респондента, то можно увидеть, что они обусловлены звуко-ритмически:

С'ид'Ит ЙАс'эн сОкол | и б'Ил ч'ОрныЙЭ вОрона

Эта звуко-симметрия исчезает при любых попытках построить правильную синтаксическую конструкцию (исходя из цитированных выше заговоров от ворона, в прототексте могло быть словосочетание «черного ворона» (всегда ед. ч.), т.е. можно исправить так: «Сидит ясен сокол и бьет черного ворона». Другими словами, звуко-ритмический уровень организации строки здесь оказался важнее лексико-синтаксического, что еще раз подтверждает автохтонность этого русскоязычного по форме, но комиязычного по смысловой организации заговорного текста.



Н.В. ПЕТРОВ (Москва)

«ВЫПАДАЛА ПОРОХУ СНЕГА БЕЛОГО...»: «ЗИМА» И «СНЕГ» В БЫЛИННОЙ ТРАДИЦИИ¹

Аннотация: Противопоставление времен года, на первый взгляд, в былинах отсутствует, и фоном повествования является как бы «вечное лето». Но из этого есть некоторые исключения, относящиеся как к отдельным сюжетам, так и к эпической традиции в целом («Алеша Петрович и братья Сбродовичи», «Иван Гоудинович» и др.). В докладе рассматриваются функции «снежной» и «зимней» символики в севернорусской эпической традиции, во многом определяющие ведущую тему сюжета.

Ключевые слова: эпос, былины, время, снег, зима, сюжеты, мотивы

Summary: The juxtaposition of seasons in the Russian epics is absent at first glance, while an «eternal summer» is the background for the narration. There are, however, a few exclusions related to particular balladic storyline as well as the general epic tradition. The functions of «snow» and «winter» symbolism in the Northern Russian epic tradition, discussed in the article, largely determine the central theme of the some epic plots.

Keywords: epics, bylina, time, snow, winter, plots, motifs, erotic symbolism

Противопоставления времен года в былинах, на первый взгляд, просто нет, благодаря чему фоном повествования является как бы «вечное лето» и «вечный день», что, впрочем, соответствует обычной гармоничности и идеальности эпической эпохи.² Отсутствие же противопоставленности сезонных периодов в русском эпосе соблазнительно связывать с отсутствием идеи измерения температурности в категориях аграрных циклов.³ А это, в свою очередь, может оказаться еще одним аргументом в пользу теории аристократического происхождения русского эпоса.

Безусловно, в русском эпосе есть отдельные исключения из «летней» эпохи. Некоторые из них могут быть следствием обобщенных наблюдений сказителей, живущих на Севере и хорошо знающих, что такое снег и зима. В частности, к таким реалистичным деталям можно отнести картину таяния снегов в печорском (довольно поздно влившемся в местную традицию) эпическом новообразовании «Данило Борисович»:

*Выпадали-де снеги да, право, на горы,
Кабы эти-де снеги да испотаели,
Протекли-пробежали да ручьи грубыи,
А ле выпали-де ручейки на тихой Дон.⁴*

Некоторые былинные выражения действительно позволяют говорить о наличии в эпических текстах деталей северного быта. Несколько любопытных примеров приводит в своей книге Ю.А. Новиков. Один из них вполне соотносится с референтной реальностью Кижей: «Рассказ о том, как Катерина, встречая Чурилу – любовника, *скатны саночки взяла* – (да – в цитате выпущено слово – Н.П.) на *сараец волокла*» (Сок.-Чич. № 151⁵ и др.) скорее всего, связан именно с севернорусским типом двухэтажного жилого дома с просторным сараем на втором этаже хозяйственного «конца», где хранится всевозможная утварь, включая телеги и сани.⁶

Большинство же кажущихся «реальными» деталей надо внимательно проверять, необходимо смотреть ареальное распространение былин, в которых эти детали встречаются: они могут быть элементами символического языка былин или же являться диалектным обозначением какого-либо слова, которое читатель или исследователь понимают по-другому в силу исследовательского подхода или незнания источников.

Использование в определенных сюжетах одних и тех же деталей показывает функциональную значимость последних. В былине «Алеша Петрович и братья Сбродовичи»⁷ герой или братья

© Н.В. Петров, 2015

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

² Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18–45.

³ См. об этом подробнее в статье: Петров Н. В. «Когда было добру молодцу время... а стало добру молодцу безвременье...» // Живая старина. 2008. №1. С. 21–23.

⁴ Былины Печоры. СПб.; М., 2001. № 265. С. 280 (Свод русского фольклора. Былины в 25 т.; Т. 2).

⁵ Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю.М. Соколова; подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В.И. Чичерова. М., 1948. С. 610.

⁶ Новиков Ю.А. Динамика эпического канона. Вильнюс, 2009. С. 375.

⁷ Или в сходном балладном сюжете с другим названием «Молодец и сестра Данила Васильевича», где Данило Васильевич, хвастается честностью молодой сестры, а некий персонаж опровергает слова героя.

кидают *ком снега белого* в окошко сестры («Зажимал я снегу да ко́мы белого, / Бросал Олёнушки в окошко́cko...»⁸; «Закатали они ком снешку белого / Да шибали о стено́цкy о задъню...»⁹) и слышат, как девушка зовет героя в дом,¹⁰ выходит на крыльцо в одной *рубашке без пояса, чулочках без чоботов*, поднимает Алешу в свою комнату на полотенце, выпущенном в окно/зовет его к себе.

Предположим, что зимнее время и снег, появляющиеся в одном сюжете, будут присутствовать и в других сюжетах тематической группы о нарушении супружеской верности или связанных с прелюбодеянием одного из персонажей.

В зачине балладного сюжета о неверной жене «Чурило и неверная жена» герой уподоблен «беленькому заюшкy» или «чернохвосту горносталю», прокладывающему следы по свежей «порохе снегу белого». В севернорусских текстах «Чурилы и Катерины» константно упоминается, что снег выпал не вовремя: либо слишком рано («В осённом праздничи Воздвиженьи / Выпадала пороха снегу белого», — т.е. 14 сентября по старому стилю, Пинега¹¹), либо слишком поздно (на Троицу) («Ай о вёшном было празднички во Троици, / Нападала пороха снегу белого...» — по Беломорье¹²; на Благовещенье, 25 марта по старому стилю, — в кенозерско-каропольской редакции). В печорских вариантах снегопад происходит в середине лета: «Ай выпадала пороха снегу белого, / И не во пору порошища, не вовремя, / Ай да среди лета — о Петрова дни...»¹³ — 29 июня по старому стилю. Обильный снегопад ранней осенью, поздней весной, а тем более летом — явление в былинном мире исключительное, но характерное для этого адюльтерного сюжета. Пейзажная зарисовка словно предваряет драматическое развитие событий и трагическую развязку былины. Интересно, что такого вступления нет в тех редакциях сюжета, в которых Чурило и Катерина изображаются как сниженные персонажи.¹⁴

Описание выпадения снега встречается в сюжете былины о неверной жене («Иван Годинович»), когда Иван возвращается с добытой невестой в Киев:

Скоро молодцы те собираются,
А скоря тово пое(зд)ку чинят,
Поехали к городу Чернигову,
А и только переехали быстрова Непра,
Выпала пороха снегу белова,
По той по порохе, по белу снегу
И лежат три следа звериныя...¹⁵

Безусловно, говорить о том, что «снег» встречается во всех вариантах указанных былин, мы не можем. Налицо лишь тенденция. Статистически это корреляция выглядит следующим образом¹⁶:

	Алеша и сестра Петровичей	Чурило и неверная жена
«Снег»	Из 20 рассмотренных вариантов – в 16-ти ¹ .	Из 16 рассмотренных вариантов – в 15-ти.

Таким образом, зима, зимнее время, снег и формульные выражения *ком снегу белого, пороха снегу белого* скорее относятся к символическому языку былин и напрямую связаны с сюжетами о нарушении супружеской верности или прелюбодеянии девушки.¹⁷

⁸ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым. В 3 т. СПб., 2002. Т.1. № 72. С. 257.

⁹ Там же. № 81. С. 270. Ср. в разрушенном прозаическом тексте из пинежского Заозерья: «Князь Олёша сказ[ал]: “Не хвастайте родн[ой] сестро[й]; она насмешница; когда я еду, она выходит на кл[р]ыльцо, насмехаетс[я]; я бросаю в окно ко снегу”» (Там же. № 83. С. 272).

¹⁰ Больше всего вариантов этой былины-баллады записано на Пинеге А.Д. Григорьевым (Там же. № 54, 72, 78, 81, 83, 85, 97, 100, 104, 118, 128, 173) и Н.В. Дранниковой и Ю.А. Новиковым (Дранникова Н.В., Новиков Ю.А. Пинега продолжает удивлять фольклористов // Живая старина. 2008. № 1. С. 21–23); меньше – на Печоре–(Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904. № 3; Былины Печоры и Зимнего берега (новые записи) / Изд. подгот. А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова и др. М.; Л, 1961. № 108, 124, 148) и по нескольким записям из других регионов. Подробнее см.: Петров Н.В. Богатыри на Русском Севере. М., 2008. С. 380–381; Смирнов Ю.И. Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях. М., 2010. 148–149.

¹¹ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым. В 3 т. СПб., 2002. Т.1. № 45. С. 199.

¹² Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901. № 87; см. также № 103.

¹³ Былины Печоры. СПб.; М., 2001. № 153. С. 153 (Свод русского фольклора. Былины в 25 т.; Т.1).

¹⁴ См. комментарий в Ю.А. Новикова в книге: Былины Печоры. СПб.; М., 2001. С. 752 (Свод русского фольклора. Былины в 25 т.; Т. 1).

¹⁵ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 79.

¹⁶ Я не буду брать в расчет варианты былин об Иване Годиновиче. Замена традиционной детали – «дороженьки кровавой» от следов раненого зверя на снежную дорожку – скорее исключение, говорящее, однако о семантической «нагруженности» «снега» в фольклоре, о сказительской тенденции приурочивать эту деталь к определенным сюжетам о неверной девушке/жене.

¹⁷ Сюжеты «муж убивает героя – любовника жены» и «братья не позволяют сестре любить героя» см. подробнее в указателе сюжетов былин: Петров Н.В. Богатыри на Русском Севере. М., 2008. С. 380–381, 386–387.

Но всегда ли указание на зимнее время определяет характер сюжета? Словоформа «снег» встречается в описаниях красоты эпической невесты: белый снег сравнивается с цветом лица девушки («Ее белое лицо как бы белой снег, И ягодицы как бы маков цвет, А и черныя брови как соболи...»). Иногда «снег» сочетается с эпитетом «осенний» – таким образом описывается, вероятно, не только белизна, но и свежесть лица девушки: «Она ростом не мала, да умом слаба: / У неё лицо бело как осённый снег, / У неё брови черны, как у соболя, / У неё очи ясны, как у сокола...».¹⁸

«Зима» и «снег» встречаются в былинах на сюжет «Глеб Володьевич»: причинение ущерба богатырю и его окружению со стороны вредоносной колдуньи и возвращение имущества благодаря отгаданным загадкам. Загадки, которые загадывают друг другу Маринка Кайдаловна и Глеб Володьевич, построены на взаимном противопоставлении летних и зимних явлений и на языковой игре со словами «летом – белый, зимой – зеленый, без лыж катается, без корня растёт»:

«А как перва-та загадка хитромудрая:

Еще что же в лето бело, да в зиму зелено?»

Говорит-то Глеб да таковы речи:

«Не хитра твоя мудра́ загадка хитромудрая,

А твоей глупе́ загадки на свети нет:

А как в *лети-то бело́* — Господь хлеб даёт,

А в *зимы-то зелено* да тут ведь ель цвѣтѣт». —

«А загону тебе втору загадку хитромудрую:

А да шшто без кореньица растѣт да *без лыж кататьце?*» —

«Без кореньица растут белы снеги,

А без лыж-то кататьце быстрѣ ручьи».¹⁹

Эта композиция восходит к вопросно-ответным формам, представленным, например, в духовном стихе о «Голубиной книге».

Напрямую сюжет «Глеб Володьевич» не связан с любовными или матримониальными коллизиями, ни тем более с эротической символикой зимы и снега, однако главными персонажами тут являются герой и пытающаяся задержать его враждебная правительница-колдунья, как и в любовном сюжете про Добрыню и Маринку.

Следовательно, в русском эпосе «снег», встречающийся в сюжетах, связанных с нарушением супружеской верности, во-первых, является своеобразным тематическим маркером сюжетов этой группы, во-вторых, имеет эротические коннотации.²⁰ Кроме этого, «как белый снег» используется в качестве эталонного сравнения красоты женских персонажей в былинах. Все эти значения «снега» не указывают на присутствие зимнего аграрного времени в русском эпосе, а используются в качестве символического языка. Только зачин позднего эпического новообразования «Данило Борисович» («*Выпадали-де снеги да, право, на горы, Кабы эти-де снеги да испотаели...*»), вероятно, напрямую связан с реальной картиной таяния снегов, что позволяет добавить эту деталь в набор аргументов об отражении реальности фольклорными текстами.



¹⁸ Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1861. Вып. 3. С. 77-80.

¹⁹ Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова. СПб., 2002. С. 356.

²⁰ Эротическая символика снега, действий со снегом странным образом не подчеркивается в статье в энциклопедии «Славянские древности». В связи со снегом лишь упоминается символика плодovitости, богатства: «О забеременевшей девушке в шутку говорили: “Снежинка попала”» (Плотникова А.А. Снег // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 84). Можно привести еще один показательный текст, связанный со святочными игрищами (Касимовский р-н Рязанской области): ряженые «деды» на посиделках выволакивают девушек на улицу; «вытащив девиц на улицу на снег, “деды” задирают им подол и натирают снегом между ног (конечно, замечает автор сообщения, никаких панталон шостыинские девочки не носят, а может быть умышленно не надевают их в эти дни...) <...> двое “дедов” берут девушку за ноги и поднимают кверху, держа юбку колоколом; третий насыпает снег в этот колокол лопатой. Девушка, подвергнутая таким манипуляциям, отряхивается от снега, произнеся: “Спасибо, дедушка родимый!” – и убегает обратно в избу» (Морозов И. А. Женитьба добра молодца: Происхождение и типология молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы». М., 1998. С. 133–134).

Л.И. ПЕТРОВА (Санкт-Петербург)

БЫЛИНЫ ЗАПАДНОГО ПОМОРЬЯ В ЗАПИСЯХ А. В. МАРКОВА: ОТ РУКОПИСИ К ИЗДАНИЮ

Аннотация: В статье дается общая характеристика слуховых записей А.В. Маркова и их последующих публикаций. На примере работы с рукописями собирателя в процессе подготовки к изданию очередного тома серии «Былины» Свода русского фольклора предлагаются некоторые конкретные решения в области текстологии и эдиционной практики.

Ключевые слова: А.В. Марков, эпос, полевая запись, текстология

Summary: In the article is described the hearing records of A.V. Markov and their edition. During the work some problems of editorial textology are solved with manuscripts.

Keywords: A. Markov, epic, field recording, textual criticism

Записи эпоса, сделанные А.В. Марковым в начале XX в. на берегах Белого моря, составят основу корпуса текстов 10 тома серии «Былины» Свода русского фольклора, подготавливаемого в настоящее время Институтом русской литературы (Пушкинским Домом) РАН. Часть этих записей была издана еще при жизни собирателя.¹ Единичные тексты из обширного собрания А. В. Маркова оказались введенными в научный оборот лишь в конце XX столетия.² Самое полное и наиболее тщательно подготовленное по рукописям собирателя³ издание его поморских материалов вышло в свет только в 2002 г.⁴ Составитель последнего, С.Н. Азбелев, давая общую характеристику предшествующим публикациям, справедливо указывал на наличие в них весьма многочисленных разночтений с полевыми записями А.В. Маркова, отмечая, впрочем, что таких разночтений гораздо меньше в прижизненных изданиях материалов Терского и Поморского берегов Белого моря (сравнительно с материалами Зимнего берега). Однако позволим себе не согласиться с утверждением многоуважаемого автора, что основной причиной разночтений явилось стремление собирателя-публикатора «улучшить» текст.⁵ А.В. Марков весьма бережно относился к своим полевым записям при издании. Публикуя, к примеру, одну из былин, он указывал в примечании на весьма незначительную опечатку, допущенную ранее: вместо «Малодой Оксёнышко» было напечатано «Молодой Оксёнышко» (ММБ-2, № 26, с. 55). Желанием «улучшить» текст можно было бы объяснить публикацию А.В. Марковым сводного варианта былины, составленного из трех записей от одной исполнительницы: собственной, Б.А. Богословского и более ранней, священника Н.М. Истомина (ММБ-2, № 24).⁶ Но сам собиратель отнюдь не скрывал этого факта, последовательно отмечая, какие именно строки из «опущенных», в его понимании, певичей при повторном (после записи Н.М. Истомина) исполнении, он вставляет в текст. К тому же практика публикации сводных текстов существовала, как известно, и в XIX и в XX в. На наш взгляд, в прижизненных изданиях материалов Западного Поморья не содержится признаков намеренного редактирования материала с целью его «приукрашивания». Весьма многочисленные несоответствия полевым записям (неточности при копировании материала для публикации, издательские опечатки) почти неизбежны в любой большой – по объему материала – работе. Встречаются они и в таком авторитетном издании, как БСДС. К примеру, в тексте № 196 напечатано «у ей» вместо «у ёй» (стих 13), «скамьи» вместо «скамыи» (стих 20),⁷

© Л.И. Петрова, 2015

¹ Марков А.В. Из истории русского былевого эпоса. Ч. 4: Добрыня-змеёборец. Взаимоотношение различных версий былины // Этнографическое обозрение. 1905. № 4. С. 45–51 (Далее – ЭО); Былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. В.Ф. Миллера, при ближайшем участии Е.Н. Елеонской А.В. Маркова. М., 1908 (Далее – БННЗ); Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А.В. Марковым, А.Л. Масловым и Б. А. Богословским. Ч.2: Терский берег Белого моря // Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т.2. С. 1–116 (ноты после с. 116) (Далее – ММБ).

² Смирнов Ю.И. Эпические песни Карельского берега Белого моря по записям А.В. Маркова // Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16. С. 120–134; Астафьева Л.А. Неизвестные записи А. В. Маркова с побережья Белого моря // Живая старина. 1994. № 3. С. 31–32. В настоящей работе (из-за ограниченности объема) мы не будем касаться публикации текстов в названных статьях.

³ Эти рукописи хранятся в Российской государственной библиотеке (Фонд № 160).

⁴ Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А. В. Маркова / Изд. подготовили С.Н. Азбелев, Ю.И. Марченко. СПб., 2002 (Далее – БСДС).

⁵ Это, по мнению автора, имело место и при внесении А.В. Марковым правки в записи Б.А. Богословского. См.: Азбелев С. Н. А. В. Марков и его беломорское собрание // БСДС. С. 14, 17.

⁶ См. об этом подробнее: БСДС. С. 770–771 (примеч. к № 208).

⁷ Слово «скамыи» приобретет в нашем издании несколько иной вид: «скам(ы)и», т.к. отраженное в полевой записи «ы» - огласовка согласного «м».

«У ласково князя» вместо «У ласкового князя» (стих 28), «у них» вместо «у их» (стих 30). Как раз в этих случаях (кроме последнего примера) текст, помещенный в БННЗ, соответствует рукописному. В другой былине (БСДС, № 292) в стихе 51 невесть откуда возникло слово «скочи», которого не было ни в полевой записи собирателя, ни в БННЗ: «Бери казну-собину, **скочи** сколько тебе надобно». Ясно, что эта нелепость – не результат вмешательства публикатора в текст. «Лишнее» слово появилось явно позднее: вероятно, в ходе издательского процесса произошел какой-то сбой.

Пример редкого случая явного редактирования А.В. Марковым своей записи при ее публикации будет приведен и пояснен далее.

Карандашные рукописи А.В. Маркова в большинстве своем довольно «прозрачны» для чтения. Но в них, как и в полевых записях других, даже самых опытных фольклористов, встречаются опiski (выправленные и не исправленные самим собирателем), отдельные «слуховые» ошибки, недописанные окончания строк, а также используются различные приемы сокращенной записи. Стремясь к фонетической фиксации текстов, А.В. Марков в процессе записи постоянно «сбивался» на орфографическую, особенно при регистрации оглушения и озвончения согласных. Тут же вносимые им поправки (очень часто, например, предлог «в» исправлялся на «ф») не были регулярными. Достигнуть единообразия А.В. Маркову так и не удалось. В результате смешение фонетической и орфографической записи нашло отражение и в изданиях его материалов: «**вси**» и «**фси**» (ст. 95 и 96 № 63 в БННЗ и № 245 в БСДС.); «**замкоф**» и «**замков**» (ст. 42, 43 и 47 № 76 в БННЗ и № 231 в БСДС.); «А бес той мне-ка без пётёлки шелкóвая» (ст. 122 № 28 в ММБ-2 и № 192 в БСДС) и т.д. Унифицировать такого рода написания, которые отражают не варьирование произношения одного и того же слова, а варьирование его фиксации собирателем, в научном издании не только возможно, но и весьма желательно.⁸ Так, воспроизведение в точном соответствии с полевой записью А.В. Маркова (ст. 7 № 98 в БННЗ и № 248 в БСДС) строки «Как делят они денёк сорóк тыщець» формально приводит к искажению смысла сказанного. Поскольку в слове «денёк» ударение не проставлено, и, следовательно, автоматически ударным становится второй слог, то фактически оказывается, что, разбойники целый **день** делят 40 тысяч. В подобных случаях следует прибегнуть к замене фонетической фиксации слова орфографической, отмечая подчеркиванием соответствующей литеры чисто графическое отступление от оригинала: «Как делят они денёг сорóк тыщець».

Вполне оправданным, на наш взгляд, систематическим «отступлением» от полевых записей при их публикации являлась последовательная замена А. В. Марковым «е» на «ё» в словах традиционного произношения, на что он указывал сам: «во избежание недоразумений при чтении я ввел употребление ё».⁹ Фиксируя диалектный выговор, собиратель не всегда успевал (или даже не считал нужным) проставлять две точки над «е» при обычном произношении. Если в рукописи зафиксировано: «Он не пьет сидит, не ест, нечем на хвастаёт» (РГБ, ф. 160, п.3, № 6, л. 14 об.), то при публикации «не пьет» заменено на «не пьёт» (ММБ-2 № 30, ст. 17). Сохранять в академическом издании наличествующую в полевой записи непоследовательность в написании «е» и «ё» представляется нам также неразумным. И всё-таки в отдельных случаях мы не можем полностью исключить возможности вариативного произнесения конкретного слова в одном и том же тексте: «во середку силы-матицы» (РГБ, ф. 160, п.3, № 6, л. 13) и «во серёдку силы-матицы» (л.12). Следуя в таких случаях прижизненному изданию, мы не должны поэтому ограничиться лишь общей оговоркой, но всякий раз делать соответствующие пометы в тексте (отсылку к примечаниям или подчеркивание буквы «ё»).

Неизбежные погрешности скорописи, не говоря уже о возможных «слуховых» ошибках, не позволяют публиковать полевую рукопись собирателя «букву в букву» без критического анализа произведенной записи. Так, в былине «Михайло Данилович» Данило Игнатьевич просит князя Владимира дать ему «слово вымолвить» «бес той ли мне казени бес смёртная» (РГБ, ф. 160, п.3, № 6, л. 14). Буква «с» в слове «смёртная» в полевой записи зачеркнута (видимо, из-за слияния при пении начального «с» с конечным звуком предшествующего предлога). В изданиях этот стих отражен так: «бес той ли мне казени бе-смёртная» (ст. 30 № 30 в ММБ-2 и № 183 в БСДС). Но при такой «буквальной» передаче рукописного текста фактически получается, что казнь - «бессмёртная», а не «смёртная». На наш взгляд, следовало бы печатать так: «Ты без той ли мне казени без <с>мёртная».

Достаточно четкий почерк А. В. Маркова не исключает наличия в его рукописях мест, чрезвычайно трудных для прочтения. Таково, например, начало былины «Добрыня Никитич и Змей» (РГБ, ф. 160, п. 3, № 2, л. 10-12 об.). Первые четыре стиха (с многочисленными правками) отделены в рукописи

⁸ См. об этом: Горелов А.А., Петрова Л.И. Текстологическая справка (о принципах издания записей А.Д. Григорьева и А.М. Астаховой) // Былины Мезени. СПб.; М., 2003. С.105–117 (Свод русского фольклора: Былины в 25 т.; Т. 3).

⁹ Марков А. Былинная традиция на Зимнем берегу Белого моря // Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901. С. 26.

небольшой чертой от остальной записи, текст предваряет слово «графофон». Справа строки пронумерованы, но значение нумерации вызывает поначалу недоумение:

Уж как жил-то был Никитушка да всё богáтый князь.	1=
У ёго был-то Добрынюшка да всё Никитич млад.	2 (=2)
Как Никитушка-то пожил по сёму свету,	4 (выправлено из 3)
Оставалась у ёго вдова, да вдова цесная	5

Далее следуют стихи, также пронумерованные справа (причем вторая и третья строка объединены знаком в одну):

Уж как жил-то был Микитушка да всё богáтой князь.	1=
У ёго было да цядо милоё,	}
Как Добрынюшка да всё Микитичь млад;	} 2 (=2)
Осталасэ с родной маменькой да с цёсной вдовой,	6
Как с Офимьёй он да с Олёксандровой	7

В БСДС (№ 163) два этих фрагмента слиты воедино и представлены как начало одного текста. Однако мы склонны считать иначе. Судя по всему, первые четыре строки были пропеты на фонограф, отсюда и надпись «графофон». Затем исполнительница начала петь былинку заново. Фиксируя этот новый вариант, собиратель отметил нумерацией идентичность первых трех строк двум, пропетым ранее на фонограф. Учитывая проставленные справа цифры, можно предположить, что 4 и 5 стихи А.В. Марков не стал записывать вторично, а просто отметил их цифрами в первом начальном фрагменте. Возможность пропуска этих стихов при повторном исполнении былины кажется менее вероятной и не объясняет наличия нумерации. Однако выстроив в соответствии с ней текст, мы обнаружим некоторую неувязку 5 строки с 6 и 7, вызванную, вероятно, как технической стороной записи начального фрагмента, так и сбивчивостью исполнения. Публикуя былинку, А.В. Марков не мог не заметить этой неувязки и был вынужден весьма существенно (что не было ему свойственно как публикатору) отредактировать текст: после стиха, отмеченного цифрой 5, вместо строк 6 и 7 была напечатана строка: «Как цёсна вдова Офимья Олёксандровна» (ЭО, с. 45).

Нередко мы сталкиваемся с возможностью неоднозначного прочтения полевой записи собирателя, иного ее толкования в существующих публикациях. В таких случаях все наши сомнения должны быть непременно отражены в текстологических примечаниях.

Не столь однозначным может быть и восстановление сокращенной записи текста, к разным способам которой А.В. Марков прибегал довольно часто. Но это требует особого разговора. Отметим лишь следующее. При «раскрытии» сокращений далеко не всегда надо использовать курсив (а тем более скобки), поскольку публикуем мы не рукопись собирателя, а реально звучавший текст. И нет никакого смысла отмечать, например, курсивом ту часть слова (первоначально записанного собирателем полностью), которая (при повторе этого же слова в тексте) графически не была зафиксирована, но в действительности не могла иметь вариантов звучания: сокращения типа «т речи» («таковы речи»), «Мих-ко» («Михайлушко»), «И-ць» («Ивановиць») и т.п.

Анализируя «слуховые» записи А.В. Маркова на Терском и Поморском берегах Белого моря, а также характер их последующих публикаций, приходим к выводу, что перенесение «буква в букву» текста рукописи в издание не всегда оправданно. Ведь издаем мы не полевые материалы собирателя как таковые, а образцы эпического наследия Русского Севера.



СЧИТАЛКИ В ЗАПИСЯХ 1930-Х ГОДОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНОГО СОБРАНИЯ В НАЦИОНАЛЬНОМ МУЗЕЕ РЕСПУБЛИКИ КОМИ)¹

Аннотация: В статье проанализированы коми и русские считалки, записанные в 1930-х гг. студентами Коми пединститута в рамках «школьного задания». Всего выявлено 346 текстов, из них 240 – коми считалки. Текстологические наблюдения приводят к мысли о том, что некоторые считалки и иные малые тексты студенты переписывали друг у друга.

Ключевые слова: считалки, фольклор коми, рукописные источники, студенческие записи

Summary: In article the Komi and the Russian counting rhymes which are written down in the 1930th years by students of Komi of teacher's college within «a school task» are analysed. In total 346 texts, from them 240 – the Komi of a counting rhyme are revealed. Textual supervision lead to thought that students copied some counting rhymes and other small texts each other.

Keywords: Counting rhymes, folklore of the Komi, hand-written sources, student's records

В последние годы исследователи фольклора коми стали плотно работать с Фольклорным собранием, ныне хранящимся в отделе фондов Национального музея Республики Коми (далее – НМРК). К настоящему времени достоверно известно, что сохранившиеся рукописные материалы НМРК были собраны в 1920–1930-е гг. и прошли первичную систематизацию: отдельные листы и тетради сброшюрованы в тома, они имеют сквозную нумерацию и снабжены оглавлением. Рукописный фонд насчитывает 21 том, которым в 2012 г. присвоена новая нумерация (ранее каждый том именовался «инвентаризационным делом»). В 12 томах содержатся материалы корреспондентов Общества изучения Коми края, зафиксированные в период с 1922 по 1931 г. Пять томов включают записи преимущественно середины 1930-х гг., сделанные студентами Коми педагогического института во время фольклорной практики. Четыре тома содержат ранее записанные тексты (сер. XIX в. – 1910-1930-е гг.), на основе которых во второй половине 1930-х гг. были составлены фольклорные сборники под руководством коми писателя П.Г. Доронина.²

Анализ рукописей даёт достаточно оснований утверждать, что в фольклорных материалах существенную часть составляют произведения детского фольклора, причём не только коми, но и русского. Наиболее часто встречаются считалки: заумные и сюжетные, в меньшей степени – считалки-числовки. В преваляровании детского фольклора нет ничего удивительного, если учитывать векторы исследований отечественной фольклористики 1920-1930-х гг. Интерес к детскому фольклору в Коми крае проявляется в период, когда начинается активное научное изучение русского детского фольклора Г.С. Виноградовым и О.И. Капицей. На территории нынешней Коми Республики детским фольклором заинтересовались прежде всего члены образовавшегося в 1922 г. Общества изучения Коми края. Хотя в опубликованных опросниках общества³ нет ни одного слова о детском фольклоре, тем не менее в материалах корреспондентов можно обнаружить два десятка произведений колыбельных и детских кумулятивных песен, потешек, прибауток, а также 3 считалки.⁴ Несмотря на официальную ликвидацию Общества изучения Коми края в 1931 г., сбор фольклорного материала краеведами продолжался.

В это же время в Коми педагогическом институте среди студентов литературного и дошкольного отделений была организована работа по собиранию фольклорного материала, которой руководил заведующий кафедрой истории Г.А. Старцев. Фольклорные тексты были записаны в рамках «школьного задания», учащиеся ориентировались на опубликованную преподавателем программу собирания полевых материалов.⁵ Примечательно, что даже в названии небольшой брошюры внимание акцентировано на «детском фольклоре». Поэтому не удивительно, что практически в каждой студенческой тетради (всего их более 110, объединённых позже в 5 томов) есть

© А.Н. Рассыхаев, 2015

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ – Республика Коми, рег. № 17-14-11002а(р).

² Подробнее см.: *Рассыхаев А.Н.* Этапы формирования собрания рукописных фольклорных материалов в отделе фондов Национального музея Республики Коми // *Известия Коми научного центра.* 2015. № 1 (21). С. 13–22.

³ Программы по изучению Коми края. Усть-Сысольск, 1924.

⁴ *Рассыхаев А.Н.* Коллекция детского фольклора в собрании Национального музея Республики Коми // *Музеи и краеведение.* Сыктывкар, 2007. Вып. 6. С. 299–305 (Тр. Национального музея Республики Коми; Вып. 6).

⁵ *Старцев Г.А.* Коми фольклор: Его изучение и значение, жанры, детский фольклор, что и как изучать. Сыктывкар, 1933.

тексты детского фольклора. В их рукописях содержится более 40 описаний игр и 60 текстов других жанров детского фольклора (потешек, колыбельных песен, прибауток, кумулятивных песен-сказок, дразнилок), записанных в 1934–1936 гг.⁶

Среди жанров детского фольклора наиболее многочисленную группу составляют считалки. В результате обработки всех тетрадей и листов было выявлено 346 игровых прелюдий, из них – 240 считалок коми. Они были записаны как от информантов, проживающих на территории Коми АССР, так и за пределами – в Коми-Пермяцком округе (среди учащихся было несколько коми-пермяков). Собственно игровые прелюдии от русского населения представлены текстами из с. Лойма Прилузского р-на, С. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на и д. Часадор и с. Серегово Княжпогостского р-на.

Считалки коми были записаны как «молодцовским» алфавитом, использовавшимся в Коми АССР в 1918–1930 и 1936–1938 гг., так и латинизированным алфавитом, внедренным в оборот в 1930–1936 гг. При этом отчетливо заметно, что комязычные студенты записывали коми считалки «молодцовским» или латинизированным алфавитом, а русские произведения – на кириллице.

Наблюдения за считалками из студенческих рукописей позволяют увидеть наиболее распространенные тексты. Так, среди 240 считалок коми зафиксировано 38 сюжетов, а среди 100 русских произведений – 52. Таким образом, большинство русских считалок записано в 1 или 2 вариантах, а наиболее многочисленными являются тексты на сюжеты «Аты-баты, шли солдаты» (10 единиц), «В этой маленькой корзине» (9), «Птенчики-голубенчики» (8). Из коми произведений наибольшее количество считалок записано на сюжет «Өтик-мөтик» (41 единица), «Пере-наре» (33), «Атум-батум» (24), «Атö-катö» (18) и «Өгöд-мөгöд» (16). Эти же тексты являются самыми популярными в детском фольклоре коми.⁷

Любопытна еще одна закономерность, обнаруживаемая в студенческих рукописях. Тексты считалок в тетрадях размещены под рубрикой «считалки», и лишь четверо учащихся описывают способ пересчета. Весьма скудную информацию можно почерпнуть и относительно народной терминологии. Только два студента указывают характерную для своих сел коми терминологию. Отсутствие полных комментариев и терминологии считалок объясняется тем, что, возможно, преподаватель не поставил перед практикантами соответствующие задачи. В то же время наиболее сознательные студенты своими короткими репликами помогают восстановить истинную ситуацию с бытованием фольклорных произведений. Так, Анастасия Тарабукина отмечает, что слышала считалку «Шел китаец из больницы» во Владивостоке в 1925 г. (НМРК: КП-12481. Л. 36).

Вместе с тем обнаруживаются терминологические неточности, когда к считалкам отнесены тексты игровых припевок («Гори, гори ясно», «Золотые ворота»), дразнилок и сечек. Всего записано 6 сечек – как от русских, так и от коми. Иногда считалки записаны под рубрикой «скороговорки». К примеру, к нескольким заумным считалкам студент Н. В. Турубанов пишет, что это «скороговорка челядьдöн» (скороговорки детей) (НМРК: КП-12483. Л. 149).

Коми студентами были зафиксированы русские считалки, весьма своеобразно адаптированные в иноязычной среде.⁸ Среди них немало заумных текстов, в которых обнаруживаются минимум изменений, касающихся в основном фонетической адаптации к коми языку. В то же время заимствованные сюжетные считалки среди коми превращаются иногда в набор озаумленных слов. К примеру, после того как из считалки-заменки «Марья-дура в лес ходила» пропали не характерные для коми языка фонемы «х» и предлоги, изменилась ритмико-синтаксическая картина, текст теряет сюжетную линию:

Мария-дура лес кодила,
Чери леги нам давала,
Мы не котим,
Иче кокотим.
Кик!⁹

⁶ Кроме тетрадей при брошюровке между ними оказались отдельные листы собирателей-краеведов и самих учащихся. Основное внимание студенты уделяют таким темам, как сказочная проза, заговорно-заклинательная поэзия, свадебные и похоронные причитания, частушки и песни, детский фольклор (считалки, дразнилки, потешки, прибаутки, колыбельные песни), народные игры, малые жанры (загадки, пословицы, поговорки, скороговорки, приметы, присловья, прозвища) и т.д. Подробнее о содержащихся в материалах фольклорных жанрах см.: Крашенникова Ю.А. Фольклорные материалы в фондах Национального музея Республики Коми (проблемы описания коллекции) // Духовная культура финно-угорских народов России: Материалы Всероссийской научной конференции к 80-летию А.К. Микушева (1-3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар). Сыктывкар, 2007. С. 66–69; Рассыхаев А. Н. Жанры детского фольклора коми: проблемы атрибутизации и публикации (по материалам Фольклорного собрания отдела фондов НМРК) // Роль личности в становлении и развитии национальных культур: сборник статей по итогам Всероссийской научно-практической конференции (Сыктывкар, 19-20 ноября 2008 г.). Сыктывкар, 2013. С. 145–151.

⁷ Рассыхаев А. Н. Детский игровой фольклор коми: жанровый аспект. Сыктывкар, 2014. С. 41, 45, 49.

⁸ О различных формах и механизмах адаптации считалок см.: Рассыхаев А.Н. О взаимодействии русских и коми считалок // Традиционная культура. 2006. № 3. С. 84–89.

⁹ НМРК: КП-12482. Л. 6. Зап. Липина М.Е. в с. Усть-Кулом Усть-Куломского р-на.

В тетрадах коми студентов зафиксированы переведенные заимствованные считалки. Так, популярная «Аты-баты, шли солдаты» не только была переведена на коми язык, но в ней произошли еще некоторые изменения – утрачен зачин и заменен рефрен:

Атӧ-батӧ, кытчӧ ветлін?	Атэ-батэ, куда ходил?
Атӧ-батӧ, базарӧ.	Атэ-батэ, на базар.
Атӧ-батӧ, мый нӧ ньӧбин?	Атэ-батэ, что же купил?
Атӧ-батӧ, самӧвар.	Атэ-батэ, самовар.
Атӧ-батӧ, донаӧ нӧ?	Атэ-батэ, дорого ли?
Атӧ-батӧ, куйим ур. ¹⁰	Атэ-батэ, одна копейка. ¹¹

Текстологические наблюдения приводят к мысли о том, что некоторые студенты переписывали друг у друга считалки, как впрочем, и иные тексты, прежде всего, малые фольклорные жанры (загадки, поговорки, скороговорки). Так, в тетрадах сразу у нескольких учащихся, приехавших учиться в институт из удаленных друг от друга районов (Усть-Вымский, Койгородский, Ижемский), обнаруживаются текстуально одинаковые считалки, начинающиеся с заумных слов «Опеки-мӧпеки». В то же время, аналогичные считалки собирателями никогда более не были записаны – ни до 1935 г., ни после – вплоть до нынешних времен. Столь подозрительный феномен можно объяснить двумя причинами: или студенты переписывали друг у друга, или они делились информацией между собой, а в 4 семестре, когда проводилась фольклорная практика, они смело записывали в тетради всё, что было им известно. Если принять во внимание такой путь попадания одинаковых текстов в разные тетради, то снимаются некоторые вопросы. К примеру, откуда уроженке Ижемского района студентке Вокуевой известны общедеревенские прозвища, бытующие в Прилузье – в тысяче километрах от ее родных мест (НМРК: КП-12481. Тетрадь № VII), и почему ее тексты загадок, примет и считалок повторяются в записях Межогских (КП-12481. Тетрадь № II). К сожалению, установить студента, который переписал у сокурсника фольклорные тексты, не представляется возможным.

Несмотря на обилие текстов считалок, к ним нужно подойти с осторожностью. Дело в том, что у многих произведений отсутствует паспортизация, что создает трудности при работе с ними. В нынешнее время в двух десятках тетрадях фигурируют только фамилия, имя студента и примерное время записи – 1934-1936 гг. Конечно, можно предположить, что учащийся записывает известные ему с детства произведения, но не всегда удается установить, откуда родом тот или иной собиратель. Некоторые ориентиры дает фамилия студента, диалектные особенности текстов, но и здесь мы не застрахованы от ошибочных заключений. Таким образом, неатрибутированные тексты невозможно будет привлекать при выявлении локальной и микролокальной специфики коми фольклорной традиции.

Корпус текстов считалок состоит из 346 единиц и является первой самой крупной коллекцией по считалкам. По целому ряду вопросов этот корпус служит надежным источником для исследований и представляет собой срез считалочной традиции 1930-х гг.



¹⁰ НМРК: КП-12482. Л. 181. Зап. Худяева А. в с. Вильгорт Сыктывдинского р-на. Аналогичный текст зафиксирован также другим студентом в соседнем селе.

¹¹ «Ур» с коми языка переводится как «белка». Однако в данном контексте «ур» служит обозначением старинной единицы денежного счета у коми: 3 «ур» равнялся 1 копейке, 5 «ур» – полтора копейке, 7 «ур» – 2, 10 «ур» – 3. В более позднее время в некоторых местах (на Ижме, Печоре и нижней Вычегде) 1 «ур» равнялся 1 копейке. См.: Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т.И. Жилина, М.А. Сахарова, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 399-400.

К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОЙ МЕТОДИКЕ ПРОВЕДЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ

Аннотация: Начало организации фольклорной экспедиции – определение региона и основных населенных пунктов. Экспедиция направляется впервые или «по следам предшественника». Методы исследования, необходимое снаряжение и вопросники, особенности сбора информации и документирования.

Ключевые слова: собирание фольклора, малые города, маршрутный и стационарный методы

Summary: The organization of folklore expedition – defining region and major settlements. The expedition is sent for the first time or «in the footsteps of his predecessor». Research methods, necessary equipment and questionnaires, especially the collection of information and documentation.

Keywords: collecting folklore, small towns, route and stationary methods

Начальный посыл организации фольклорно-полевой экспедиции – это определение региона (и конкретной местности) для исследования, предварительное изучение крупномасштабной географической карты, с выбором основных населенных пунктов. Это может быть небольшой районный старинный городок с богатой историей, крупное село с соседними деревнями (главное условие – достаточное число местных старожилов, коренных жителей и переселенцев из соседних населенных пунктов).

Если прежде отдавался приоритет селам с потомственными носителями фольклорной традиции, то теперь ситуация иная. В связи с социальной политикой укрупнения населенных пунктов, с превращением единого государства в целый ряд самостоятельных стран, с экономическим кризисом, с вхождением в систему мировой глобализации, что привело к исчезновению целых деревень и к миграции жителей в райцентры, именно последние избираются местами проведения экспедиции. Небольшие городки аккумулировали фольклорную традицию, вобрав в себя жителей соседних селений с их богатым локальным фольклором. Таким образом, они взяли на себя функцию сохранения национального культурного наследия наших предков.

Важным фактором является, направляется ли экспедиция в ту или иную точку впервые или «по следам экспедиции (известного исследователя-предшественника или научного/учебного заведения)». Поучительный пример – экспедиция братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых на Русский Север в 1926-1928 гг. «по следам П.Н.Рыбникова и А.Ф.Гильфердинга»; на Рязанщине можно говорить об экспедициях «по дорогам» этнографа Н.И.Лебедевой в 1920-1960-е гг. и «вслед за музыковедом» Н.Н.Гиляровой в 1970-1980-е гг.

Метод исследования избирается маршрутный, стационарный или смешанный маршрутно-стационарный. Необходимое снаряжение: блокнот с шариковой ручкой, цифровые диктофон и фотоаппарат (с функцией видеокамеры). Особенности сбора фольклорной информации: со слов носителей традиции (прежде всего старшего поколения); из тетрадок с записями фольклорных произведений (обычно «анкет» – девичьих альбомов, тетрадок с духовными стихами, «молитвами»-заговорами или частушками, реже с песнями); копирование надписей на разных материальных объектах, в том числе культовых (среди них надгробные эпитафии и др.); личные наблюдения за совершением обряда. Обязательно составление вопросников как общего содержания, так и узко-тематического; вопросы отсюда могут задаваться по памяти, в свободной беседе.

В исследовательском плане интересны регионы, которые находятся достаточно близко от больших промышленных центров, издавна притягивавших к себе крестьян из близлежащих деревень. Сначала эти крестьяне отправлялись на сезонные и иные временные заработки «в отход», потом получали статус пролетариев и горожан и, как правило, утрачивали глубинную связь с народной деревенской культурой. Периодически возвращаясь в родную деревню и навещая там родственников, соседей и друзей, такие слои населения своими устными рассказами о привольной городской жизни способствовали разрушению старинной патриархальной деревенской культуры. Одновременно они привносили в нее отдельные элементы, произведения и целые жанры городского фольклора, считавшиеся менее ценными для истории российской словесности из-за своего более позднего происхождения.

В связи с этим у исследователей фольклора уже к началу XX в. сложилось предвзятое мнение о том, будто бы бесполезно искать фольклорные шедевры и даже мало-мальски интересные устно-поэтические произведения неподалеку от Москвы. Тем не менее находились смельчаки, предпринимавшие

фольклорные экспедиции по Московской губ. Среди таких первопроходцев назовем Е.З.Баранова (1912, 1925), П.Г.Богатырева (1914-1915), Р.О.Якобсона и Н.Ф.Яковлева (1915), Е.Н.Елеонскую (1916), В.Серова (1919), В.В.Чешихину (1923), Э.В.Померанцеву (1924-1925, 1931), С.И.Минц (1924-1925, 1931, 1947), В.И.Чичерова (1926, 1939) и др. К ним же причислим Н.Н.Дурново, имевшего поместье в с. Парфенки Рузского уезда, где он в 1901-1902 и 1904-1905 гг. записал в диалектной транскрипции большой корпус сказок от местных крестьян (эти ценные материалы хранятся в архиве и, к сожалению, до сих пор не изданы).

Показательно, что в прениях по докладу П.Г.Богатырева в Обществе любителей естествознания, антропологии и этнографии о его экспедициях в с. Бавыкино Серпуховского уезда летом 1914-1915 гг. делался особый упор на новаторство фольклориста-полевика (тогда студента Московского университета), избравшего буквально «полем деятельности» подмосковное село. Позднее профессор Ю.М.Соколов 11 июля 1919 г. в «Отзыве о фольклорных материалах из Серпуховского уезда, доставленных П.Г.Богатыревым» писал: «У нас среди специалистов, не говоря уже о широкой образованной публике, сложился издавна взгляд, что народно-поэтическое слово звучит лишь на далеких окраинах, в захолустьях, большие же города своей цивилизацией, хотя бы самой внешней, в корне вытравивли народную словесность».¹

В настоящее время совершенно ясно, что фольклор является весьма весомой составной частью народной картины мира, основой мировоззрения и способом организации быта (повседневного и праздничного), регулятором ежедневного общения людей и хранителем народной памяти. В силу своей универсальности фольклор вездесущ и поистине неистребим: он умирает только вместе с породившим его народом. Но, к сожалению, исчезает его глубинное ядро.

Так, в начале 1980-х гг. преподавателями и аспирантами Московского государственного педагогического института им. В.И.Ленина (ныне Московский государственный педагогический университет) под общим руководством доцента Т.В.Зуевой (1950-2012) и профессора Б.П. Кирдана (1922-2006) проводилась летняя ежедневная выездная фольклорная практика студентов 1-го курса факультета русского языка и литературы в Ленинском р-не (в том числе в с. Горки Ленинские), которая всегда приносила потрясающие устно-поэтические находки. В 2011 г. Т.В.Зуева с душевным сожалением ученого указывала нам во время поездки по Ново-Рублевскому шоссе на шикарные коттеджи «новых русских», вытеснившие прежние скромные деревеньки – те самые, в которых около 30 лет назад жили обычные крестьяне-колхозники – прекрасные знатоки фольклора.

Подобный пример явлен изданием книги по истории села Коломенского, в которой собран фольклор от бывших его жителей, расселившихся по всей Москве в связи с расширением территории музея-заповедника.²

После 1991 г. у жителей российской провинции сложилось представление о том, что отдельно существуют столица и остальная Россия.

Итак, круг замкнулся: в период становления фольклористики как науки в XIX – начале XX столетий ученые сознательно выискивали мифические и магические реликты и «пережитки» среди громадного массива остального фольклора (в том числе современного и даже вновь нарождающегося) и готовы были отсечь все «лишние жанры». На рубеже XX-XXI вв. уже приходится радоваться любым произведениям народной словесности, сохранившимся в памяти носителей фольклорной традиции. По словам доктора филологических наук А.Л.Налепина (Институт мировой литературы РАН), фольклористика всегда спешит вслед за ускользающей реальностью. Добавим: ныне фольклорист, занимающийся полевыми поисками классического фольклора, подобен археологу, который стремится найти артефакты, и потому ему часто приходится реконструировать недостающие звенья.

Конечно, в настоящее время ситуация с жизнеспособностью традиционного крестьянского фольклора в различных регионах России неодинаковая. Безусловно, в Московском регионе эта ситуация наиболее плачевна, и объясняется это близостью крупных городов с их промышленностью и урбанистическим укладом, хотя и в Подмосковье имеются разные зоны сохранности традиционного фольклора. Между тем в Московской области проживают потомки давних племенных союзов – преимущественно вятичей и кривичей, обладавших значительной культурой еще в незапамятные времена. Вот почему назрела насущная необходимость пристально, в мельчайших подробностях записывать и исследовать фольклор Подмосковья и соседних областей, тем более что зачастую для многих селений (можно сказать – для большинства) это делается впервые. Иными

¹ Государственный литературный музей. Инв. № 392. Ед. хр. 92. Л. 1.

² Зенина М.А. «Осчастливленные стариной»: этнография села Коломенское, села Дьяково и деревни Садовая слобода. М., 2004.

словами: собираемый в XXI в. в Центральной России фольклорный материал является определенным синхронным срезом, чрезвычайно важным – особенно при отсутствии диахронической глубины, которую уже не удастся постигнуть и воссоздать в силу объективных обстоятельств.

Двойная польза от собирания и дальнейшего изучения фольклора представляется на «малой родине» деятелей культуры. К примеру, в Подмосковье (б. Кимрском у. Тверской губ.) находится усадьба Дубровки, принадлежавшая С.А. Клычкову, новокрестьянскому поэту и прозаику XX столетия, старообрядцу, активно использовавшему фольклорные образы и мотивы в своем творчестве. Безусловно, традиционный русский фольклор (в его региональной версии) сам по себе представляет важнейшее духовное наследие народа. Однако фольклорное собрание, произведенное на «малой родине» талантливого писателя и в соседних селениях, обладает дополнительной ценностью. Оно позволяет по-новому взглянуть на сочинения С.А. Клычкова, проанализировать их с фольклористической точки зрения, отделить подлинные фольклорные источники от вторичных книжных (например, почерпнутых из трехтомника «Поэтические воззрения славян на природу» А.Н. Афанасьева, 1865-1869), обогатить комментарии и научные трактовки литературоведов ценными устно-поэтическими параллелями. В том «башмачном краю» (отец С.А. Клычкова был обувщиком) бывали также М.М. Пришвин и С.А. Есенин, о которых сохранились устные мемуары.

Создается возможность дать «монографическое описание» д. Дубровки как «малой родины» С.А. Клычкова – с приоритетом фольклорно-этнографических сведений. Здесь, как и на других подобных территориях, сосуществуют представители разных, хотя и близких религиозных конфессий – старообрядцы и православные никонианцы, которые в силу мировоззренческих различий могут иметь разный фольклорный репертуар, несмотря на тесное соседство и проживание на общей земле.

Необходимо проследить общие черты и/или изменчивость фольклорной традиции в пределах географически единого региона. Поскольку фольклорная традиция все-таки обладает неким единством, не сводимым исключительно к каждому конкретному селению, не заключенным в его пределах, но распространяющимся на целый ряд сел и деревень, то обнаруживается общая региональная народная культура.

Таким образом, именно маленьким городкам досталась историческая роль стать своего рода призмой, сквозь которую можно увидеть подлинную фольклорную традицию в ее локальном представлении и даже различить нюансы, привнесенные в старинный городок с сопредельных территорий.

Казалось бы, можно поехать в каждое окрестное село и там записывать фольклор в его естественных условиях бытования. Однако такой способ собирания произведений устного народного творчества, практиковавшийся в предыдущие века, оказывается мало подходящим по двум обстоятельствам. Ведь села либо обезлюдели (из-за оттока коренного населения на учебу и заработки в соседние большие города, из-за естественной убыли населения и предельного уменьшения рождаемости), либо оказались заполнены дачниками.

Так, в части деревень уже к концу 1990-х гг. среди коренных жителей старшего возраста, унаследовавших патриархальную народную культуру, осталось по 1-2 человекам. В другой части деревень таких старожилов совсем не сохранилось. Еще какой-то части селений уже нет на карте, и память об этих прежде густонаселенных пунктах теплится лишь в воспоминаниях переселенцев оттуда, переехавших в соседние городки, сконцентрировавшихся там. Ведь принцип переселения прост: какой-то инициатор переезда на новое место жительства сначала едет один, потом забирает к себе семью, далее перетягивает ближних родственников и дальних, соседей и друзей, и просто знакомых. В результате даже в небольшом городке образуются такие структуры, которые условно можно бы назвать «малым землячеством», переселенческим анклавом с территориально и духовно близкой «малой родины».

В провинциальных городах проистекают процессы адаптации изначально сельской фольклорной традиции к близкой народной культуре города, переплавляются из мозаичного конгломерата и всячески адаптируются к новым условиям, а потом и образуют мощный единый комплекс.

Во время знакомства с местными жителями любого населенного пункта записываются так называемые «паспортные сведения»: фамилия, имя и отчество, год и место рождения, а в случае переезда – год смены места жительства и причина (замужество и переезд к мужу, собственное желание переехать, приглашение детей и внуков и т.п.). Эти данные позволяют устанавливать точную принадлежность сообщенной информации конкретному населенному пункту и, следовательно, атрибутировать фольклорные тексты.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ БЫЛИНЫ «КОРОЛЕВИЧИ ИЗ КРЯКОВА»

Аннотация: Былина «Королевичи из Крякова» по своему содержанию, по топонимам и другим элементам не соприкасается с былинами, в которых описывается эпический мир князя Владимира. Следовательно, эта былина возникла там и тогда, где и когда процесс унификации или киевизации былин не происходил.

Ключевые слова: былина «Королевичи из Крякова»

Summary: The bylina «King's Sons from Kryakov» according to the contents, on toponyms and other elements doesn't adjoin to bylinas in which the epic world of the prince of Vladimir is described. Therefore, this bylina arose there and then, where and when process of unification or a kiyevization of bylinas didn't happen.

Keywords: bylina «King's Sons from Kryakov»

Когда становится известной песня об освобождении братом пленённой сестры («Казарин», «Наезд литовцев»), можно быть уверенным в том, что некогда бытовала и песня об освобождении сестрой пленённого брата (ср. балладу «Авдотья Рязаночка»), после этого оказывалось непременно учесть и добавить песню о пленении сестры братьями (баллада «Братья-разбойники и сестра»). Узнав о том, что бытовали песни о поединках богатырей, завершавшихся братанием («Бой Добрыни с Дунаем», «Бой Добрыни с Алёшей», «Бой Добрыни с Ильёй Муромцем»), естественно полагать, что наряду с ними существовали и более ранние эволюционные формы — песни о бое братьев, почему-то до боя не узнавших друг друга. Из числа последних одна такая песня — «Королевичи из Крякова»¹ — ещё бытовала в первой половине XX в.

Её все знают по записям от Т. Г.Рябинина, его сына и внука, перемещавшихся из Гарниц в Серёдку, из деревень на Б. Климецком острове, поэтому Гарницы и Серёдку можно принять за одно место её бытования. Кроме них известны ещё всего шесть мест бытования. Пять из них, а с Серёдкой — шесть, были открыты в 1871 г. А.Ф.Гильфердингом.

Это ему случилось найти на Выгозере крестьянина Ф.Захарова, пропевшего былинку «Королевичи из Крякова».² Трудно сказать, почему Гильфердинг не записал название деревни. Зная название, можно было ещё в 1920-е гг. попытаться подтвердить в числе прочих и бытование этой былины. Позже, в связи со строительством Беломорско-Балтийского канала и с нагрянувшей на Выгозеро войной, поиски каких-либо былин становились там почти или совсем безнадёжными. В 1956 г. фольклорная экспедиция Московского государственного университета по части былин на Выгозере не имела успеха.

Былинку «Королевичи из Крякова» Гильфердинг без усилий нашёл и записал от С.К.Неклюдиной в д. Зяблые Нивы³ и от Н.Ф.Дутикова в д. Конда,⁴ в деревнях в южной части Б.Климецкого острова. Этим подтвердилось знание былины Т.Г.Рябининым: он усваивал её не на стороне, а в родных местах. Позже в 1926 г. былинку снова записали в д. Конда, однако то был текст, усвоенный уже от И.Т.Рябинина, что признавал и сам певец А.Б.Суриков: «Иван Трофимович Рябинин приезжал на мельницу, он и рассказывает. Он спел тридцать лет назад. С одного раза я и перенял...».⁵ И действительно видна сильная зависимость текста Сурикова от текста И.Т.Рябинина. Суриков, несомненно, воспроизводил рябининский вариант, но всё же не удержался от мелких изменений. Его текст определённо тоже относится к рябининской версии былины. Только эта версия представлена несколькими текстами, и они вместе составляют более половины всех записей былины «Королевичи из Крякова». Но, в отличие от сфер нашей действительности, большинство в этом фольклорном случае отнюдь не приводит к сколько-нибудь объективному решению.

В Заонежье перебивало множество собирателей. Однако никому из них не удалось обнаружить былинку «Королевичи из Крякова» в других деревнях, помимо тех, где её нашёл Гильфердинг. Былинку не находили даже в северной части Б.Климецкого острова. Только однажды за пределами этого острова,

© Ю.И. Смирнов, 2015

¹ Указания на варианты: Смирнов Ю. И. Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях. М., 2010. С. 222. (Далее сокращённо — БУП).

² Онежские былины, записанные А.Ф.Гильфердингом летом 1871 г. Изд. 4-е. М.; Л. 1949-1951. Т. 2, № 182. (Далее — Гильф.).

³ Там же. № 136.

⁴ Там же. № 147.

⁵ Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. Ю. М.Соколова; подгот. текстов и печати, примеч. и словарь В.И.Чичерова. М., 1948. С. 551. Суриков добавил это признание после того, как спел на запись усвоенный текст (см. № 134 в сборнике).

на материке через узкий пролив против северной части острова, Гильфердингу попало упоминание Крякова. Его допустил В.П.Щеголёнок в контаминированной былине об Илье Муромце. Он поместил в Кряков Одолище поганое вместе со множеством татар и отправил туда Илью Муромца. Так Щеголёнок, известный своими переделками традиционных текстов, создал сугубо личную версию былины «Илья Муромец и Идолище».⁶ Собиратель не выяснил, откуда Щеголёнок взял упоминание Крякова. Возможны разные предположения. Но вряд ли Щеголёнок знал былинку «Королевичи из Крякова» настолько, чтобы быть в состоянии передать её на запись тому же Гильфердингу, а позже — Е.В. Барсову. Будь это так, он не преминул бы блеснуть её знанием, да ещё расцвеченным его же измышлениями.

Позже былина «Королевичи из Крякова» попала Гильфердингу далеко от Заонежья — на северной окраине Пудоги, в д. Б.Пога (Водлозеро). Там её пропел на запись И.Г.Захаров,⁷ «человек волокитный», ради заработка побывавший в самых разных местах. Он пропел былинку очень уверенно, а это значит, что она ему нравилась и что он пел её довольно часто. Усвоил ли Захаров былинку на Водлозере, подтверждений не имеется. Он мог её перенять и где-то на стороне, но и в этом отношении тоже не имеется подтверждений.

Множество эпических песен Гильфердинг записал на Кенозере. Однако там никто из жителей даже не упомянул о такой былине. Её знание собиратель обнаружил в Ошевенске. То был небольшой куст деревень, который и теперь находится примерно на одинаковом расстоянии, в одном дневном переходе как от юго-восточной части Кенозера, так и от Каргополя, стоящего к югу от Ошевенска. Этим путём через Ошевенск и Каргополь Гильфердинг выбирался к реке Онеге. В Ошевенске былинку хорошо знал старообрядец Е.Я.Завал 84-х лет.⁸ Он утверждал, что усвоил былинку от отца, и это похоже на правду, поскольку его текст имеет признаки местной традиции. Неизвестно, почему Гильфердинг записал от Завала только эту былинку. Певец, наверное, знал и другие тексты. Будь они записаны, уверенность в принадлежности к местной традиции былины «Королевичи из Крякова» значительно возросла бы. В какой из деревень Ошевенского куста жил Завал, осталось неизвестным. В начале 60-х гг. XX в. участники экспедиции МГУ обнаружили бытование былин в Ошевенске. Среди них былина «Королевичи из Крякова» не встретились.

Гильфердинг, очевидно, нарочно не искал эту былинку и не чаял обнаружить её знание у каждого местного жителя, от которого он надеялся что-то записать. Нечаянно эту былинку нашёл в 1901 г. Н. С.Шайжин в д. Горка тогда Петрозаводского у. и записал от крестьянки М.А.Фроловой.⁹ Если не ошибаюсь, эту деревню и теперь можно найти на современной карте, — она в каком-то виде вроде бы ещё уцелела. Она стоит примерно в двух дневных переходах восточнее Кондопоги, в северо-западном углу Онежского озера. Нет сведений о посещении Горки до 1901 г. кем-либо из собирателей и, следовательно, о записях каких-нибудь эпических песен. Н.С.Шайжин, наверное, оказался первым и единственным собирателем, который вдруг обнаружил там былинку, к тому же редкую.

Для записи эпических песен собиратели, как правило, устремлялись обычно на юг Заонежья. Меньше внимания уделялось северо-восточной и центральной частям полуострова; и почему-то никто не добирался до редких деревень западной и северо-западной частей Заонежья. Шайжин не сообщил, отчего у него пробудился интерес к д. Горка. Он не поведал об обстоятельствах записи и ограничился публикацией только текста, впрочем, самого важного доказательства того, что и в Горке бытовала эпическая традиция. Вот из таких, единичных или нескольких фиксаций в разных местах, при сведении их вместе и вырисовывается общая картина сплошного бытования эпоса.

Приглядываясь к местам записи, их вроде бы можно принять за межевые точки, обозначающие распространение былины «Королевичи из Крякова» внутри пространства, отделённого ими от других мест. На западе словно бы межевыми точками выступили Конда и Горка, на севере — Выгозеро, на северо-востоке — Водлозеро и на востоке — Ошевенск. Казалось бы, следовало бы заключить, что в пределах, ограниченных этими точками, былинку «Королевичи из Крякова» должны были петь если не повсюду, то по крайней мере, во многих деревнях. В действительности так не было. В исхоженных собирателями местах былина не попадалась, и это не свидетельствует в пользу её бытования.

Более того, на пудожском побережье Онежского озера, в частности, там, где цепочка деревень окаймляет Купецкое озеро, обнаружилась былина «Бой Добрыни с Алёшей».¹⁰ У неё такое же начало, как и у былины «Королевичи из Крякова»: Добрыня наезжает на вещего ворона, думает убить его, но

⁶ Гильф. II, № 120.

⁷ Гильф. III, № 200.

⁸ Там же. № 302.

⁹ Былины новой и недавней записи / Под ред. В.Ф.Миллера, при ближайшем участии Е.Н. Елеонской и А.В. Маркова. М., 1908. № 71.

¹⁰ БУП, с. 228—229. См. также анализ былины в кн.: Добрыня Никитич и Алёша Попович / Изд. подготовили Ю.И.Смирнов и В.Г.Смолицкий. М.? 1974. № 63 и прим. с. 387, 421-422. (Далее — ДН и АП).

ворон отговаривает Добрыню и отправляет его далее в чистое поле, где герой наезжает уже не сразу на самого противника, а сначала на его шатёр. Былину о Добрыне и Алёше пудожане знали не одну. У них эти герои выступали в разных ролях и в разных произведениях, в которых описывалось эпическое время князя Владимира. Можно сказать, что Добрыня и Алёша признавались ими в качестве непререкаемых героев. И потому пудожане явно не могли воспринять былину о королевичах, героях всего одного произведения, и заменить ею текст о героях, всем известных и всеми знатоками живо описываемых. Былина «Королевичи из Крякова» просто не могла прижиться там, где распевали о бое Добрыни с Алёшей, и, наоборот, носители былины о королевичах, наверное, отвергали текст о Добрыне и Алёше. Некогда даже в одной деревне, даже проживая по соседству, носители традиции противопоставляли свои тексты по напеву, по версии или по деталям повествования. Зная о бытовании в западной части Русского Севера двух схожих произведений, былин о поединках то королевичей, то богатырей, теоретически вполне допустимо полагать, что возможности для распространения какой-то из этих былин уменьшаются, по крайней мере в той же степени, в какой существуют возможности для бытования другой былины. В действительности эти возможности не были одинаковыми, поскольку былину о поединке богатырей подкрепляла привязка к эпическому миру князя Владимира.

Не удивительно, что былину «Королевичи из Крякова» не находили в восточной части Русского Севера. Если её туда и заносили, она не преумножала число желающих её петь. Там вниманием пользовались другие произведения, близкие к былине о бое Добрыни с Алёшей. Одна из них – «Бой Добрыни с Дунаем»,¹¹ – как представляется, послужила основой для былины «Бой Добрыни с Алёшей».¹² Её находили изредка. Чаше попадалась другая форма – «Бой Добрыни с Ильёй Муромцем».¹³ По своему содержанию эти три былины удачно вписаны в эпический мир князя Владимира. Герои этих произведений привязаны к Киеву ещё до поединков. Для создателей этих текстов было важно установить отношения между героями. Идеальным они сочли братство, но уже не по некоему стародавнему обряду, а братство во Христе. В текстах настойчиво говорится о том, что богатыри становятся крестовыми братьями. И такое братство явно ставилось выше братства по крови.

В отличие от этих трёх произведений о братании русских богатырей, былина «Королевичи из Крякова» никак не соотносится с эпическим миром князя Владимира. Королевичи живут в своём эпическом мире, ограниченном своими же топонимами. Их мир соприкасается с миром богатырей разве что благодаря упоминанию о татарах, но оно могло быть перенесено в былину из-за утвердившегося фольклорного представления о нарицательных врагах, к которым отнесены и татары.

Отграниченность былины «Королевичи из Крякова» от эпического мира князя Владимира означает, что эта старина создавалась и изначально бытовала в таких местах, где песни об эпическом мире князя Владимира ещё не довели: они там либо отсутствовали вовсе, либо только начинали восприниматься. Унификация наступает после того, как развились местные традиции. Логично поэтому полагать, что былина «Королевичи из Крякова» принадлежит к раннему слою в эпическом репертуаре неких мест, в точности неведомых. Носители этой былины по одиночке или, скорее всего, мелкими группами переселялись на север. Там кое-где им удалось укорениться. Их эпический репертуар стал передаваться из поколения в поколение и, конечно, он уменьшался в силу множества причин. И можно лишь удивляться тому, что в неблагоприятных условиях эта частица былого репертуара, принесённая на север, кое-где дожила в своём бытовании до XX в.



¹¹ Указания на варианты: БУП, с. 226-227.

¹² ДН и АП, тексты № 22, 23 и прим. с. 387-389.

¹³ Указания на варианты: БУП, с. 224-226.

Л.А. СУРАНОВА (Архангельск)

ПЕСЕННАЯ ТРАДИЦИЯ ДЕРЕВНИ ЧЕРЕНОВСКАЯ УСТЬЯНСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация: В данном докладе рассматривается песенная традиция д. Череновская Устьянского района Архангельской области на примере местного ансамбля. Особое внимание уделено сравнительному анализу ансамбля д. Череновская в записях разных лет (1978, 2004, 2012). В докладе даётся характеристика ансамблю: описание певческой манеры и приёмы пения; состав записанных вариантов лирических песен и песен под пляску; анализ диалекта и певческих особенностей ансамбля; сюжеты, ладовое и ритмическое строение песен.

Ключевые слова: традиция, диалект, манера пения, ансамбль деревни Череновская, жанр, анализ

Summary: This report examines the song tradition of Chernovskaya village in Ustyany district of Arkhangelsk region on the example of a local ensemble. Special attention is paid to the comparative analysis of the ensemble of Chernovskaya village records from different years (1978, 2004, 2012). The report describes the characteristics of folk singers of Chernovskaya village: the description of vocal mannerisms and ways of singing; the composition of recorded variants of lyrical songs and songs of a dance; analysis of dialect and vocal characteristics of the ensemble of Chernovskaya village; stories, modal and rhythmic structure of the songs.

Keywords: tradition, dialect, style of singing, ensemble village Chernovskaya, genre analysis

В Архангельской области много деревень, где ещё живы носители традиций, и, казалось бы, традиция могла достаточно полнокровно существовать. Однако часто у людей не хватает интереса к истории края, к своей семье, корням, традициям. Часто и возраст не позволяет им в полном объеме сохранять и передавать свои знания о культуре. Но жители архангельской деревеньки Череновская Устьянского района помнят старинные песни. На сегодняшний день певческий коллектив, к сожалению, не пополняется молодыми преемниками, и песенная традиция уходит вместе с исполнительницами. В 2012 г. удалось побывать в гостях у замечательных устьянских певуний, записать некоторый песенный материал и этнографические сведения для того, чтобы использовать их в своей профессиональной деятельности в музее «Малые Корель».

Интерес к традиции д. Череновская возник не только оттого, что ансамбль ещё существует, а в связи также с тем, что появилась возможность сравнить записи, сделанные в разное время, с большими временными промежутками, чтобы определить состояние песенной культуры разных лет. Для фольклориста это всегда большая удача. Народные музыкальные традиции обладают одним из фундаментальных свойств – постоянным изменением и обновлением. Важным оказалось и то, что в записях и 1978, и 2004, и 2012 г. присутствует Наталья Петровна Баскакова (1926 г. р.). Тембр её голоса хорошо узнается. Записи череновского ансамбля 1978 г. были прослушаны в Фольклорно-этнографическом центре Санкт-Петербургской консерватории. Материалы готовились к публикации, поэтому с ними можно было лишь ознакомиться и на слух сравнить с более поздними записями, в том числе и собственными. Тогда, в 1978 г., были зафиксированы всего семь долгих песен, три свадебные припевки, частушки и наигрыши на гармонии-хромке. Жанровый и сюжетный состав песен, тип гетерофонной фактуры, ладовое строение представляли характерные и широко распространённые для южной части Архангельской области черты. К сожалению, ни одна из этих записей д. Череновская не вошла в двухчастный сборник «Устьянские песни»,¹ опубликованный в 1982-1983 гг. в Ленинграде.

В феврале 2012 г. состоялась командировка в деревню Череновского сельского совета и встреча с некоторыми участницами ансамбля. В беседе с ними удалось получить информацию о создании коллектива, сделать записи лирических и свадебных песен, песен под пляску, узнать о традициях проведения некоторых календарных праздников, фрагментах свадебного обряда и жизни деревни. В данной работе даётся характеристика и описываются песни двух жанров, записанные в д. Череновская – лирические и песни под пляску.

По словам местного устьянского писателя О.А. Борисова, «деревня Череновская, или, как принято называть в народе, Череново, так бы и осталась незаметной и ничем непримечательной деревушкой, если бы однажды зимой 1983 г. не собрались повечеровать женщины-соседки. Их свело желание не просто посудачить на досуге, возникла потребность вспомнить старые устьянские песни и дать им

© Л.А. Суранова, 2015

¹ Устьянские песни / Сост. А. Мехнецов, Е. Мельник, Ю. Марченко. Л., 1984. Вып.2. С. 4.

новую жизнь, донести до людей, до нового поколения их красоту и звучание».² Так появился фольклорный ансамбль «Устьянские напевы». Это название сейчас мало кому известно. Чаще их называют «Череновские бабушки». Образованию этого коллектива поспособствовала работавшая тогда заведующей районным отделом культуры Валентина Борисова. Руководителем ансамбля стал заведующий Череновским сельским клубом Павел Суворов.

По записям Петербургской консерватории, в 1978 г. в д. Череновская не было какого-то особенно-го ансамбля. Просто в деревне, как и во многих тогда «малых российских весях», был традиционный коллектив, в котором люди, поющие вместе, были подругами или родственниками и всю жизнь привыкли петь вместе.

На основе имеющихся записей и личного общения с певицами необходимо пояснить особенности говора д. Череновская. Среди диалектных особенностей говора обращает на себя внимание мягкая согласная «л», приходящаяся на окончание слов: «йздила», «миля», «высушила» и так далее. Это характерно в целом для южных районов Архангельской области. Отметим, что такое смягчение согласной «л» присутствует не только в повседневной речи, но и в песнях: «Эх, здравствуй, миля, ой³, / Да хорошая-то моя, ой...».

Следующая немаловажная особенность диалекта – замена согласной «л» на «ў» в середине слов перед другой согласной буквой или в конце слова: «жониўсе», «приздумайўсе», «пригорюниўсе», «доўга», «быў» и другие, так же присутствует и в разговорной речи и в песнях: «Как один-от из них / Приздумайўсе, ой, / Приздумайўсе, да / Пригорюниўсе».

Характерно практически полное отсутствие буквы «щ» в речи. Зачастую эта буква сменяется на сочетание «шч» (например: «ешче», «мерешчице»): «Ох, любовь, дак обещалисе ох(ы), да мы оба, да / Ве...вечно друг-то друга, ох(ы) да любить». Или двойной «шш»: «Поздно вечером со спектакля / Возвращается Нюра домой».

Важно отметить в местном диалекте мягкую букву «ч». Её произносят между «ч» и «ц». В тех местах, где отчетливо звучит «ц», фиксируется буква «ц», там, где мягкая «ч» находится рядом с другой согласной буквой, между ними поставлен «ь»: «Вецер быў я на беседе у девиц, / Вецер быў я на беседе у девиц».⁴ Или: «За Ивана за подрядшичька, / За Ивана за подрядшичька».⁵

Иногда, наоборот, в тех словах, которые заканчиваются буквой «ц», отчетливо слышна буква «ч», что характерно для южных районов Архангельской области. Это замечено в беседе с Н.П. Баскаковой, которая родилась и выросла в этих краях: «А то дома заругаюче, пропляшошь дак».

Характерна и следующая особенность – мягкий звук «ц» в окончаниях некоторых слов («раскрасавица», «птиця»): «Птиця вольная⁹, птиця вольная, / Да летать лё... ой, летать лёхкая».

Обращает внимание еще и то, что в речи местных жителей происходит замена звука «е» на «и» в некоторых словах («писён-то пить», «писня», «последний», «тибья»): «Приходи, Коля, с тальяноцькой, / Напою тибя земляноцькой, да». Однако этой замены может и не быть, в данном тексте в слове «река»: «Под Коросылиной река глубока, / Под Коретиной крутые берега, да».⁶

В некоторых словах встречаются сокращения окончаний (например, «которы»):

Там жос[т]ко спать, но нет измены,

Там нет коварных, злых людей.

Там чер(и)ви все залечат раны,

Которы есть в груди моей.

Основной исполнительской особенностью для данной местности является прикрытая гласная «а», её певицы поют в позиции «э» в тех местах, где есть большие распевы, крупные длительности и окончания. В текстах песен это отмечено как «а³»: «Говорила мне- ка³ ма³менька: / - Люби, доць, не ошибись».⁷ Эта особенность присуща, в основном, для лирических или, как их называют сами исполнительницы, долгих песен. В целом песни звучат спокойно, без особых надрывов, как рассказ о собственной судьбе.

Разные эмоциональные оттенки пения можно заметить не только в поведении певиц, их мимике, но и в собственно мелодической вариативности. Уникальна в этом плане Наталья Петровна Баскакова

² Борисов О. А. По Устье : Литературно-краеведческий очерк. Архангельск, 1999. С. 21.

³ Запись 2012 г. в д. Череновская Устьянского района. Личный архив автора статьи. Далее примеры из личных записей автора специально не оговариваются.

⁴ «У нашего крылечика». Автор проекта и муз. ред. В. Л. Мымрин. Запись 2004 г. в селе Шангалы Устьянского района Архангельской области. – CD, трек №3.

⁵ Там же.

⁶ «У нашего крылечика». Автор проекта и муз. ред. В. Л. Мымрин. Запись 2004 года в селе Шангалы Устьянского района Архангельской области. – CD, трек № 1.

⁷ Там же. CD, трек № 18.

(Н.П.Б), которая свободно варьирует в каждой песне, переходя из нижнего голоса к верхнему. Иногда её мелодическая линия сливается с голосом-мелодией Елизаветы Александровны Честнейшиной (Е.А.Ч.). Этой исполнительнице из-за высокой тесситуры не всегда удобно петь, при этом в основном все песни запевала она сама, ориентируя и себя, и другую певицу на определённую высоту песни. Возможно, её память фиксирует былую звуковысотность, которую сейчас затруднительно повторить.

Экспедиционные материалы, собранные в феврале 2012 г., позволяют сделать предположение о том, что самым излюбленным жанром у исполнительниц является жестокий романс, количество и разнообразие которых велико.

Лирические песни продолжают бытовать в деревне, но уже не в тех былых полноте и разнообразии, которые были зафиксированы в 1978 г. консерваторскими экспедициями. В 2012 г. певицы исполнили несколько протяжных песен; при этом пение сопровождалось комментарием, что таких песен они уже давно не вспоминали. Отмечу тот факт, что большинство лирических песен они до конца так вспомнить и не смогли. Некоторые из них вообще записаны лишь в нескольких строфах.

Плясовые песни, или песни под пляску, еще живы в традиции. Тексты этих песен легко запомнятся и, вероятно, поэтому дольше живут в памяти исполнителей. Характерно, что многие тексты плясовых песен сопровождаются двумя-тремя напевами. Связано это было, скорее всего, с тем, что все они исполнялись на посиделках и входили в состав кадрили или определённых последовательностей песен под пляску.

К сожалению, песни уходят из памяти участников ансамбля. Например, распространенная на Севере песня «Лодочка новенька» практически забыта. Е. А.Ч. и Н. П. Б. смогли вспомнить лишь отрывки этой песни, а напев вообще забылся, так как он отличается от более привычного для них напева.

Полнота поэтических текстов заметно сокращается. Приведу пример для сравнения песенных текстов. Лирическая песня «Ой, што жо ты да, церёмушка» записана в 1978 г. консерваторией и в 2012 г. во время экспедиции.

Вариант текста 1978 г.:	Вариант текста 2012 г.:
Ой, што жо ты да, церёмушка, Рано-то росцвела?	Шчо же ты да, церёмушка, Рано-то ро ³ сцвеля?
Ой, рано росцвела, Зелёная ты да кудрява, Водыцей-то сполита.	Рано росцвела ³ , да Молодая ты, да кужля ³ ва ³ , ой, да Водыцей-то сполита.
Водыцей сполита. На ту пору на то времечко Доцьку-то родила.	Водыцей сполита ³ , да ³ На ту пору, да на то времечко Доцьку-то родила ³ .
Эх, доцьку родила, Спородила меня маменька Невест[к]ой-то назвала.	Доцьку родила ³ , да Ни дала ³ да с умом, да собра ³ це, ой, д а взамуж-от отдала ³ .
Ой, невест[к]ой назвала, да Невес[к]ой назвала, не дала умом да собратсье, Замуж-от отдала.	Взамуж отда ³ ла ³ , да Отдавала-та меня да маменька Взамуж-от далеко.
Ой, замуж отдала, Отдавала меня маменька Замуж-от далёко.	Взамуж далеко, да ³ , Спрашивала-та меня да ма...
Замуж далёко, Спрашивала меня-то маменька Когда [...] в гости жжать.	
Ой, когда в гости жжать, да Осержусь же я да на маменьку На, ой, на родимую. На родимую, Пойду с горя (?) я да за ре... На три-то годика.	

Поэтические тексты одной и той же песни содержат разное количество строф, некоторые строфы отсутствуют. Например, в записи 2012 г. «потеряна» строфа в середине песни: «Спородила меня маменька / Невест[к]ой-то назвала». Окончание песни полностью отсутствует.

Тексты песен под пляску не записывались в 1978 г. Записи 2004 и 2012 гг. практически идентичны по полноте текстов.

Помимо этих трёх жанров, удалось ещё записать свадебную песню, или, как назвали её исполнительницы, свадебные припевки – «Не во марте было месяце». Тексты и напев песни они исполнили довольно уверенно. Больше каких-либо обрядовых песен они не знали.

Можно вполне определенно сказать, что в деревне Череновская сложилась достаточно типичная картина состояния народной песенной традиции: больше распространено привычных «жизненных» песен, находящихся быстрый и непосредственный отклик в душах певиц, таких, как романсы и плясовые песни. Традиционные лирические песни постепенно забываются, свадебные почти исчезли.

Несмотря на то, что состав ансамбля со временем изменился, краска его звучания осталась неизменной. Более того, сохранились тембровые особенности, что свидетельствует о преемственности поколений. Гетерофонная фактура песен в 1978 г. была богаче, сложнее и имела бóльшую самостоятельность по мелодическим линиям, чем в записях 2004 г. Безусловно, за 26 лет напев заметно упростился, утратилась свобода пения. То же самое можно отметить и в ритмике. В долгих песнях на внутрислоговых распевах исчезло дробное ритмическое движение, потеряно умение свободно варьировать. Распевы содержат более протяжённые длительности, ровное размеренное движение. В записях 2012 г. из-за малого состава исполнителей и быстрой усталости голоса певицы зачастую сокращали длительность звуков, как внутри распевов, так и при «протягивании» унисонов. Можно с уверенностью сказать, что в записях 1970-х гг. вариативность строф в песнях была гораздо богаче и интереснее, нежели в последних записях.

Исполнение лирических песен ансамблем д.Череновская отличает особая распевность, слитность музыкальной ткани. Строфы в основном звучат на едином мелодическом дыхании, без перерывов, пауз, взятий дыхания, сбросов. Между строфами тоже нет разрывов. Запев начинается на протянутом кадансовом звуке ансамбля.

Череновские песни вошли в репертуар фольклорно-этнографического театра «Новиця», существующего на базе музея «Малые Корелы» и заняли свое место в «сценариях», где представляются обрядовые и бытовые стороны традиционной культуры во всей своей полноте.



МОТИВ СТРОИТЕЛЬСТВА САКРАЛЬНЫХ И ПРОФАНЫХ СООРУЖЕНИЙ В СТРУКТУРЕ ПРЕДАНИЙ О ЗАСЕЛЕНИИ И ОСВОЕНИИ РУССКИМИ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ

Аннотация: Рассматриваются русские народные предания Восточной Сибири о заселении и освоении края, содержащие в своей структуре мотивы строительства сакральных (церкви) и профанных (дома и постройки хозяйственного назначения) сооружений. Мотив выбора места для сооружения церкви представлен наиболее архаичной своей разновидностью: выбор места при помощи священного животного – коня. В преданиях, повествующих о строительстве профанного сооружения, мотив использования священного животного для определения места строительства представлен двумя образами – коня и петуха.

Ключевые слова: предание, мотив, сакральное животное

Summary: Discusses Russian folk traditions of Eastern Siberia on the settlement and development of the region, containing in its structure motifs construction of the sacred (Church) and the profane (house and outbuildings) structures. Motive of the choice of location for the construction of the Church presents its most archaic type: site selection using sacred animal – the horse. In the legends describing the construction of profane buildings motive of the use of sacred animal to determine where construction is represented by two images of the horse and rooster.

Keywords: legend, the motive, the sacred animal

В русских преданиях Восточной Сибири о заселении и освоении края часто присутствует мотив строительства церкви на месте нового поселения: *«Церква наша по Хилку самая старая. Одну половину двести с лишним лет как построили, потом вторую пристроили»*¹; *«Раньше... от бабушки слыхала, раньше вот по этому берегу от Устья до Глинки, тут церковь стояла. Церковь была, ставил какой-то иркутский купец. <...> в той церкви священники служили, молились старики»*²; *«У нас была церковь очень хорошая. Её спалили. <...> Теперь вот снова пришлось делать. Три церкви было»*³; *«Сами жили всяко-разно, а ставили в первую очередь церковь. Хоть небольшую, даже маленькую, деревянную. Но она была в первую очередь. (А почему надо было в первую очередь церковь строить? – Соб.). Верили. В Бога верили сильно. Бог тоже с имя' рядом, поэтому церковь в первую очередь строили»*⁴. Образ церкви не случайно присутствует во многих преданиях о заселении и освоении Восточной Сибири. Дело в том, что, как и повсюду, сооружение церкви на новом месте осмысливалось народной традицией как символ освоения края. Поэтому-то, как отмечают историки, сведения об основании церквей и монастырей в Сибири передавались из поколения в поколение.⁵

В связи с мотивом строительства церкви возникает и мотив выбора места для этого строительства. В восточносибирской региональной традиции мотив выбора места для сооружения церкви представлен наиболее архаичной своей разновидностью – выбор места *при помощи священного животного*.

Первопоселенцы, как правило, строго соблюдали традиции и обычаи, связанные с выбором мест для поселения, для строительства церкви. Существовал целый набор признаков и правил определения этих мест. Место должно было быть «чистым». В Восточной Сибири, как и в других регионах, считалось, что определить такое место может конь. Вот что рассказал о выборе места для строительства церкви в селе Малый Куналей Бичурского района Республики Бурятия Кавизин Ф.К., 1900 г.р.: *«Начали деревню строить. Сначала церковь построили <...>. Посылали коня вперед, где остановится, там и строить. Пустили коня, он на болоте стал, как в тупик, топнул ногой. Значит, тут и строить надо. Годов десять-двенадцать строили»*⁶. Как отмечает Н.А. Криничная, «появление коня в обряде определения места для сооружения храма отнюдь не случайно: не только славяне, но и германцы, и финно-угры приписывали коню отвращающую от всего злого божественную силу и заручались через него благословением богов на предстоящее дело».⁷ И даже если с чисто практической точки зрения место оказывалось неудобным (болото), церковь строили именно на том месте, которое «выбрал» конь. Одна-

© Е.Л. Тихонова, 2015

¹ Зап. Игумнов В.А. от Фалеева П.П., 1897 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района Республики Бурятия в 1960 г.

² Зап. Матвеева Р.П. от Сорокиной Клавдии Ивановны, 1915 г.р. в с. Макарино Баргузинского района в 1982 г.

³ Зап. Матвеева Р.П., Матвеева Т.И., Кушнарера Л.Л. от Родионовой Е. И., 1926 г.р., в с. Куйтун Тарбагатайского района в 2002 г.

⁴ Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Доновской В.П., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района в 2001 г.

⁵ Миненко Н.А. История культуры русского крестьянства Сибири в период феодализма. Новосибирск, 1986. С. 35.

⁶ Зап. Игумнов В.А. от Кавизина Ф. К., 1900 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района в 1960 г.

⁷ Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 50.

ко, учитывая, что опорное слово в художественном произведении в семантическом отношении заметно отличается от своего «внехудожественного эквивалента»,⁸ можно предположить, что место, выбранное конем для строительства церкви, не просто неудобно с практической точки зрения. В народной традиции болото относится к так называемым вымороченным местам, связанным с «нечистой силой».⁹ И строительство церкви именно на этом месте освящало «нехорошее место», делало его пригодным для жизни людей. Рассмотрение мотива предания не только в синтагматическом, но и в парадигматическом плане (за что ратовал Б.Н. Путилов), выявление не только поверхностного, но и глубинного семантического слоя мотива (С.Ю. Неклюдов) позволяют установить семиотическую связь между образом коня и местом, выбранным им для строительства церкви: конь, как животное сакральное и, следовательно, связанное с потусторонними силами, чувствовал и указывал «нечистое», «вымороченное» место (опасное для людей). Первопоселенцы строили на этом месте церковь, освящая его и, таким образом, нейтрализуя отрицательное воздействие этого места на людей. Перенос строительства на другое, более удобное место, мог повлечь за собой различного рода несчастья (болезни, неурожаи и т.д.): ведь «вымороченное» место не было бы тогда нейтрализовано. Данный обряд своими корнями уходит в дохристианские верования, когда место для поселения или культового поклонения (это могли быть дерево, гора, река и т.п.) выбиралось тотемными божествами, одним из которых являлось и священное животное – конь. Культ коня, таким образом, обусловлен тотемистическими представлениями древних. Появление образа коня в фольклорном мотиве выбора места для строительства церкви свидетельствует об архаичности как самого мотива, так и его этнографического субстрата.

В древнем мотиве, в котором одним из атрибутов выбора места для строительства выступает священное животное (конь), объектом строительства является церковь – сакральное сооружение. Однако мотив выбора места для строительства при помощи коня встретился нам и в предании, повествующем о строительстве профанного поселения (жилых домов и построек хозяйственного назначения): *«Вот, например, едут. Лошадь остановилась, даже в глухой тайге, остановилась – все, здесь останавливаются и начинают выкорчевывать. Строят дом. Потом корчуют для посева. И вот так. Так начинается деревня»*.¹⁰ Тайга, как и болото, является для людей «неосвоенным», а значит, враждебным, пространством. И конь/лошадь, наделенные в народной традиции апотропеической силой, «помогают» первопоселенцам осваивать новые территории, находят места, пригодные (в дальнейшем) для строительства как сакральных, так и профанных сооружений.

В с. Хасурта Хоринского района Республики Бурятия нами также был зафиксирован текст, в котором в роли священного животного, определяющего место для основания деревни и постройки жилищ, выступает петух. *«(Как старообрядцы сюда пришли, в этот район, в Хоринский? – Соб.). Дедушка наш, наш дедушка рассказывал, мы маленькие были, и говорить, на двух конях едут, двойниками – муж с женой и другой муж с женой. Четыре человека. Тут маленька рячушка бязит. Они остановились ночевать. А, говорить, лясной пятах пропел, лясной. Один мужик говорить: “Нам суждено ...”. Это Катерина сослала их, они вот сюды, в Сибирь, приехали. Но и один говорить: “Нам суждено здесь, пятах раз сказал, пропел, значит, мы тут будем”. И давай они сялться. Даже могилки вот их, тут помёр самый первый. Такой камень, и выбито... Первый раз похоронили тут ешо. Давно это было, это дедушка рассказывал. Но и потом давай они сялться, и потом из чатырех у их стало ... дяревня-то стала»*¹¹; *«А как место определяли, что именно тут надо деревню строить? (Соб.). Дак а пятах пропел. <...> Дедушка рассказывал»*.¹²

В этой версии предания причиной основания села именно в данном месте (практически в лесу) послужило пение лесного петуха. Известно, что у славянских народов **петух**, приветствуя восход солнца, своим пением как бы призывая появиться это «животворящее светило», сам становится символом новой жизни, нового дня, наступившего после мрака ночи, и, как следствие, – образ петуха в мифологической картине мира наделяется сакральной семантикой. Видимо, поэтому первопоселенцы в данной версии предания восприняли пение петуха как знак, как предзнаменование того, что дома надо строить именно на этом месте.

На сходные функции, на изофункциональность коня и петуха в мифологии и в фольклорных традициях указывает А.К. Байбурин.¹³ Однако в основном ученый рассматривает образы коня и петуха в

⁸ Хроленко А.Т. Семантика фольклорного слова. Воронеж, 1992. С. 15.

⁹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 174.

¹⁰ Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Доновской В.П., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района в 2001 г.

¹¹ Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района в 2001 г.

¹² Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Доновской В.П., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района в 2001 г.

¹³ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 65.

качестве «строительной жертвы».¹⁴ О выборе «удачного» места для строительства жилых помещений А. К. Байбурин пишет: «Счастливym местом считается то, на которое ложится отдыхать рогатый скот».¹⁵ Мы видим, что у восточных славян «счастливое» для строительства жилища место определяет рогатый скот – корова или бык. А.К. Байбурин объясняет это «освоенностью» человеком этих животных, их связью с домом (двором), их плодородной, производительной силой.¹⁶ При этом ученый отмечает: «Стоит также обратить внимание на то, что не всякий скот маркирует место подобным образом, а только рогатый скот», связывая этот факт как раз-таки с его плодородной, производительной силой.¹⁷ В фольклорном материале Восточной Сибири, и, в частности, Западного Забайкалья, присутствуют свидетельства того, что место для строительства сакральных сооружений (церкви) определялось при помощи коня; профанных сооружений (жилых домов и надворных построек) – при помощи коня/лошади и петуха (лесного).

В дальнейшем в восточносибирских преданиях о заселении и освоении края возникает более поздний мотив выбора места для поселения по удобству расположения, богатству промысловых угодий, красоте окружающей природы. *«Место для деревни выбрал (первопоселенец. – Е.Т.) неповторимое по красоте своей. Деревня стоит так, что встречает солнце, когда оно восходит, и провожает, когда оно садится. Вот здесь и образовалась деревня Нижняя Карелина. <...> Место было богатое, и жили они безбедно»¹⁸; «Пришел сюда Никита какой-то с пятью сыновьями. Пять сыновей у него было, они тут охотились. Увидели, что речка здесь, место удобное, зверья много. И они решили здесь строиться».¹⁹*

Итак, мы установили, что в восточносибирских преданиях о заселении и освоении края мотив выбора места для строительства церкви (сакрального сооружения) содержит в своей структуре образ священного животного (в восточносибирских преданиях это конь), при помощи которого это место определялось. Нарушение традиции выбора места для строительства церкви могло повлечь за собой всевозможные беды.²⁰ Мотив выбора места для строительства профанного сооружения (дома, надворных построек) также своими корнями может уходить в мифологические представления носителей традиции и быть связанным с образом священного животного (в случае восточносибирской региональной традиции это птица – петух). Однако чаще встречается мотив выбора места для строительства жилых помещений, связанный с практической стороной дела – место, согласно преданиям, выбиралось по удобству расположения, богатству промысловых угодий, красоте окружающей природы.



¹⁴ Там же. С. 63-65.

¹⁵ Там же. С. 37.

¹⁶ Там же. С. 38.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Зап. Потанина Р.П., Матвеева Р.П. от Хохлачева Г.Н., 1924 г.р., в г. Киренск Иркутской области в 1975 г.

¹⁹ Зап. Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Леоновой М.П., 1934 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района в 2000 г.

²⁰ См. об этом: Тихонова Е.Л. Русская народная историческая проза: миф vs история //Вестник Бурятского государственного университета. Улан-Удэ, 2014. Вып. «филология». 10 (2). С. 98-101.

А.Л. ТОПОРКОВ (Москва)

РЕПЕРТУАР И ФОРМУЛЫ ОЛОНЕЦКИХ ЗАГОВОРОВ (СТАТИСТИЧЕСКИЕ И ДИАХРОНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ)

Аннотация: Статья основана на статистической проработке формул двух сборников заговоров, зафиксированных в Обонежье с промежутком примерно в 270–280 лет. Сравнение корпуса заговоров 2-й четверти XVII в., представленных в так называемом Олонецком сборнике, и корпуса заговоров начала XX в., представленных в сборнике В. Мансикки (1914/1926), привело к выводу, что набор основных формул заговоров Обонежья оставался неизменным с XVII по XX в., однако их количественное соотношение друг с другом и содержательное наполнение существенно изменились с течением времени.

Ключевые слова: заговоры, Русский Север, Обонежье, статистика

Summary: The article is based on a statistical study of formulas of two collections of verbal charms, committed to Obonigje with an interval of about 270-280 years. Comparison of the corpora of the verbal charms, which had been fixed in the 2nd quarter of the seventeenth century, represented in the so-called Olonets collection, and the verbal charms of the early twentieth century, represented in the collection of V. Mansikka (1914/1926), led to the conclusion that the set of basic verbal charms formulas remained unchanged since the seventeenth to the twentieth century, however, their proportion to each other and the content has changed significantly over time.

Keywords: charms, Russian North, Obonigje, statistical study

В 2011–2013 гг. на сайте Петрозаводского государственного университета в рамках проекта «Этнография и фольклор Олонецкой и Архангельской губерний» была размещена база данных «Заговоры Олонецкой и Архангельской губерний» (электронный адрес: http://ethnomap.karelia.ru/charm_source.shtml). В базу включены как опубликованные ранее заговоры, так и материалы, записанные в 2000-х гг. в ходе экспедиций Центра исторической антропологии им. М. Блока в Республику Карелия и в Вытегорский р-н Вологодской области.

Поскольку в базе отражены тексты, зафиксированные на протяжении почти 400 лет, она позволяет рассмотреть заговорную традицию в диахроническом аспекте. Интересно сравнить друг с другом разные хронологические срезы традиции, например, корпус заговоров 2-й четверти XVII в., представленный в Олонецком сборнике,¹ и корпус начала XX в., представленный в сборнике В. Мансикки.² Сравнение разновременных корпусов опирается на предварительную проработку каждого из них по заранее заданным параметрам.

Олонецкий сборник (далее — ОС) составлен во 2-й четверти XVII в., вероятно, где-то в Обонежье, в контактной зоне с карельско-вепсским населением. Исследование сборника привело к предположению, что в целом он, по-видимому, отражает устный репертуар какой-то местности (или нескольких местностей), хотя отдельные тексты Олонецкого сборника не записаны изустно, а скопированы с каких-то других рукописей. В Олонецком сборнике 90 заговоров на русском языке, а также ряд неканонических молитв и приговоров. Будем исходить из того, что всего в ОС 118 текстов, хотя их количество может несколько варьироваться в зависимости от методики подсчета. Заговоры карельско-вепские мы в данной статье не учитываем.

В. Мансикка записывал тексты в 1914 г. в деревнях Пудожского уезда. Собрание В. Мансикки (далее — СМ) включает 244 текста; в основном это заговоры, хотя некоторые тексты можно квалифицировать как приговоры из-за их малого объема.

При сравнении ОС и СМ выявляются многочисленные параллели между ними на разных уровнях: репертуар заговоров, функциональные группы и сюжетные типы, формулы, мотивы, реалии, мифологические персонажи и образы, лексические единицы и словосочетания и т.д. Эти параллели слишком многочисленны, чтобы считать их случайными. Скорее всего оба собрания отражают репертуар одной и той же локальной или региональной традиции на разных этапах ее существования, либо, во всяком случае, репертуар территориально близких традиций.

© А.Л. Топорков, 2015

¹ Олонецкий сборник опубликован в кн.: Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010. С. 87-144. Ссылки на сборник даются с указанием номера текста.

² Собрание помещено в издании: Мансикка В. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický. Vydává III. Třída České akademie věd a umění. Praha, 1926. Sv. 8. Č. 1. S. 185–233. Ссылки на данную публикацию даются с указанием номера текста.

Поскольку появление этих собраний разделяется промежутком примерно в 270-280 лет, можно предполагать, что различия между ними отражают какие-то процессы, происходившие в фольклорной традиции. Кроме того, эти различия могут объясняться различиями локальных традиций, которые в них зафиксированы, различиями в репертуаре в зависимости от пола и хозяйственных занятий, а также специфическими установками и целями, которые ставили перед собой В. Мансикка и безымянные составители ОС (по-видимому, их было не менее двух).

Репертуар ОС и СМ в целом соответствует репертуару заговоров Русского Севера. При характеристике этого репертуара использовалась выше упомянутая база данных.

Табл. 1. Сравнительная характеристика тематических групп заговоров, представленных в базе данных «Заговоры Олонецкой и Архангельской губерний», Олонецком сборнике и сборнике В. Мансикки

	База данных	Олонецкий сборник	Сборник В. Мансикки
Общее количество	2741 (100%)	118 (100%)	244 (100%)
Лечебные	1109 (40,5%) ⁴	67 (56,8%)	111 (45,5%)
От детских болезней	466 (17,0%)	6 (5,1%)	44 (18,0%)
Скотоводческие	403 (14,7%)	8 (6,8%)	40 (16,4%)
Любовные	293 (10,7%)	8 (6,8%)	27 (11,1%)
Регулирующие общественные отношения	117 (4,3%)	10 (8,5%)	3 (1,2%)
Обереги	64 (2,3%)	10 (8,5%)	1 (0,4%)

Процентное соотношение заговоров разных тематических групп в базе данных и в СМ в целом дает сопоставимые данные, а соотношение разных тематических групп ОС значительно отличается и от базы данных в целом, и от СМ. В ОС в процентном отношении больше лечебных заговоров, оберегов и заговоров, направленных на суд и власти, красоту и почет, существенно меньше заговоров от детских болезней и заговоров, связанных с содержанием скота, и несколько меньше любовных заговоров.

Табл. 2. Сравнительная характеристика функциональных групп базы данных «Заговоры Олонецкой и Архангельской губерний», Олонецкого сборника и Сборника В. Мансикки

	База данных	Олонецкий сборник	Сборник В. Мансикки
Общее количество	2741 (100%)	118 (100%)	244 (100%)
Присушки	211 (7,7%)	7 (5,9%)	19 (7,8%)
От сглаза и порчи	189 (6,9%)	27 (22,9%)	14 (5,7%)
От кровотечения	171 (6,2%)	19 (16,1%)	38 (15,6%)
От детской бессонницы и крика	129 (4,7%)	2 (1,7%)	12 (4,9%)
От грыжи	128 (4,7%)	4 (3,4%)	13 (5,3%)
От чирья	124 (4,5%)	2 (1,7%)	7 (2,8%)
От испуга, сглаза и порчи (у детей)	104 (3,8%)	2 (1,7%)	6 (2,5%)
От зубной боли	98 (3,6%)	7 (5,9%)	22 (9,0%)
Чтобы корова стояла во время дойки / лошадь не убегала	85 (3,1%)	2 (1,7%)	15 (6,1%)

Специфическая черта ОС по сравнению с базой данных и со СМ — большое количество оберегов от сглаза и порчи; кстати, в ОС есть целая группа заговоров, призванных защитить человека от падающих деревьев. В процентном отношении в ОС и СМ сопоставимое количество заговоров от

кровотечения и присушек. При этом в ОС в процентном отношении меньше, чем в СМ, заговоров от детской бессонницы и крика, от грыжи, от чирья и от зубной боли. В ОС вообще нет заговоров, направленных на содержание коров; есть только 2 заговора, чтобы лошадь не убежала; а в СМ одна из самых больших групп — заговоры, чтобы корова стояла смирно во время дойки. По-видимому, такое распределение текстов объясняется тем, что ОС в целом отражает мужские интересы и занятия, а СМ в большей мере учитывает заговоры женской части населения. Заговоры от детской бессонницы и заговоры на коров скорее всего существовали и в XVII в., но составители ОС, вероятно, сочли излишним записывать эти тексты.

Сравнение основных заговорных формул ОС и СМ целесообразно начать с перечня наиболее частотных формул ОС.

Формула мифологического центра (32). Инвариант: есть море / река, на море / за морем остров (вар.: Синайские горы, дуб сыр матер, трость, тростник, горы, кровать, трость, терем, дуб Маврий, злат муж, баба Соломонида, царь Шустия, беседа дубовая), на острове камень, на камне мифический персонаж (вар.: черный ворон, две рябины, тридевять храмов) — № 4, 9, 10, 15, 17, 18, 20, 28, 52, 76, 80, 85, 90, 91, 93, 94, 96, 98, 99, 103, 110, 111, 113, 114, 115, 116б, 116в, 116г, 120, 122, 124, 125.

Формула отправления в путь (11). Инвариант: имярек встанет (не) благословясь, пойдет (не) перекрестясь из избы воротами / в чистое поле / по белому свету / у синего моря / под тихое облако / на промысел — № 18, 23, 24, 28, 29, 76, 82, 89, 104, 107, 121.

Формула отправления в путь + Формула мифологического центра (3). Инвариант: имярек пойдет в поле, там синее море / сыр дуб крякновист — № 18, 28, 76.

Формула стрельбы из лука (10). Инвариант: имярек / свят муж / человек медян / человек косян / черный муж / Иван хоробер / злат человек / муж злат / архангелы Михаил и Гавриил / небесные силы поражают стрелой порчу / злата тура / белку золотую / чародеев / ад преисподний / кудесника / звезду на небе — № 7, 79, 80, 98, 112, 113, 116в, 117, 120, 125.

Формула зашивания раны (10). Инвариант: красная девица / баба / швейка / бел муж / Климент папа Римский зашивают рану / шьют / сшивают тело с телом / пришивают кровь (вар.: имярек просит его зашить рану) — № 4, 10, 12(2), 13, 17, 93, 96, 99, 101б.

Формула воздвижения стены (9). Инвариант: имярек / небесные силы / святой муж / св. Косма и Дамиан ставят / просят поставить стену / тын вокруг имярека / стада / ловушек — № 19, 23, 24, 25, 56₁, 56₂, 57, 117, 125.

В СМ встречаются те же формулы, что и в ОС, однако их количественное соотношение и внутреннее наполнение отличаются.

Табл. 3. Количество формул в Олонецком сборнике и в Сборнике В. Мансикки

	Олонецкий сборник	Сборник В. Мансикки
Общее количество	118 (100%)	244 (100%)
Мифологический центр	32 (27%)	3 (1,2%)
Отправление в путь	11 (9,3%)	6 (2,5%)
Отправление в путь + Мифологический центр	3 (2,5%)	112 (46%)
Стрельба из лука	10 (8,5%)	6 (2,5%)
Зашивание раны	10 (8,5%)	13 (5,3%)
Воздвижение стены	9 (7,6%)	2 (0,8%)

Формула мифологического центра в ОС встречается примерно в три раза чаще, чем другие популярные формулы. В большинстве случаев она фигурирует отдельно от формулы отправления в путь, которая используется 11 раз и еще 3 раза выступает вместе с формулой мифологического центра.

В СМ ситуация обстоит совершенно по-другому. Формула отправления в путь и формула мифологического центра фигурируют вместе почти в половине всего корпуса заговоров. Формула мифологического центра самостоятельно употребляется только 3 раза, а формула отправления — только 6 раз.

В СМ меньше формул стрельбы из лука и воздвижения стены, чем в ОС; это обусловлено тем, что в СМ сравнительно мало оберегов, для которых характерны эти мотивы.

Таким образом, сам набор формул за три века не изменился, однако принципиально изменилось их количественное соотношение. Формула отправления в путь стала чрезвычайно популярной, начала присоединяться к разным заговорам и при этом трансформировать формулу мифологического центра, которая почти перестала существовать самостоятельно.

Формула мифологического центра в ОС имела три основных разновидности. Условно можно назвать их «морская», «речная» и «сухопутная».

Инвариант «морской» версии (27): есть море, на море / за морем остров (вар.: Синайские горы, дуб сыр матер, трость, тростник, горы, кровать, трость, терем, дуб Маврий, злат муж, баба Соломонида, царь Шустия, беседа дубовая), на острове камень, на камне мифический персонаж (вар.: черный ворон, две рябины, тридевять храмов) — № 4, 9, 15, 17, 18, 20, 76, 90, 91, 93, 94, 96, 98, 99, 103, 110, 111, 113, 114, 115, 116б, 116в, 116г, 120, 122, 124, 125.

Инвариант «речной» версии (3): есть река (вар.: Волга река, черная река, Иордань река), на реке муж-ведун / черный муж — № 10, 80, 85.

Инвариант «сухопутной» версии (2): есть чистое поле, в чистом поле стоит дуб / сыр дуб крякновист — № 28, 52.

В СМ можно выделить те же версии формулы мифологического центра, однако их количественное соотношение будет совершенно другим.

Табл. 4. Версии формулы мифологического центра в Олонецком сборнике и в Сборнике В. Мансикки

	Олонецкий сборник	Сборник В. Мансикки
Общее количество	118 (100%)	244 (100%)
«Морская версия»	27 (22,9%)	27 (11,1%)
«Речная версия»	3 (2,5%)	11 (4,5%)
«Сухопутная версия»	2 (1,7%)	70 (28,7%)

Количественно в СМ преобладают «сухопутные» версии. Чаще всего в текстах СМ мифологический центр располагается в «чистом поле» и есть только 3 текста, в которых море-океан располагается не в «чистом поле» (№ 44, 126, 214₂). Имярек оказывается в «чистом поле», где находит камень, гору, луга, сад, между, дуб, столп, пень, куст, дерево, избушку, баню, лавку, ворота, конюшню или просто встречает мифологического персонажа.

«Морские» формулы встречаются и в ОС, и в СМ, однако в процентном отношении в СМ их примерно в два раза меньше; кроме этого, они изменились содержательно. В ОС они в основном располагались в начале текста; само море-океан представало как место действия заговора. В СМ тексты начинаются по большей части с формулы отправления в чистое поле, а «море-океан» оказывается посреди этого поля.

Присоединение инициальной формулы постепенно привело к внутренней трансформации формулы мифологического центра. В большинстве заговоров СМ «морские» формулы были вытеснены «сухопутными». Чистое поле, а не синее море-океан стало основным местом, где имярек встречает различных мифологических персонажей и вступает с ними в контакт или противоборство. Характерно, что в СМ вообще отсутствует мотив появления мифологического персонажа из моря, который встречается в 4-х текстах ОС (№ 94, 98, 103, 120).

Таким образом, набор основных формул заговоров Обонежья оставался неизменным с XVII по XX в., однако их количественное соотношение друг с другом и содержательное наполнение существенно изменились с течением времени.



Л.В. ФАДЕЕВА (Москва)

СЮЖЕТЫ И ОБРАЗЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ИКОНОГРАФИИ В СЕВЕРНОРУССКИХ ЗАГОВОРАХ (К ПРОБЛЕМЕ ПРОСТРАНСТВЕННОГО СИМВОЛИЗМА)

Аннотация: В докладе православная икона рассматривается как эстетический эталон воплощения сакрального образа в фольклоре. На примере заговоров, записанных на Русском Севере, прослеживается, как изображение на иконе могло повлиять на визуальную репрезентацию христианского персонажа (особенно в тех случаях, когда фольклорный обрядовый текст формировался, стилистически ориентируясь на текст книжный). В связи с этим речь пойдет о реализации композиционного плана иконы при воссоздании сакрального пространства заговора.

Ключевые слова: православная иконография, заговоры, сакральное пространство, сюжетно-композиционная структура

Summary: The presentation deals with a phenomenon of an orthodox icon as an esthetic standard of a sacred image in folklore. In charms which were written down in the Russian North we can trace how an image on the icon could influence visual representation of a Christian personage (especially when the folklore ritual text was stylistically similar to book's texts). We specifically research a question of implementation of the composition plan of an icon at a reconstruction of sacral space in charms.

Keywords: the orthodox iconography, charms, sacral space, plot and composition

Одно из направлений исследования взаимосвязи слова и изображения в фольклоре связано с оценкой влияния приемов православной иконографии – сюжетных, композиционных и цветовых решений; принципов изображения лиц, предметов, пространства; элементов художественного языка – на приемы и средства, характерные для поэтики эпических, обрядовых и даже театрально-игровых фольклорных форм.¹ По отношению к заговорам такого рода исследований специально не проводилось, за исключением, пожалуй, одного, наиболее примечательного сюжетного мотива.² Однако уже существуют работы, направленные на изучение обратного влияния.³

Рассмотрение заговоров с целью выявления их древнерусских иконографических параллелей должно касаться сразу нескольких их уровней: сюжетно-композиционных особенностей, образного строя, причем специальное внимание следует уделить визуальной проработке персонажного образа – его жестам-акциям и атрибутам, которые, будучи включены в новый смысловой контекст, могут получать совершенно оригинальное, не связанное с иконографическим источником осмысление. Здесь мы коснемся пространственно-композиционной структуры некоторых типов севернорусских заговоров и ее связи с пространственным символизмом иконы.

Размышляя о параллелизме пространственно-композиционной структуры заговора и иконы, следует отметить, что он не должен интерпретироваться как следствие осознанного и целенаправленного заимствования. По верному наблюдению Д.С. Лихачева, причина здесь скорее мировоззренческого порядка: «Мир подчинен в сознании средневекового человека единой пространственной схеме, всеохватывающей, недробимой и как бы сокращающей все расстояния, в которой нет индивидуальных точек зрения на тот или иной объект, а есть как бы надмирное его осознание – такой религиозный подъем над действительностью, который позволяет видеть ее не только в огромном охвате, но и в сильном ее уменьшении».⁴

И всё же ощущение, что заговор откликается на икону приемами изображения сакрального пространства, остается, и на то есть достаточные основания. Ведь предстоит в церкви (и даже в собственном

© Л.В. Фадеева, 2015

¹ Из классических трудов на эту тему здесь упомянем лишь один: *Кирпичников А. И.* Взаимодействие иконописи и словесности народной и книжной (ответ на сороковой вопрос программы восьмого археологического съезда) // Труды восьмого археологического съезда в Москве. 1890. М., 1895. Т. 2. С. 213–229.

² *Адоньева С. Б.* Иконография Благовещения: атрибут – сюжет – миф // *Имя – сюжет – миф: Межвуз. сб. СПб., 1996. С. 22–35* (то же: *Собрание: наследие и современность. М., 2005. № 1. С. 90–97*); *Фадеева Л. В.* Заговоры с мотивом целительного рукоделия: традиционные образы и их книжно-религиозные параллели // *Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов научно-практической конф. М., 1997. Вып. 1. С. 37–50, 151–153.*

³ Например: *Топорков А.* Visual Representations of Charms against Fever on Russian Icons // *Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the ISFNR Committee on Charms, Charmers and Charming (27–29th October 2011, Moscow). М., 2011. P. 173–179*; *Топорков А. Л.* Иконографический сюжет «Архангел Михаил побивает трясовиц»: Генезис, история и социальное функционирование // *In Umbra. Демонология как семиотическая система. М., 2012. № 1. С. 247–289.*

⁴ *Лихачев Д.С.* Поэтика художественного пространства // *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и др. работы. СПб., 1999. С. 134.

доме) на молитве, именно благодаря иконе человек получает возможность не только лицезреть сакральный образ и окружающие его предметы (стул / трон, ложе, башенки зданий, горки, пещеры, деревья, несмотря на свою вполне реальную природу формирующие преображенный мир святости), но и ощущать физическую соотнесенность с этим миром. Получая через икону опыт проживания «иног» пространства, человек научается его иерархической упорядоченности, в которой гармония целого всегда выстраивается вокруг того святого, в предстоянии которому находится молящийся.

Молитвенное предстояние имеет место и во многих заговорах. Сошлемся на рассмотренный Т. А. Агапкиной сюжетный тип «обращение в сакральный центр», композиционная структура которого обусловлена тем, что «согласно логике заговора, в этом центре находится некто, наделенный высшей властью, тот, к кому обращаются с просьбой о помощи или непосредственно об изгнании недуга».⁵ Именно в заговорах данного типа хорошо ощутима присущая иконе центричность композиции, в которой всё устремлено к одному или нескольким персонажам, составляющим главный предмет изображения. Подобно тому как молящийся предстоит иконе, протагонист заговора предстоит персонажу-помощнику, который «выполняет целительские функции или каким-то иным образом помогает субъекту заговора».⁶ (Заметим, совершенно необязательно этим помощником будет христианский персонаж, однако в случае со святыми-патронами иконографичность композиции кажется почти безусловной.)

«Стану я, раба божья, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в дверь, из ворот в ворота, в чистое поле, под ясное небо, под свети месяца, под красное солнце, к океану-мору. В океане-море стоит господний остров, на этом острове святая церковь, в этой церкви на золотом престоле Пресвятая Богородица. Я, раба божья (имя рек), Пресвятой Богородице перекрещусь и помолюсь...»⁷; «Лягу я, раб божий (имя рек), помолюсь, перекрестясь, умоюся святою водою, утреннюю росую, утрусь белым тканым полотенцем; пойду я, раб божий (имя рек), из избы дворами, с двора воротами на улицу на сионску взираючи, крестом себя ограждаючи; погляжу я раб божий (имя рек), в чистое поле, в зелено поле: около моря, в чистом поле, в зеленом окоморы стоит золотая святая лестница. И с той возрочно по святой лестнице шел Божий ангел, Михаил архангел; и пойду я, раб божий (имя рек), помолюсь и поклонюсь <...> И рече ему, рабу своему (имя рек): поди ты на путь на дорогу, на пути на дороге стоит святая апостольская соборная церковь; в той соборной апостольской церкви на престоле стоит заступница Мати Божия Пресвятая Владычица Богородица: поди, раб божий, помолись и поклонись, при сем раб божий (имя рек) помолится и поклонится <...> И рече ему, рабу своему (имя рек): поди ты, раб божий, на путь, на дорогу; на пути на дороге стоит апостольская, соборная церковь; в той соборной апостольской церкви на престоле стоит сам Господь Сын Божий, Иисус Христос, подойди и поклонись ...»⁸

Универсальный для восточнославянской (и в ее рамках севернорусской) традиции характер данного сюжетно-композиционного типа исследователи объясняют целым рядом причин. В частности, Т. А. Агапкина убедительно соотносит его с поэтическим приемом ступенчатого сужения образа, во многих жанрах фольклора восточных славян создающим перспективное изображение пространства персонажа.⁹ Благодаря этому приему «от более отдаленных, но и более обширных образов, составляющих как бы задний план картины», внимание постепенно, по нарастающей переходит к «наиболее конкретному», «единично-индивидуальному» и, позволим себе уточнить, существенному для содержания произведения.¹⁰ Такого рода центростремительное движение оказывается вполне уместно для логики заговора, в экспозиции которого происходит своего рода «втягивание» протагониста в орбиту персонажа-помощника.

Свойственное заговору развертывание движения протагониста от периферии обыденного пространства к сакральному центру вполне созвучно смысловой структуре иконы. О центричности и обусловленной ею иерархической соотнесенности священных изображений размышлял еще Л. А. Успенский. Он усматривал ее как в пространстве иконы (здесь «всё теряет свой обычный беспорядочный вид, всё становится *по чину*: люди, пейзаж, животные, архитектура»¹¹), так и в пространстве храма (здесь «архитектурный и смысловой центры совпадают и вокруг этого единого центра распределяется тематика росписи... Вокруг Христа Вседержителя в куполе и Богоматери в апсиде собирается всё, как небесное, так и земное... ангельский собор, человеческий род, звери, птицы, растения, светила небесные – вся вселенная объединяется в единый храм Божий: весь космос вмещается под сводами храма, который есть образ восстановленного единства, нарушенного грехопадением...»¹²). Однако нельзя не заметить, что таких центрических кругов внутри священного изображения может быть несколько. В логике храмовой росписи, как подчеркивает Л. А. Успенский, они четко распределены и

⁵ Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010. С. 33.

⁶ Там же. С. 35.

⁷ Краиенинникова Ю.А. Заговоры Вилегодского района Архангельской области // Живая старина. 2001. № 3. С. 26. № 16.

⁸ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 2: Народная словесность. С. 213. № 70.

⁹ Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. С. 38.

¹⁰ Соколов Б.М. Эскурсы в область поэтики русского фольклора // Художественный фольклор. М., 1926. № 1. С. 41.

¹¹ Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. Коломна, 1997. С. 220.

¹² Там же. С. 250.

иерархически соотношены. То же происходит и на сложных по композиции иконах, таких как «Страшный суд» (рис. 1), вероятно, не без влияния традиции изображения этого сюжета в стенописи храма. Таковы композиционные особенности и некоторых поздних символических икон – например, «Премудрость созда себе храм...», «И почи Бог в День Седьмой», «Единородный Сыне». Многоцентровость же заговора лишь изредка может быть воспринята как результат продуманного композиционного разветвления иерархии христианских персонажей, как в ранее приведенном нами фрагменте заговора из сборника П.С. Ефименко. Но наличие такого рода примеров само по себе красноречиво.

Нельзя не отметить, что некоторым заговорам для обозначения сакрального центра необходимы если не целые иконостасы, то, по крайней мере, многочисленные иконы, где вокруг Христа на престоле изображается ряд предстоящих ему святых (рис. 2).

«Встану я, раб божий, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, далеке чистое поле. Отцом своим прощен, матерью благословен. Стану на мать-сыру землю, на восток лицом, на запад хребтом, помолюся я, раб божий, Господу Богу, Иисусу Христу, Сыну Божию и Матери Его, Богородице Марии, Иоанну Предтечи Христову, Михаилу Архангелу, грозному воеводе небесных сил, св. апостолу Петру и Павлу, св. чудотворцу Николаю и всей небесной силе. Со умилением припадаю и молюся вам...»¹³

Иногда заговор вместо самого сакрального персонажа, к которому направляется протагонист, называет его икону. Это может стать естественным продолжением пространственной схемы, в которую включены храм и престол. Ср.: *«...есть же на чистом поле стоит храм божественный, на храме стоит престол Господен, на престоле сидит Иисус Христос на небеси и здес лик бывает...»¹⁴* Сама такая возможность свидетельствует о том, что икона, с одной стороны, выступает в некоторых заговорах как вполне догматически осознанная замена первообраза (это факт, безусловно, свидетельствует о религиозной грамотности и начитанности составителей подобных текстов), но, с другой стороны, наивно-упрощенно воспринимается как достоверное изображение Христа, Богородицы или святых. Возможно, сказалось здесь и то, что заговоры, особенно молитвенного характера, как правило, читались перед иконами, то есть в буквальном смысле требовали предстояния святому образу.

Однако, пожалуй, наиболее интересные закономерности использования иконы как эталонного воплощения сакрального пространства (= сакрального центра) и, одновременно, сакрального образа де-



Рис. 1. Рай. Богоматерь с ангелами и благоразумным разбойником. Фрагмент иконы «Страшный суд». Третья четверть XV века. 162×115. Третьяковская галерея (из собрания А.В. Морозова). Воспроизведена по: Лазарев В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М., 1994. С. 242, № 49.



Рис. 2. Молящиеся новгородцы (фрагмент иконы, верхний ряд). 1467 г. 112×85. Историко-архитектурный музей-заповедник, Новгород. Воспроизведена по: Лазарев В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М., 1994. С. 242, № 50.

¹³ Суеверие и предрассудки в простом народе // Олонецкие губернские ведомости. 1885. № 78. С. 690–691 (Молитва о скоте). Ср. похожий деисисный ряд в другом заговоре: Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 220. № 105.

¹⁴ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 192. № 54 (На заячью ловлю. Из старинной рукописи, доставленной из с. Суры Пинежского уезда волостным писарем Хромцовым).

монстрирует молитва от нечистого духа, извлеченная П.С. Ефименко из старинной рукописи. В ней идея самосакрализации протагониста, традиционно соотносимая с мотивом «чудесного одевания»,¹⁵ реализуется через самоподобие Иисусу Христу, изображенному на иконе:

*«...Во храмине в доме своем восстану аз, раб божий (имя рек), благословясь, умоюся ключевою водою и говорю: буди вода сия чиста и свята, аки Иордан река текущая, а в ней крестился сам Иисус Христос во своих светлых ризах иисусовых, утирался убрусом своим, сам рек: буди река сия чиста, свята, аки четыре реки Иорданские Тир, Фим и Ефрат, аки Иордан река текущая; а в ней крестился сам Иисус Христос в своих светлых ризах иисусовых, утирался убрусом своим, сам рек: буди убрус сей, аки пелена нетленная Иерусалимския Богородицы. Украшаюся аз, раб божий (имя рек), саваном светлообразным, фалетовы ризы, своей светлообразною зорею, и стану пред образом божим и святою иконою на место свое, аки на златый престол поднебесный и реку глаголом и творю молитву Иисусову, изыди глагол мой из уст моих, аки гром сильный с камением, опальным огнем, страшным судом, изыди дух из уст моих, скорые буйные ветры, драго да пахало и сушило, от золотокованных труб евангелистовых...».*¹⁶

Стояние перед престолом, то есть предстояние, трансформируется здесь в стояние на престоле, а понятие «молитва Иисусова» из слова к Иисусу превращается в слово Иисуса. При этом образ Спасителя, намеченный через целый ряд евангельских и литературно-иконографических аллюзий (Крещение в Иордане и Святой Убрус, присланный царю Авгарю), в конечном итоге претерпевает вполне типичную для заговора трансформацию в грозного судию, вершащего Страшный суд.

Подводя некоторые итоги, отметим, что заговор может не только демонстрировать на сюжетно-композиционном уровне определенное сходство с иконой, но и делать ее одним из важных элементов воссоздаваемого по этому образцу сакрального пространства. И в этом смысле икона предстает одновременно и как изобразительный эталон, и как символ святости.



¹⁵ О разнообразных возможностях самосакрализации протагониста в заговорах на власть и, в частности, о связи их с православной иконографией см. в книге: *Топорков А.Л.* Заговоры в русской традиции XV–XIX вв. История, символика, поэтика. М., 2005. С. 210–271 и особенно с.243–246.

¹⁶ *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 159–162. № 22. См. также: *Покровский П.* Народное суевие. Наговоры // Олонецкие губернские ведомости. 1873. № 38. С. 455–456.

О.А. ФЕДОТОВСКАЯ (Вологда)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЗАПИСИ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ: ИЗ ОПЫТА НАРОДНОЙ ПЕДАГОГИКИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ В ВОЛОГОДСКОМ КРАЕ)

Аннотация: В процессе экспедиционной работы в Вологодской области автором были записаны интересные материалы, которые составляют ценный опыт народной педагогики. Это небольшие поучительные рассказы из рода несказочной прозы, которые представлены в форме житейских историй. Записанные фольклорные тексты составляют ценный педагогический ресурс, который можно использовать в воспитании подрастающего поколения.

Ключевые слова: народная педагогика, педагогический потенциал, нравоучительность, несказочная проза, притчевость, духовно-нравственные ценности

Summary: In the course of field work in the Vologda region were recorded interesting materials which are valuable experience of folk pedagogy. This is a small instructive stories from the sort of non-fairy-tale prose, which presents in the form of stories of everyday life. Recorded folklore texts are a valuable teaching resource that can be used in the education of the younger generation.

Keywords: folk pedagogy, pedagogical potential, the morality tale prose, spiritual and moral values

Во время экспедиционной работы в Вологодском крае¹ автором были записаны интересные материалы прозаического фольклора с яркой нравоучительной направленностью. Мы поставили задачу определить общий характер материала и его контекстуальность, а также оценить педагогическую роль этих произведений.

Рассказы-притчи, записанные от Игнашевой Зинаиды Александровны в д. Гридино Сямженского района Вологодской области (1941 г.р.), «*Сырое полотенце*» (см. Приложение № 1), «*Бутылочка воды*» (см. Приложение № 2), «*Помогай, Бог!*» строятся на одном сюжетном мотиве – жалобе замужней дочери своей матери: в первом случае – «на сердитую свекровку», во втором – что «вытирается сырым полотенцем», в третьем – «прохожие на жатве отвлекают от работы».

Значительную роль в композиции данных рассказов играют диалоги между мамой и дочерью, которые направлены на то, чтобы вызвать реакцию слушателя, заставляют его задуматься над поставленной проблемой. Из уст матери звучит народная мудрость: она даёт советы – учит свою дочь, как надо поступить. В каждом отдельно взятом случае, чтобы получить то, чего ты хочешь, нужно приложить личные усилия или соблюдать нравственные законы: если хочешь вытираться сухим полотенцем – вставай раньше всех; уважай свекровь и старших людей; выходи пораньше на работу – наработаться успеешь и мешать тебе никто не будет.

Кожиным Г.А. – уроженцем д. Васильевское Чучковского с/с Сокольского района (1967 г.р.) – представлено пять рассказов, которые он в молодости слышал от своих родственников.

Первый сюжет «*Прогулял*» (см. Приложение № 3) о молодом человеке, которому односельчане собирают средства и отправляют его в город на заработки. Парень, оказавшись в большом городе, не сумел устоять перед его соблазнами, прогулял все деньги. Дорога домой – центральный мотив притчи, где встречи с разными животными подчеркивают проступок главного «героя». Посредством особой художественной образности – причудливого и контрастного сочетания реального и фантастического – был высмеян главный персонаж, который прогулял все собранные для него общиной деньги. В тексте стоит задача пристыдить «героя», заставить его переживать и осознать свой проступок. Педагогическая ценность рассказа – культивирование таких нравственных качеств человека, как взаимовыручка, общинность, ответственность за поступки, трудолюбие.

«*Косяки и сани*» – маленькая история деревенской жизни, как мужик сани делал в избе, из которой явно просматривается мораль: прежде чем браться за какое либо дело – надо всё просчитать, иначе «косяки выставляй или сани ломай». Вспоминается в контексте притчи-рассказа народная пословица «Семь раз отмерь, а один раз отрежь».

© О.А. Федотовская, 2015

¹ Автор с 1984 г. является постоянным участником фольклорных экспедиций музыкального отделения Вологодского государственного педагогического университета (с 2014 г. – Вологодский государственный университет). Научное руководство экспедиционной работой в вузе осуществляет заслуженный работник культуры РФ, кандидат искусствоведения, профессор кафедры пения и музыкального образования Г. П. Парадовская.

«Ешь-ту всё с медом, а “Бог-то в помощь” никому не говори» – нравоучительная история о том, как нужно жить не лениться, добросовестно трудиться. В этом случае жизнь будет у человека хорошая, успешная и счастливая. Притча основана на идее пословицы «Кто рано встаёт – тому Бог подаёт». В деревенской жизни присказка часто произносилась как пожелание.

«Закуривай, сват» (см. Приложение № 4) – история, которая на примере отношений родственников (сватов) подчеркивает очень важную черту русского человека – гостеприимство.

«Непорядок» – рассказ о том, как старое поколение не могло принять новую моду. По-деревенски считалось, что костюм должен быть крашенный (если белый костюм – это «исподняя рубаха», нижняя одежда), обувь не должна быть с дырами (это показатель старой, изношенной обуви) – значит, человек живет не в достатке. По словам Кожина Г.А., такую историю могли рассказывать, с одной стороны, в шутку о «серости деревенской – незнания нового мира», с другой – «в ней нарочито было сказано о хозяйственности человека».

Исполнители определили свои рассказы как «присказки». Осмыслим народную терминологию и определим роль данных произведений. В. И. Даль даёт следующее толкование слову «присказка»: «прибаутка, прибавка, прикраска к сказке, с намеками на содержание последней».² В глагольной форме – значение слова уточняется действием «примолвить, прибавить к сказанному»; «приговаривать, повторять».³ Репортажи о функционировании поучительных историй показывают их взаимосвязь с жизненной практикой человека, с конкретной ситуацией-поводом для их актуализации и, действительно, они выполняют роль «прибавки к сказанному». Тексты привязаны к разговорам людей о проблемных жизненных ситуациях, анализу своих ошибок, построению планов на жизнь.

По воспоминаниям наших информаторов, поучительные истории и рассказы вспоминались в тот момент, когда что-то из жизни «выплыло из ошибок» или «кто-то совершил неосмысленную глупость», где требовалось «показать истинное положение дела», в другой ситуации – «поучить своих дочерей». Кожин Г.А. вспоминал: «Было это за пирогами. Дело было прошлое уже [случай уже произошёл]. Мама Зоя Азарьевна говорила это нам в пример и в шутку. Уже не ругали нас за это горе, уже патрашились: “О, ребята, учить-то вас некому, да и нам некогда! Вот, ведь прогуляли! Вот один парень отправлен в город – тоже прогулял...”». Вслед за этим была рассказана история «Прогулял», после которой виновники «уже понимали свою вину и ошибки».

За общим столом с пирогами рассказывалось много различных поучительных историй, поводом для которых были, прежде всего, разговоры о современных ошибках и проблемах. Кожин Г.А. нам рассказывал: «Ставилось на повестку дня, например, следующее: “Худенько, ребята! Мы ошиблись, надо переделывать!” И чтобы нейтрализовать ситуацию, смириться и начать всё сначала, вот и рассказывалась байка. Тесть Михаил Андреевич любил “патрашиться” (шутил, рассказывал различные прибаутки), вот и начнёт рассказывать “Косяки и сани”: “Всякое бывало. Вон мне рассказывали в юности про одного деятеля – старик сани делал...”». Разговоры были о жизни, про деньги – как разжиться, чтоб всё на хозяйстве было. А в ответ молодые слышали от родителей: «А не сложно – “Ешь-ту всё с медом, а «Бог-то в помощь» никому не говори”... Встань пораньше, так всё у тебя и будет. Дрова сами не прибегут, воду не принесут, крышу никто не закроет». А вслед за этим от нас следовал вопрос, а как это “Ести всё с медом, а «Бог-то в помощь» никому не говорить?”, на который следовал рассказ про героев одноименной истории».⁴

История «Закуривай, сват» рассказывалась, когда за столом поднимали тему про гостеприимство. Михаил Андреевич обращался к гостю: «Ну, чего, [хозяйка], гостей не подчуешь? Давай, заходи! Ешьте, полно степениться-то, бери пирожок, да ешь.

– Да я не хочу [отвечал гость]. – Не переживай, кушай. У нас ведь не как в той сказке, про того свата. – Про какого? – А вот в юности рассказывали про двух сватовей, как сват к свату пришёл, да покурили. Вот случай был такой...»⁵

Содержательные разговоры с Кожиним Г.А. по поводу функционирования текстов позволили нам увидеть и сделать важные выводы о философии деревенских людей: «в деревне просто так ничего не говорилось (а бы, кабы, чего бы!); говорили к месту, по делу; каждое слово имело свой смысл, сказанное было истиной; всё было на пословицах, на шутках и прибаутках».

² Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1998. Т.2. С. 441.

³ Там же.

⁴ Информатор Кожин Г.А.

⁵ Информатор Кожин Г.А.

Записанные произведения относятся к несказочной прозе,⁶ каждое из которых заключает в себе моральное поучение – своеобразный «урок» мудрости, нравственности. В представленных текстах функция нравовоспитания (воспитательная) преобладает над художественной. По ярко-выраженному воспитательному компоненту, тексты схожи с пословицами, но для них характерен художественный приём «недосказанности», где слушателя возникает необходимость осмыслить услышанное (пословицы же имеют суждение и толкование/поучение). Данное свойство устанавливает связь текстов с жанром «притча» – «короткий рассказ, передающий главную идею в иносказательной форме, посвященный, как правило, нравственному поучению».⁷ Как и в притчах, наши рассказы не содержат прямого вывода или наставления, а мораль из текста извлекает сам слушающий – своеобразное «поучение примером»,⁸ тексты должны «взывать к самоопределению человека, к выбору».⁹

На ярком образном материале представлен ценный жизненный опыт людей. Тексты образны, интересны и имеют важные свойства: запоминаются «благодаря необычному сюжету, неожиданным вопросам и ещё более неожиданным ответам, а также едва заметной иронией над человеческой гордыней и страстями»¹⁰; имеют высокую степень воздействия на слушателей; не содержат прямой морализации, нотаций.

Осмысление роли и контекста исполнения рассказов показало, что воспитание и преобразование человека в народной традиции не заканчивается в детском и подростковом возрасте. В дальнейшей взрослой жизни также важны оценка деятельности, анализ своих поступков, воспитательные меры воздействия на людей.

Незаменимы такие рассказы-притчи в современном воспитании – могут служить верным «методом преобразования и совершенствования человека, средством повышения его успешности».¹¹

ПРИЛОЖЕНИЕ

«Сырое полотенце»¹²

Я расскажу одну присказку.

Одна девушка вышла замуж и говорит:

– Все бы хорошо, да полотенцем всё приходится сырым вытираться. (Вешали одно полотенце, [им] вытиралась вся семья). Всё сырым вытираюсь.

– А ты, девка, встаёшь, дак кто у тебя еще не встал в семье-то?

(Пришла [замужняя дочь] домой, матке жал’уется родной).

– Да все стали, только мы вот с мужиком-то.

[Матка ей даёт совет:]

– Девушка, вставай первая пораньше, дак всегда будет твоё сухое пол’отенце!

Комментарии: «Эта история и [в] за правду [была] или может поучительная».

«Бутылочка воды»

А потом вторая тожно пришла к матке, жалуется, что:

– Всё бы хорошо, мам, да уж больно свекровка-та много наговаривает-то. Все говорит, не перестает. Сердитая!

– А ты знаешь что, девушка, вот, на – я тебе водицьки бутылочку налью. Она как заругается, ты глотни, а не глотай – держи во рту воду-то.

Ну вот выпил’а всю эту бутыл’оцьку [девушка] и говорит:

– Мам, свекровка-то хорошая стал’а, не ругается, только вода у меня вся кончил’ась.

– Я тебе, девка, еще налью!

Тоже ведь для чего-то [нужна было это]: свекровка ругается дак – ты мол’ци, не отведай ей!

Комментарии: «Вопрос: А как назвать такие вот рассказы? - Это то ли шутки, то ли прибаутки – как хотите, называйте! Поучительные тоже дак».

⁶ Текст «Прогулял» при общей реалистичности сюжета содержит сказочные мотивы – в действии активно принимают участие животные (петух, курочки, кот, корова), на языке которых звучит мораль, связанная с проступком главного персонажа.

⁷ Колодий А.И. Притча и притчевость в украинской прозе 70-80 годов XX ст. – Автореф. дисс. на соиск. учен. степени канд. филол. наук по специальности 10. 01. 06. – Киев, 2000. – С.5.

⁸ Там же.

⁹ Кураев Андрей, диакон. Школьное богословие. Притчи христовы [Интернет-ресурсы] http://azbyka.ru/tserkov/lyubov_i_semya/vera_i_deti/kuraev_shkolnoe_bogoclovie_32-all.shtml - Дата обращения: 12.02.2015.

¹⁰ URL: <http://www.smysl-zhizni.ru/pritchi> - Дата обращения: 15.11.2014.

¹¹ Еремеева И. Г. [Интернет-ресурсы] <http://www.b17.ru/article/1466> - Дата обращения: 10.11.2014.

¹² «Присказки» № 1, 2 записаны от Игнатьевой Зинаиды Александровны, уроженки д. Гридино Режского поселения Сямженского района Вологодской области (1941 г.р.). Хранение материалов – фонды Центра традиционной народной культуры Вологодского государственного университета (автор записи Федотовская О.А., 2013 г.)

«Прогулял»¹³

Из одной большой деревенской семьи довелось старшему отроку ехать в город на заработки. А денег на дорогу не было. Вся деревня собирала помочь в дорогу и на проживание. Вот он приехал в город, а жизни-то такой ещё и не видывал: улицы широкие, с фонарями, а кругом трактиры да пивные. Вскружила голову городская жизнь. Прогулял все деньги на радостях, а на работу не устроился. Думает, что и делать?! Решил идти к отцу, матери и обо всём покаяться. Да как идти, ведь вся деревня провозжала, стыдно! Вот и решил пойти он ночью. Подумал, что ночью-то его никто не увидит и не узнает. ...Шёл он по лесу до родной деревни, а как закончился лес – увидел, как на родном полюшке пасутся коровушки. А коровы, почуяв прохожего, замычали на свой лад (да мычание у них было своеобразное и интересное). Пареньку слышится: «Наш, наш, наш» (рыкают). Стыдно стало пареньку, ведь узнали его коровушки. Думает, пойду я побыстрее к деревне, авось там никого не встречу. И только подошёл к околице, как петух взлетел на плетень и как закричит: «Без де-нэг! Без де-нэг!». Совсем стало стыдно пареньку – и тут его узнали. Забежал он к себе во двор, как тут же курочка под ногами, вторит петуху: «Ко-ко-ко, как это - так это?! Как это - так это?!» И совсем расстроившись, что его и тут узнали, заскокочил он в сени и за собой дверь закрыл, думает, что теперь уж никто не увидит. Да не тут-то было. Подбежал кот, стал возле ног тереться да приговаривать: «Мяу, мяу, прогуляю! Прогуляю, прогуляю...»

«Закуривай, сват»

Тесал мужик бревно у своего дома, смотрит: издалёка к нему человек подходит. Оказалось, что его сват в гости пришел. Подошёл и приветствует:

– Здорово, сват!

– Здорово! – отвечает человек с топориком. – Ну, садись, присаживайся, посидим, погутарим.

Воткнул топорик в бревно и достаёт кисет. Достаёт кисет и потчует гостя:

– Закуривай, сват.

Скрутили самокрутку, сидят курят, о том и о сём разговаривают. А хозяин топора опять:

– Закуривай, сват.

Ну, выкурили ещё по одной, ещё поговорили. Да ещё по одной выкурили, да ещё по одной...

А сват, как бы спохватившись, спрашивает своего гостя:

– А что сватья-то не пришла?

А тот подумал, подумал, да и ответил:

– Да она не курит.



¹³ Присказка «Прогулял» записана со слов жительницы д. Чучково Бубякиной Зои Азарьевны (1932 г.р.), была воспринята ей от матери Лубниной Марии Павлиновны (1907 г.р.); «Закуривай, сват» рассказывал Бубякин Михаил Андреевич (д. Чучково Сокольского р-на Вологодской области, 1931 г.р.). Тексты присказок записаны и отредактированы Кожиним Г.А., представлены в рукописи его авторского сборника «Истина, которой дорожу» (сост. – Федотовская О.А.).

БЫЛИНЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ РУССКОГО СЕВЕРА И СЕВЕРО-ВОСТОКА ЯКУТИИ

Аннотация: В статье рассматривается характер связей русского фольклора на Русском Севере и на северо-востоке Якутии на примере былин «Добрыня Никитич» и «Тит Харафонтьевич». Прослеживается связь былин, но в колымских вариантах про Михаила Даниловича появляется ряд иных персонажей. Фольклор – не замкнутая, а постоянно пополняемая за счет образов и жанров структура.

Ключевые слова: русский фольклор, былина, жанр, связь

Summary: The article describes the nature of the relationship of Russian folklore in the Russian North and North-East of Yakutia in epics «Dobrynya Nikitich» and «Titus Harafontievich». There is indeed a link, but in Kolima's versions about Mikhail Danilovich appears a number of other characters. Folklore is not closed structure, this is updated through images, and genres of composition constantly.

Keywords: Russian folklore, bylina, genres, link

Исследуя былины, опубликованные в 2013 г. в сборнике «Из истории русской фольклористики»,¹ рассмотрим связи русского фольклора Заонежья, Поморья, в широком смысле слова, и устного народного творчества старожилов реки Индигирки на примере двух былин.

Ю. И. Смирнов, подробно рассматривая эпическую традицию р. Индигирки пишет: «В ряде случаев путем сравнения индигирских текстов с родственными формами, бытовавшими в европейской части страны, удается определить происхождение занесенных на Индигирку или сформировавшихся там версий эпических текстов. Так, к локальным традициям восточной части Русского Севера, очевидно, восходят былины “Добрыня и змей” (№ 13-16) <...>. Форм, сходных с текстами локальных традиций западной части Русского Севера, на Индигирке не найдено».² Относительно связей репертуара эпического фольклора Колымы и Русского Севера он также сообщает, что туда занесены ряд былин и исторических песен.³

А в работах Ю. А. Новикова читаем строки об отражении местного колорита в былинах: «О снеге говорится также в двух записях из Русского Устья (Алеша Попович молится, чтобы нанесло “тучу грозную, с тема белыми снегами <...> дождями со мокрыми” и подмочило перед боем бумажные крылья Тугарина...».⁴

Л. Н. Скрыбыкина, которая опиралась в своем исследовании на те же варианты былины, что и Ю. И. Смирнов, и рассматривала особенности былинной традиции на северо-востоке Сибири, пишет: «Можно предположить, что на Колыму и Анадырь былина “Добрыня и змей” попала из общего источника. Таким источником был исполнитель не с Индигирки, а из Европейской России, знавшей именно ту редакцию былины, которая сохранилась к рубежу XIX и XX вв. в полуразрушенном состоянии только на Кулое».⁵

В этом ключе рассмотрим былинку о Тите Харафонтьевиче, входящую в новый корпус фольклорных произведений, которые в конце XIX в. записал Д. И. Меликов на Колыме:

Подступила под град сила великая,
Сорок царей, сорок царевичей,
Еще сорок королей, сорок королевичей,
И что под каждым царем, под каждым царевичем,
Да и под каждым королем, каждым королевичем
Войско по три тьмы и по три тысячи,
А что под самим-то Титом Харафонтьевичем
Силы той и счету нет.
Как и хвалится Тит, похваляется,
Как над славным царством поглумляется.⁶
Произведение насчитывает 163 стиха.

© О.И. Чарина, 2015

¹ Чарина О. И. Записи фольклора, произведенные Д.И.Меликовым в Нижнеколымском крае в 1893 г.// Из истории русской фольклористики. СПб., 2013. Вып.8. С. 110-114.

² Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю.И.Смирнов. Новосибирск, 1991. С.31 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

³ Там же. С. 36.

⁴ Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СГб., 2000. С. 47.

⁵ Скрыбыкина Л. Н. Былины русского населения северо-востока Сибири. Новосибирск, 1995. С. 37.

⁶ Меликов Д. И. Путевые записки в Гижигу через Колымск. 1893 (Архив Якутского научного центра Сибирского отделения. Ф.4. Оп.18. Ед. хр. 1. Л.206).

Былина о Мишеньке Даниловиче (см. также – Тит Харафонтьевич) фиксировалась на Нижней Колыме и на Индигирке.⁷ Можно предположить по сюжету, образам, что В.Г. Богораз записал былинку от М. Соковинова, а запись Д.И. Меликова произведена от другого лица. Вместе с тем видно, что сказители М.Г. Решетников и И.Г. Гуляев исполняют свои варианты былины в рамках этой общей традиции.

Однако на Колыме и Индигирке зафиксированы разные версии этой былины. Так, Ю.И. Смирнов пишет: «Примечательно, что в индигирских вариантах нет и следа киевизации. Их эпическое время и место действия условны: действие происходит в Иерусалимском царстве, в пору правления царя Тимофея, вражеский предводитель назван Титом Ферапонтовичем, правда, с уточнением что он – “Тита брата зверь” (Китоврас-зверь), в чем усматривается влияние письменного сказания о Соломоне и Китоврасе)».⁸

Заметно, что на Индигирке образ Тита предстает без отчества; на Колыме – Тит Харафонтьевич (Хорохонтъевич). В индигирских вариантах былины князь (царь) – Тимофей; в колымских – князь Владимир. В варианте № 56 наличествует путаница, связанная с тем, что вначале речь идет о царе Тимофее, а затем одно из главных действующих лиц – «князь Владимир».⁹

В колымских вариантах появляется Апраксия,¹⁰ Олеша Попович, Добрыня Игнатъевич.¹¹ Важно также то, что в целом и в колымской, и в индигирской традиции развит мотив горя отца несвоевременно похвалившегося своим сыном и потерявшего его. Не во всех вариантах отражен мотив самоубийства отца – Данилы Игнатъевича, а в варианте, записанном Д.И. Меликовым, этот мотив свернут, даже показано, что отец умер от горя:

Запирался он тут на моленнице,
На моленнице большое-долгим долгое,
Он и людям уже больше не показывался,
Богу он тут так представился.

Заметно, что со временем вариативность ведет к укорочению сюжетов, а после восьмидесятых годов XX в. былина не фиксировалась.

Рассмотрим также «Былинку про богатыря Добрыню Никитича», которую у Меликова мы видим в следующей записи:

Оставалось у Никиты все житье-бытье,
Ну, житье-бытье осталось и имение.
Имение осталось, мало детище
По имени Добрынюшко Никитъевич.
Как стал Добрынюшко на возрасте,
Тут не белая береза к земле кланяется,
Не шелковая трава в поле устилается,
Кланяется родной сын перед матерью:
«Дай мне, матушка, благословение,
Ну, пойду я стрелять гусей-лебедей,
Перелетных серых уток.
Хоть дашь, пойду, и не дашь – пойду».¹²

Данная запись насчитывает 35 стихов. Варианты былины зафиксированы на Колыме и Индигирке,¹³ причем на Колыме зафиксирована только один текст (№ 19, зап. в 1895 г. от М. Соковинова В.Г. Богоразом). Мать Добрыни, как и отец Михайлушки, в этих вариантах показаны как любящие и заботливые родители.

Вариант былины, исполненный Соковиновым, имеет большее количество стихов (70 стихов). В варианте, записанном Меликовым, нет мотивов, связанных с темой борьбы со Змеем, мести предателям-слугам. В варианте Богораз Змеиница – женского рода.¹⁴ В меликовском варианте Змей мужского рода. Вообще, в записи 1893 г. отсутствует концовка.

Обращает на себя внимание такой мотив, как «Захватят тебя жары крестовские, / Еще те же солнцепеки межженные» (меликовский вариант), «Ну захватят тебя зори петровския, Еще те солнцепеки межженные» (богоразовский). Формула «крестовские солнцепеки» нам нигде кроме Меликова не встречалась; в основном используется образ «солнцепеков петровских» («жары летние и петровские»)¹⁵

⁷ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. № 50-59.

⁸ Там же. С. 387.

⁹ Там же. № 56.

¹⁰ Там же. № 57, 58, 59.

¹¹ Там же. № 59.

¹² Чарина О.И. Записи фольклора, произведенные Д.И. Меликовым... С. 211.

¹³ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. № 9-19.

¹⁴ Там же. № 19.

¹⁵ Там же. № 10.

«жары петровские, солнцепеки мезенские»,¹⁶ «жары петровские, солнцепеки меженские»,¹⁷ «зори петровския, солнцепеки меженные»¹⁸). При этом следует отметить, что № 13-19 — тексты былины, записанные на Колыме и Индигирке, тяготеющие к указанию о «жаре петровской, солнцепеках меженных». Возможно, «крестовские» образовались от нечетко произнесенного слова «петровские».

Вызывает интерес тот факт, что слуги оказываются подстрекателями заплыва на «третью струю». В индигирских вариантах также подстрекают Добрыню переплыть «три паробка»,¹⁹ «три слуги верные, неизменные».²⁰

В двух случаях Добрыня сам решает, что необходимо плыть далее «Как не честь моя, молодецкая, Как не выслуга богатырская! Попробую заплывать за тречью струю»,²¹ « Ай, говорит третья-то струя бистрым она бистра, Не честь моя молодецкая, Не выслуга богатырская!»²² В том варианте, который записал В.И. Богораз, так же, как в меликовском, Добрыня заплывает «на третью струю» под подстрекательство слуг. Рассмотрим следующий мотив записи Меликова – переплытия трех струй:

Третья струя бистрым-бистра <...>

Плавал Добрыня на первую струю,

Плавал Добрыня на вторую струю, круту бережку.

Не доплыл Добрынюшка на третью струю.

Этот эпизод считается практически обязательным во многих индигирских вариантах былины (№ 13-15, 17-18). В записи В. Г. Богораза (№ 19) также присутствуют эти строки:

А ты плавай, Добрыня, на перву строку,

А ты плавай, Добрыня, на втору строку,

Не доплавливай, Добрыня на третью строку!

Нельзя не отметить, что в индигирских вариантах нет указания на «камушек Алатырь», что также говорит о привнесении меликовского варианта на Колыму из другого источника.

Л.Н.Скрыбыкина пишет: «Прежде всего, наиболее полными по содержанию и текстуально являются варианты индигирской группы. Только здесь, в трех вариантах, есть финал былины: освобождение богатырем пленницы Змея. В наиболее полном – РУ – 96 – и диалог Добрыни с пленницей до боя со змеем.

Теперь обратим внимание на указание «камушка Ятырю»:

Третья струя бистрым-бистра,

Понесет тебя по камушка Ятырю.

У В.Г.Богораза:

[Унесет тебя усть мора, мора синяго] (греческа),

Понесет теба ко камушку Алатырю.

Изложение одних эпизодов в деталях оказывается иногда полнее на Индигирке, других — на Колыме, но существенного влияния на содержание эти различия не имеют. Кроме того, на варианты обеих групп текстуально повлияли другие произведения».²³

Как отмечает Ю.А.Новиков: «Прославила Добрыню прежде всего его победа над змеем на Почай-реке, былина об этом бое – одна из самых популярных в русском эпосе, для исследователей же это один из самых загадочных сюжетов. <...> Ясно одно: сюжеты змееборчества уходят корнями в глубочайшую древность и прочесть их можно, лишь разобравшись в мифологии наших предков. “Змеи” русских былин – это враги (зачастую степные), похитители женщин; они крылаты, огненны и вместе с тем связаны с водной (речной) стихией. “Степная” природа змеев объясняется довольно убедительно через сопоставление с преданиями скифо-сарматского мира. У каждой сотни сарматских воинов, по объяснению Лукиана Самосатского (II в.н.э.), был значок – летящего змея, укрепленная на копье».²⁴

Таким образом, можно предположить, что на Колыме мы имеем достаточно старинные варианты былины о бое Добрыни со Змеем, где у исполнителей заметна приверженность к одним и тем же образам и мотивам.

Рассмотренные былины, несомненно, имеют связь с текстами, бытовавшими на Русском Севере. Они, еще не утраченные в середине XX в., к концу этого века уже не фиксировались. Варианты былин показывают, что шло разрушение ткани произведений, но они не испытали влияния якутского, юкагирского языков и фольклора.

¹⁶ Там же. № 13.

¹⁷ Там же. № 14.

¹⁸ Там же. № 19.

¹⁹ Там же. № 13.

²⁰ Там же. № 14.

²¹ Там же. № 15.

²² Там же. № 18.

²³ Скрыбыкина Л.Н. Былины русского населения северо-востока Сибири. С.21. Названный в цитате текст РУ 96=Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока, № 19.

²⁴ Былины Печоры, СПб.; М., 2001. С.49 (Свод русского фольклора. Былины в 25 т; Т.1).

П.А. ШАХМАТСКАЯ (Сыктывкар)

СУЕВЕРНАЯ ПРОЗА О «ХОДЯЧИХ» ПОКОЙНИКАХ
(НА МАТЕРИАЛАХ СОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЕЙ ИЗ КОЙГОРОДСКОГО
РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ КОМИ)

Аннотация: В статье уделено внимание рассказам и свидетельствам о «ходячем» покойнике: рассмотрены сюжеты, основные мотивы, типы персонажей. В работе используются материалы, записанные в нач. XXI в. от русского населения, проживающего на территории в пос. Нючпас и Кажым Койгородского района Республики Коми.

Ключевые слова: суевенная проза, суевенные представления, мифологические персонажи, демонология, ходячий покойник

Summary: In the article attention is paid to the stories and testimonies about the walking dead man: types of stories, the main motives, characters. In the article are used materials recorded in the beginning of the XXI century from the Russian population living in the villages Nyuchpas and Kazhim (Koygorodsky region, Komi Republic).

Keywords: superstitious prose, superstitious notions, mythological characters, demonology, the walking dead.

Фольклорные традиции горнозаводских поселений на территории Республики Коми являются достаточно поздними и формировались благодаря возникновению и организации группы Кажымских предприятий в 1750-е гг. в бассейне реки Сысола, включающей в себя три завода: Кажымский, Нювчимский и Нючпасский (пос. Нювчим расположен в 50 км от г. Сыктывкара, административно входит в Сыктывдинский район Республики Коми; пос. Кажым и Нючпас территориально располагаются в Койгородском районе РК).¹

Поселки Кажым, Нючпас, Нювчим являются по своему составу русскими, находящимися в окружении коми населения. Обозначенные поселки были сформированы из крепостных работников, привезенных из Архангельской, Вологодской, Вятской и других губерний России для выполнения различных видов работ на заводах. Отсюда, справедливо замечание исследователей о том, что «осознание своего “переселенческого статуса”, по сути своей, - отчужденности от окружающего местного (даже иноэтнического) населения, способствовало закреплению в исторической памяти переселенцев традиционных форм фольклорной культуры как способа укрепления своей “инакости” среди аборигенов, а вместе с тем рождению “своего” мира, т.е. родины для последующих поколений».²

Объектом фольклорного исследования поселки Кажым, Нювчим, Нючпас стали в 60-х гг. XX века. Так как одной из главных целей исследования была запись жанров песенно-игрового фольклора, обрядовой и необрядовой лирики, установка на фиксацию прозаических жанров отсутствовала; как следствие, в изучении фольклорной традиции обозначенных поселков существует пробел, который фольклористы начали восполнять только в начале 2000-х гг.: в 2008, 2010, 2011, 2013 гг. сотрудники сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми Научного центра Уральского отделения РАН осуществляли комплексные обследования фольклорной культуры этих поселений. Был записан материал по многим актуальным темам и исследовательским направлениям, касающимся современного состояния фольклорных жанров и местных фольклорных традиций в целом: календарно-обрядовому, семейно-обрядовому, религиозному, детскому фольклору, заговорно-заклинательной поэзии, народной демонологии, сказочной и несказочной прозе, паремиологическим жанрам и пр.³ *Зафиксирован также большой пласт материалов по суевенной прозе, которая представлена рассказами и свидетельствами о колдунах, домовом, лешее, русалке, водяном, «ходячем» покойнике.*

В ходе экспедиционных обследований был записан достаточно большой круг сюжетов о явлении «ходячих» покойников к живым, которые условно можно разделить на две категории. К первой категории относятся сюжеты, в которых умерший приходит во сне; ко второй категории относятся сюжеты, когда покойник является наяву.⁴

© П.А. Шахматская, 2015

¹ Жеребцов И. Л. Где ты живешь: населенные пункты Республики Коми: Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994; Иевлев А.А. Закрытие Кажымского и Нючпасского железодельных заводов. Сыктывкар, 2011.

² Власов А.Н., Канева Т.С. К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского Северо-Востока России) // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. Сб. науч. трудов. Сыктывкар, 2006. С. 24-25.

³ Крашенинникова Ю.А., Рассыхаев А.Н., Шахматская П.А. Отчет о полевых исследованиях в Прилузском и Койгородском районах Республики Коми в 2010 году (Научный архив Коми НЦ УрОРАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 789. С. 4-9).

⁴ Выделяют два варианта хождения покойника к живым (первый – явление во сне, второй - наяву) Ж.В. Кормина, С.А. Штырков, С.М. Толстая. См.: Кормина Ж.В., Штырков С.А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 206-231; Толстая С.М. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 151-205.

Как правило, причинами такого хождения служат:

просьба	<i>«Ко мне вот, подруга у меня, ее хоронили, провожала. И вот она приснилась. Мне она наказывала: «На плечи, говорит, ты мне теплый плат положи». Вот. И она мне говорит, и этот, наказала, а я забыла. Ее так положили. У нее плечи те, говорит, у меня мерзнут, ты на плечи мне положи. И она потом приснилась: Мне ведь холодно, говорит. Вот, потом пришлось... <...> А потом, отдать кому-нибудь, дать надо и не будет сниться».</i> ⁵
предупреждение об опасности	<i>«Я вот рассказывала, меня вот мама спасла. <...> Вот печку истопила, а мороз был, сильный мороз был. Ну, и я думаю, с углям закрою, думаю. Пусть хоть в избе теплее будет, да. Ну и чё-то прилегла маленько там, на диван маленько прилягу, думаю, да. Просто полежать я легла. А угар-то нашел, я, видать, меня уж ко сну поклонило и я заснула. Заснула, видать, уже угаром-то уж нанюхалась. И вижу во сне мама пришла. Пришла вот вроде бы, там вот зашла в комнату, вот так заглянула: «Че, говорит, Нина, спишь?». Я говорю: «Да мам». Я соскочила. <...> Соскочила, я уже опьянела. Я уже, всё я поняла. Печку закрыла, как выбежала. <...> Я назавтре побежала к маме на могилку, реву, прямо реву. Я говорю: «Мамочка, спасибо, ты меня спасла».</i> ⁶
забота о родных	<i>«Например, вот мне снился хозяин. Мне как прибавка придет к пенсии, он снится. Он жалел, наверно, меня, чё мало платили. Так хорошо, будто меня погладит, меня ну по головке и пенсию прибавят».</i> ⁷
тоска	<i>«Ну, у меня, например, муж приходил постоянно ко мне. Скучал наверно. А че, он мне ниче не говорил. Придет, просто погладит меня, да и все».</i> ⁸
несоблюдение правил похоронно-поминального обряда	<i>«Однажды тятя приснился. Ну, какой-то день был. Я не знаю, я его не помянула или что-то че-то, че-то некогда мне было. Да, поминальный день был, это, именинник что ли. Я вроде на кладбище иду и вроде могила разрыта, и тятенька у меня сидит вот так. - Нин, сходи, говорит, в магазин, возьми, говорит, мне бутылку. Ну ладно, я говорю: - Тятя схожу я, говорю, схожу. Это во сне я вижу, да, да. А потом проснулась, и сон-то рассказываю, да. Не помянула, говорит, срочно, говорит, возьми бутылку, говорит, и помяни, да. Я потом взяла бутылку, мы все сходили, этот, на могилке помянули, да».</i> ⁹
жалоба	<i>«Или вот что-то не так сделаешь. Мы вот маму положили в юбку. Да, а потом она, бедненькая, потом вот почему-то ее вздуло, да, и юбка тесно была, да. И мы вот эту юбочку растянули у нее, да. И она нам приснилась: «Мне, говорит, так тесно лежать. Мне, говорит, так теснит, говорит, меня всё. Так мне тяжело лежать». Вот видишь, в юбку положили. Надо было в платье или в халат надо было положить».</i> ¹⁰

Широкое распространение получили сюжеты о том, когда покойник является во сне к родственникам (жене, мужу) из-за несоблюдения правил похоронно-поминального обряда, в частности, при сборе умершего: забыли положить в гроб какую-либо вещь, одели не в ту одежду / не одели какую-то деталь одежды (или же одели тесную, рваную одежду и т.д.). Например, по свидетельствам одной женщины, ей приснилась умершая сестра, которая жаловалась на то, что у нее на ноге порваны колготки, другая информантка рассказала, что забыла положить умершему мужу в гроб шапку. Через некоторое время увидела во сне, что муж стоит и мерзнет без шапки.¹¹

Говоря о группе сюжетов, когда покойник является наяву, следует отметить, что распространение получили сюжеты о том, как умерший муж является к своей жене. Причины таких

⁵ Зап. Ю.А. Крашенинникова, Н.А. Селиванова 2.07.2010 г. от Забалуевой Елизаветы Александровны (дев. фам. Забалуева), 1927 г.р., местная, пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

⁶ Зап. Ю.А. Крашенинникова 28.06.2013 г. от Гурьевой Нины Васильевны 1930 г.р. (дев. фам. Мелехина), местная, пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

⁷ Зап. Ю.А. Крашенинникова, Н.А. Селиванова 3.07.2010 г. от Будревой Любови Дмитриевны, 1932 г.р., (дев. фам. Караваева), местная, пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

⁸ Зап. Ю.А. Крашенинникова 26.06.2013 г. от Будревой Любови Дмитриевны, 1932 г.р., (дев. фам. Караваева), местная, пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

⁹ Зап. Ю.А. Крашенинникова 28.06.2013 г. от Гурьевой Нины Васильевны 1930 г.р. (дев. фам. Мелехина), местная, пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

¹⁰ Зап. Ю.А. Крашенинникова 28.06.2013 г. от Гурьевой Нины Васильевны 1930 г.р. (дев. фам. Мелехина), местная, пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

¹¹ Мотив о том, когда забывают положить в гроб теплые вещи, также встречается в быличках и бывальщинах Воронежской обл. См.: Былички и бывальщины Воронежского края / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 2008. С.213 (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; Вып.6).

хождений разнообразны: крепкая эмоциональная привязанность покойного к жене, сильная тоска жены по умершему и пр.:¹² «Муж ко мне приходил <...> Ночью. Думаю, пойду, это самое, схожу в туалет. <...> Тут вот вышла. Свет включаю. А там дверь открыта, и он стоит. <...> Стоит. Я на него смотрю, он на меня смотрит. Я потом так: “Господи, Господи, говорю, ты что, ты же мертвый?!”». И свет выключила и ушла, и дверь захлопнула. Слышала, как дверь захлопнулась» (Зап. Ю.А. Крашенинникова, 26.06.2013 г. от Караваевой Г.А. 1939 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

Немаловажной причиной прихода покойника является также так называемый «призыв» жены с желанием увидеть мужа: «Жена, значит, пойдет в баню и, значит, вот начнет: “Ну, приходи, заходи. Сейчас бы вместе мылись сидели”, мужа зовет, дак покойник. И потом слышит, ага, в предбанничек зашел, значит, и ногам вытирает, значит, ноги. Хочет этот зайти. Ее как дунуло оттуда, из банито, и не оделась ничё, так и прибежала. Звать, звать нельзя» (Зап. А.Н. Рассыхаев, В.Б. Липин, П.А. Шахматская 02.07.2010 г. от Шишнёва Д.Н., 1932 г. р., Шишнёвой Ф.С. (дев.фам. Суркина), 1948 г. р., урож. пос. Ньючим, пос. Кажым, Койгородский район, Республика Коми).

Зафиксированы единичные сюжеты, когда умерший муж является к своей жене в зооморфном виде, например, в виде лошади¹³: «Ой, у нас тут старушка была. У нее вообще, ее мужа, тут один зарезал, просто зарезал. И у нее осталось шесть человек детей. <...> И она вот это, с ним [спала], до девяти дней, этого своего мужа... Ну вообще, она рассказывала, как наяву было. Он все время к ней приходил, как лошадь. Вот полночь, говорит, и как в окошко он, говорит, влетает. <...> Потом, говорит: “Я уже не знала, что мне делать, Господи! И редела, и ходила”. <...> А потом, говорит, это одна [женщина] говорит. <...> Говорит: “Ты это, спать ложисься, говорит, и положи-то детей, сама в середину ляжь, а детей по бокам положи”. Вот. Полночь опять и он прилетел и потом говорит: “А-а-а, догадалась!”¹⁴ И все, говорит, и ушел, и все с концами» (Зап. Ю.А. Крашенинникова, 26.06.2013 г. от Караваевой Г.А. 1939 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

В другом сюжете муж приходит к жене в виде солдата с петушиными ногами; этот приход оборачивается для жены бедой - загорается дом: «У нас у одной, значит этот, ну, в семье, значит, мужа убили. Вот, у нее осталась семья: пять, пять человек осталось. <...> Она значит, все этот думала. Спать ложится, значит, думает все это. <...> Потом как-то она не знаю, сказала, что, дескать, хоть бы муж-то хоть пришел что ли. И вот он потом начал ходить, муж да. Придет, значит, да. Как он, всяким ходил. Зайдет как будто солдат в шинели, значит, да. А она посмотрит, значит, на ноги, а ноги у него, значит, петушиные, лапы, да. Но она, значит, на койке лежит среди детей, да. Но и так вот тут все походит, посидит, значит. И так, часто он ходил. Потом она стала больше всего <...> бояться, ты что, значит. Начала его не пускать все этот. Крестить все это. Дак он потом в окно бы залетал, в окно. Как выстрел било, залетит в окно. И вот потом еще залетел в окно и у них этот, загорелся дом. Пожар получился, значит» (Зап. А.Н. Рассыхаев, В.Б. Липин, П.А. Шахматская 02.07.2010 г. от Шишнёва Д.Н., 1932 г.р., Шишнёвой Ф.С. (дев.фам. Суркина), 1948 г.р., урож. пос. Ньючим, пос. Кажым, Койгородский район, Республика Коми).

Зафиксированы сюжеты, указывающие на место пребывания покойника после смерти и его деятельности там. Так, по свидетельствам одной женщины, покончивший жизнь самоубийством муж обратился к ней во сне с просьбой вытащить его из ямы. Отслужив в церкви по нему службу, жена увидела сон, в котором муж сообщил, что стал начальником над чертями. По другому свидетельству, информанту приснилась мать, которая дала 70 рублей, сказав что «там заробила». Зафиксирован также рассказ о том, что жене приснился умерший муж, который принес своим детям пряники из ада.

Чтобы покойник перестал приходить, по утверждениям информантов, нужно произвести определенные действия, такие как: унести на могилу и закопать требуемый предмет; передать требуемый

¹² Мотив хождения умершего мужа к жене встречается также в текстах Новгородской и Архангельской обл. См.: Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963-1999 г. СПб., 2001. С. 302-304; Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова. СПб., 1998. Кн.2. С. 260-261.

¹³ Образ покойника, принявшего вид лошади, упоминается в работах М.Н. Власовой, где исследователь отмечает, что человек, покончивший жизнь самоубийством, после смерти служит лошадьё у нечистой силы. См.: Власова М. Н. Представления о «посмертном бытии» в быличках Новгородской области (по записям 1985-1996 гг.) // Русский фольклор: Материалы исследования. СПб., 2001. Т.31. С. 130.

¹⁴ Мотив осуществления определенных действий, чтобы покойник перестал приходить, а также финальная реплика мужа о догадке жены, встречается также в текстах Архангельской обл. См.: Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. М., 2009. С. 174-175.

предмет через следующего покойника (т.е. положить предмет следующему покойнику в гроб); перестать плакать по умершему; сходить на кладбище; помянуть. Чтобы покойник не приходил наяву, нужно: перекреститься и помолиться; когда приходит покойник, его нужно ругать; сходить на кладбище и сказать: «Я к тебе приду, а ты ко мне не ходи»; взять осиновый кол, ночью прийти на кладбище и забить умершему этот осиновый кол в ноги.

Таким образом, на территории обозначенных поселков получили распространение следующие мотивы: покойник приходит к родным во сне и просит какую-либо вещь; покойник приходит к родным во сне и жалуется на что-либо; покойник предупреждает об опасности, покойник ходит по дому; покойник приходит к жене. Записанные материалы, несомненно, важны и представляют интерес для дальнейшего исследования локальных русских традиций Республики Коми.



О СПЕЦИФИКЕ СОВМЕСТНОГО ПРИЧИТЫВАНИЯ В СВАДЕБНОЙ ТРАДИЦИИ БЕЛОМОРСКИХ КАРЕЛОВ

Аннотация: Статья посвящена проблеме совместного причитывания на свадьбе в традиции беломорских карелов. Одним из актуальных вопросов является разграничение сольной и групповой плачевых традиций на функционально-семантическом и музыкальном уровнях. На материале причитаний, записанных от Ф. Никоновой, А. Салониemi и других причитальщиц, обозначаются структурные закономерности, лежащие в основе музыкально-поэтических текстов нестабильной организации.

Ключевые слова: групповая причеть, свадебные причитания, беломорские карелы

Summary: The article refers to joint lamentations at the wedding in tradition of the Karelian coast of White Sea. The real question is distinction of solo and joint laments on functional-semantic and musical level. In lamentations F. Nikonova, A. Saloniemi and other performers designated structural regularities underlying musical-poetic texts unstable organization.

Keywords: joint lamentations, wedding lamentations, Karelian coast of White Sea

Вопрос о групповом причитывании на свадьбе в последние годы всё больше занимает исследователей севернорусских певческих традиций. Вместе с тем явление это известно и у многих финно-угорских народов – ижемских коми, сету, мордвы и других. Трудности изучения групповой причети, как справедливо отметил В.А. Лапин, связаны с тем, что поэтические тексты групповых причитаний, записанные фольклористами-филологами, не всегда могут быть опознаны именно в этом качестве, поскольку как сольные причитания невесты, так и групповая причеть девушек – её подруг – исполняется *от имени невесты*.¹ Однако и звукозапись не даёт возможности идентифицировать групповое причитание, так как архивные экспедиционные материалы содержат, как правило, образцы плачей в сольном исполнении. Это в полной мере касается традиции беломорских карелов.

Исследователи выделяют несколько отличительных черт, присущих напевам севернорусских групповых причитаний на свадьбе. В частности, текстологический анализ причитаний Вологодчины позволил Б.Б. Ефименковой сделать вывод о том, что групповая причеть при сдержанном характере звучания и стабильном ритме напевам является воплощением общинного начала и выражает императивность коллективных представлений. С этой точки зрения она противопоставлена экспрессивности индивидуальных голошений невесты.² Как указывает В. А. Лапин, групповые причитания выполняют особую обрядовую функцию, которая определяет место и время их исполнения.³ Во многих случаях групповые причёты в севернорусской свадьбе связаны с половозрастной группой девушек – незамужних подруг невесты и зачастую выделены терминологически.

Феномен группового причитывания на свадьбе у беломорских карелов изучен мало. Это явление не имеет специального названия в традиции, но обладает определённой спецификой, что побуждает нас упоминать по отношению к нему рабочий термин «совместное причитывание». Наиболее важным и принципиальным, на наш взгляд, является вопрос о том, существует ли разграничение сольной и групповой плачевых традиций у беломорских карелов на функционально-семантическом и музыкальном уровнях.

Сведения об исполнении беломорскими карелами свадебных плачей двумя или тремя плакальщицами, в отличие от похоронно-поминальных, бытовавших только в сольных версиях, впервые появились в работах финляндских собирателей (И. Инха, К.Ф. Карьялайнена, Ю. Ювелиуса и др.). В российской литературе проблема совместного причитывания у карелов отчётливо прозвучала во вступительной статье Н.А. Лавонен к сборнику «Песенный фольклор кестеньгских карел»,⁴ выпущенному в 1989 г.

В ходе экспедиций 1979–1982 гг. в деревнях Лоухского района исследователями Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР (ныне – Карельского научного центра РАН) Н.А. Лавонен, Т.А. Коски и З.М. Трофимчик были зафиксированы многочисленные свидетельства о совместном исполнении свадебных причитаний двумя и тремя плакальщицами.⁵ По словам информантов,

© В.А. Швецова, 2015

¹ Лапин В. А. Групповая свадебная причеть: вид, жанр или жанровая разновидность? // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: Сборник докладов. М., 2010. Т.1. С. 278.

² Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская область). М., 1980. С. 81.

³ Лапин В.А. Групповая свадебная причеть.

⁴ Песенный фольклор кестеньгских карел / Изд. подгот. Н.А. Лавонен. Петрозаводск, 1989.

⁵ Существуют сведения о совместном причитывании в деревнях Южной Карелии (как карелами, так и локальными группами русских), у повенецких карелов и др. См.: *Минорский П.* Олонекские карелы и Ильинский приход // Олонекский сборник. Петрозаводск, 1886. Вып.2. С. 207. По устному сообщению канд. ист. наук, ст. науч. сотр. ИЯЛИ КарНЦ РАН Е.И. Клементьева, в послевоенные годы в д. Ондозеро Муезерского района двумя плакальщицами исполнялись похоронные плачи. Однако аудиозаписи таких причитаний нам не известны, поэтому трудно говорить о способе их исполнения. Возможно, это пример одновременного сольного причитывания, а может быть плакальщицы совместно исполняют одно причитание.

«Причитывали втроём. Они в один голос все умели...» («*Itettih kolmen. Huö yhteh goolossah mahettih kaikin...*»)⁶

Настоящим «открытием» фольклористов можно считать уроженку деревни Катослампи Федосью Дмитриевну Никонову (1902–1985). От неё исследователям удалось записать развёрнутый цикл свадебных причитаний, куда вошли шесть свадебных плачей, исполненных Ф.Д. Никоновой совместно с А.Е. Салониими.⁷ Эти плачи представляют собой уникальный материал для этномузыкологов. Не менее ценными являются и комментарии певиц, раскрывающие детали этнографического контекста звучания плачей. Семнадцать поэтических текстов свадебных плачей вместе с нотацией одного из них опубликованы.⁸

Судя по вербальным текстам причитаний и пояснениям Ф.Д. Никоновой и А.Е. Салониими, у кестеньгских карелов⁹ двумя или тремя плакальщицами исполнялись плачи не только от лица невесты (на карельской свадьбе невеста сама не причитывала), но и от лица её подруг, которые брали уже просватанную невесту с собой на игрища. По сведениям К.Ф. Карьялайнена, в районе Калевалы (Ухты) и мать невесты могла иметь своих плакальщиц,¹⁰ причитавших от её имени.¹¹ Однако в комментариях Ф.Д. Никоновой и А.Е. Салониими (по крайней мере, в материалах Н.А. Лавонен) на этот факт указаний нет. Не встретились нам подобные указания и в других архивных записях.

Из-за ограниченного количества музыкально-этнографического материала сейчас трудно сказать, в каких случаях на свадьбе от лица матери невесты причитывали приглашённые плакальщицы, а в каких случаях она причитывала сама. Возможно, их приглашали, если мать невесты по каким-либо причинам не могла или не умела причитывать. Но можно также предположить, что наличие плакальщиц у матери обусловлено традицией и имело ритуальный смысл.¹²

В карельской причётной традиции похоронные, свадебные и бытовые причитания исполняются на один напев, распространённый в той или иной деревне или группе деревень и бытующий, как правило, в различных индивидуальных версиях плакальщиц. При исполнении свадебных, похоронных и бытовых причитаний плачей¹³ опирается на один напев, который при соединении с поэтическими текстами образует группу мелодических версий. Подчеркнём, что в жанровом отношении эти музыкальные версии плачей не дифференцированы (по крайней мере, так выглядят плачи, записанные вне обряда).¹⁴ Так, сольные причитания (свадебные и похоронные) в исполнении Ф.Д. Никоновой и плачи, исполненные ею совместно с А.Е. Салониими,¹⁵ имеют общий напев. С этим же напевом связано и заключительное причитание свадебного цикла – плач матери на сундуке. По словам причитальщицы, «мать садится на сундук и причитывает». ¹⁶ Это обстоятельство позволяет говорить о том, что причётный напев традиционен бытовал не только в «коллективной», но и в сольной версиях. По нашим наблюдениям, напев Ф.Д. Никоновой имеет интонационно-ритмическое родство с напевами, записанными от севернока-

⁶ Песенный фольклор кестеньгских карел. С.53.

⁷ А. Е. Салониими, уроженка деревни Корпийярви, являлась родственницей Ф.Д. Никоновой и прожила, как и Федосья, долгие годы в деревне Тухкала.

⁸ См.: Песенный фольклор кестеньгских карел. С. 168-195, 269-270.

⁹ Кестеньгские карелы представляют собой самую северную этнолокальную группу беломорских (или северных) карелов. Территория их проживания охватывает современный Лоухский район.

¹⁰ Как сообщают Т.В. Краснопольская и Т.А. Коски, в сёлах Карельского Поморья, а также во многих местностях Архангельской, Вологодской, Мурманской и Свердловской областей на свадьбе причитывала группа вопленниц или одна вопленица «совместно с группой подруг невесты от её лица, от лица её матери, сестёр и ”свадебных чинов”». См.: Краснопольская Т.В., Коски Т.А. О напевах свадебных причитаний и песен Колежмы и Нюхчи // Русская свадьба Карельского Поморья (в сёлах Колежме и Нюхче). Петрозаводск, 1980. С.194-203.

¹¹ См.: *Inha I.K. Kalevalan laulumailta*. Helsinki, 1911. S.231, 232, 236, 238. Цит. по: Песенный фольклор кестеньгских карел. С. 57.

¹² Мать невесты играла особую роль в свадебном ритуале. Она не посещала дом жениха ни до, ни во время свадьбы. Сразу по окончании свадебного пира в доме невесты, когда все поезжане выходили из избы и патъвашка уводил невесту во двор, мать начинала причитывать, сидя на сундуке, где окручивали невесту. Плач матери прекращался лишь после того, как во дворе кто-то выкрикивал: «Акка kuoli lippahalla!» («Баба на сундуке умерла!»), а патъвашка возвращался в дом и давал ей деньги. Описание обряда см.: *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 149-150; *Конька У. С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 223.

¹³ Мы основываемся на известных нам архивных аудиозаписях причитаний, сделанных фольклористами ИЯЛИ КарНЦ РАН во второй половине XX в.

¹⁴ Мелодика причитаний имеет в основном повествовательно-песенный характер и лишена специфически плачевых интонаций, голосовых сбросов, возгласов и т.д.

¹⁵ Совместные плачи певицы исполнили на один голос, то есть образовавшуюся при этом фактуру можно обозначить как функциональное одноголосие (Е.В. Гиппиус).

¹⁶ Песенный фольклор кестеньгских карел. С.195.

рельских плакальщиц М. В. Маликиной¹⁷ и А. И. Антипиной¹⁸ в сольном исполнении (см. примеры 1¹⁹, 2²⁰). К сожалению, в комментариях к этим причитаниям не содержится сведений о том, как они исполнялись: одной или несколькими плачами.

Стих карельских причитаний близок так называемому фразовику (по А.П. Квятковскому), характеризующемуся свободным членением поэтической речи конструктивными паузами. В собрании «Карельские плачи» А. С. Степанова ещё в 1976 г. указала на то, что основной композиционной единицей севернокарельских плачей является *прозаическая строфа*, состоящая «из двух-трёх предложений, заключающих в себе одну законченную мысль».²¹ Музыкально-ритмические особенности карельских причитаний (в том числе композиционные принципы их мелострофы) рассмотрены в работах А.Г. Гомон²² и Т.В. Краснопольской.²³ В частности, Т.В. Краснопольской проанализированы закономерности использования в текстах причитаний «метафорических замен» (термин А.С. Степановой), имеющих разную слоговую величину. Исследовательница установила, что «чем чаще повторяется в тексте та или иная метафорическая замена, тем чаще в нём образуются островки равнослоговых последований».²⁴

Отметим, что колебания количества слогов в слоговых группах и стихе причитаний довольно значительны, а способ координации стиха и напева позволяет отнести плачи к неравномерно сегментированным формам нестабильной организации напевам с мобильными параметрами формы (по терминологии Б. Б. Ефименковой). Основным условием совместного исполнения такого типа музыкально-поэтических текстов является, по-видимому, наличие устойчивых поэтических мотивов и использование определённого набора метафорических замен.²⁵ Очевидно, плачи в совместном исполнении относятся к *обязательным* и связаны в традиции с ключевыми моментами свадьбы в доме невесты (до выдачи её жениху).

Однако совместное причитывание было бы невозможно, если бы не существовали определённые структурные и композиционные закономерности в напевах плачей. В причитаниях, записанных от Ф. Д. Никоновой, М. В. Маликиной и А. И. Антипиной, основная структурная единица музыкально-поэтического текста представлена ритмоинтонационными образованиями, или мелодическими оборотами, которые координируются с трёх-пятислоговыми или с развёрнутыми шести-восьмислоговыми (реже девяти-десятислоговыми) группами стиха. По нашим наблюдениям, величина этих ритмоинтонационных образований часто зависит от слогового объёма метафорической замены. Мелострофа причитания складывается путём нанизывания типовых мелодических оборотов,²⁶ в результате чего каждый раз образуется неповторимая музыкально-поэтическая композиция тирадного типа.

При сравнении бытовавших в Беломорской Карелии совместных причитаний с сольными заметны различия в манере их исполнения. Последним свойствен индивидуализированный характер интонирования (особенно в самых северных деревнях района Кестеньги). И хотя в музыкально-поэтической структуре сольных плачей просматриваются те же закономерности, что и в совместных причитаниях, в них ярче выражено импровизационное начало. В большей степени это касается материнских плачей с присущей им субъективностью как поэтического, так и музыкального языка.²⁷

Возможно, развитие индивидуальных исполнительских стилей плакальщиц было связано с активным угасанием традиции совместного причитывания на свадьбе (и свадебного ритуала в целом)

¹⁷ М. В. Маликина (1886 г.р.) – уроженка деревни Хяме Калевальского района. Записи причитаний в её исполнении хранятся в Фонограммархиве ИЯЛИ КарНЦ РАН (зап. Степановой А.С. и др.) и Фольклорном архиве Института традиционной музыки Петрозаводской государственной консерватории им. А.К. Глазунова (зап. Краснопольской Т.В.).

¹⁸ Запись причитания А.И. Антипиной сделана в деревне Вокнаволоок.

¹⁹ Фрагмент причитания (когда невеста благодарит за подарки родных) в исполнении Ф.Д. Никоновой и А.Е. Салониеми (Фонограммархив ИЯЛИ КарНЦ РАН 2650/17). Зап. сделана Н.А. Лавонен в 1981 г. Текст причитания опубликован: Песенный фольклор кестеньгских карел. С. 177-179.

²⁰ Фрагмент причитания (невеста обращается к подруге) в исполнении М.В. Маликиной (Фольклорный архив Петрозаводской консерватории им. А.К. Глазунова. Кол. 004, CD 102/12). Зап. сделана Т.В. Краснопольской в 1970 г. Текст причитания и первая строфа напева опубликованы: Песни Карельского края. Сборник / Сост. и автор вступит. статьи Т.В. Краснопольская. Петрозаводск, 1977. С. 44-47.

²¹ Термин, по признанию А.С. Степановой, требует уточнения. См.: Карельские причитания / Изд. подгот. А.С. Степанова, Т.А. Коски. Петрозаводск, 1976. С. 36.

²² См.: Гомон А. Г. О музыкальных особенностях карельских причитаний // Карельские причитания / Изд. подгот. А.С. Степанова, Т.А. Коски. Петрозаводск, 1976. С.441-454.

²³ См.: Краснопольская Т. В. О композиционных особенностях мелострофы карельских причитаний // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986. С. 216-228; Краснопольская Т. В. Певческая культура народов Карелии: Очерки и статьи. Петрозаводск, 2007, и др.

²⁴ Краснопольская Т. В. Певческая культура ... С. 37.

²⁵ См. об этом: Степанова А.С. Традиционное и индивидуальное начало в творчестве плакальщиц // Карельские плачи: Специфика жанра. Петрозаводск, 2003. С. 109-127.

²⁶ Анализ мелодико-ритмической структуры напевов причитаний требует специального внимания и выходит за рамки данного сообщения.

²⁷ Поэтические мотивы некоторых из них обнаруживают близость мотивам похоронных причитаний.

в 1920–1930-е гг. Изначально же совместное причитывание могло служить своеобразным маркером свадьбы в сравнении с похоронными плачами.

Проблема реконструкции традиции совместного причитывания в Беломорской Карелии, несомненно, представляет большой интерес как в рамках изучения карельского свадебного ритуала, так и в контексте сравнительного исследования причётных традиций финно-угров, и требует участия специалистов смежных наук – фольклористов и этнологов.

Пример 1

Ka - an - na ru - pie len i - če kii - ral - li - sel - la
 kii - ra hal - la al -
 - li - sel - la - ni
 kie - lin ker - rok - sen - te lo - mah
 kii - ro - mien ker - ral - li sie kiuk - kn kie - ro - sie - (ni) ...

Пример 2

Ka - an - na ru - pie len i - če kii - ral - li - sel - la
 kii - ra hal - la al -
 - li - sel - la - ni
 kie - lin ker - rok - sen - te lo - mah
 kii - ro - mien ker - ral - li sie kiuk - kn kie - ro - sie - (ni) ...

ОВЁРТЫШИ-МЕДВЕДИ В УСТЬ-ЦИЛЕМСКОЙ ОВЁРТНОЙ ПРОЗЕ: К ПРОБЛЕМЕ ВЫДЕЛЕНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА

Аннотация: В статье предпринята попытка выделения мифологического персонажа — оборотня (овёртыша)-медведя на материале записей устной народной прозы из Усть-Цилемского района Республики Коми.

Ключевые слова: медведь, оборотень, мифологический персонаж, Усть-Цильма

Summary: The article attempts to highlight the mythological character (shapeshifter that turns into a bear) on the records of folk prose from Ust-Tsilemsky district of the Republic of Komi.

Keywords: bear, werewolf, mythological character, Ust-Tsilma

В записях из Усть-Цилемского района Республики Коми (бассейн р. Печоры), хранящихся в Фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета (ФА СыктГУ), выявляется группа рассказов об «овёртышах» (оборотнях)-медведях (на данный момент известно 15 текстов, причем большая часть из них относится к последним годам записи – 2008-2014 гг.).

На усть-цилемском материале мотив оборотничества чаще всего отмечается в контексте нарративов о колдунах. Однако при этом выделяются сюжеты о персонажах, которые в данной статье представлены под названием овёртышей-медведей. Последний обладает, по нашим наблюдениям, рядом черт, принципиально отличающих его от колдуна-оборотня. Задача данной работы — выделение овёртыша-медведя как самостоятельного мифологического персонажа (МП) и его дискретизация из группы других МП (усть-цилемских колдунов, способных к оборачиванию).

В текстах грань между превращающимися в медведя колдунами и овёртышами-медведями зачастую неявна. В некоторых нарративах колдуна в оборотне можно определить через название имени, в то время как овёртыша по имени никогда не называют: «Был в Усть-Цильме <...> *Триха Волгиных*, <...> одевался медведем» (03249-23¹), «Таки люди были и в Замежном. <...> Один *Михей* был на Михеевых полях. <...> Оборотень был» (0326-3). По ряду записей за отсутствием сюжета как такового можно предположить, что информант имеет в виду не колдуна-оборотня (хотя спрашивают его о колдунах), а особый выделенный нами тип оборотней — медведей-овёртышей: «[А они могут оборачиваться в зверей?] <...> слыхала, а не приваживалось, не знаю. <...> говорят, шо как овёртыши оворачиваются, могут и медведем, могут и... Да. Больше-то всё говорят медведя» (03337-101). В рассказе обращает на себя внимание само использование номинации *овёртыш*.² При вопросе о том, могут ли колдуны превращаться в кого-либо, рассказчик, вероятно, вспомнил не про оборачивающихся колдунов (слова «колдун» или другой подобной номинации не произносятся), а про овёртышей-медведей. На это указывает то, что информант не упомянул никаких превращений, кроме медведя, и то, что, по его словам, овёртыши превращаются чаще всего в медведя. В записях имеются другие подобные примеры.

Медведь-оборотень — не специфический усть-цилемский персонаж, сведения о нем широко фиксировались в Сибири.³ Рассказы об оборотнях-медведях генетически соотносятся с глубоко архаическими мифологическими воззрениями.⁴ Медведь в мифологиях многих народов — существо, близкое человеку,⁵ у некоторых народов — тотем, первопредок, божество, культурный герой.⁶ Много места отведено медведю в русской народной зоологии.⁷ Вопрос бытования у русских развитых представлений о медведе и связанных с ним обрядности (см. «медвежий праздник»⁸) и фольклора остается еще не в полной степени проясненным.⁹

© Д.И. Шомысов, 2015

¹ Здесь и далее подобным образом дается ссылка на шифр аудиозаписи из Усть-Цилемского собрания ФА СыктГУ.

² Словарь печорских говоров дает два значения этого слова: «1. *Ловкий, хитрый человек*. 2. *Оборотень*. Есь медведи овёртышающа, овернеща целовек медведем, только ремень назади есь, овёртыш такой» (Словарь русских говоров Низовой Печоры / Под ред. Л.А. Ивашко. СПб., 2003. Т.1. С. 502). Характерно, что в качестве примеров второго значения (оборотень) приведены сведения об оборотне-медведе.

³ *Медведева Г. А.* Реликтовые формы медвежьего культа у русских Восточной Сибири (по материалам народной прозы 1980-2011 гг.) // Вестник Бурятского государственного университета. 2011. № 10. С. 214-218.

⁴ См., например: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Медведь // Мифы народов мира. М., 1988. Т.2. С. 128.

⁵ См., например: *Медведева Г.А.* Реликтовые формы медвежьего культа у русских Восточной Сибири.

⁶ *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Медведь.

⁷ *Гура А.В.* Медведь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т.3. С. 211.

⁸ *Васильев Б. А.* Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4. С. 78.

⁹ *Медведева Г. А.* Образ медведя в русской народной прозе Восточной Сибири (по материалам народной прозы 1980-2011 гг.) // Мир науки, культуры, образования. 2010. № 6-2. С. 65: «Вопрос, существовал ли “медвежий” фольклор у русских, до сих пор в достаточной степени не освещен в отечественной фольклористике. Одна из причин этого: отсутствие до самого последнего времени конкретных подтверждающих материалов».

Представления об овёртышах-медведях входят в сферу актуальных верований устьцилемов. Записи последних лет из Усть-Цилемского района позволяют заявить о наличии в усть-цилемской несказочной прозе особой «медвежьей» темы.¹⁰

Важно оговорить, что не всегда эти два типа оборотней четко разграничены в народном сознании. Так, в одной записи информант говорит сначала про «икотника»¹¹ Михея, медведем «провожавшего» молодежь с посиделок, а затем пересказывает быличку о супругах, оборачивавшихся медведями (0326-3), т.е. уже про тех, кого мы назвали овёртышами-медведями. В одном недавно записанном варианте былички рассказчик прямо называет овёртыша колдуном (03363-86). Если углубляться в таксономические диверсификации, то возможно было бы, наверное, выделить ещё какой-то субтип оборотней-медведей, не относящийся ни к первым, ни ко вторым. Как автономный полноценный МП овёртыш-медведь не имеет реального места в народных представлениях. Номинация *овёртыши* в языке печорцев не закреплена строго за человеком, превратившимся в медведя, однако даже неглубокий анализ текстов позволяет утверждать, что применительно к нему лексемы *овёртыши*, *овёртышаться* фигурируют чаще, чем в применении к оборачивающимся еретникам, что позволяет, пусть и условно, под названием овёртыша-медведя сгруппировать всех персонажей народных верований, которых объединяет отсутствие колдовской практики и способность к превращению в медведя или зооморфное состояние как данность. Но не подлежит сомнению, что сам «мифичный» и сложный образ медведя уже в какой-то степени гарантирует онтологическое родство всех этих персонажей.

Всё же главное, по чему мы отличаем овёртышей-медведей от оборачивающихся еретников — они не колдуны. Хотя овёртыш-медведь зачастую наделяется носителями традиции номинацией «колдун», однако не вписывается по ряду характеристик в этот мифологический класс. Его сверхъестественная способность превращаться в медведя, как представляется, получена не благодаря контактам с нечистой силой или его полудемонической сущностью. Более того, эта способность описывается как что-то присущее только ему, опять же «видовое» (см. в рассказе о супругах-оборотнях: «На Мезени, говорят, муж да жена ходили, в медведи заворачивались», 03316-86).

Номинация *оборотень* (*овёртыши* в Усть-Цилемском районе) кажется не удовлетворительной, так как обозначает чаще только состояние, в котором находится МП (например, колдун). Прямых номинативных аналогий для оборотня-не-колдуна, превращающегося в медведя, в указателях мотивов русской мифологической прозы и наименований МП мы не находим. Персонажами-оборотнями, с которыми по многим характеристикам можно соотнести усть-цилемского овёртыша-медведя, являются оборотень-волк Русского Севера (почти всегда — превращённый колдуном участник свадебного поезда) и волколак южнорусских и других славянских традиций. Во многих работах волколаки и медведи-оборотни рассматриваются «в одной связке».¹² Овёртыша-медведя и волколака¹³ сближает, в первую очередь, «монофункциональность» потенциального перевоплощения: оба они могут оборачиваться только в одно, «своё» животное. Это, в свою очередь, отличает последних от оборачивающихся еретников, которые принимают разные образы — птиц, животных, неодушевленных предметов, в то время как овёртыши-медведи трансформируются в животных, по виду и поведению не отличающихся от реальных и обладающих условной «телесностью». Иными словами, животные, в которых превращаются колдуны, являются «ненастоящими», в то время как овёртыши-медведи оборачиваются в животных «настоящих». Как южнорусский волколак, так и усть-цилемский овёртыш-медведь вынуждены следовать физиологии своих животных ипостасей. При этом копируются особенности зверя: овёртыши-медведи живут в берлоге («они берлогу выкопали», 03316-86). «Материальность» проявляется в рудиментарных остатках бывшего перевоплощения у овёртыша: записаны рассказы о том, что после принятия человеческого облика «медвежья лапа так осталась <...> до смерти» (03316-86; см. также: 03363-86). Данный мотив характерен именно для рассказов об овёртышах-медведях, подобного мотива остаточного лиминального сохранения миксантропических черт у еретника (еретницы) после «ретрансформации» из животного в человека в усть-цилемских рассказах ФА СыктГУ не зафиксировано.

Усть-цилемских овёртышей-медведей с волколаками объединяет (и отличает от еретников-оборотней) специфическая магическая атрибутика, связанная с оборотничеством. У овёртышей-медведей это пояс, который находят на убитом медведе (03317-40 и др.), одежда (0326-3 и др.), медвежья шкура

¹⁰ Канева Т.С. Новые полевые источники по изучению фольклорной традиции Усть-Цильмы (экспедиции СыктГУ 2010-х гг.). (В печати).

¹¹ Т.е. колдуна.

¹² Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 212. В смысле их близости показательно замечание об этимологии слова «волколак», см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Волкодлак // Мифы народов мира. М., 1987. С. 242-243.

¹³ Справедливости ради надо сказать, что в некоторых традициях волколаками одинаково называют как оборачивающихся в волков колдунов и ведьм, так и «естественных» оборотней. См., например: Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. М., 2000. С. 410, 411.

(0326-3 и др.). Мотив опоясывания волколака присутствует в украинских поверьях.¹⁴ В усть-цилемских рассказах о превращениях еретников такой атрибутики не встречается: его оборачивание происходит без посредства магических предметов и выполнения каких-либо сложных ритуалов.

Остаются не до конца ясными причины превращения людей в медведей. По некоторым данным, например, по упоминанию того, что у них украли одежду и поэтому они не могут перевоплотиться обратно в человека, а также по прямому называнию одним рассказчиком овёртыша-медведя колдуном (03363-86), можно заключить об их оборачивании как об особом магическом даре. С другой стороны, тот же информант замечает, что «они заколдованные все, не снято с них» (03363-86). Кроме того, типологически эти рассказы похожи на некоторые русские и финно-угорские нарративы об оборотнях, «обернутых» колдунами.¹⁵ Но, опять же, доводом для признания овёртышей-медведей как оборачивающихся по своему желанию, а не превращенных кем-то посторонним, могут служить другие типологические схожие тексты, где человек превращается в животное без чужого вмешательства.¹⁶

Подобная неопределенность характерна и для волколака, оборотность которого даже в одной традиции объяснялась по-разному: как заклятие колдуна и как индивидуальная магическая способность.¹⁷ Скорее всего, при употреблении слова овёртыш для носителей традиционной культуры не принципиален вопрос о причинах оборачивания этих персонажей. Надеемся, что новые полевые материалы с Печоры, а также типологически близкие данные из других традиций позволят внести ясность в решение обозначенной проблемы.



¹⁴ Гура А.В., Левкиевская Е. Е. Волколак // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т.1. С. 419.

¹⁵ См., например: Погодин А. Космические легенды балтийских народов // Живая старина. 1895. Вып.1. С. 444-445; Левкиевская, Е. Е. Мифы русского народа. С. 411.

¹⁶ См. быличку о превращении колдуна в медведя: Владыкина Т. Г. Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре // Народные культуры Русского Севера: Материалы российско-финского симпозиума (3–4 июня 2001 года). Архангельск, 2002. С. 101.

¹⁷ Левкиевская, Е. Е. Мифы русского народа. С. 410, 411.

Г.Н. ЩУПАК (Санкт-Петербург)

ТЕРМИНОЛОГИЯ СВАДЕБНЫХ ПРИЧИТАНИЙ ПРИКАМЬЯ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ОПИСАНИЯХ XIX – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА

Аннотация: В статье рассматриваются свадебные причитания Прикамья сквозь призму интереса к ним краеведов-собираателей XIX – первой трети XX в. Основное внимание в работе уделяется терминологии, применяемой авторами этнографических описаний для обозначения и характеристики свадебных причитаний Прикамья.

Ключевые слова: свадебные причитания, Прикамье, этнографические описания, терминология, XIX – первая треть XX в.

Summary: This article considers wedding lamentations of the Kama region through the prism of interest to them of ethnographers (XIX – the first third XX century). The main attention is paid to the terminology used by the authors of ethnographic descriptions to indicate and characterize wedding lamentations of the Kama region.

Keywords: wedding lamentations, Kama region, ethnographic descriptions, terminology, XIX – the first third of the XX century

Для исследователя-этномузыколога, занимающегося комплексным системно-типологическим изучением музыкально-поэтических форм свадебного обряда, чрезвычайно важным оказывается восстановление целостной картины их традиционного бытования, чему в немалой степени способствует обращение к этнографическим источникам XIX – первой трети XX века. В рукописях и публикациях данного периода наиболее яркие страницы связаны с описанием исполнения свадебных причитаний, плачей, свадебного «вытья», их характеристикой.¹

Интересным и важным объектом исследования является терминология, применяемая авторами этнографических описаний для обозначения и атрибуции свадебных причитаний. С достаточной долей уверенности можно предполагать, что она опирается на понятия, бытовавшие непосредственно в народной среде. Стоит, однако, учитывать тот факт, что каждое этнографическое описание раскрывает перед читателем не только облик конкретной местной традиции, но и образ творческой личности собирателя, автора-бытописателя (а вместе с тем – облик эпохи и социальной среды).

Ниже представлен ряд глаголов, имеющих однокорневую основу с разнообразными терминами, используемыми при характеристике причитаний в контексте описаний прикамского свадебного обряда: **плакать; выть; реветь; рыдать; голосить; вопить; причитать; выговаривать (приговаривать); сказывать; петь.**

Наибольшее распространение имеют термины «*пла́ча*» / «*плачь*»² (употребляемый, как правило, в женском роде) и «*песня*». При этом в рамках одного и того же этнографического описания границы их значений могут быть несколько размытыми. Так, нередко авторы описаний относят определение «плача» не только к причитаниям, но и к плачево-повествовательным песням, звучащим, как правило, в тех же обрядовых ситуациях, что и первые. Встречается и обратная ситуация, когда формы с традиционным причетным текстом характеризуются как «песня». В ряде работ прямо указывается на неопределенное, двойственное значение той или иной художественной формы. Так, например, А. Н. Гладких сообщает о том, что, встречая приезжающих на «*плаканье*» жениха с его сестрой, девушки будущей золовке «*поют песню, вроде плачи, невеста иногда при этом воет*».³

Заметим, что авторы этнографических работ нередко прибегают к корреляции различных терминов, пытаясь тем самым более точно отразить суть и характер описываемых ими явлений. Говоря о чердынских свадебных причитаниях, исполняемых подругами невесты, М. И. Калинин, использует

© Г.Н. Щупак, 2015

¹ Фрагменты данных описаний частично републикованы: Щупак Г. Н. Причитания в контексте традиционной свадьбы Пермской губернии (по материалам этнографических публикаций середины XIX – начала XX века) // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2012. Т. 36. С. 265–294.

² В «Словаре великорусского живого языка» В. И. Даля приводится ряд слов, связанных с глаголом «плакать», в том числе и существительное женского рода – «плача», характерное для речи жителей Пермской губернии. Данному понятию, по определению В. И. Даля, соответствуют «жалобные песни, кои поются на девичниках: невеста не поет, а плачет, оплакивает свою девью красоту, русу косу, волошку, отчее заступничество, матернюю холлошку и пр». См.: Даля В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1907. Т. 3: П – Р. Стб. 307.

³ Гладких А. Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей с. Торговижского, Красноуфимского уезда, Пермской губернии // Труды Пермской ученой архивной комиссии. Пермь, 1913. Вып. 10. С. 45.

понятие «песни плача».⁴ В статье В. Кудрявцева применительно к причитаниям употребляется термин «песня сплакивания».⁵ По определению Я. И. Предтеченского, «плачами или *вытьем* называются те, плаксивые по тону, песни, которые поются собственно на девешнике, свадьбе, и в период времени между посиденком и девешником; невеста при этих песнях плачет или – как говорят – „*воет*”».⁶ В описании Ф. Р. Дягилева слово «*выть*», будучи заключенным в скобки после слова «*петь*», употребляется в качестве синонима к последнему.⁷ Согласно свидетельству уральского корреспондента В. И. Даля, в Суксунском заводе подружки невесты во время рукобитья «*воют, т. е. поют особенным напевом*».⁸ В статье В. М. Яновича мы находим словосочетание «*вытье песен*».⁹ Подобные многочисленные сопоставления «плачей», «*вытья*» с песнями, их взаимная корреляция, по нашему мнению, являются результатом стремления авторов описаний обозначить музыкально-стилевую специфику групповой причеты девушек, оказывающейся на пересечении двух жанрово-стилевых сфер – причетной и песенной.

Следует заметить, что с термином «плача» употребляются различные глаголы, отражающие способ исполнения, в результате чего образуются словосочетания: «*выть плачу*», «*привывать плачу*», «*петь плачу*»,¹⁰ и даже тавтологическое «*плакать плачу*».¹¹ Так, например, по сообщению лекаря Д. М. Петухова, в окрестностях г. Дедюхина Соликамского уезда подружки невесты «*припевают и привывают плачу*».¹² Материалы 1960–1970-х гг. дополняют этот терминологический ряд выражением «*сказывать* (присказывать) *плачу*» (Чердынский, Красновишерский районы Пермской области).¹³

Достаточно распространены в этнографических описаниях термины «*причитать*», «*причитания*», «*причет*», встречающиеся в работах Н. А. Корнаухова, М. И. Калинина, И. Д. Шерстобитова, А. Калмыкова, И. В. Шестакова (Я. Камасинского), А. Чеснокова и других. Нередко они употребляются в синтаксической связке с глаголами «*петь*» или «*выть*». Так, И. Д. Шерстобитов указывает, что подружки невесты «*поют, причитая*».¹⁴ В собрании свадебного фольклора Усольского района, записанного И. В. Шварёвым, в отношении к образцам причетных текстов применено понятие «*причитальная*» [песня].¹⁵

Наибольшее разнообразие терминов и их сочетаний зафиксировано в описании свадебных обычаев Пожевского завода, составленном А. Калмыковым. В тексте, помимо обычных понятий «*петь*», «*выть*», «*припевать*», автор использует такие словосочетания, как: «*выть, причитая*», «*выть с причетом*», «*выть, приговаривая*», «*припевая с воем*», «*выть с припевом*» и т.д.¹⁶

В традициях Оханского уезда зафиксирован термин «*приво`йка*»,¹⁷ этимологически производный от слова «*вой*». Очевидно, этим термином обозначается песенная форма причитания, звучащая одновременно с «*воем*» / «*вытьём*» невесты. В описаниях других прикамских традиций групповым причитаниям девушек соответствуют термины «*привывание*»,¹⁸ «*завыванье*»,¹⁹ «*вытьё*»²⁰; последний термин, употребляемый чаще других, в некоторых случаях может использоваться и для характеристики соль-

⁴ Калинин М. И. Чердынь // Иллюстрация. 1848. Т. 7. 23 окт., № 38. С. 215–216.

⁵ Кудрявцев В. Свадебный обычай оплакивания «девьей красоты» в гор. Перми (Научный архив Русского географического общества (НА РГО). Р. 29. Оп. 1. № 52. Л. 5).

⁶ Предтеченский Я. И. О свадебных обрядах г. Чердыни // Пермский сборник. Пермь, 1859. Кн. 1. Отд. 2. С. 27.

⁷ Дягилев Ф. Р. Крестьянская свадьба в селе Копалинском Пермского уезда (НА РГО. Р. 29. Оп. 1. № 78. Л. 17).

⁸ Свадебные обряды в горных заводах [Урала] / Публ. П. Д. Ухова; комм. Н. П. Колпаковой и Г. Г. Шаповаловой // Песни, собранные писателями: Новые материалы из архива П. В. Киреевского. М., 1968. С. 452 (Литературное наследство; Т. 78).

⁹ Янович В. М. Пермьяки // Живая старина. 1903. Вып. 1/2. С. 84.

¹⁰ Гладких А. Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского ... С. 23, 51.

¹¹ Корнаухов Н. А. Этнографические черты города Чердыни, Пермской губернии // Отечественные записки. 1848. Т. 57. Отд. 8. С. 55–56.

¹² Петухов Д. М. Горный город Дедюхин и окольные местности. СПб., 1864. С. 166.

¹³ См., например, материалы экспедиции Московской государственной консерватории 1968 г. (записи из д. Усть-Уролка Чердынского района), а также: Терехина Н. Н. Свадебные песни Перми Великой. Пермь, 2011. С. 119 (записи из с. Нижняя Язьва Красновишерского района).

¹⁴ Шерстобитов И. Д. Описание свадебных обрядов государственных крестьян, Чердынского уезда, сел Юрлы и Юма и состоящих в приходах их деревень // Пермские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1863. 15 нояб., № 46. С. 230.

¹⁵ Шварёв И. В. Свадебные песни и плачи из д. Шварёво Ощепковского с/с Усольского района Пермской области (Рукописный отдел Института русской литературы (РО ИРЛИ). Ф. 850. Оп. 4. № 92. Л. 3 об.).

¹⁶ Калмыков А. Описание свадебных обрядов жителей Соликамского уезда, Пожевского завода с окрестностями // Пермские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1861. 6 янв., № 1. С. 7–10; 13 янв., № 2. С. 24–28.

¹⁷ Серебренников В. Н. Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости, Оханского уезда, Пермской губернии // Материалы по изучению Пермского края. Пермь, 1911. Вып. 4. С. VII.

¹⁸ Кошурников В. С. Свадебные обряды и песни юго-восточной части Вятской губернии // Календарь Вятской губернии. 188. Вятка, [1881]. Отд. 2. С. 81–83.

¹⁹ Калинин М. И. Чердынь. С. 216.

²⁰ Свадебные обряды в горных заводах [Урала]. С. 453–455; Янович В. М. Пермьяки. С. 81–82, 84.

ных причитаний невесты.²¹ С формами индивидуального словесно-звукового «высказывания» невесты связаны также понятия «голосить»,²² «вопить», «причитать»,²³ «рыдать».²⁴

Родственный со словом «привойка» глагол «привывать» отчасти объясняет предназначение групповых причитаний, в ряде случаев соответствующее побуждению к совершению тех или иных действий участниками свадьбы. В описании свадебного обряда Оханского уезда упоминается о том, что девушки утром венчального дня «привывают» (то есть призывают исполнением группового причета) к невесте в «куть за занавесу» ее мать, отца и других членов семьи для благословения.²⁵

Заметим, что упомянутый выше термин «плаканье», являющийся одним из опознавательных признаков фольклорных традиций Прилузья,²⁶ в описаниях прикамского свадебного обряда встречается лишь единожды – при характеристике традиций Красноуфимского уезда. «Плаканьем» в данной местности называется период от просватанья до свадьбы (иначе – девичник), когда девушки не только исполняют грустные песни и причитания, но и веселятся с приходящими по вечерам в дом невесты парнями.²⁷ В контексте описания чердынской свадьбы любопытным является упоминание о пирогах-«плакальниках», которые называются так потому, что «съедают их гости и девушки при пении плачей».²⁸

Основой для терминологии могут выступать также и поэтические образы причитаний. Так, в с. Торговижском Красноуфимского уезда зафиксировано народное выражение «выть петухов», относящееся к исполнению причитания с зачином «Я спала, молода, да высыпалася, / Я ждала, млада, да дожидалася, / Я троих-то да ранних петухов...», традиционно звучавшему каждое утро ежедневно от просватанья до дня венчания.²⁹

Разнообразные термины и их сочетания, применяемые собирателями по отношению к свадебным причитаниям и песням, воплощают в себе обширную палитру свойств описываемых музыкально-поэтических форм, с точки зрения как вербального, так и музыкального содержания. Однако, следует отметить, что терминология, используемая в работах, не всегда объективно отражает, а нередко и полностью скрывает жанровые и внутрижанровые различия звучащих в ходе свадебного обряда песен и причитаний. Здесь исследователь сталкивается с текстологической проблемой, состоящей в невозможности при отсутствии специальных комментариев определить принадлежность того или иного поэтического причетного текста к индивидуальной либо групповой традиции исполнения. Так, например, комментируя исполнение причитаний, В. М. Янович в одном случае указывает, что «как подруги, так и сама невеста плачут и причитают». В другом случае, при характеристике аналогичного причетного текста, автор использует словосочетание «поют песни».³⁰

В настоящей статье рассмотрена лишь малая часть богатого и многообразного фактологического материала, дающего представление о свадебной причетно-песенной терминологии. Расширение подобного исследования может быть связано с привлечением фольклорно-этнографических данных по другим губерниям, а также с их сравнительным анализом.



²¹ Гладких А.Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского ... С. 51-53.

²² Там же. С. 42.

²³ Чесноков А. Свадебные обряды и песни «кержаков» // Живая старина. 1911. Вып. 1. С. 61.

²⁴ Калинин М. И. Чердынь. С. 216.

²⁵ Серебренников В.Н. Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости ... С. 45-46.

²⁶ «Плаканьем» в лузской фольклорной традиции называется свадебный групповой причет. См.: Ефименкова Б.Б. Свадебные песни Лузы // Музыкальная культура Русского Севера в научном наследии Б. Б. Ефименковой: К 80-летию со дня рождения ученого. М., 2012. С. 198.

²⁷ Гладких А.Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского ... С. 25, 44.

²⁸ Предтеченский Я.И. О свадебных обрядах г. Чердыни. Кн. 1. Отд. 2. С. 34.

²⁹ Гладких А.Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского ... С. 42-43.

³⁰ Янович В.М. Пермяки. С. 82.

Е.И. ЯКУБОВСКАЯ (Санкт-Петербург)

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ И МУЗЫКАЛЬНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАРОДНЫХ ИСПОЛНИТЕЛЕЙ УСТЬЯНСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

(ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ
ЛЕНИНГРАДСКОЙ КОНСЕРВАТОРИИ 1970-Х – 1980-Х ГГ.)¹

Аннотация: Исполнение песен среди северных крестьян издавна почиталось как искусство. Об этом писали еще Е.Э. Линева и Ф.М. Истомина, отмечая существование самобытного словаря певческой терминологии, указывающего на вполне сознательное отношение народных певцов к песне и пению. Это подтверждают наблюдения автора над высказываниями исполнителей из Устьянского района Архангельской области, сделанные через сотню лет.

Ключевые слова: народное исполнительство, народная певческая терминология

Summary: Performance of songs of the northern Russian peasants have revered as a kind of art. E. Lineva and F. Istomin had written about this, noting the existence of a original vocabulary of singing terminology. This vocabulary indicates quite conscious attitude of folk singers to their songs and singing. This is supported by author's observations on the statements of the performers of Ustyansky district of the Arkhangelsk region, which were made after hundred years.

Keywords: folk performance, folk singing terminology

Исполнение песен, в особенности, лирических, в крестьянской среде издавна считалось искусством. Ф.М. Истомина, собиравший народные песни на рубеже XIX-XX вв., писал о существовании «целой области песенного дела со своим твердо установленным, самобытным, чисто русским словарем, указывающим на то, что в недавнем прошлом песенное дело у северных крестьян <...> являлось для них делом серьезным, привлекавшим к себе общее внимание и вполне сознательное отношение».² Замечания крестьянских певцов о пении фиксировала и Е.Э. Линева. Собирательница признавалась: эти высказывания «были метки и навели меня на некоторые мысли об основах народной песни».³ Наши наблюдения, сделанные через сотню лет после первой собирательницы, это подтверждают.

На Устье умелые певцы и певицы назывались «песельниками» и «песельницами».⁴ Иногда говорят: «запеватели» (Архив ФЭЦ СПбГК, РФ,⁵ п. 78, ед. хр. 1132-1, л. 5; Далее приводятся только номера папки, единицы хранения и листа), «запевальницы» (72, 1073, 41 об., 56 об.) или «запевалки» (73, 1081, 47 об.) – от слова «запевать», «петь»: «Марфа Ефимовна – та горазда запевать» (72, 1073, 37).⁶ Настоящие любители пения отдавали этому делу всю душу: «Раньше я только когда спала – не пела», – признавалась одна из устьянских запевальниц (77, 1125, 65).

Мастера-песельники еще в 1970-х гг. пользовались огромной известностью и уважением в своей округе. Особо выделялись общественным мнением люди, которые сочетали в себе высокие человеческие и артистические качества: «Хорошая она баба, и певец-молодец» (78, 1132-1, 6).

© Е.И. Якубовская, 2015

¹ Статья написана на основе материалов, собранных автором и другими участниками фольклорных экспедиций Ленинградской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова в Устьянский и Вельский районы Архангельской области (1977–1978 гг.). Высказывания народных исполнителей публиковались в нескольких работах автора, посвященных культуре народного исполнительства на Устье: Якубовская Е. Уроки жизни: Устьянские экспедиции Ленинградской консерватории 1977-1978 годов в рукописных материалах // Вопросы этномузыкознания. 2014. № 1 (06). С. 120-137; Якубовская Е. Уроки жизни: Устьянские экспедиции Ленинградской консерватории 1977-1978 годов в рукописных материалах (продолжение) // Вопросы этномузыкознания. 2014. № 2 (07). С. 122-139; Якубовская Е. И. Народная традиция исполнения лирических песен на Устье // Личность в культурной традиции: Сб. научных статей. – М., 2014. С. 60-95.

² Истомина Ф.М., Дютин Г.О. Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонекской в 1886 году. Записали слова Ф.М. Истомина, напевы Г.О. Дютин. СПб., 1894. С. XVII.

³ Линева Е.Э. Великорусские песни в народной гармонизации. Записаны Е. Линева. СПб., 1909. Вып.2. С. XIII.

⁴ Слово «песельники» («писельники») в качестве специального термина выделено Ф.М. Истоминным (Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году. Записали слова Ф.М. Истомина, напевы С.М. Ляпунов. СПб., 1899. С. XVII); оно постоянно употребляется Е.Э. Линева и как устойчивое название народных певцов (см., например: Великорусские песни... Вып. 2. С. XXVII, XLVII).

⁵ Архив ФЭЦ СПбГК, РФ – Архив Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории, Рукописный фонд.

⁶ У Линева встречается термин «запевуха» (Великорусские песни в народной гармонизации. Записаны Е. Линева. СПб., 1904. Вып.1. (Разд. «Оригинальные народные выражения и замечания о пении», № 3).

Исполнение лирической песни «артелью» – особый вид общения между носителями традиции, средство их единения: «Худо ли песни запевать – всё горе размыкаешь!» (78, 1132-1, 75 об.); «Без песён и мир тесён» (76, 1114, 5). Рассказывая об исполнении песен, женщины-певицы вспоминали: «Старухи-то раньше пели, когда молодые были – аж волосья-то дыбом!» (78, 1131-8, 5), «Как с пировства пойдут девки, “Соловьишко” запоют – дак аж волосья на голове стоят» (77, 1125, 84 об.).⁷ В этом устойчивом описании своих ощущений (при том, что деревни Михалёво и Бережная, в которых записаны эти высказывания, расположены весьма далеко друг от друга) – захватывающее дух чувство красоты и силы, полетности звука, могучего разворота напева и радости совместного пения. Песельницы особо выделяли архаичные напевы: «прежние», «старинные», «те, что с истова» (73, 1083, 2): «на этот же мотив, на матёрый» (72, 1073, 36).⁸

Запевала (о мужчине говорят – «запевало»), чаще называемая на Устье «начиница» (о мужчине соответственно – «начинщик»), начинает, ведет песню, определяет темп, высоту основного тона, характер песни. Его роль точно определяется выразительным словом «править»: «Котора запеваля хорошо правила – в город уехала» (73, 1081, 64 об.). Остальные участники, прислушиваясь к запевале, поддерживают заданный темп и характер: «Мы с ней спелись, дак друг друга по взгляду знаем» (73, 1088, 6 об.).

Выражения «подымать (воздымать) песню выше» и «поднимать песню на голоса» употребляется устьянскими певицами для обозначения распева, который осуществляется участниками ансамбля вслед за сольным запевом: «<Смотря> какая песня. Какую и выше надо поднимать. Начинай один, а хоть пять человек приставайте, выше вздымайте. Они кончают – ты опять поднимай, они от тебя возьмут...» (73, 1088, 4 об.).⁹ Народные исполнители считают, что песня должна развиваться от строфы к строфе, постепенно наращивая эмоциональный подъем: «Нацинать надо не яро, а потом яря вздымать» (76, 1113, 23 об.).

Лирические песни в представлении народных исполнителей ассоциируются с определением «долгие» – и в смысле развертывания песенного сюжета, и в смысле его протяженного распевания в рамках песенной строфы. При этом песня мыслится певцами как нечто цельное и завершенное, имеющее «край»-начало и «край»-конец: «Ты, Анна Николаевна, песни знаешь? – С краю знаю, а как кончить не знаю...» (77, 1124, 64 об.); «“...Да во зелёном гулял” – не с краю начала!» (77, 1124, 5).¹⁰

Поэтический текст воспринимается народными певцами как бы весь сразу: содержание песни, ее смысл полностью раскрываются только в конце, сама же песня разворачивает это содержание во времени, в последовательности строф («колен»): «Если петь, то надо всё петь, до конца» (78, 1132-1, 59). Поэтому в случаях, когда собирателями песня не была записана до конца, певицы с иронией, а то и с досадой, говорили: «Мы начнём, а остальное собаки долают» (76, 1112, 83).¹¹ Народные исполнители не мыслят текст песни отдельно от напева: «В песне всё понимается смысл слова» (78, 1132-3, 2).

Лирические песни народные певцы любят за то, что в них «сложена вся правда»: «Кто складёт-то всю правду, ведь надо скласть-то? Люди и сложат» (73, 1088, 4 об.); «В песне-то правда жизни» (76, 1118, 70 об.).¹² Интересно, что содержание всех «долгих» песен воспринимается самими исполнителями как различные варианты одной темы. Так, Фёкла Андреевна Валова из деревни Прилуки на вопрос, о чем же все-таки поется в «долгих» песнях, ответила так: «Вся и жизнь в любви. Без этого и песни нет» (78, 1132-1, 7). С нею согласны и другие наши собеседники: «Все и песни про милова – на том и жисть создана» (76, 1114, 3).

⁷ Сходное по смыслу образное выражение записано Е.Э. Линева: «Девки у нас на песни люты, волосья у них больно хороши» (Великорусские песни ... Вып. 1. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 6).

⁸ Об определении старинных песен как «строгих, уставных» упоминает Е. Э. Линева: Линева Е.Э. Деревенские песни и певцы // Этнографическое обозрение. 1903. № 1. С. 89; Великорусские песни ... Вып. 2. С. XIII; Там же. Разд. «Оригинальные народные выражения и замечания о пении», № 10; Великорусские песни ... Вып. 1. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 11.

⁹ Е.Э. Линева также зафиксировала это выражение: «Ты колено-то подымай выше» (Великорусские песни... Вып. 1. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 16); «Один заводит, а другие подбираются, да как вознесут, так просто заслушанье»; «Песня-то в воздусех как воздымается» (Великорусские песни ... Вып. 2. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 17, 18).

¹⁰ Это распространенное выражение зафиксировано в собраниях Е.Э. Линева и Ф.М. Истомина: Великорусские песни... Вып. 2. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 7, 8; Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году... С. XVII; Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году... С. XVIII.

¹¹ «Остальное собаки долают», – устойчивое выражение, приходилось слышать его не раз. Ср.: «Песен-то много спели, надо собакам оставить: долают» (71, 1069-б, 10). Сравнение плохого пения с собачьим лаем отмечено и Е.Э. Линева: «А то заведут на один лад, да и белят как овечки, лают как собачки» (Деревенские песни и певцы... С. 89; Великорусские песни ... Вып. 2. С. XIII; Там же. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 11).

¹² «Песня каждая – правда, как подумаешь умом» (Деревенские песни и певцы... С. 89; Великорусские песни... Вып. 2. С. XIII; Там же. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 15); «Песня – правда, а сказка – ложь» (Великорусские песни... Вып. 2. С. XVI). В первом выпуске своего сборника Линева замечает: «Женщина поет и по временам приговаривает: “Ах, все правда, правда истинная”» (Великорусские песни... Вып. 1. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 7).

При всем внимании устьянских песельников к поэтическому содержанию песни, все-таки главным в ней они считают напев: «Мотив – самое главное в песне» (73, 1088, 41 об.). Наряду с этим народные исполнители пользуются более старым, традиционным термином – «голос». Словом «голос» обозначается как напев, так и собственно голос, так как для народных исполнителей напев песни существует исключительно в его звучании, а следовательно, непосредственно связан прежде всего с голосом: «*“Не ясён-то ли сокол”* ведь не каждой умел раньше – как потёнет-то голос-от. Да не поём уж мы – не певали. Ох, ведь голос <напев> и красив у неё!» (76, 1118, 24).¹³ От корня «голос» образовано и слово «голосьянка», обозначающее распев слога: в деревне Михалёво зафиксировано выражение «голосьянку провели» (73, 1081, 11).¹⁴

Первая строфа песни чаще всего именуется «зачи́ном» или «начи́ном». «Зачином» певцы называют также запев в начале каждой строфы, исполняемый запевалой («начинщиком»). Исполнители говорят «*взять начином*»: «...*Бывало, Васька Сарин начином возьмёт*» (72, 1073, 7).

Внутри мелострофы исполнители придают особое значение «поворотам»: «<После запева> *подхватывать надо. Надо подхватывать и поворачивать быстро*» (71, 1061, 6 об.). Из обстоятельных объяснений, которые дала М. Е. Захарова из деревни Кузоверская, стало понятно, что «поворотами» считаются продолжительные мелодические ходы, связанные с внутрислоговым распевом. Марфа Ефимовна спела несколько отрывков песенного распева слова «ой», пояснив: «*Вот тут надо вывернуть. <...> Тут и есть поворот.*»¹⁵ *Повернуть, и чтобы голоса слились вместе*» (78, 1131-8, 7–7 об.).¹⁶

Судя по приведенным народной исполнительницей примерам и пояснениям к ним, «повороты» – это важнейшие узлы, в которых проявляется действие внутренних структурных закономерностей песенной строфы (ладовая переменность, отмечающая «поворотный» момент мелодического развития и одновременно – структурного деления песенного периода): «*“Что пошёл ли да пошёл милой во дороженьку” тяжёла песня – у ей семь “поворотов”*» (76, 1118, 40 об.). Важный в ансамблевом пении момент согласования партий певицы также связывают с «поворотами»: «*Надо, чтобы на поворотах все одно выводили. Если разное, то некрасиво*» (76, 1114, 4–4 об.).

Характерная местная манера пения взаимосвязана с местной разговорной речью (особенно эмоциональной). Это постоянно отмечают сами народные исполнители, сравнивая свою речь и пение с пением жителей соседних деревень и волостей: «*В Будрино – разговор положе и поют не так <как у нас>*» (73, 1088, 39). Народные исполнители сравнивают свой вариант распева знакомой песни с напевом, бытующим в других местах: «*Из разных деревён женщины не спеваются в песне у тех более крутой мотив*» (71, 1061, 6 об.). «*Низовки-то <жители деревень ниже по течению Устья> не так, как мы, поют, там пошире, там пороскошнее*» (78, 1132-1, 72).

При сравнении своего пения с другим народные певцы часто противопоставляют понятия: «*петь положе*» (спокойнее, медленнее, более распето) – «*круче*» (скорее произносить слова песни, меньше распевать): «*Круто поём, можно и поположе, надо вытягать!*» (78, 1132-3, 7 об.).¹⁷ Определение «*полого*» и «*круто*» также применяется народными исполнителями для характеристики пения разных поколений: «*Это поколение кручае запевать стали*» (78, 1132-1, 78).

Характерный тембр с использованием головных резонаторов также является устойчивым признаком местной исполнительской традиции: «*Такие запевальницы были – сидят, поют во всю голову!*» (72, 1073, 41 об.).¹⁸ «*Зоя-то напоёт вам хорошо, у неё голос резкой*» (78, 1132-1, 62). «Резкой» – значит легко «режет» воздух, далеко разносится. Хороший голос должен быть не только «резкий», но и богато окрашенный, обладать красивым тембром: «<Мне нравится> *голос не такой, что у неё один голос пустой, а вот такой с тоном – резкой с тоном голос. Он как-то украшает всю песню*» (78, 1131-8, 8). «*У неё голосок хорошей, поносистой*», – хвалит другая певица свою соседку

¹³ Сходное значение слова «голос» отмечает Ф. М. Истомин: Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году... С. XVII.

¹⁴ Ф. М. Истомин писал, что в Костромской губернии исполнение песни «в голосьянку» противопоставляется передаче ее «на пересказ» (Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году... С. XVII).

¹⁵ Е. Э. Линева приводит сходный по значению термин «вывод»: «“Вывод” как бы выводит певца из затруднения, т.е. другие голоса, вступая во время, когда ему надо взять дыхание, подхватывают, поддерживают его» (Деревенские песни и певцы... С. 89; Великорусские песни... Вып. 2. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 28).

¹⁶ Записи Е. И. Мельник (Якубовской) от М. Е. Захаровой в 1979 г. во время приезда коллектива д. Кузоверская в Ленинград на этнографический концерт (рукопись, слуховая запись отрывков напева).

¹⁷ Терминология зафиксирована Е. Э. Линева и Ф. М. Истомин: Великорусские песни... Вып. 2. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 32, 33; Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонешкой в 1886 году... С. XVI; Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году... С. XVII – XVIII.

¹⁸ Данные выражения – общерусские: «*Пойте во все рыло*»; «*Ну, хватили во всю головушку!*» (Великорусские песни... Вып. 1. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 17, 30).

(78, 1132-1, 37 об.; также: 78, 1131-8, 3), то есть хорошо «несется», хорошо слышен на большом расстоянии. «В Строевском по но систо поют, резко поют» (73, 1088, 52 об.).

К архаичным вокальным элементам нужно отнести «выка́чивание» (от слов «качать», «качка»), подчеркивание опорных тонов специфической атакой с призвуком: «Ведь тут выкачнуть надо!».¹⁹ Вместо слова «выкачивать» в деревне Маншинская удалось зафиксировать в данном контексте диалектное слово «зыбать». Характеризуя более медленное («отлогое») пение жителей соседней деревни, пожилая певица сказала: «Вот где отлого-то зыбают – в Бритвине!» (72, 1073, 24 об.). Подвижность голоса особенно высоко ценится народными исполнителями: «Ох, голос не бежит» (встречается повсеместно).²⁰

Слаженность пения и естественность интонации высоко ценится песенными мастерами: «...запевать <то есть петь> голос под голос надо» (76, 1112, 84 об.); «Голос с голосом сочиняетце и поетце добро» (78, 1131-8, 4 об.); «Как воды цыка льётце, петь надо» (76, 1114, 2 об.); «Начинает одна, а втора смотрит, как подожди да как тянуть, как выводить. Мы спелись, дак мы знаём, когда пристать, понимаём, она (запевала) сколько можот одна вытянуть, когда пристать», если же запевала будет тянуть вместе со всеми, то у нее не хватит сил начать новую строфу: «...и интересу некако́во не будет: развития-та не будет в песне».²¹

Красивое, слаженное пение определяется народными исполнителями словосочетанием «красно́ поют (тянут, запевают)»: «Мы с Марьей-то красно́, вот молодые были, пели» (76, 1114, 3); «В Беклемишево Афоня Захаров – он и сейчас запевать-то красён!» (72, 1073, 56). Хороший голос в среде устьянских певцов нередко обозначается колоритным словосочетанием «насть (вар.: глотка) красна́»: «Как молоды были, тогда и насть красна́ была, а теперь и сды́ху нет!» (73, 1082, 27 об.). Общие же требования к достойному исполнению песни таковы: «Надо, чтобы с краю, подряд, да и ладно [чтобы было]» (77, 1125, 63). Вместо «ладно» в данном контексте иногда можно было услышать характерное определение «кле́йно»: «Кле́йно выходило петь, ба́ско!» (72, 1074, 45 об.). О стройном и складном пении сложена поговорка, известная и на Устье: «Надо склад да голос, дак развопи́л бы всю волость!» (76, 1112, 83).

Как показывают высказывания народных исполнителей, отложившиеся в полевых дневниках собирателей, жители Устьянского района Архангельской области обладали богатым комплексом представлений о песне и певческом искусстве, пользовались оригинальными и глубоко осмысленными терминами для их описания. Это свидетельствует о высоком уровне певческой культуры на Устье, что и нашло выражение в уникальных по мелодическому богатству и певческому мастерству образцах распева лирических песен.



¹⁹ Запись беседы с исполнительницами и репетиции этнографического концерта. Лаборатория народного творчества Ленинградской (ныне: Санкт-Петербургской) государственной консерватории, 21 марта 1980 г. (ФЭЦ СПбГК, Основной аудиофонд (далее: ОАФ), 959-11).

²⁰ Выражение «голос не бежит» («бежит не плавно») зафиксировано Е.Э. Линевой и Ф.М. Истоминым: Деревенские песни и певцы... С. 81; Великорусские песни... Вып. 2. С. XII, XV, XXVII; Там же. Разд. «Оригинальные народные выражения...», № 22; Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году... С. XVII.

²¹ ФЭЦ СПбГК, ОАФ, 959-02.

КНИЖНОСТЬ И ЛИТЕРАТУРА

С.Н. АМОСОВА (Москва)

ОСОБЕННОСТИ УСТЬ-ЦИЛЕМСКОЙ РЕДАКЦИИ «СКАЗАНИЯ О 12 ПЯТНИЦАХ»

Аннотация: Статья посвящена анализу Усть-Цилемской редакции «Сказания о 12 пятницах». В данную группу входит семь текстов из Древлехранилища Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Все они объединяются не только по географическому принципу, но и по содержанию – сходный набор праздников, формул вознаграждения, эпитеты пятниц, конечная и начальная формулы.

Ключевые слова: Сказание о 12 пятницах, устное и письменное, пятница, календарные праздники, формулы вознаграждения

Summary: Article is devoted to analyse of variant of «Legend about 12 Fridays» from Ust'-Cil'ma. The group consists of seven texts from «Drevlehranilishe» of the Institute of Russian Literature (the Pushkin House), Russian Academy of Sciences. The texts are combined not only by geography but also by content (list of festivals and so on).

Keywords: «Legend of the 12 Fridays», oral and written, Friday, public holidays, formula remuneration

«Сказание о 12 пятницах» – одно из произведений апокрифической литературы, посвященное почитанию отдельных календарных пятниц – имело широкое распространение у восточных славян вообще, и в частности, у русских. Списки «Сказания...» известны на многих европейских языках, первые из них датируются XI в. (французские и английские).¹ В России это произведение появляется примерно в XV в., один из первых вариантов (из Новгорода) опубликован Н.С. Тихонравовым.²

Восточнославянские тексты «Сказания...» различаются по жанру. Широко распространены были письменные тексты в различных списках, а также известны устные тексты в форме духовного стиха. Суть этого произведения заключается в том, что перечисляются 12 пятниц, стоящих накануне крупных годовых праздников; считается, что их нужно почитать особым постом и молитвою, за что обещаются различные блага. Можно выделить обязательные и дополнительные структурные элементы текста. Обязательными элементами являются перечисление самих 12 пятниц и формулы вознаграждения – описание того блага, которое ждет человека, если он постится в указанный день. В большинстве духовных стихов каждая пятница сопровождается рассказом о том, какое событие случилось в ту или иную пятницу и почему ее нужно особо почитать. В некоторых рукописных вариантах текст «Сказания...» дополняется нарративной рамкой: есть зачин и концовка текста.

Нами был проанализирован сто двадцать один текст «Сказания...» из разных регионов, которые были опубликованы в XIX–XX вв., а также варианты «Сказания...» из Древлехранилища Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (ИРЛИ), архива Русского географического общества и др. В целом, тексты очень вариативны; мы выделили несколько редакций. В основном отдельную редакцию составляют два-три, реже большее число текстов.³ Группы текстов выделялись на основании сходства набора и названия праздников, формул вознаграждения, начальной и конечной формулы.

В самую крупную редакцию, которая есть в нашей коллекции, входят семь текстов. Все они происходят из одного региона и входят в Новое Усть-цилемское собрание Древлехранилища Пушкинского Дома. Вообще в этом собрании всего четырнадцать текстов «Сказания...», но только половину можно объединить в группу, у которой, вероятно, был один источник. Условно мы назовем эту редакцию Усть-Цилемской (далее УЦР). Все семь списков конца XIX в. происходят из Усть-Цилемского района, входят в сборники разного объема, все тексты написаны полууставом.⁴ Однако здесь

© С.Н. Амосова, 2015

¹ *Ivanov S.V.* The Legend of twelve golden Fridays in the western Manuscripts. Part I: Latin // *Colloquia classica et indo-germanica* / Отв. ред. Н.А. Бондарко, Н.Н. Казанский. СПб., 2011. P. 561-572.

² Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Николаем Тихонравовым. СПб., 1863. С. 325-335.

³ См. о латгальской редакции «Сказания...»: *Амосова С. Н.* «Сказание о 12 пятницах» в рукописных тетрадках из Латгалии // *Живая старина*. 2015. № 3 (в печати)

⁴ См. описание трех текстов: *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // *Труды Отдела древнерусской литературы*. М., Л., 1961. Т. 17. С. 574-575.

нужно отметить, что, несмотря на заметное единство всех семи текстов, они также распадаются на три подгруппы на основании более мелких признаков. В первую подгруппу входят тексты с обозначением НУЦ_1 и НУЦ_2, во вторую – Печ_1 и Печ_2, в третью – Печ_6, Печ_7, Печ_8⁵ (текст Печ_7 неполный, он начинается только с четвертой пятницы).⁶

Отличия в текстах начинаются на уровне вступительной формулы. Так, в первой и второй подгруппе данный текст называется «повестью»: «*Повесть о 12 пятницах*», в третьей – «сказанием». Во всех трех группах автором произведения называется «Папа римский Климент». В первой подгруппе он «пишет», во второй – «поучает», в третьей – «научает». Отличаются и эпитеты пятниц: в первой подгруппе их нет, во второй – «браные», в третьей – «возбраненные». Такие эпитеты в других вариантах «Сказания...» не встречались.

«Святой Климент папа римский поучает нас в году имети бранья 12 пятниц» [Печ_1; Печ_2]. В Словаре русских народных говоров среди прочих приводятся объяснения значения слова браные на основе былинных текстов: «Как во славном было во городе во Киеве / У ласково князя у Владимира / Было пированье почестный пир / На всех тех гостей званых браных и почестных гостей». Здесь дается объяснение, что браные – это избранные, уважаемые.⁸ «Сказание о двенадцати пятницах святых Климент папа римский научает нас в году имети *возбраненья* двенадцать пятниц» [Печ_6; Печ_8]. *Возбраненные* от глагола *возбранять* – запрещать, препятствовать.⁹ В Словаре русского языка XVIII в. приводится значение *запрещенный, запретный*: «Не только Христианские учителя, но и Философы *возбраняют* мщение». ¹⁰ То есть здесь подчеркивается основной признак этих пятниц – запреты на определенные действия в эти дни.

В основном тексте Сказания также есть некоторые отличия. Так, например, первой пятнице в первой подгруппе текстов вообще не соответствует никакая формула, а в формуле, которая относится к третьей пятнице, в третьей подгруппе прибавляется эпитет «злой»: «от злаго неприятеля». В этой же подгруппе четвертая формула выглядит как «от потопления на воде», а для двух других групп – «от воды». Формула «от меча» в первой подгруппе во второй группе меняется на «от остра/востра меча», а в третьей – «острия меча».

В УЦР заметно и изменение названий праздников на народные. Вообще для большинства вариантов текста «Сказания...» характерно, что названия праздников приводятся в соответствии с церковной традицией. В первой и второй группе УЦР встречаются народные названия: «*Вознесеньев день*», «*Преображеньев день*», «*Успенъев день*», «*Михайлов день*». В третьей же группе они соответственно называются «*Вознесение Господне*», «*Преображение Господне*», «*Успение пресвятой/пречистой Богородицы*», «*день Михаила Архангела*». Название же праздника Благовещения Господня и формула, которая соответствует этому дню, во второй группе отличается в обоих текстах, которые в нее входят: в одном тексте этот праздник называется «*Благовещением днём*» (что соответствует общему канону названия праздников в этой группе) [Печ_1], а во втором тексте – Благовещением пресвятыя Богородицы [Печ_2]. Такое же название характерно и для текстов из третьей группы, в первой же группе данный праздник называется Благовещением [НУЦ_1; НУЦ_2].

В конечной формуле также есть расхождения на уровне трех групп. Так, для всей УЦР характерна первая часть заключительной формулы: «*Аще кто в те дни соблудит и зачнется детище, тот будет хром или нем или глух или уродливый и всему злу начальник и корень или разбойник*» [НУЦ_2]. Во второй и третьей группе появляется вторая часть этой формулы, которая не характерна для первой группы: «*Да того ради браня и сестры весте сия избранные дни храните со всяким опасением со страхом и трепетом в посте и молитве и в чистоте пребывайте да царствию небесному наследницы будите*» [Печ_8].

Таким образом, мы видим, что две группы текстов (первая и вторая) в УЦР имеют отличия лишь на уровне вступительной и заключительной формулы, расхождения в основном тексте минимальны.

⁵ НУЦ_1 – ИРЛИ, Дрвелехранилище, Усть-Цилемское новое собрание. Оп. 16. № 323. Л. 64-65; НУЦ_2 – Там же. Оп. 16. № 322. Л. 28-30; Печ_1 – Там же. Усть-Цилемское собрание. № 76. Л. 33 об.- 37 об; Печ_2 – Усть-Цилемское собрание. № 80. Л. 3 об-6 об; Печ_6 – Усть-Цилемское собрание. № 166; Печ_7 – Усть-Цилемское собрание. № 167; Печ_8 – Усть-Цилемское собрание. № 168.

⁶ К сожалению, в данной статье мы не можем привести тексты полностью, поэтому публикуем только один текст Печ_8.

⁷ Вообще, приписывание авторства папе Клименту данного текста довольно частотно. А. Н. Веселовский выделил две редакции «Сказания...» в восточнославянской традиции – Элевферьевскую и Климентовскую, которая получила название по имени св. Климента (Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. IV: Сказание о 12-ти пятницах // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. № 6. С. 326-367).

⁸ Словарь русских народных говоров. Л., 1968. Вып. 3. С. 150.

⁹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880. Т. 1. С. 228.

¹⁰ Словарь русского языка XVIII в. Л., 1987. Вып.3. С.272.

Третья подгруппа отличается от двух других названиями праздников – они в большей степени ориентированы на каноническую церковную традицию, а в двух других подгруппах больше народных названий. Расхождения в формулах минимальны, в основном лишь на уровне отдельных эпитетов, которые могли выпадать или изменяться при переписывании.

Проанализировав особенности УЦР, мы видим и несколько отличающийся набор праздников и формул от большинства текстов «Сказания...», то есть, здесь мы можем говорить даже об отдельном протографе, который несколько отличается от того, который характерен для большинства восточнославянских текстов.

В таблице мы приводим названия праздников и формулы, которые им соответствуют:

Праздник	Формула
Первая неделя великого поста	От внезапной смерти
Благовещение	От убийства
Страстная неделя	От неприятеля
Вознесение	От воды /от потопления
Троица	От меча
Рождество Иоанна Предтечи	От великого недостатка
Ильин день	От муки вечной
<i>Преображение</i>	<i>От великого осуждения¹</i>
Успение	<i>От великого греха²</i>
Св. Кузьма и Демьян	<i>Богородица при смерти имя будет иметь в руке</i>
Св. Михаил Архангел	При смерти узрит Богородицу
Рождество	<i>Господь на руках своих пречистых имя его оучнет держати и избавлен будет муки вечныя</i>

Главными отличиями УЦР от большинства восточнославянских текстов «Сказания...» является то, что восьмой праздник – Преображение, и ему соответствует специальная формула вознаграждения «от великого осуждения». Праздник Преображения встречается примерно в трети известных нам вариантов «Сказания...», то есть, он не очень частотный. Формула же, которая соответствует Преображению в УЦР, в других текстах почти не встречается. Вторым важным отличием УЦР является то, что последняя двенадцатая пятница здесь Рождественская, а не пятница перед Богоявлением (Крещением), как в большинстве других текстов.

Кроме того, есть еще ряд отличий. Так, например, формула «от великого греха» соответствует Успению, а не празднику св. Козьмы и Домиана, как в большинстве текстов. Для дня св. Козьмы и Домиана появляется формула, которая тоже характерна только УЦР: «того человека пречистая богородица оучнет имя его в руке своей». А для Рождества в УЦР характерна составная двухчастная формула: «господь на руках своих пречистых имя его оучнет держати и избавлен будет муки вечныя».

Таким образом, данная редакция текстов «Сказания...» представляет специфический региональный вариант, основывавшийся на источнике, отличавшемся от того, который стал основой для большинства других восточнославянских текстов.

Мы приводим только один вариант сказания из УЦР (Печ_8):

Сказание о двенадцати пятницах. Святой Климент папа римский научает нас вгону имети возбраненныя 12 пятниц

1 Пятница напервой недели великаго поста кто вту пятницу постится имолится той человек внезапную смертью неумрет

2 Пятница пред благовещением пресвятыя богородицы, аще кто в сию пятницу постится и молится, той человек от оубийцы сохранен будет.

3 пятница настрастнойнедели великаго поста, икто в сиюпятницу поститсяи молится той человек от злаго неприятеля сохранен будет.

4 пятница пред вознесением господним, кто в сию пятницу постится и молится той человек от потопления на воде сохранен будет.

5 пятница пред троичным днем, кто в сию пятницу постится и молится, той от острья меча сохранен будет.

6 Пятница пред Рожеством иоанна предтечи, кто сию пятницу постится и молится той человек от великаго недостатку спасен будет.

7 пятница пред Ильиным днем, а кто в сию пятницу постится и молится той человек избавлен будет от муки вечныя.

8 Пятница пред преображением господним кто всю пятницу постится и молится той человек избавлен будет от великаго оусуждения сохранен будет.

9 Пятница пред оуспением пречистой богородицы кто в сию пятницу постится и молится той человек сохранен будет от великаго греха.

10 Пятница пред козьмой и домианом и кто оную пятницу постится и молится того человека пречистая богородица имети оучнет имя его в руке свои.

11 Пятница пред днем михаила архангела и кто ту пятницу постится и молится и той человек при смерти оузрит пречистую богородицу.

12 пятница пред рожеством христовым кто в ту пятницу постится и молится того человека сам господь на руках своих имя оучнет держати, избавлен будет от муки вечныя.

А кто в тедни с женою совокупится на блудное дело и зачнется оуних того дни детище, и тое детище родится нездраво слепо или глухо или немо или тать или разбойник или всему злу начальник.

Да того ради братия и сестры весте сия избранья дни храните со всяким опасением со страхом и трепетом в посте и молитве и в чистоте пребывайте да царствию небесному наследницы будите.



А.В. АНТОЩЕНКО (Петрозаводск)

РЕКОНСТРУКЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ РУССКОГО НАРОДА В КНИГЕ «СТИХИ ДУХОВНЫЕ» Г.П. ФЕДОТОВА¹

Аннотация: В статье проанализированы методологические принципы изучения религиозности русского народа, применявшиеся Г.П. Федотовым при изучении духовных стихов, раскрыты особенности его понимания причин и условий формирования народной веры, показано отличие его видения идеала «Святой Руси» от формировавшегося в работах ряда религиозных мыслителей Русского Зарубежья.

Ключевые слова: о. Сергей Булгаков, А.В. Карташев, Г.П. Федотов, религиозность русского народа, духовные стихи

Summary: The article analyzes the research principles for the study of Russian popular religiosity, applied by George Fedotov in his book «Poems spiritual»; discloses peculiarity of his understanding of the conditions and causes for the formation of Russian people's faith; illustrates the difference between his vision of the ideal of «Holy Russ'» and the ones, formed by a number of Russian religious thinkers abroad.

Keywords: Fr. Sergius Bulgakov, Prof. Anton V. Kartashev, Prof. George P. Fedotov, Russian popular religiosity, spiritual poems

В 1935 г. издательством YMCA-Press в Париже была издана монография Г.П. Федотова «Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам». Она стала логическим продолжением его предшествующего исследования «Святые древней Руси (X–XVII столетий)», в котором автор намечал собственное решение вопроса о формировании идентичности (или «самопознании») российских эмигрантов, оказавшихся вдали от родины вследствие революционных потрясений 1917 г.² Вместе с тем книга о духовных стихах сыграла важную роль в самопознании самого автора. «Сегодня закончил корректуру “Духовных стихов”, – записал он в дневнике 3 июля 1935 г. – У народа тот же Христос, которого я знал в детстве. Я не выдумал его. Он дан мне всей православной средой, в которой я жил (не матерью): иконой, лубочными картинками Страшного суда, литургией, сыростью и холодом воронежских церквей (страшный Онуфрий). Из евангелия западало только то, что шло в согласии с этим церковным миром (Страшный суд, горе всем...). Но правда ли, что не было моей вины? “Беззаконие мое аз знаю”. Впечатления среды воспринимались жадно, потому что шли навстречу метафизическому зову из глубины. Это говорил мой грех, бессознательно предчувствующий свой суд. Жизнь разума и сердца забросала хворостом эту трясиину. Но к старости змеиное “я” выплзает и требует себе казни».³ Такой двойственностью значения книги Г.П. Федотова определяется постановка проблемы и методологический подход к изучению материала в данной статье: на основе нарратологического анализа выявить структуру повествования и скрывающиеся за ней неявные сходства-расхождения в интерпретации народной религиозности автором и некоторыми его коллегами по Свято-Сергиевскому богословскому институту в Париже.

В качестве объекта изучения Г.П. Федотов выбрал духовные стихи, отражавшие религиозность «народной полуинтеллигенции», близкой книжному учению Церкви, а предметом исследования стали ментальные структуры, упорядочивающие религиозное мировосприятие народа. Их выявление историк осуществлял путем приложения к материалу основных категорий христианского богословия: христологии, космологии, антропологии, экклесиологии и эсхатологии. В соответствии с этим строилось и повествование, в ходе которого раскрывались как целостность и христианский характер народной веры, так и ее отклонения от православных догматов. Воссоздание по духовным стихам религиозной ментальности как целостной системы мировосприятия, являющейся нравственным ориентиром в повседневной жизни, позволило Г.П. Федотову выявить ее важнейшие элементы и многослойность.

© А.В. Антощенко, 2015

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант 3–01–00107).

² Подробно об этом см.: Антощенко А. В. «Евразия» или «Святая Русь»? Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории. Петрозаводск, 2003. Гл. 7; Mjør K.J. Reformulating Russia. The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers. Leiden; Boston, 2011. Ch. 3.

³ Федотова Е. Н. Георгий Петрович Федотов (1886–1951) // Федотов Г.П. Лицо России. Сборник статей (1918–1931). Paris, 1967. С. I–II. Е.Н. Федотова привела лишь часть текста. Полный текст дневников за 1935 и 1940 гг. сохранился в расшифровке З.О. Микуловской, хранящейся в архиве В.В. Янцена в г. Галле (Германия), и в расшифровке Ю.П. Иваска, отложившейся в архиве Центра русской культуры в Амхерст колледже (США). Оригинал дневника пока не найден. Благодарю В.В. Янцена и С. Рабиновича за предоставленную возможность изучить указанные расшифровки.

Основополагающей особенностью народной религиозности, реконструированной историком, являлся ее «трагический дуализм», ощущаемый эмоционально как «противоположность нежной и жалостливой любви – и суровости законнической этики»,⁴ олицетворенной в исповедуемой вере соответственно в ликах Богородицы и Христа. Такой вывод обосновывался анализом народного восприятия небесных сил, выраженного в духовных стихах и сложившегося не под воздействием катехизиса, а под влиянием литургии и храмового культа.

Однако Г.П. Федотов не был склонен видеть за этим этически обоснованным дуализмом еретическую двойственность космологии манихейства или богомилства. Он указывал на онтологическую божественность природы, позволяющую назвать ее «софийной» и узреть в религиозном образе Матери-Земли дольное отражение Богородицы вследствие связывающего их материнского начала. При этом подчеркивалось устранение из такого образа земли всяких следов язычества. «Ее красота, – отмечал Г.П. Федотов, – является бесстрастной, скорбной, матерински-девственной, под глубоким влиянием церковного образа Богородицы. Мать-Земля этизируется настолько, что становится сама, подобно Богородице, хранительницей нравственного закона».⁵ В результате образ Матери-Земли занял центральное место в повествовании о духовных стихах подобно тому, как в повествовании о древнерусских святых такое место принадлежало Сергию Радонежскому. Правда, если в «Святых древней Руси» центральный образ преподобного маркировал точку «бифуркации» в развитии древнерусской святости, то интерпретация образа Матери-Земли вела к расхождению самого Г.П. Федотова с рядом представителей «парижского богословия».

Внешне помещение образа в центр повествования, как и публикация специальной статьи о нем в журнале «Путь» после выступления с лекциями в Религиозной философской академии Н.А. Бердяева,⁶ свидетельствовало о поддержке им софиологии о. Сергия Булгакова. Однако, в отличие от последнего, Г.П. Федотов считал, что процесс Богооткровения имеет не только эстетический, но и этический аспект.⁷ В такой интерпретации он был близок к критике софиологии С.Н. Булгакова Н.А. Бердяевым, отмечавшим, что о. Сергей уделяет недостаточно внимания вопросу о зле и свободе человека.⁸

Основными элементами, определяющими повседневное поведение русского народа, являлись этические законы – ритуалистический, каритативный и натуралистически-родовой. Эта «трихотомия», по наблюдению Г.П. Федотова, не соответствовала религиозному дуализму, проявлявшемуся в восприятии Христа как «Законодателя» и «грозного Судии» и Богородицы как воплощения материнской жалеющей любви. Попытка разрешить вызванное этим несоответствием противоречие путем соотнесения ритуалистического закона с Христом, каритативного – с Богородицей, а натуралистического – с Матерью-Землей была признана Г.П. Федотовым неудачной. Изученный материал не позволял установить такое соответствие, что требовало дополнить структуралистское объяснение генетическим. В результате историк обозначил три слоя народной религиозности: «На древней, языческой религии Матери-Земли христианство налегло двумя пластами: как религия закона и как религия жертвенного кенозиса. Первая дана преимущественно в каноническом уставе Церкви, вторая в живой, непрекращающейся традиции святости».⁹

Рассмотрение генезиса религиозного мировосприятия народа позволило Г.П. Федотову ответить не только на конкретный вопрос о причинах искажения облика Христа в народном сознании, но и на более общий вопрос – о влиянии способа восприятия на глубину и истинность народной веры. Неслучайно он начинал свою книгу с признания того же факта, о котором неоднократно упоминал его коллега по Свято-Сергиевскому богословскому институту в Париже А.В. Карташев: русский народ на основе противопоставления своей веры всем иным – «латинской, жидовской, бусурманской, сарацинской» – осознавал себя как народ христианский.¹⁰ Однако из такого самосознания еще не следовало правильного понимания катехизиса. Анализ осмысления народом основных понятий символа веры – Троицы, Христа, Богородицы – приводил Г.П. Федотова к заключению, что их искажение было результатом формирования народной веры не только и даже не столько под влиянием церковного книжного знания, сколько под воздействием литургии и иконописи. Особенно отчетливо это проявилось в восприятии облика

⁴ Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 117.

⁵ Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 118.

⁶ Федотов Г. П. Мать-Земля, к религиозной космологии русского народа // Путь. 1935. № 46. С. 3-18. Об условиях публикации см.: Аржаковский А. А. Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев, 2000. С. 236.

⁷ Федотов Г.П. В защиту этики // Путь. 1939. № 60. С. 4-17.

⁸ Ср.: Бердяев Н.А. О Софиологии. (Прот. Сергей Булгаков. Лестница Иаковля. Об ангелах): [Рецензия] // Путь. 1929. № 16. С. 98-99. Интерпретацию расхождений см.: Аржаковский А. А. Журнал «Путь» (1925–1940). С. 95-96, 100-101, 354-356.

⁹ Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 118.

¹⁰ См. подробно: Антощенко А. В. «Евразия» или «Святая Русь»? Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории. Гл. 6.

Христа. Именно в интерпретации народной христологии взгляды Г. П. Федотова и А. В. Карташева оказались совершенно различными. По мнению Г. П. Федотова, под влиянием иконописи (иконописного «Пантократора») в сознании народа сложился образ Христа, в котором нет и следа от человеческой природы, ее немощи. Это скорее Эфесское, а не Халкедонское богословие, считал он. Образ Христа Законодателя и Судии полностью вытеснил из народного сознания смиренный облик Спасителя, что свидетельствовало о непонимании Его искупительной жертвы.

Реконструкция мышления авторов стихов позволила Г. П. Федотову уловить ту связь ассоциаций между крестом, как символом искупления, крещением, как символом таинственного посвящения в христианскую религию, и именем самой этой религии, которая приводила к пониманию крещения Христа как центрального события в деле искупления. В пользу этого вывода свидетельствовало и то, что собственно Голгофа в народном сознании воспринималась сквозь страдания Богоматери, которая представлялась народу главным лицом Господних страданий. Наконец, Г. П. Федотов отмечал основную черту в народной христологии, которая шла вразрез с основным догматом христианства. Народ более дорожил осязательной, материальной святыней, телом Христовым, покоящимся в земле, чем торжеством Воскресения. В итоге это приводило к разграничению в народном сознании между Его телом и духом, пребывающем в небесной отрешенности в облике сурового Судии. В этом облике Г. П. Федотов увидел не только признание народом праведности Божьего Суда, но и страх, который рождала эсхатологическая угроза, используемая как средство добиться праведности.¹¹ Историческим объяснением такого искажения стала ссылка на победу иосифлян: «Победив в XVI веке, это направление удержалось, несмотря на идущие сверху западнические влияния, как раз в низовых и консервативных слоях церковного общества. Не один раскол им питался. Вплоть до наших дней обрядовое благочестие консервативных слоев жило этим московским настроением, которое для многих *неискушенных* (курсив мой. – А. А.) представляется теперь завещанием “святой Руси”».¹²

Таким образом, «законнически-ритуалистическому направлению мирянской религиозности», питающемуся греческими влияниями, Г. П. Федотов вновь, как и в «Святых древней Руси», противопоставлял «жертвенно-кенотическое и каритативное понимания христианства», которое несла в русский народ «духовная аристократия» – святые Древней Руси.



¹¹ Ср. данные выводы с положениями статьи А. В. Карташева «Русское христианство», направленной *inter alia* и против «фольклористически наблюдающего» народную религиозность сторонника «деятельной гуманитарной формы филантропии» (Г. П. Федотова). См.: *Карташев А. В. Русское христианство // Путь. 1936. № 51. С. 19-31.* Ответом на эту скрытую критику стала статья Г. П. Федотова «Славянский или русский язык в богослужении» (*Путь. 1938. № 57. С. 3-28*), которая могла быть воспринята о. Сергием Булгаковым как попытка «профанации проявления тварной Премудрости». См.: *Аржаковский А. А. Журнал «Путь» (1925–1940). С. 470-473.*

¹² *Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 121.*

ПРОМЫСЛОВЫЕ ЗАГОВОРЫ И ОБРЯДЫ РУССКОГО СЕВЕРА В ТВОРЧЕСТВЕ «КРЕСТЬЯНСКОГО» ПОЭТА Н. А. КЛЮЕВА

Аннотация: Статья посвящена фольклорной составляющей в поэзии «крестьянского» поэта Николая Клюева. Особое место в творчестве Клюева занимают охотничьи и рыболовецкие обряды и заговоры северного края. Поэт не обходит стороной хозяев леса и воды. Дает свое представление об их внешнем виде и задабривании перед уходом на промысел.

Ключевые слова: охотничьи и рыболовецкие заговоры и обряды, поэзия Н. А. Клюева, леший, водяной, Олонецкий край

Summary: The article is devoted folkloric poetry component of “peasant” poet Nikolai Klyuev. A special place in the Klyuev’s work take hunting and fishing rites and incantations of the northern edge. The poet does not shy away from the owners of the forest and water. Gives his impression of their appearance and coaxing before leaving for fishing.

Keywords: Hunting and fishing incantations and rituals, poetry of N.A. Klyuev, the devil, waterman, Olonetsky edge.

Николай Алексеевич Клюев родился в крестьянской семье в селе Коштуги Вытегорского уезда Олонецкой губернии (ныне Вытегорский район Вологодская область). Проживая в деревне, Клюев тонко чувствовал труд крестьян, их зависимость и одновременно тесное единение с природой. Поэт прекрасно знал местные фольклорные предания, заговоры, обряды и приметы. Его мать Прасковья Дмитриевна была сказительница и плачя. Она научила сына грамоте и укрепила в вере «предков – старообрядцев». «Грамоте меня выучила по Часовнику мамушка», - вспоминает поэт в автобиографии «Гагарья судьбина».¹ Именно здесь среди дремучих лесов и непроходимых болот поэт научился свободно владеть образами и приемами народного творчества, богатством русского языка.

Сборники «Сосен перезвон» (1912; фактически: 1911), «Лесные были» (1913) и циклы «Песни из Заонежья»² и «Избяные песни» (1914-1917) стали самыми яркими по использованию фольклорных традиций и народного, зачастую диалектного, языка.

Тема охотничьих или рыболовецких обрядов не самая распространенная в творчестве Клюева – в отличие от семейно-бытовых или похоронных традиций. Тем не менее, сам промысел рыбака и охотника раскрыт поэтом довольно глубоко.

Клюев не разделяет окружающий мир на живой или неживой, он не отделяет человека от природы. Природа была для Клюева и матерью, и окружающим миром, где он жил, и воплощенным божеством. Надо заметить, что пантеистическое мироощущение было распространено в народе тех мест, где жил Клюев.

Подтверждение этому можно найти в этнографической записи, опубликованной Б. А. Успенским: «Каждый год накануне зимнего Николы пред всенощной из каждой рыбацкой семьи к известному месту собираются старики. На берегу ими делается человеческое чучело и в дырявой лодке отправляется в озеро, где, конечно, и тонет. Два-три старика поют песню, где просят Онего (озеро) взять чучело соломенное... и для большей вразумительности призывают имя Миколы Морского».³

Как видно из описанного обряда, деревенские жители обращаются к Миколе (Николаю Угоднику). Этот святой особо почитался рыбаками на Русском Севере. По замечанию Г. А. Носовой, «среди рыбаков-поморов <...> он получил прозвище Морского. В простонародье святого Николая называли Николой Мокрым».⁴ Именно в таком звучании Микола святой чаще всего появляется в произведениях Клюева, который называет его «братом парусов и рыбаблей»:

Парусов и рыбаблей братца,

Святителя теплого – Миколу!⁵

Традиционное имя святого в поэзии Н.Клюева также присутствует:

«...я Вешний Никола» –

© С.В. Байнин, 2015

¹ Клюев Н. А. Словесное древо. Проза. / Вступ. статья А.И. Михайлова; сост., подготовка текста и примеч. В.П. Гарнина. СПб., 2003. С. 31.

² В основу «Песен из Заонежья» положен одноименный раздел (12 песен) из книги «Мирские думы» (1916). Туда входит также одно стихотворение из сборника «Братские песни» (1912) и 15 песен – из «Лесных былей».

³ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 83.

⁴ Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975. С. 95.

⁵ Клюев Н. А. Сердце Единорога. Стихотворения и поэмы / Предисл. Н.Н. Скатова, вступ. статья А.И. Михайлова; сост., подгот. текстов и прим. В. П. Гарнина. СПб., 1999. С. 677.

Усладней сказительных струн.⁶

За помощь крестьяне обещают святому «оленьи пимы» и морошку с яблоками.

Рыболовецкие обряды обычно не связывались с аграрным календарным циклом, а приурочивались к первому дню лова или какому-то конкретному водоему. Клюев пишет об ожидании поры наступления оттепели, когда начинают выгонять скот, готовиться к промысловой деятельности, новым хозяйственным работам:

Сороки хохлятся – к капели,
Дорога пега – быть теплу.
Как лещ наживку, ловят ели
Луча янтарного иглу.⁷

Березки – бледные белички,
Потупясь, выстроились в ряд.
Я голоску веснянки-птички,
Как материнской ласке, рад.⁸

Подробно Клюев описывает в стихотворении «Как по реченьке-реке» опасный и тяжелый промысел рыбака:

Как по реченьке-реке
В острогрудом челноке,
Где падун-водоворот,
Удалой рыбак плывёт. <...>
Подмережник – жемчуга,
Во мереже два сига,
Из сиговины один –
Рыбаку заочный сын. <...>
С рыболовом, крутобок,
Бороздит янтарь челнок.
Глуби рошут: так иль сяк –
Будешь ты на дне, рыбак.⁹

Клюев не говорит об абстрактных понятиях как таковых (рыба, животное, дерево). В его стихотворениях всегда лещ, налим, ель, кедр, волк, медведь, воробей, галка и т.д. Так и в этом стихотворении. Один из способов ловли рыбы Клюев называет подмережник, или мережа. Мережа – *ловушка для раков и рыбы, состоящая из обручей и сетки. Эту снасть ставили на больших озёрах, где были глубокие тони.*

Мережи с лесой осетровой
Протянут над бездной ловцы.¹⁰
Помимо мереж Клюев указывает на мёрды:

Как старая лодка, рыбачья мерда,
Баюкает сердце, незрячее, ржавое.¹¹

Мёрда – *рыболовная снасть с жёстким каркасом из ивовых прутьев, обтянутая сверху мелкоячейной сетью; внутри укреплялся сетный язык. Такие ловушки использовались на малых лесных озёрах:*

Лукавые мёрды и петли ремней
Для тысячи белых кувшинковых шей.¹²

Лукавыми называет поэт их потому, что для привлечения нерестящейся рыбы входное горло мёрды обкладывали хвойной лапкой. Рыба заходила в ловушку, а выйти уже не могла.

Говоря о рыболовном промысле северных крестьян, Клюев называет ряд рыб, особо часто встречающихся в водах рек и озер региона. Небольшую плотву поэт сравнивает со звездочкой, имея в виду ее блестящую чешую:

Мир очагу, где обильны всегда
Звёздной плотвою годов невода.¹³

⁶ Клюев Н. А. Сердце Единорога. С. 281.

⁷ Там же. С. 241.

⁸ Там же. С. 172.

⁹ Там же. С. 186-187.

¹⁰ Клюев Н. А. Сердце Единорога. С. 335.

¹¹ Там же. С. 331.

¹² Там же. С. 672.

¹³ Там же. С. 641.

Плотву еще называют сорога или сорожка. Заметить двигающуюся стаю сорожек можно на тиховодье у камыша издали по всплескам:

Плескучи лещи и сороги
В купели финифтяных вод.¹⁴

Среди многочисленных рыб Клюев выделяет леща. У леща очень много костей, поэтому Клюев и сравнивает его с елью:

Как лещ наживку, ловят ели
Луча янтарную иглу.¹⁵

Помимо вышеуказанных рыб Клюев упоминает щуку, окуня, налима, торпицу, язя:

Поделят внуки счастливый лов
Глазастых торпиц, язей, сигов...¹⁶

Среди обычаев рыбаков особое внимание уделялось жертве водяному перед началом лова. Водяному бросают две-три маленьких рыбки, щепотку табака или горбушку хлеба с солью со словами: «Хозяюшко-дедушко, вот тебе хлебушко, а мне рыбка».¹⁷ Обряды связаны как с удачным ловом, так и на сохранение своей жизни. Поэтому, начиная лов, рыбаки вынуждены с ним считаться. В Пинежском районе Архангельской области первую пойманную рыбу съедает сам рыбак.¹⁸ На родине Клюева в Вытегре первой пойманной рыбе плевали в рот и использовали для приготовления ухи, которую готовили прямо в лодке.¹⁹

Если водяного, как хозяина рек и озер, Клюев никак не характеризует, то описание лешего можно найти на страницах произведений поэта.²⁰ Среди персонажей «низшей» мифологии лесовик особо выделяется. Леший представляется многим в виде человека с длинными волосами, покрытый шерстью, либо одетый в звериную шкуру. Клюев дает схожее описание:

У лесового нос - лукошко,
Волосья - поросли раки...
Кошель с янтарною морошкой
Луна забрезжить норовит.²¹

Образ лешего порожден соединением языческих представлений «с первозданными природными началами».²²

Лесовика практически невозможно заметить. Он прекрасно сливается с природой. Мог предстать ростом с дерево, или наоборот – пеньком не выше кустарника:

Дымится пень, ему лет со сто,
Он в шапке, с сивой бородой.²³

В лысый пень оборотьясь,
На людей дивится леший...²⁴

Как видно, образ лешего практически ни чем не отличается от закрепленного в фольклорной традиции описания.

Клюев неоднократно говорит об опасности, стоящей перед охотником:

Под таежным медведем
Погиб лихой лесник.²⁵

И, в результате, верная подруга охотника винтовка скучает по своему хозяину, покрываясь ржавчиной:

С полки грозит мутовка:
«Нишкни! Идет лесовик!..»

¹⁴ Там же. С. 282.

¹⁵ Там же. С. 241.

¹⁶ Там же. С. 286.

¹⁷ Архив школьного этнографического музея «Прялица» МОУ «Средняя Общеобразовательная школа № 1 г. Вытегра», единица хранения № 46.

¹⁸ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д. Цивиной. М., 1991. С. 105.

¹⁹ Архив школьного этнографического музея «Прялица» МОУ «Средняя Общеобразовательная школа № 1 г. Вытегра», единица хранения № 46.

²⁰ Из водного мира Клюев упоминает лишь о русалке, которая пением старается привлечь к себе неосторожного человека: «Дымится омут, спит лоза, / В осоке девушка – русалка. / Она поет, манит на дно / От неги ярового избытка» (Клюев Н.А. Сердце Единорога. С. 173).

²¹ Клюев Н.А. Сердце Единорога. С. 262.

²² Маркин П. Ф. Славянская мифология как мировосприятие и текст русской литературы. Барнаул, 2009. С. 317.

²³ Клюев Н.А. Сердце Единорога. С. 262.

²⁴ Там же. С. 249.

²⁵ Там же. С. 215.

Грезит спросонка винтовка:
 «Где же хозяин-лесник?
 Ржавчина ест мое дуло,
 Выщерблен кремь давно!..»
 Шарят лесные отгулы
 Темени звонкое дно.
 Поздно. Доштопать бы ворот.
 Внучек белее, чем лен,
 «Тятка лосихой запорот», -
 Всякому вымолвит он.²⁶

Чтобы сохранить оружие от порчи или уроков, произносили следующий заговор: «Чур мой, на сорок первой! Как мать сыра земля не урочится, так бы и мое огненное ружье с белыми зверьми и летучими птицами не урочилось во все лето и осень матушку». При этом охотник должен был взять по три капли крови и проглотить их, и столько же пустить в ружье.²⁷

Уходя на охотничий промысел, у человека был страх не только заблудиться или погибнуть от лютого зверя, но прийти домой ни с чем:

Дятел – пуц колотушка –
 Дразнит стуком клеста,
 И глухарья ловушка
 На сегодня пуста²⁸.

Клюев ни разу не зафиксировал удачный поход охотника. Поэт не хочет говорить об убийстве зверя. Для него животное, птицы – та природа, с которой он сосуществует, живет в единстве. «Природа – одухотворенная, “живая” жизнь, – пишет К. М. Азадовский. – Задача человека – приблизиться к ней. Духовно полноценные люди, по убеждению Клюева, - прежде всего те, которые близки Природе».²⁹ Именно поэтому у поэта:

Галка-староверка ходит в черной ряске,
 В лаптках с оборой, в сизой подпояске,
 Голубь в однорядке, воробей в сибирке,
 Курица ж в салопе – клеваные дырки.³⁰

Клюев описывает время начала охоты на рысь, которая начинается с ноября и заканчивается поздней зимой. С отлетом лебедей крестьяне готовились к промыслу на этого зверя:

Пора лебединоного отлета:
 Киноварно-брусничные дни,
 В краснолесье рысья охота,
 И у лыж обнова — ремни.³¹

Одновременно поэт описывает жизнь охотника в чуме – «коническом шалаше из жердей, покрываемый берёстой, войлоком или оленьими шкурами; форма жилища, распространённая по всей Сибири, от Уральского хребта до берегов Великого океана, у финских, тюркских и монгольских племен».³²

В чуме гарь, сладимость морошки,
 Смоляной канатной пеньки,
 На гусином сале лепешки
 Из оленьей костной муки.³³

В стихотворении «Ворон грает к теплу, а сорока – к гостям» Клюев приводит множество примет: свадебных, промысловых, бытовых и т.д. Поэт говорит о «Богородицыном Сне», как обереге в различных жизненных ситуациях:

Под порогом зарыт «Богородицын Сон», —

²⁶ *Клюев Н. А.* Сердце Единорога. С. 246.

²⁷ *Великорусские заклинания / Сост. Л. Майков. М., 1997. С. 127.*

²⁸ *Клюев Н. А.* Сердце Единорога. С. 248

²⁹ *Азадовский К. М.* Поэзия Н.А. Клюева и проблема романтического (Предварительные заметки) // *Литература и искусство в системе культуры.* М., 1988. С. 462.

³⁰ *Клюев Н.А.* Сердце Единорога. С. 282.

³¹ *Клюев Н.А.* Сердце Единорога. С. 405.

³² Чум, вид жилища // *Энциклопедический словарь / Издали Ф.А.Брокгауз и И.А.Ефрон.* СПб., 1903. Т.39, кн.77. С.59.

³³ *Клюев Н.А.* Сердце Единорога. С. 406.

От беды-худобы нас помилует он.³⁴

Здесь имеется в виду апокриф «Сон пресвятой Богоматери присной Девы Марии», который имеет в крестьянской среде значение заговора, текст которого зарывают под порогом дома. Считается, что тот, кто носит при себе «Сон», получит от Богородицы «великую благодать и милость: здравие и благополучие и на полях большое изобилие, и урожай во всяком хлебе, и на лугах, и покосы сухие».³⁵

Клюев подчеркивает тяжелый и опасный охотничий и рыболовецкий промыслы крестьян. Чтобы остаться в живых в лесу или не утонуть на озере, человек обращается не только к вере за помощью, но и непосредственно к самой природе с применением определенных обрядовых действий.

Именно туда, на родину, тянуло на протяжении всей жизни поэта, где еще жива вера в домового или лешего, а рыбак просит рыбы у водяного, отдавая часть своей еды. В Андоме или в Вытегре (где в последствии жил Клюев) «широко необъятное поле», где поэт «на просторе, на воле» среди лесов и рек. Там нет «рыданий и слез», «пьяных оргий, продажной любви»:

Жизнь тиха здесь, как пламя лампы,
Не колеблемой ветром в тиши.³⁶



³⁴ Там же. С. 245.

³⁵ Литературная энциклопедия. М., 1930. Т. 1. С. 543.

³⁶ *Клюев Н.А.* Сердце Единорога. С. 78.

«ПЛАЧ ДЕВУШКИ ПЕРЕД ЗАМУЖЕСТВОМ»: ЗЫРЯНЕ И А. РЕМИЗОВ

Аннотация: Статья раскрывает особенности первого опубликованного произведения А.М.Ремизова «Плач девушки перед замужеством», изданного в Вологде под псевдонимом Н. Молдаванов. Эпигалама восходит к зырянскому фольклору, однако Ремизов реконструирует народный миф, убирая ритуалы и молитвы, актуализируя тождество микро- и макрокосма. Его девушка плачет не перед родней, а перед высшими силами, соединяясь с ними.

Ключевые слова: эпигалама, мистицизм, зырянский фольклор

Summary: The article reveals the features of the first published work of A.M.Remizov «The girl's crying before marriage» that was published in Vologda under the pseudonym N. Moldavanov. This epithalame dates back to Zyrian's folklore, but Remizov reconstructs the folk myth, retracting some rituals and prayers, actualizing the identity of micro- and macrocosm. His girl is crying not to relatives, but to the higher powers, she unites with them.

Keywords: Epithalame, mysticism, Zyrian's folklore

Ситуация рубежа XIX-XX вв. в России весьма нестабильна: революции, бунты, ссылки. В 1896 г., тогда еще вольнослушателя Московского университета, а позднее – известного писателя А. Ремизова, признают агитатором студенческой демонстрации и отправляют в Пензу; уже там его судят за революционную деятельность. Ему назначена трехгодичная ссылка в Вятскую губернию, но неожиданно решение меняется: вместо Вятки Ремизова ждет Вологодская губерния, уездный город Устьсысольск – «столица Зырянского края».

Еще в Пензе, в тюремном заключении, Ремизов начинает писать, рассказывая о неволе и ссылке. В Устьсысольске писатель знакомится с книгой Г.С. Лыткина «Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. Пособия при изучении зырянами русского языка». Ремизов, отвергнутый многими издательствами за свои верлибры, был поражен, увидев сходство их с русскими подстрочниками зырянских песен. Писатель открывает для себя эстетику примитива, эстетику «угнетенных народностей», что близко его «я-герою».

Вологодская ссылка – это время появления в печати первого произведения А.М.Ремизова – стихотворения в прозе «Плач девушки перед замужеством» с подзаголовком «С зырянского» (1902), истории публикации которого уделено значительное место в главе «Курьер» книги «Иверень», где писатель замечает: «А про себя скажу, я попал в литературу по недоразумению. Он широко развернул газету, и в глаза ударило – электричеством: «Эпигалама» (Плач девушки перед замужеством) Николай Молдаванов».¹ Интересна история этого имени. В то время «Луначарскому и Савинкову по старым “подпольным” традициям считался необходимым псевдоним <...> теперь, под надзором Савинкова и Щеголева, я был в полной их воле».² От Щеголева Ремизов узнал о воронежском босяке, почти юродивом, по фамилии Молдаванов и, увидев, возможно, схожесть судеб, взял себе это имя.

Изначально эпигалама трактуется как поздравительная песнь новобрачным. Согласно «Литературной энциклопедии терминов и понятий», эпигалама – стихотворение или песня в честь свадьбы. Развивалась из народных обрядовых песен.³ По существующей традиции у зырян за несколько дней до назначенной свадьбы невеста начинает плакать. Сначала она плачет отцу и матери, употребляя всевозможные эпитеты за то, что вскормили, воспитали, хорошо держали у себя в доме. Потом плачет братьям и сестрам, родным, подружкам и знакомым, благодаря и хваля их. Большую роль в причитаниях и плаче играют и жалобы на то, что идет она к неродимому, чужому. Этот плач продолжается до дня пиროвания у невесты за день до свадьбы. На пиру невеста плачет жениху и его родне. На следующий день невеста с плакальщицей и крестной идут в баню, где снова плачут, а перед баней невеста оплакивает косу «ще помытья, ще попаритья, со своею со русою косою»:⁴ ведь после венчания ей заплетут уже не одну, а две косы, по-женски.

© Н.С. Белова, 2015

¹ Ремизов А. М. Собр. соч.: В 10 т. М., 2000. Т.8: Подстриженными глазами. Иверень. С. 455.

² Там же. С. 452.

³ Литературная энциклопедия терминов и понятий / Под ред. А. Н. Николюкина. М., 2001. С. 1235.

⁴ Сорокин П. Статьи по этнографии коми-зырян. Современные зыряне VII. Семейные и общественные отношения [Интернет-ресурсы] http://foto11.com/komi/ethnography/pitirim_sorokin/zyrians2.shtml (дата посещения 15.01.2015).

У Ремизова плач относится не к родне, а к стихийным силам, языческим символам: солнцу, белому свету, луне и радуге. Писатель одушевляет силы природы, создавая своего рода поэтический метеорологизм в духе «Поэтических воззрений славян на природу» А.Н. Афанасьева, подчеркивая веру в демонические начала мироустройства.⁵ Ремизов опирается на мистицизм зырян: ведь еще писатель К.Ф. Жаков, открывший русскому читателю мир зырянского Севера, писал о склонностях этого народа к суевериям и волшебству. Этому во многом способствовало неразвитое производство, непаханные земли (зыряне занимаются, в основном, животноводством и рыбной ловлей): «Леса наполняют почти все пространство. Они – место охоты и подвигов, они – источник мистицизма и поэзии...»⁶ О мистицизме художников Севера говорил в свое время и Питирим Сорокин.

Плакальщица Ремизова восхваляет небесные силы, используя необычные метафоры: луна – ухо ночи, радуга – бык-корова, белый свет – сын красного солнца. Десять раз она просит счастья. Обычные мотивы литературной эпиталамы – похвалы новобрачным, благосклонность к ним богом, пожелания счастья. В просьбах же ремизовской плакальщицы скрыты грозящие ей опасности – синие сумерки, ледяной север, широкая река, дремучий лес, темный бор, топкие болота, но благодаря защитникам – луне, солнцу, свету – опасности ей не страшны: в темном бору зреют ягоды, в синих сумерках – алые лепестки диких роз, на ледяном севере – зеленые цветы смородины, а в дремучем лесу – множество вольных птиц.

В «Плаче» Ремизов опирается на зырянский фольклор. Красное солнце – это Шонді – глаз главного бога – бога неба Ена. Именно Шонді определяет участь умерших в загробном царстве. В одной зырянской песне жизнь человека названа «моим солнышком». В записях Г. С. Лыткина говорится и о сыне Солнца, который питается заячьим молоком – это у Ремизова белый свет. Луна не зря названа ухом ночи; есть в зырянской мифологии божество Војпел'я, он противопоставлен Солнцу, охраняет ночные жилища, оттого и зовется ухом ночи. Плакальщица видит быков и коров с небесных лугов. Согласно зырянской мифологии, это возможно увидеть смертным только при радуге. По словам коренного зырянина-этнографа В.П. Налимова, Радуга – «ошка-мошка» – значит: «корова с быком». Зыряне думают, что радуга олицетворяет собою корову и быка из «лучшего» мира, находящегося над ними.⁷ Все доброе по представлению зырян – дела Ена, а злые проделки – Омоля.

Эпиталама восходит к зырянскому фольклору, однако Ремизов реконструирует народный миф, убирая ритуалы и молитвы, актуализируя тождество микро- и макрокосма. Его девушка плачет не перед родней, а перед высшими силами, соединяясь с ними. Силы стихии соотносятся с критическим переходом в новое опасное состояние небытия и смерти.

В основе Эпиталамы лежат сразу два зырянских свадебных причитания – «Перед венчанием» и «Плач», однако это – оригинальное произведение писателя, поэтическая переработка зырянского фольклора.⁸ Возможно, именно Лыткин, в чьей хрестоматии Ремизов и увидел подстрочник плача, спровоцировал писателя на вмешательство, написав в примечании: «В этих плачах не везде соблюден размер стихов и очевидны пропуски и перестановки».⁹ Поэтому Ремизов и решил немного исправить, переделать. Стих его, нерифмованный, акцентный, схож с народным сказом, ритмизированной прозой. Напевность «Плача» создается за счет большого количества эпитетов (золотое зерно, светлый восток, синие сумрачные реки), анафор. Новаторская проза молодого писателя свидетельствовала о самобытном эксперименте и оригинальном переосмыслении общепринятых литературных форм. «Мои „стихи“, — делился Ремизов с женой, — Вячеслав Иванов определяет по Горацию: „versus lege soluti“ (стихи, освобожденные от закона)».¹⁰

Зачарованный песней революционер Горький, отвергнувший все произведения Ремизова (даже роман «Пруд»), принял «Плач девушки перед замужеством» и даже рекомендовал его Л.Андрееву: «Плач девушки» - ей-Богу – хорош!»¹¹ Горький всегда выступал против царского всевластия, ратовал за «угнетенные народы», этот же призыв он услышал и в ремизовском напевном «Плаче».

Мифотворчество Ремизова – не иллюстрация на темы славянской мифологии и фольклора, а художественное разыскание в области мифологии со своими оригинальными гипотезами, открытиями, предложениями. Не стоит забывать, что Ремизов остро воспринимал окружающую его действительность. Во многих «фольклорных» и «этнографических» текстах Ремизова прочитывается его реакция на

⁵ Розанов Ю.В. Фольклоризм А.М. Ремизова: источники, генезис, поэтика. Вологда, 2008.

⁶ Жаков К.Ф. Этнологический очерк зырян // Под шум северного ветра. Сыктывкар, 1990. С.315.

⁷ Налимов В.П. Очерки по этнографии финно-угорских народов. Ижевск; Сыктывкар, 2010. С. 25.

⁸ Ремизов А. М. Собр. соч.: В 10 т. М., 2000. Т.2. Доука и балагурье.

⁹ Цитир. по: Розанов Ю. В. Фольклоризм А. М. Ремизова: источники, генезис, поэтика. Вологда, 2008. С. 31.

¹⁰ На вечерней заре. Переписка А.Ремизова с С.Ремизовой-Довгелло / Подгот. текста и комм. А. д'Амелия // Europa Orientalis. 1990. Vol. 9. S. 459.

¹¹ Горький М. Полн. собр. соч. Письма: В 24 т. М., 1997. Т. 3. С. 92.

социально-политические идеи и события своего времени. В «Плаче» можно также провести параллель с революционными событиями рубежа веков. Синие сумрачные реки – окутывающая писателя неясность рубежа веков, красное солнце – революция и кровь. Сын красного солнца революции – белый свет, свет нового начала. Революция для Ремизова – пожар, огонь которого уничтожает старое, но одновременно рождает новое. Революция — это разрушение старой Руси, христианского народного мировосприятия. Поэтому в «Плаче» есть страх перед неизвестностью, перед будущим.

Со временем Ремизов создал особый культ «Плача девушки перед замужеством», своеобразную металитературную ауру вокруг него.¹² За всю жизнь писатель не меньше шести раз републиковал «Эпиталаму» как отдельно с незначительными текстуальными изменениями, так и в составе сборников. Он давал произведению разные названия: «Заплачка», «Плача», «Плач девушки перед замужеством» и подчеркивал, что именно лирический характер этой эпиталамы повлиял на тональность его дальнейшего творчества. Мифологизация собственного начала является важной составляющей авангардной поэтики и вытекает из характерного для нее требования абсолютной новизны. Ремизов действительно считал себя первооткрывателем модернистского отношения к фольклору (поначалу только зырянского).¹³

После вологодской ссылки Ремизов не оставляет зырянскую тему, пишет «Омель и Ен», «Кутья-Войса», «Икета», которые в дальнейшем составят сборник «Чертов лог и Полуночное солнце».



¹² Розанов Ю. В. Фольклоризм А. М. Ремизова: источники, генезис, поэтика. С. 32.

¹³ Розанов Ю. В. Фольклоризм А. М. Ремизова: источники, генезис, поэтика. С.33.

Т.Ф. ВОЛКОВА (Сыктывкар)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕМЫ И ОБРАЗЫ В ЛИТЕРАТУРНЫХ ПЕРЕРАБОТКАХ ДРЕВНЕРУССКИХ СЮЖЕТОВ И. С. МЯДИНА

Аннотация: В статье рассматриваются примеры использования фольклорных образов и мотивов печорским книжником XIX в. И. С. Мяндиным в его литературных переработках Троянских сказаний, повестей о Тимофее Владимирском, о Дмитрии Басарге, сказания об участии св. Николая Мирликийского в первом Вселенском соборе.

Ключевые слова: фольклорные образы, старообрядческие переработки древнерусских повестей, Усть-Цильма, И.С.Мядин

Summary: This article discusses examples of the use of folk images and motifs by Pechora's writer of the XIX century J.S. Myandin- in his literary variants of Trojan legends, tales about Timothy of Vladimir, about Dmitry Basarga, stories about the participation of St. Nicholas of Myra in the first Ecumenical Council.

Keywords: Folkloric images, Old Believer processing ancient stories, Ust-Tsilma, J.S. Myandin

Одной из проблем при изучении рукописного наследия печорского книжника-старообрядца Ивана Степановича Мяндина (1823-1894),¹ известного своими переработками древнерусских повестей,² является проблема отражения в его художественном сознании поэтического мира русского фольклора, в атмосфере которого усть-цилемский крестьянин жил с детства. Усть-цилемская фольклорная традиция, открытая в начале XX в. как сокровищница эпоса является одной из наиболее ярких традиций русского Севера. Она представлена разнообразными жанровыми формами: эпическими, лирическими, зрелищно-игровыми, обрядовыми, прозаическими.³ Окончательное ее формирование тесно связано с превращением Усть-Цилемского края в один из центров старообрядчества в результате миграции в нач. XVIII в. старообрядческого населения из соседних северных областей (прежде всего с Мезени) на Нижнюю Печору, а затем и ее притоки – Пижму и Цильму. Старообрядческие установки и составили тот фундамент, на основе которого произошло окончательное сложение местной устно-поэтической традиции как результата взаимодействия и «выравнивания» элементов разных локальных традиций, привнесенных засельщиками края.⁴

Печорские крестьяне, жившие в атмосфере устно-поэтического творчества, обладали таким устройством коллективной памяти, которое было ориентировано не на создание новых текстов, а на их повторное воспроизведение, поэтому в XIX в., когда создавался золотой фонд русской реалистической литературы, они смогли органично воспринять и воспроизвести многие средневековые литературные памятники, насыщенные темами, образами и моделями Священного Писания и ранней христианской литературы. Однако, живя в эпоху «письменного сознания»,⁵ печорские книжники в своей деятельности не могли не отразить одну из его особенностей – ориентацию на исключительные, единичные события. Именно такие события они находили в древнерусских переводных и оригинальных повестях, не подозревая о том, что за этими сюжетами порой стоят века их репродуктивного существования во многих мировых письменных и устных литературах. Эта тяга одновременно к исключительному, поражающему воображение, и к привычному, узнаваемому, породила тот феномен, который представляет собой печорская книжность.

Наиболее ярко эти особенности печорской рукописной традиции отразились в творчестве самого талантливого из печорских книжников XIX в. И. С. Мяндина, литературная деятельность которого – явление значительного для народной, демократической культуры масштаба. Созданные им переработки старинных повестей, житий и поучений свидетельствуют о его образованности и литературном чутье, об активном овладении им различными жанровыми формами средневековой литературы и фольклора.

Синкретизм художественного сознания печорского книжника стал открываться постепенно, по мере исследования тех его переработок, которые дошли не в одном, а в нескольких списках. Оказалось, что в разных мяндинских списках одной и той же его литературной переработки прослеживаются совершенно

© Т.Ф. Волкова, 2015

¹ *Мальцев В.И.* Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мядин // Древнерусская книжность (по материалам Пушкинского Дома). Л., 1985. С. 323-337; Волкова Т. Ф. Усть-цилемский книжник И.С. Мядин: итоги изучения рукописного наследия // Первые мяндинские чтения. Сыктывкар, 2009. С. 52-66.

² *Волкова Т.Ф.* Иван Степанович Мядин – редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2006. Т. 57. С. 839-890.

³ *Канева Т.С.* Фольклорная традиция Усть-Цильмы (отдельные аспекты характеристики локальной традиции): Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар 2002. С. 13-14.

⁴ Там же. С. 89.

⁵ О «коллективной памяти» и «письменном сознании» см.: *Лотман Ю.М.* Несколько мыслей о типологии культур // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т. Таллин, 1992. Т.1. С. 102-109.

разные, порой противоположные повествовательные тенденции, ориентирующиеся на совершенно разные идейно-эстетические системы. С одной стороны, большое место в его идейно-эстетических установках занимали общехристианские идеи, сфокусированные в старообрядческой среде на эсхатологических и провиденциальных аспектах, с другой — в ряде мяндинских переделок отчетливо ощущается ориентация на поэтическую систему фольклора, и, наконец, в ряде случаев в текстах мяндинских сочинений проявилась практическая сметка, логический ум, жизненная наблюдательность печорского крестьянина, которые вносили своеобразную «конкретизирующую тенденцию» в его повествование. Чаще всего совместить столь разные тенденции в одном тексте печорскому книжнику было трудно, и Мяндин, создавая несколько списков понравившейся ему повести, в каждом из них стремился реализовать какую-то одну из них. Приведем несколько примеров того, как фольклорные образы и мотивы внедрялись Мяндиным в древнерусские сюжеты, восходящие к средневековой книжной традиции.

На использование И. С. Мяндиным эпической образности впервые обратил внимание О. В. Творогов, исследовавший два печорских списка «Троянских сказаний», один из которых – ИРЛИ УЦ⁶ 66 (л. 116–139 об.) – ученый рассматривал как автограф И. С. Мяндина, второй – ИРЛИ УЦ 267 (л. 288–323 об.) – как список неизвестного писца.⁷ Позднее, на основании изучения почерка рукописи ИРЛИ УЦ 267 мы установили, что она также является автографом Мяндина.⁸ При сопоставительном изучении этих списков «Троянских сказаний» мы выявили их значительные различия и по сюжетно-композиционному решению, и по стилю. Отгалкиваясь от наблюдений О. В. Творогова, мы проследили, как в списке УЦ 267 развивается отмеченная исследователем тенденция к эпическому (сказочному и былинному) осмыслению сюжета, и проанализировали, что взамен этих сказочно-былинных образов появляется в списке УЦ 66. Характеризуя эпическую тональность списка УЦ 267, О. В. Творогов указал на такие ее приметы, как «заповедный меч» Язона, с помощью которого он победил драконов, охранявших золотое руно, перстень-талисман, помогший ему вскрыть сундук, где хранилось это «сокровище», «звиздание», которым сопровождалось появление змея, пожирателя троянских «чад», «вороной жеребец», на котором скачет по полю боя Пирр.⁹ Можно привести и другие приметы сказочной поэтики, проявляющиеся в УЦ 267, главным образом, в первой части повествования. Уже в начальном фрагменте Сказаний, вводящем в повествование главного героя первой части произведения («Азона») и тему золотого руна, ощущаются приметы эпического стиля с его поэтизацией героических качеств личности и абстрагирующими тенденциями. О Язоне здесь говорится: «Сей храбростию своею прославился во всем греческомъ царствѣ» (эта характеристика в УЦ 66 отсутствует). О месте, где хранится золотое руно, говорится по-сказочному неопределенно: «в нѣкоей странѣ». Само золотое руно характеризуется как «сокровище нѣкое пребогатое», которое охраняется «страшными драконами, рекше змиями».

В списке УЦ 66 в этом фрагменте явно ощущается противоположная – конкретизирующая – тенденция: обозначено и время действия («во времена царей израильских»), и страна золотого руна (Колхида), и даже количество драконов, его охраняющих («охраняемое двумя лютыми драконами»). Мотивируется и малая осведомленность «еллинов» об условиях хранения золотого руна, что одновременно создает в УЦ 66 и экспозиционный контекст повествования, отсутствующий в УЦ 267: золотое руно «многия из сильнейших воинов покушались похитить. И за ету дерзость платили жизнью, ибо страшныя драконы их умерщвляли внезапно, так что им не было времени увидеть, где оно сокровище и хранится» (УЦ 66, л. 116–116 об.). Проявления эпического стиля обнаруживаются и в последующем повествовании списка УЦ 267: «Азон» отправляется в плавание «с многочисленною силою» (в списке УЦ 66 – «со своими воинами»), при этом конкретизируется, что именно он взял с собой: «потребное количество запаса для истребления чюдовищъ»); маршрут Язона в УЦ 267 также напоминает свою неопределенность и труднопроходимостью маршрута сказочных персонажей («чрезвысокия и непроходимыя горы и пустыни»); пункт прибытия греков по-прежнему географически не определен, но определен эмоционально («Наконецъ доехавъ до того страшнаго мѣста, гдѣ по преданию находится золотое руно»). В сцене сражения «Азона» с драконами появляются те волшебные предметы, на которые обратил внимание О. В. Творогов – «заповедный меч» и перстень-талисман. К ним следует добавить и волшебного помощника – «духа», вручающего герою перстень, с помощью которого Язон и отпирает «сусудъ желѣзный с висящими трема зѣло крѣпкими замками», где хранилось «сокровище» (золотое руно). Все эти стилистические и сюжетные приметы сказочного повествования отсутствуют в списке УЦ 66. Характерно, что даже в текстуально близких фрагментах УЦ 267 и УЦ 66 в последнем производится стилистическая замена: в УЦ 267 «Азон» отправляет золотое руно в свое «царство», в УЦ 66 – «во свое отечество».

⁶ Здесь и далее – Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Древлехранилище, Усть-Цилемское собрание.

⁷ Творогов О. В. Троянская история в переработках усть-цилемских книжников // Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского Дома). Л., 1972. С. 228–241.

⁸ Волкова Т. Ф. К изучению печорских списков Троянских сказаний (две редакции И. С. Мяндина) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2004. Т. 55. С. 394–414.

⁹ Творогов О. В. Троянская история ... С. 233.

Таким образом, в разных списках Троянских сказаний И. С. Мяндин использует разные приемы повествования, отражающие разные грани его писательского опыта. В списке УЦ 267 он опирался на сказочную поэтику, в списке УЦ 66 – активизировал другую тенденцию, также проявляющуюся в его творчестве: стремление к конкретности и зримости повествования, к лаконизму, позволяющему сосредоточить внимание на главном, к прояснению для читателя «реалистических» мотивов тех или иных поступков своих героев.

В ряде случаев сказочная поэтика прослеживается в концовках мяндинских переработок. Сказочный финал (функции по Проппу: XX. Герой возвращается, XXVI. Задача решается, XXIX. Герою дается новый облик, XXXI. Герой вступает в брак¹⁰) давал Мяндину прекрасную возможность счастливо завершить повествование в хорошо знакомых его землякам эпических формах. Такой финал мы видим в одном из мяндинских вариантов Повести о Дмитриии Басарге: в списке Российской национальной библиотеки (РНБ, НСРК. О. 100, л. 26–53 об.) концовка повести более развернута, чем в другом мяндинском списке ИРЛИ УЦ 66. В списке РНБ в финале появляется мотив заслуженной героем-освободителем награды: освобожденные «мудрым детищем» «христиане» «довольненаградиша» его «дары многоценными» и вместе с отцом «отпусти с честью во свою землю».¹¹

Еще более приближен к сказочному финал другой мяндинской переработки – Повести о Тимофее Владимирском (ИРЛИ УЦ 70, л. 55 об.–69 об.). Тема внезапно обретенного бедным казанским пленником богатства, которое ему достается в наследство от раскаявшегося грешника Тимофея, в мяндинской версии Повести выдвигается на первый план, несколько отодвигая главную тему первоначального текста – тему неожиданного раскаяния закоренелого грешника и чудесного прощения его грехов Богом.¹² В завершающем Повесть фрагменте печорского списка тема земной награды за духовный подвиг отрока получает оригинальное развитие. Печорский книжник в соответствии со сказочной традицией дорабатывает краткое сообщение I и II редакций о получении отроком в виде награды от князя и митрополита земельного надела, приводя описание дальнейшей счастливой жизни отрока: великий князь женит его на «добродетельной» девице, отрок заводит себе дом «близ Москвы» и проживает в нем «в щастии и богатствѣ», поминая Тимофея по его завещанию.

Приведем еще один пример доработки Мяндиным древнерусского сюжета с использованием устного легендарного материала. В одном из переработанных Мяндиным сказаний о св. Николае Мирликийском (ИРЛИ УЦ 66, л. 420–423 об.), рассказывающем о его поведении на Первом Вселенском Соборе, проходившем летом 325 г. в Никее и осудившем ересь Ариана, читается дополнительный эпизод, отсутствующий в других печорских списках Сказания.¹³ В нем раскрывается причина опоздания святого Николая на собор (он спасал тонущего в море человека) и вводится диалог св. Николая с другим участником собора – «Касияном римлянином», который прокомментировал слова святителя об обещании тонущего в море человека «дати малу свѣщу Господу Богу» в случае своего спасения так: «Како ми итти малы ради свѣщи в морѣ, азъ бы и за сий столпъ (на который он опирался в момент произнесения этих слов. – Т.В.), аще свѣщеюбыль, не пошель бы в море». Это замечание Кассиана, по версии Мяндина, помогает участникам собора осознать, что «воистинну архиерископъ святыи Никола Божий человекъ есть и достоинъ по успѣнии его память творити трижды в лѣто», в то время как «память» Кассиану они определяют «творить» «точию на четвертое лѣто».

Эта часть мяндинского списка сказания имеет явно устно-поэтическую, легендарную основу. Среди устных сказаний о Николе, записанных фольклористами, имеется сюжет, близкий к рассматриваемому фрагменту мяндинской версии Сказания. А. Н. Афанасьев в своей книге «Народные русские легенды» под №11¹⁴ приводит рассказ «Касьян и Никола», повествующий о том, как «Касьян-угодник», встретив на дороге мужика, у которого в осенней грязи увяз воз, отказался ему помочь, не желая «марать райского платья», а «Николай-угодник» помог мужику, не побоявшись запачкаться в грязи. Когда оба угодника явились к Богу в рай, тот выслушал их объяснения о том, что с ними произошло на земле, и, подобно участникам Никейского собора в мяндинском Сказании, «назначил» им разное почитание на земле: «Слушай, Касьян,! – сказал тогда Бог, – не помог ты мужику – за то будет тебе через три года служить молебны. – А тебе, Никола-угодник, за то, что помог мужику воз вытащить – будут служить молебны два раза в год».

Возможно, И. С. Мяндину была знакома одна из таких легенд о св. Николае и он использовал ее в своей версии Сказания.

¹⁰ Пропп В. Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. М., 1969. С. 53–59.

¹¹ Подробнее см.: Волкова Т. Ф. Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян. Печорские редакции древнерусских повестей. Сыктывкар, 2005. С. 142–160.

¹² См. анализ текста мяндинской редакции там же. С. 122–141.

¹³ См. подробнее об этой мяндинской переработке: Волкова Т. Ф., Плехова С. Е. Печорские списки Повести о хождении святого Николая на Первый Вселенский собор // Слово и текст: история, культура, этнос: Сб. науч. трудов памяти Лидии Яковлевны Петровой. Сыктывкар, 2009. С. 44–53.

¹⁴ Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. № 11. С. 78–82. Благодарю Т. С. Каневу, обратившую мое внимание на этот легендарный сюжет.

СЕВЕРНОРУССКАЯ УСАДЬБА В РАССКАЗЕ И.В. ЕВДОКИМОВА «МЕТЕЛЬ»¹

Аннотация: Статья посвящена анализу источников образа дворянской усадьбы в рассказе И.В. Евдокимова. В результате сопоставления текста данного произведения с монографией «Север в истории русского искусства» и очерком «Куркино» того же автора, делается вывод, что поместье из «Метели» имеет конкретные прототипы: имения Вологодского края Покровское, Погорелово и Куркино.

Ключевые слова: И.В. Евдокимов, дворянская усадьба, Вологодский край

Summary: In the paper the sources of the image noble estate by Yevdokimov are analyzed. As a result of comparing the story «Snowstorm» to monograph «The North in the History of the Russian Art» and feature story «Kurkino» by the same author we make the conclusion that the noble estate in the story «Snowstorm» has exact prototypes: noble estates Pokrovskoye, Pogorelovo and Kurkino.

Keywords: I.V. Yevdokimov, noble estate, the Vologda region

И.В. Евдокимов (1887-1941) – практически забытый сегодня писатель. Между тем во второй половине 1920-х гг. по популярности у читателей он стоял в одном ряду с такими авторами, как М.Горький, И.Бабель, Л.Леонов, М.Зошенко, а роман его «Колокола» (1926) до войны издавался девять раз. Судьба Евдокимова тесно связано с Вологодским краем, где он жил с 1895 по 1922 г.

Вместе с рано проснувшейся тягой к писательскому труду Евдокимов проявлял пристальный интерес к искусству Русского Севера, был активным членом Вологодского общества изучения Северного края, Северного кружка любителей изящных искусств, работал в архивах, много ездил по губернии, изучал памятники гражданского и церковного зодчества. Искусствовед-любитель отстаивал идею национальной самобытности русского художественного творчества, необходимости его бережного сохранения для потомков. Итогом его десятилетних разысканий в этой области стали многочисленные публикации по истории искусства Русского Севера, пожалуй, самой значительной из которых является монография «Север в истории русского искусства» (1921). Горячий сторонник революции, Евдокимов в то же время остро переживал разрушение памятников старины, отстаивал их художественную ценность и важность спасения для новой России. В неопубликованном очерке «Куркино», посвященном помещицкой усадьбе Спасское-Куркино, он писал: «Образы прошлого и настоящего переживаются²: безвозвратно сгнуло тяжчайшее рабовладение, но не должно уйти искусство старого быта, оно должно быть сохранено для будущих, надо думать, культурных счастливых поколений».³ Стремясь запечатлеть «уходящую натуру» хотя бы в слове, Евдокимов работал над книгой «Вологодские усадьбы», но замысел остался незавершенным. После переезда в Москву в 1922 г. он вошел в состав Общества изучения русской усадьбы, выступавшее против уничтожения усадебных ансамблей.

Раздумья о судьбе барского имения нашли художественное воплощение в рассказе 1924 г. «Метель». В основе сюжета – типичная ситуация послереволюционных лет: председатель волостного исполкома приезжает в поместье изгонять прежних владельцев и конфисковывать имущество для нужд новой власти. Символическое заглавие отсылает к давней традиции русской литературы, согласно которой, как отмечает С.Ю. Баранов, метель «обозначает не только социальный катаклизм, но и утрату ценностных ориентиров».⁴ С неотвратимостью природной стихии приходит на сонную дворянскую землю новая жизнь с иными установлениями и хозяевами и закрывает плотной снежной пеленой жизнь прежнюю, тем самым ее отменяя со всем плохим и хорошим, что в ней было, выравнивая площадку для другого мира. Метель символизирует потерю пути, хаос, смешение всего и вся. Это неотъемлемые спутники эпохи перемен и предвестники невозможных утрат.

В рассказе предстает собирательный образ типичной севернорусской помещицкой усадьбы: «господский большой дом в колоннах, флажок на красных воротах со львами», «ружная» церковь, покрытая «ротондой, как юбкой на китовых усах, и парк, закутавшийся, будто мехами, родную вотчину».⁵ Конкретные источники данного образа можно выявить, обратившись к искусствоведческому и публицистическим работам Евдокимова. Само название усадьбы – Покровское – отсылает к вологодской топографии: поместье с таким именем расположено недалеко от Вологды в бывшем

© Т.Н. Воронина, 2015

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-04-00364 «Вологодский текст в русской словесности»).

² Здесь и далее сохраняется авторское написание.

³ Евдокимов И.В. Куркино. Б. м.: Б. и., б/г. [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.booksite.ru/fulltext/kur/kino> (дата обращения 12.12.2014).

⁴ Баранов С.Ю. От составителя // Дорога к дому: проза писателей Вологодского края. Вологда, 2008. С. 522.

⁵ Евдокимов И.В. Метель // Дорога к дому: проза писателей Вологодского края. Вологда, 2008. С. 289.

Грязовецком уезде. Это не случайное совпадение. В предыстории к основному повествованию писатель использует семейное предание рода Брянчаниновых, владельцев Покровского. Данную легенду он приводит в книге «Север в истории русского искусства»: «А.С. Брянчанинов, устраивавший усадьбу, уезжая во время отечественной войны в 1812 году в действующую армию, прощаясь с усадьбой, горестно восклицал: «Отрада моя, кому-то ты достанешься!»,⁶ причем совпадение с текстом рассказа практически дословное. В той же монографии есть краткие описания барских домов близ Вологды с колоннами и каменными воротами, упоминается помещик Зубов, устроитель усадьбы Погорелово,⁷ фамилию которого автор дал владельцам имения в «Метели».

Но главным источником образа дворянского имения в рассказе является поместье Спасское-Куркино, подробно обрисованное Евдокимовым в одноименном очерке. Сравним описание барского дома в Куркино с приведенной выше цитатой из рассказа: «Березовая аллея подходит к каменным воротам с высоким флагштоком Николаевских времен. Ворота красные с красной крышей, солидные, крепкие с трех пролетах». «От главных въездных ворот с флагштоком, направо сразу будут каменные высокие рустованные ворота в форме двух пилонов с остатками на них львов, другие такие же ворота по прямой линии находятся в двадцати саженях. Лет 30-40 тому назад “львы на воротах” были целы – и тогда двойня гостеприимных ворот северного фасада делали эту часть дома очень интересной».⁸ Те же красные ворота с флагштоком, пилоны со львами рисуются в «Метели», но разрушение последних в «Метели» связано с приходом новой власти: «Через сто шесть лет львам отбили головы и туловища: на одном пилоне осталась львиная лапа, на другом – хвост, а на флагшток воздели красный флаг. Досталось Покровское волостному исполкому».⁹

В очерке описаны и господская церковь с ротондой, и обширный парк с прудами, аллеями и тенистыми деревьями, упоминается и увлечение последнего владельца усадьбы разведением французских груш и персиков. Французская груша, которую выращивал помещик Зубов, играет в рассказе особую роль: именно о ней больше всего печется выдворяемый из своего имения хозяин: «Только груши ему и было жалко. Словно кто-то шептал ему сначала нежным голосом, а потом переходящим в клокошущую злость: «Такое нежное и тонкое дерево!.. Гордился им на весь уезд... Не уберегут, варвары!ломают, заморозят!»»¹⁰ Нежное оранжерейное растение, метафора хрупкой красоты провинциальной дворянской усадьбы, требует деликатного обращения, невозможного без специальных знаний. Вряд ли окажется способной к этому новая власть: неграмотный председатель, ее представитель, «беря на глаз» помещичье имущество, бессмысленно пересчитывает плоды на груше, дивится на необычное дерево.

Не может председатель оценить и художественные достоинства внутреннего убранства барского дома. Хозяйским взглядом обзревая обстановку, он в мраморной скульптуре Венеры Медицейской видит лишь голую бабу, «срамницу», а в огромном диване-самсоне – добротную удобную мебель. Общий вывод после осмотра следующий: «Помещение подходящее. Ка-а-к раз нам канцелярия».¹¹ Автор с горечью дает понять, что новая власть в лице невежественных и часто недалеких людей, хоть и одержима идеей восстановления социальной справедливости, не в состоянии грамотно распорядиться доставшимся ей наследием материальной и духовной культуры старой России, она способна лишь к утилизации прошлого: превратить памятник архитектуры в сельскую канцелярию, а столетний парк распахать под озимые. В свете судьбы дворянской усадьбы далеко не так жизнеутверждающе выглядит сон председателя в финале рассказа: «Снились ему огромные покровские поля, ходили по ним, попрыгивая, машины, взрывали, как в полую воду реки, разбухшую землю – и выростала из-под колес густой мохнатой зеленью озимь».¹²

Детали интерьера дома Зубовых взяты Евдокимовым из реальной обстановки усадьбы Куркино. В одноименном очерке упоминается многое, что впоследствии переключалось в рассказ: диван-самсон, трюмо-жакоб, огромное зеркало, «подставки красного дерева с бронзовыми энкалюрами».¹³ Первое, что сделал председатель, войдя в дом, – бросил свою шубу на покрытый белой скатертью обеденный стол и тем самым символически обозначил переход собственности и власти, как бы погасил еще теплящийся домашний очаг имения. Эта выразительная деталь указывает на конец старой жизни. В

⁶ Евдокимов И.В. Север в истории русского искусства. Вологда, 1921. С. 66.

⁷ Там же. С. 67.

⁸ Евдокимов И.В. Куркино.

⁹ Евдокимов И.В. Метель. С. 289.

¹⁰ Там же. С. 295.

¹¹ Там же. С.292.

¹² Евдокимов И. В. Метель. С.295.

¹³ Евдокимов И.В. Куркино.

рассказе представлен начальный эпизод перемены участи усадьбы, отдельные штрихи (разрушенные львы на воротах, брошенная на обеденный стол шуба, французская груша в оранжерее) создают у читателя тревожное предчувствие относительно ее будущего. В очерке о Куркино судьба реального поместья вполне определена, автор с болью в душе описывает запущенное и разоренное гнездо: «В настоящее время весь дом очень загрязнен, кое-где в хаотическом беспорядке стоит мебель, кое-где не соответствует надписи углем и карандашом на стенах, все сдвинуто, передвинуто, ансамбль погублен навсегда. Весь второй этаж заселен канцелярскими служащими треста».¹⁴ Когда Евдокимов создавал «Метель», рачительность власти рабочих и крестьян по отношению к дворянскому наследию была ему уже хорошо известна.

Таким образом, собирательный образ севернорусского поместья в рассказе имеет конкретные прототипы и слагается из реальных деталей истории и убранства имений Вологодского края: Покровского, Погорелово и, в первую очередь, Куркино. Дальнейшая трагическая судьба этих памятников провинциального усадебного искусства в 1920-е гг. уже наметилась, и писатель был не просто свидетелем начинающегося их разрушения и упадка, но и остро переживал происходящее. Подводя итог анализу источников образа дворянской усадьбы, можно привести цитату из очерка И.В. Евдокимова «Куркино», которая, на наш взгляд, во многом созвучна идее «Метели»: «Старый быт навсегда пережит. В наше время Куркино потеряло прежний замкнутый характер, в нем теплится другая жизнь, и пусть – но памятники архитектуры должны остаться неприкосновенными, ибо они представляют самовладеющую (так! – Т.В.) художественную ценность, единственным владельцем их является русское искусство».¹⁵



¹⁴ Евдокимов И.В. Куркино.

¹⁵ Там же.

ОБРАЗ РУССКОЙ ДЕРЕВНИ В ПОЭТИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ Н. КЛЮЕВА¹

Аннотация: Статья содержит описание языковых средств создания образа русской деревни в поэтической системе Н. Клюева, анализ мотивов, связанных с образом деревни. Описание тематических групп лексики, топонимических номинаций, поэтической фразеологии и поэтической парадигматики, формирующих образ русской деревни в творчестве Н. Клюева, позволяет исследовать мифологическое и символическое значение образа.

Ключевые слова: Н. Клюев, мотив, поэтический образ, деревня, Святая Русь

Summary: The article contains description of linguistic means of creating an image of a Russian village in N. Klyuev's poetic system, the analysis of motifs associated with the image of the village. Description of thematic groups of vocabulary, toponymic nominations, poetic phraseology and paradigms forming an image of a Russian village in Klyuev's texts allows to investigate Klyuev's mythological and symbolic semantics.

Keywords: N. Klyuev, motif, poetic image, village, Holy Rus'

Образ деревни один из центральных в поэтической системе Н.А. Клюева. Он является основой художественного мироздания поэта и раскрывается в целом ряде стихотворений, в поэмах «Заозерье», «Деревня», «Погорельщина», «Песнь о Великой Матери». Наибольшее внимание исследователей в этом отношении привлекает поэма «Погорельщина»: ² своеобразное писание об идиллическом мире севернорусской (олонецкой) деревни (Сиговый Лоб) и разрушении этого тайника русской культуры, «избяного космоса», мечта о будущем воскрешении ее (в символическом образе Лидды). Глубина содержания поэмы, несомненно, требует дальнейших изысканий филологов, однако в рамках небольшой статьи – это непосильная задача, решение которой представляет перспективу нашей работы. С учетом этого основное внимание будет уделено стихотворениям поэта, где исследуемый образ представлен лексемой «деревня» (ее синонимами и производными).

«Поэтический словарь Н. Клюева» ³ фиксирует довольно высокую частоту употребления слов *деревня* – 34, *деревенька* – 4, *деревенский* – 4. Особенности сочетаемости указанных лексем с другими словами текста позволяют обоснованно утверждать, что воплощение образа деревни связано с отражением индивидуально-авторского восприятия оппозиции «свое – чужое». Первичное (оценочное) осознание деревни, как «своего» пространства, проявляется в синтагматическом сближении с прилагательными «родимый», «родной», «милый»: «И в родимых деревнях / Знают лет и клеток орлий» (с. 383)⁴; «Снесите родной деревушке / Посмертный, рыдающий стон...» (с.389); «Деревня, милое поморье, / Где пряха тянет волокно...» (с.721).

В поэтической системе Н. Клюева деревня имеет вполне конкретные очертания и становится обозначением реального, физического пространства: «Бреду к деревушке мясистый и розовый / Как к пойлу корова – всецедрый удой» (с.331); «И слезятся жалостно и хило / Огоньки прибрежных деревень» (с.115); «Прохожу ночной деревней, / В темных избах нет огня...» (с.161); «На деревне грачиные граи, / Бродит сонь, волокнится дымок...» (с.163); «Бреду соломенной деревней, - / Вон ком земли, седой и древний, / Читает вести про Китай» (с.583). Такого рода употребления слова «деревня» («деревушка») обнаруживают в контексте стихотворения связь с глаголами движения (*прохожу, бреду*), что формирует идею присутствия лирического героя и непосредственного восприятия объектов окружающего мира. Для обозначения физического пространства поэт использует топонимы (*Заонежье, Заозерье, Сиговец, Поморье*). В темпоральном плане деревня нередко предстает в ночное время, в часы заката и пребывает в состоянии дремы и сна.

Пространство, обозначаемое словом «деревня», в текстах Н. Клюева нередко приобретает иной масштаб. Слово теряет соотнесенность с конкретным объектом действительности и переносится на

© С.Х. Головкина, 2015

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-04-00364 «Вологодский текст в русской словесности»).

² Маркова Е. И. Творчество Николая Клюева в контексте севернорусского словесного искусства. Петрозаводск, 1997. С. 211-266; Сидорова Л.Ю. Система образов и особенности сюжетосложения в поэме Н. Клюева «Погорельщина» // Клюевский сборник. Вологда, 2002. Вып.3. С. 162-170; Шерлыгина Е. А. «И лопский погост – многоглавый петух...» (наблюдения над хронотопом поэмы Н. Клюева «Погорельщина») // XXI век на пути к Клюеву. Материалы междунар. конф. Петрозаводск, 2006. С.270-274; Трофимов И. В. Предметный мир эпоса Н. А. Клюева («Погорельщина») // Там же. С. 111-118.

³ Поэтический словарь Николая Клюева. Выпуск 1: Частотные словоуказатели /Сост. Богданова М. В., Виноградова С.Б., Головкина С.Х., Смольников С.Н., Яцкевич Л.Г. Вологда, 2007. С.26.

⁴ Здесь и далее при включении цитат из поэтических текстов Н. Клюева в скобках дается только страница по указанному источнику: Клюев Н.А. Сердце Единорога. Стихотворения и поэмы. СПб., 1999.

предметы сакрального мира. Такое развитие образа мы наблюдаем в стихотворении «Белая Индия». Белая Индия у Клюева – это древняя избяная земля Божия, Его творение, Его телесная и духовная составляющая. Идея творения мира, Святой Земли воплощается в образе сказки (сказа):⁵

*На дне всех миров, океанов и гор
Хоронится сказка – алмазный узор,
Земли талисман, что всевышний носил
И в Глуби Глубин, наклонясь, обронил <...>
И небо – Микулов бороздчатый глаз
Смежает ресницы – потемочный сказ;
Реснитчатый пух на деревню ползет –
Загадок и тайн золотой приворот (с.309).*

Сказка – воплощение создающего слова Божия и часть его, и сам акт творения крестьянского мироздания, его преобразования, и сама Деревня (Святая Русь, неведомый Китеж). Эту мысль подтверждает внутритекстовая парадигматическая связь сказки – алмазного узора (в начале стихотворения) и образа адамантового бора (в конце), отождествляемого обычно с мифологемой Китеж, сакрального, потаенного, праведного пространства, путь к которому проходит «с Соловков на Тибет, чрез сердце избы, где кончается свет» (с.308). Так Деревня (метафизическое пространство, страна) вмещает в себя огромную территорию (с вполне реальными границами), а центром ее (сердцем) оказывается «избяная Русь».

Мифологический образ метафорически воплощен в поэтическом тексте. Духовное и телесное синтезируются. Ирреальное становится реальным; дух воплощается в теле, а материальное одухотворяется; абстрактные понятия, ставшие в процессе сакрализации именами собственными, визуализируются в конкретных образах природы (поле, лесок, тучка, ветер), животных (корова, петух, овца, лоси) и частей тела (глаз, ресницы, сердце, Христовы брада, зубы, язык, уста).

*Земля – Саваофовых брашен кроха...
Нашла потеряшку и в косу вплела
И стало Безвестное – Жизнью Села...*

*Земная морщина – пригорков мозоли,
За потною пашней – дубленое поле...
Повыйди в потемки из хмарой избы –
И вступишь в поморье Господней губы,
Увидишь Предвечность – коровой она
Уснула в пучине, не ведая дна.
Там ветер молочный поет петухом,
И Жалость мирская маячит конем... (с.308).*

Таким образом, говоря о деревне, поэт по-своему передает мифологические представления о существовании «сельской крестьянской страны, расположенной на 70 островах, отделенной морем, поиски которой продолжались вплоть до нач. XX века».⁶ Топоним (Белая Индия), заключенный в названии, по мнению исследователей, у Клюева «приобретает символическое значение и переходит в разряд поэтических онимов, символизирует ценности старообрядческой культуры» и перекликается с образами Китеж-града, Беловодья – «чудесным образом сохраненной праведной земли».⁷

Отметим, что в поэзии Н. Клюева образ деревни - «избяного рая» формируется в тесной связи с созидательными образами хлеба,⁸ коровы (молока), что, как отмечает Н. А. Криничная,⁹ отражает народные представления о мужицком рае.

*Впусти их раздумьем – и въявь обретешь
Ковригу Вселенной и Месячный Нож
Нарушай ломтей, и Мирская душа
Из мякиша выйдет, крылами шуриша. (с.308)*

Примечательно, что, говоря и о собственном рождении, и жизни («Гагарья Судьбина»), в рамках той

⁵ Головкина С. Х. Образ сказки в поэзии Н. Клюева // Клюевский сборник. Вологда, 2002. Вып.3. С. 134-144. Образ сказки в поэзии Н. Клюева рассматривается здесь довольно подробно.

⁶ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII – XIX вв. М., 1967. С. 258, 261.

⁷ Смольников С. Н. Мифологема-топоним «Китеж» в поэтической системе Н.А. Клюева // Клюевский сборник. Вологда, 1999. Вып.1. С. 91, 97.

⁸ Яцкевич Л. Г., Головкина С.Х., Виноградова С.Б. Поэтическое слово Н. Клюева. Вологда, 2005. С. 37-40, 59-62, 144-163.

⁹ Криничная Н. А. Клюевская концепция рая в свете легенд о невидимом Китеже // XXI век на пути к Клюеву. Материалы междунар. конф. Петрозаводск, 2006. С. 39.

же мифопоэтической модели и особого поэтического тезауруса Н. Клюев пишет: «Теплый животный Господь взял меня на ладонь свою, напоил слюной своей, облизал меня добрым родимым языком, как корова облизывает новорожденного теленка».¹⁰ Рассуждая о поэме «Мать-Суббота», Н. Клюев определяет ее как «избяной Экклезиаст, Евангелие хлеба».¹¹

Формирование образа деревни в поэзии Н. Клюева тесно связано с мотивом сна. Сюжеты и образы снов и видений поэта отражены в его прозе и поэтических произведениях. Так, Клюев пишет в «Гагарьей Судьбине»: «Жизнь на родимых гнездах, под олонекскими берестяными звездами дала мне песни, строила сны “святые”, непоколебимые, как сама земля».¹² Эта мысль перекликается с поэтическими образами, воплощенными в стихотворении «Нерушимая Стена»:

*И не веткой ли Палестины
Деревенские дни цвели,
Когда ткал я пестрей рядины
Мои думы и сны земли.
Когда пела за прялкой мама
Про лопарский олений рай
И сверчком с избяною Камой
Аукался Парагвай? (с.542).*

Сон у Клюева позволяет проникнуть в «тайное», постигнуть истинное.¹³ Он прозрение и предзнаменование, провидение и пророчество:

*Ночная деревня – преддверие Уст...
Горбатый овин и оццеренный куст
Насельников чудных, как струны, полны...
Свершатся ль, Господь, огнепальные сны!» (с.309).*

Как справедливо отмечают исследователи, «имея установку на создание пророческой поэзии, Клюев сознательно прибегает к традиционным символам, образам-предзнаменованиям».¹⁴

Своеобразное духовное творение мира в слове, воплощающем образы снов, отражено и в поэме «Заозерье». Предваряя чтение поэмы на литературном вечере в ленинградском Геологическом комитете, Н. Клюев поясняет: «Сквозь бесформенные видения настоящего я ввожу вас в светлый чарующий мир Заозерья, где люди и твари проходят круг своего земного бытия под могущественным и благодатным наитием существа с “окуным плеском в глазах” - отца Алексея, каких видели и знали саровские леса, темные дубы Месопотамии и подземные храмы Сиама».¹⁵ Видения отца Алексея поэт метафорически воплощает в тексте поэмы:

*Дудя коровьи молебны
В зеленый Егорьев день,
Он в воз молочный и хлебный
Свивает сны деревень (с.649).*

Мифологизация деревни в поэме связана с образами Велеса, Гостомысла, Ильи-Пророка, Медоста. Идеализация описываемых объектов достигается в параллелизме. Мифологическое проникает в реально существующее, формируя новую синтезированную действительность.

С образом деревни (избяного рая, святой земли) неразрывно связан мотив разрушения, гибели. Этой разрушающей силой оказываются реалии революции, городская адская машина и разнузданность нравов («Ад заводский и гиблый трактир» - с.349). Мысли о мессианской роли Ленина и поэтическая идеализация революции («Все звончей, напевней / Трудовые сны, / Радости деревни / Лениным полны» - с.534) сменяются осознанием безбожия и порока, порожденного революционным насилием («И деревня – Красная Ляга – / Захмелела под звон берез... / Знать, и смертная роспита баклага / За тебя, буревестный Христос» - с.349). О том, что «революция сломала деревню» и его, Клюева, «быт», его «избяной рай», он жалуется в письмах к М. Горькому и С. Есенину.¹⁶ Образы утраченного «избяного рая» мы обнаруживаем и в поэмах «Деревня» и «Погорельщина».

¹⁰ *Клюев Н. А.* Гагарья Судьбина // *Клюев Н. А.* Словесное древо. Проза. СПб., 2003. С. 35.

¹¹ *Клюев Н. А.* Сердце Единорога. Стихотворения и поэмы. СПб., 1999. С.965.

¹² *Клюев Н. А.* Гагарья Судьбина // *Клюев Н.А.* Словесное древо. Проза. СПб., 2003. С. 36.

¹³ Полагаем, что в поэтической картине мира Клюева во многом отражены взгляды П. А. Флоренского о сне как «явлении мира невидимого», «сумеречности сознания, всегда блуждающего на границе миров», «ступени жизни в невидимом» (Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. М., 1996. Т.2. С. 419, 428.

¹⁴ *Смольников С. Н.* Ленин: пресуппозиции и актуальная семантика антропонима в поэзии Н. Клюева // *Клюевский сборник.* Вологда, 2002. Вып. 3. С. 41.

¹⁵ *Клюев Н. А.* Сердце Единорога. Стихотворения и поэмы. СПб., 1999. С.967.

¹⁶ *Михайлов А.* О прозе Николая Клюева // *Клюев Н.А.* Словесное древо. Проза. СПб., 2003. С.24.

Гибель деревни для поэта – это то, что происходит в настоящем, а прозрение о воскрешении деревни («берестяного рая») мыслится как желанное будущее просветление, подобно воскрешению Христову через муки и очищающее страдание. Разрушение космогонического порядка (символический образ кита¹⁷) связано с утратой христианских ценностей, символически переданной через образ «смертельной болезни Бога»:

*Переплеск, как столб комаров,
Запевает в ушах деревни;
Знать, пора крылатых китов
Родить нашей Саре древней.
Песнолиственный дуб облетел,
Рифма стала клокочуще бурна...
Кровохарканьем Бог заболел –
Оттого и Россия пурпурна (с.442).*

Сохранение основ самобытной культуры Руси, вечной («нетленной») благодати деревни связано с образом Христа:

*Все прах и дым. Но есть в веках
Богорожденный час,
Он в сердобольных деревнях
Зовется Светлый Спас.
Не потому ль родимых сел
Смиренномудрен вид,
Что жизнедательный глагол
Им явственно звучит... (с.263).*

Очевидно, что формирование образа деревни у Н. Клюева связано с особой индивидуально-авторской «концепцией человеческой истории как бесконечной череды явлений – созидания и разрушения, гибели и воскресения путем очищающего страдания».¹⁸



¹⁷ В русской христианской эсхатологии кит символизирует космос, порядок, а в движении – крушение мира (Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2001. С. 160-162).

¹⁸ Сидорова Л. Ю. Система образов и особенности сюжетосложения в поэме Н. Клюева «Погорельщина» // Клюевский сборник. Вологда, 2002. Вып.3. С. 162.

СЛОВО НА ПЕРЕНЕСЕНИЕ МОЩЕЙ ЗОСИМЫ И САВВАТИЯ СОЛОВЕЦКИХ ТРИФОНА ПЕТРОВА КАК ОБРАЗЕЦ ВЫГОВСКОГО КРАСНОРЕЧИЯ

Аннотация: Статья посвящена анализу «Слова на перенесение мощей преподобных отцов Зосимы и Савватия, соловецких чудотворцев», автором которого является писатель выговской литературной школы Трифон Петров. На примере гомилии выделяются некоторые отличительные особенности, характерные для художественной манеры писателя, выявляются оригинальные и традиционные приемы в построении произведения и освещении празднуемого события.

Ключевые слова: Выговская пустынь, старообрядчество, гомилетика, риторика, Трифон Петров, торжественное красноречие

Summary: The article analyzes the homily which is dedicated to the transfer of the relics of the holy fathers Zosima and Sabbatius Solovetsky authored by Trifon Petrov, the Old Believer writer of the Vyg literary school. On the example of the homily we highlight some distinctive features which characterize the literary style of the writer, identify the original and traditional techniques in composition and lighting of the celebrated event.

Keywords: The Vyg community, Old Believers, homiletics, Tryphon Petrov, solemn eloquence

Соловецкое восстание 1668-1676 гг. сыграло значительную роль в распространении старообрядчества на Севере. Символом подвига в деле борьбы за истинное благочестие оно стало для насельников Выговской пустыни, образованной в лесах Заонежья в последнее десятилетие XVII в. Выговцы воспринимали себя в качестве прямых последователей соловецких подвижников и даже отсчет собственной истории начинали со времени основания соловецкой обители.¹ Осознание и утверждение идейных и духовных связей с Соловками выразилось также в особом почитании святых Зосимы и Савватия, стоявших у истоков образования знаменитого монастыря. Выделяя соловецких преподобных из числа других русских святых, выговские книжники посвящали им многочисленные похвальные слова, в которых прославляли нравственные подвиги чудотворцев и обращали к ним свои молитвы о заступничестве. В составе Поморского Торжественника читается целый ряд гомилий на дни памяти северных святых, написанных основоположниками Выгорецкого общежития Андреем и Семеном Денисовыми. Украсил сборник своим словом в честь Зосимы и Савватия и известный выговский ритор – Трифон Петров.

Атрибуция «Слова на пренесение мощей преподобных отцов Зосимы и Саватия, соловецких чудотворцев» Трифону Петрову принадлежит Е.М. Юхименко. На основе анализа некоторых стилистических примет, отличающих сочинения автора (характерное начало надсловий, вплетение в текст цитат из церковных песнопений), а также с учетом того, что слово на данный праздник упоминал Григорий Яковлев, бывший келейник книжника, перешедший в официальное православие, исследовательница делает обоснованный вывод о принадлежности гомилии перу Трифона Петрова.² Со своей стороны, можем добавить, что и сам подход к освещению праздника, архитектоника сочинения и его образная составляющая, выдают его автора.

Перенесение святых мощей Зосимы и Савватия Соловецких состоялось 8 августа 1566 г. В честь преподобных был воздвигнут северный придел каменного Спасо-Преображенского собора, строительство которого продолжалось в течение восьми лет и велось под руководством игумена Филиппа, в том же 1566 г. ставшего митрополитом Московским. Событие не получило отражения в минеях-четьих (создание Великих Минеи Четьих к этому времени уже завершилось, а последователи Макария оставили его без внимания), не содержалось памяти для этого дня и в Прологе. Выговские книжники восполнили этот недостаток, сочинив для Торжественника целых три слова, приуроченных к данному празднику. В гомилии Андрея Денисова, написанной на день перенесения преподобных Зосимы и Савватия Соловецких («Слово на память преподобныхъ отецъ Зосимы и Саватия, соловецкихъ чудотворцовъ»), в центре авторского внимания – благочестивая жизнь святых, свершенный ими духовный подвиг, достойный подражания. Их пример является свидетельством того, что для обретения жизни вечной необходимо усердно потрудиться здесь, на земле: «Кольми паче должны есмы тщатися и трудитися и подвизатися о еже Царство Небесное получитьи, о еже вѣчныи животъ наслѣдовати,

© Е.Д. Гришкевич, 2015

¹ Юхименко Е.М. Почитание Зосимы и Савватия Соловецких в Выговской старообрядческой пустыне // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 251.

² Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 136.

о еже оная неизреченная благая восприяти».³ В качестве идеала, к которому следует стремиться пустынножителям, прославляет деятельность соловецких праведников и Семен Денисов в «Слове воспомятельном, вкупе и похвалительном о перенесении честных мощей Зосимы и Савватия». Тема самоотречения и ухода от всего мирского во имя спасения собственной души присутствует и в гомилии Трифона Петрова, но является далеко не главной.

Исключительной особенностью Трифона Петрова как прекрасного оратора и тонкого экзегета является его стремление сохранить чистоту жанра торжественных слов. Создавая гомилии на те или иные церковные праздники, украшая их по всем правилам риторических канонов, автор никогда не выходил за рамки прославляемого события. Нет в его словах ни навязчивого дидактизма, ни наставительного тона пастыря, как и нет в них попытки затушевать смысл с помощью изощренных риторических приемов. За витиеватостью языка скрывается прозрачность стиля, за обилием фигур речи – ясность мысли. Вся образная система его сочинений, использование многочисленных средств выразительности подчинены одному замыслу – прославить празднуемое событие, донести до слушателей его священную идею, пробудив в душах благодарный трепет. Гомилия «на перенесение мощей преподобных отец Зосимы и Савватия, соловецких чудотворцев» является собой прекрасный пример, демонстрирующий умелую работу книжника над Словом и стремление донести его значение.

В этой гомилии, как и во всех других, автор выдерживает строгую композицию – правило, предписываемое нормативными риториками. В качестве фемы, предваряющей сочинение, он избрал строку из тропаря преподобным на перенесение мощей: «Яко свѣтилници всесвѣтлии явистеса во отоцѣ окиана-моря, преподобнии отцы Зосимо и Саватие» (л. 233 об.).⁴ Согласно учебникам по ораторскому искусству, цитата, выделенная проповедником, должна была отражать смысл произведения, являться ключом к его разгадке, но в то же время каждый фрагмент текста подчинялся замыслу ее развить и истолковать, так что она оказывалась как бы рассеянной в нем. На первый взгляд, выбранная Трифоном Петровым фема ничем не примечательна: в ней использована вполне традиционная для гимнографии и церковно-панегирической литературы метафора «светильник», часто употребляемая по отношению к святым. Невольно напрашивается вопрос, в чем же причина того, что ритор в качестве цитаты, синтезирующей смысловое наполнение всего сочинения, выбрал столь незамысловатый стих церковного гимна?

Ответ на этот вопрос раскрывается автором ходом всего повествования.

С первых строк вступления, посвященного прославлению Зосимы и Савватия, книжник настойчиво развивает заявленную в феме «световую» символику: «От сѣвера убо два солнца сияють и страну сѣверную всю озаряють, отокъ Соловецкой свѣтлѣше полудения просвѣщають, бреги моря Соловецкаго лучами, яко стрѣлами молнии, проникають...» (л. 235 об.). А основную часть гомилии и вовсе начинает с напоминания о выбранной цитате («Принеси здѣ во главу предтекущаго слова предложенныи стихъ...» (л. 237 об.), давая тем самым понять, что именно ее намеревается использовать в качестве основы, в которую постепенно будет вплетать все новые нити, усложняя и уточняя рисунок изысканных кружев своей экзегезы. Отсылая слушателей к содержанию тропаря соловецким преподобным, автор обращает особое внимание на слова гимна о «кресте Христовом», взятом святыми на плечи. Но в толковании «креста» Трифон Петров постулирует позицию, отличную от той, что присутствовала в сочинениях братьев Денисовых. Не только богоугодная жизнь, сопряженная с материальными и духовными трудностями, сделала Зосиму и Савватия святыми, но их апостольское служение Богу, выразившееся в распространении Божьего Слова среди некрещенного народа: «...научивше окрестъ моря языкъ лопский вѣровати во Отца и Сына и Святаго Духа, введше и благозаконие христіанское, научивше лопи служити Святыи Троицѣ в цѣломудрии, и правде, и истинѣ...» (л. 237 об.).

Воспевая соловецких подвижников как просветителей, Трифон Петров идет по стопам своих знаменитых предшественников – Максима Грека, который предположительно является автором предисловия к Житию Зосимы и Савватия Соловецких, и Льва Аникиты Филолога, написавшего похвальные слова в честь них. Названные сочинения в библиотеке пустыни имелись, так что выговский автор с ними, безусловно, был знаком. «Апостольскую тему» Трифон развивает при помощи антитезы: мрачный, пустой и холодный остров – светлый многолюдный «град Божий», согретый лучами солнца. При этом книжник удивительно подробно, не жалея красок и эпитетов, обрисовывает соловецкую обитель, ее внешний вид, архитектуру и внутреннее убранство. Описание настолько живо и конкретно, что можно предположить, что в нем нашли отражение собственные впечатления автора от увиденного при посещении монастыря.

³ Юхименко Е.М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежития. М., 2008. Т. 1. С. 241.

⁴ Слово на перенесение мощей преподобных отцов Зосимы и Савватия, соловецких чудотворцев цит. по списку: Российская государственная библиотека, собр. Егорова, № 1013. л. 235 об. - 244. Текст цитируем с указанием в скобках номера листа.

Таким образом, посвящая первый фрагмент основной части восхвалению просветительской деятельности соловецких святых, Трифон Петров раскрывает один из смыслов фемы. Ведь изначально в гимнографии солнцем (светилом) именовались мученики и подвижники, проповедовавшие свет христианского учения, так что примененная по отношению к соловецким преподобным световая символика оказывается не просто формулой-штампом, а несет совершенно четкое значение, отвечающее замыслу выговского писателя. Другая смысловая сторона фемы раскрывается во втором фрагменте основной части, посвященном собственно перенесению мощей святых.

И вновь Трифон Петров проявляет себя как самобытный автор, очень оригинально импровизирующий на заданную тему. Рассказ о перенесении мощей он начинает с предыстории о строительстве придельной церкви при храме Преображения Господня в честь Зосимы и Савватия. При этом книжником допущена историческая неточность: по его словам, именно игумену Филиппу, «тогда уже бывшу митрополитомъ», Бог послал мысль о воздвижении придела во имя преподобных. Он собрал совет, на котором было принято решение начать строительство. Если учесть, что в сан митрополита Филипп был посвящен 25 июля 1566 г., а 8 августа того же года уже состоялось перенесение мощей соловецких святых в новостроенную церковь, то на ее воздвижение ушло две недели – срок, конечно, неправдоподобный. Вероятно, выговский автор намеренно пошел на эту художественную условность: с одной стороны, желая подчеркнуть, что сам митрополит Московский дал повеление на строительство, с другой – указать на явное божественное вмешательство, позволившее окончить дело в «малъ времени».

Рассказав предысторию, Трифон Петров переходит к своему излюбленному приему – приглашению слушателей мысленно совершить путешествие в историю и своими собственными глазами увидеть торжественное событие, описание которого является кульминацией гомилии («Взыдемъ мысленно в самое дѣяние пренесения и созерцаемъ доброту дѣиствiи бывшихъ...» - л. 239 об.-340). Ритор тщательно прорисовывает все детали: от цвета покровов на раках до движений участников праздничной процессии, воскрешает звуки, запахи, заставляя свою аудиторию погрузиться в атмосферу ликования и трепетного оживления, делая слушателей свидетелями великого события. Эта часть проповеди оказывается и интонационно маркированной: особую эмоциональность и торжественность звучания ей сообщают ряды амплификаций; за счет однотипных синтаксических конструкций и близких по значению структур текст наделяется особым ритмом и становится близок церковному песнопению.

Нетленные чудотворные мощи святых – явленное свидетельство богоугодной жизни Зосимы и Савватия. Даже после смерти они продолжают излучать свет, обращая взор людей к Богу силой своих чудес.

В заключение ритор обращается к соловецким преподобным с просьбой о заступничестве. Как заметила Е. М. Юхименко, «слова Трифона Петрова содержат очень мало примет своего выговского происхождения», а «молитвенные прошения, как правило, лишены конкретности».⁵ В этой же гомилии отчетливо слышна тревога автора по отношению к событиям действительности, нашедшая отражение в ее финальной части: «...возстаните за ны сопотвiв гонящимъ ны, изсуните оружие и запретите обидящимъ ны». Столь настойчивые просьбы о заступничестве привели Е. М. Юхименко к мысли о том, что слово было написано около 1733 г., когда на общежительство поступил донос.

Слово Трифона Петрова на день перенесения мощей Зосимы и Савватия Соловецких является ярким образцом выговского торжественного красноречия. Сложная стилистика и богословская глубина выдают в его авторе тонкого экзегета и невероятно талантливого писателя.



⁵ Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь... С. 136.

ЗЫРЯНСКИЙ КРАЙ В АВТОМИФОЛОГИИ А. М. РЕМИЗОВА

Аннотация: Статья посвящена вопросам исследования «зырянского» текста в автобиографической прозе А.М. Ремизова. Автор статьи рассматривает способы формирования представления о «чужом» инокультурном пространстве в художественном мире А. Ремизова.

Ключевые слова: автомиф, зырянский край, мифостроительство

Summary: Paper refers to the study «Zyrjany's» text in autobiographical prose A.M. Remizov. The author considers the methods of forming the idea of «alien» foreign cultural space in the art world A. Remizov.

Keywords: automyth, Zyryany, construction of the myth

Как известно, город Усть-Сысольск (ныне Сыктывкар) – столица зырянского края – был назначен местом ссылки А.М. Ремизова, куда он был отправлен за участие в студенческой демонстрации в Москве. Пребывание в столь экзотическом крае не могло не оставить следа в творчестве писателя, тем более что Ремизов всегда проявлял живой интерес ко всему непонятному и загадочному.

Время пребывания А.М. Ремизова в Усть-Сысольске совпало с периодом его творческих исканий. Начинающий писатель стремится найти «свою тропу» на распутье литературных течений начала XX в. Неоднократно в художественных текстах Ремизов указывает на то, что со времени ссылки за ним прочно закрепилось звание декадента¹: «Да вы декадент! – сказала она (Анна Николаевна Забругальская – хозяйка модного салона, в котором последнее время пребывания в Пензе жил автобиографический рассказчик. - А.Д.), употребляя модное тогда слово для обозначения непонятного и чем-то завлекательного. С ее легкой руки имя “декадент” пойдет со мной в Устьсысольск».² Этой установке на непонятность и завлекательность в высшей степени отвечала реальность зырянского края. В духе свойственного культуре начала XX в. тяготения к открытию и познанию культуры чужой, инородной для сознания русского человека, А.М. Ремизов обращается к представлениям и традициям практически незнакомой ему культуры зырян.

В духе мифологических реконструкций того времени писатель, в первую очередь, обращается к традиционным представлениям зырянского народа, результатом этого обращения становится публикация первого произведения Ремизова «Плач девушки перед замужеством» (1902) и позднее – создание сборника «Чертов лог и Полунощное солнце» (1908) (сюда вошел также «Плач...»). Подробно вопросы поэтики этих произведений рассматриваются в главах монографии Ю.В. Розанова «Фольклоризм А.М. Ремизова: источники, генезис, поэтика» (Вологда, 2008), также о влиянии зырянского фольклора на замысел цикла «Полунощное солнце» пишет В.Н. Демин в статье «Коми мотивы в русской литературе начала XX века (А. Ремизов, К. Жаков, Б. Пильняк)».³ Обе работы посвящены ранним текстам А. Ремизова, созданным, в первую очередь, под влиянием бесед с В.П. Налимовым.

Однако зырянская тема отразилась и в более поздних автобиографических текстах писателя: книгах «Подстриженными глазами», «Иверень», отчасти в хронике «Взвихренная Русь». В этих произведениях формируется представление о зырянском крае как о чужом (в фольклорном понимании) пространстве, которое маркируется отдельными мотивами, образами, в высшей степени соотносящимися для автобиографического рассказчика с представлением о «чужести», неосвоенности окружающего мира.

Отправной точкой для выстраивания (творения) модели этого чужого мира является собственно реальное пространство Усть-Сысольска, в котором оказывается автобиографический герой. Дикая северная природа оставляет в его душе ощущение неоконченности творения мира: «И только что ступил я на берег и очутился за алой изгородью частых кустов шиповника, сразу почувствовал – мое сердце поворотилось – и тоска обожгла мне душу. Этот воздух, эти краски, эти звуки – сырые туманы лукоморья» (8: 401). Кажется, что в этом пространстве еще не до конца произошло разделение природных стихий, что человек, вынужденный жить в «сырых туманах лукоморья», становится заложником этого мира, живущего по своим законам. В традиционных представлениях зырян туман, облако понимается как символ нерасчлененности воды и воздуха,⁴ Ремизов, тесно общавшийся с В.П. Налимовым, в работах которого мы находим прямое указание на то, что туман и мрак у зырян ассоциируются с хаосом, не мог об этом не знать. Более того, туман,

© А.А. Дементьева, 2015

¹ См. об этом : *Розанов Ю. В. Фольклоризм А.М. Ремизова: источники, генезис, поэтика.* Вологда, 2008. С. 30: Скорее всего, в столь частом упоминании этого «факта» «надо видеть самоощущение будущего писателя. Ремизов, действительно, мечтал стать поэтом и уже писал стихи, вполне укладывающиеся в одну из декадентских моделей стихотворчества» (С. 30).

² *Ремизов А. М.* Собр. соч.: В 10 т. М., 2000. Т.8. Подстриженными глазами. Иверень. С. 399. В цитируемом тексте сохранена орфография и пунктуация оригинала. (Здесь и далее ссылки на тексты А.М. Ремизова, входящие в собрание сочинений, приводятся в тексте статьи в круглых скобках с указанием номера тома и страницы арабскими цифрами).

³ *Демин В. Н.* Коми мотивы в русской литературе начала XX века (А. Ремизов, К. Жаков, Б. Пильняк) // *Зыряне в истории русской словесности: Доклады науч. конф.* Сыктывкар, 2000. С. 23-32.

⁴ *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996. С. 9.

болото и все, что с ним связано (мхи, лишайники, кочки, темная болотная вода, болотные гады), по представлениям зырян, было создано братом-антагонистом Ена – Омелем,⁵ который, по одной версии, не смог сотворить ничего хорошего по причине собственной бесталанности, а по другой – не захотел этого делать из-за зависти, которую он питал к более удачливому Ену.

Возможно, отголоски мысли о неоконченности творения мира, в котором оказался рассказчик, А. Ремизов увидел в статье Н.И. Надеждина «Народная поэзия у зырян» (напомним, что Н.И. Надеждин находился в ссылке в Усть-Сысольске в 1837-1838 гг.). Так, Надеждин пишет о природе зырянского края: «... до сих пор продолжается третий день творения, земля не переспорила вод и растительность дикая составляет пока единственную роскошь жизни, единственную живопись божьей кисти?».⁶ Типологическая схожесть фрагментов позволяет говорить о том, что, по мысли Ремизова, более чем за полувековой промежуток времени мало что изменилось в устройстве зырянского края, или, что более вероятно, писателю была важна сама возможность стагнации времени, возможность сохранения в реалиях современности мифологического пространства.

Причем мифологическое пространство это окрашено в мрачные тона: перед рассказчиком будто бы открывается только та сторона мира, которая сотворена Омелем. Помимо мифологической окраски, этот художественный прием, на наш взгляд, имеет более практическое объяснение: Ремизов – писатель городской, воспитанный Замоскворечьем с его церквями, купеческими лавками и фабриками (городской пейзаж у Ремизова – не редкость, с любовью он говорит о родной Москве, с наблюдательностью хроникера описывает Петербург, с недоверием оглядывает улицы Парижа); природа же вообще, а северная – в особенности, пугает его именно своей дикостью, своенравностью, постоянным напоминанием об ограниченности человеческих возможностей и беззащитности перед стихией.

Попытки освоения чужого пространства, в котором рассказчик оказался по воле судьбы, завершаются полной неудачей: «... моя затея посмотреть / лес, наперед скажу, – курам на смех: меня привезут на остров и там с первого шагу завязну во мху и лишаях, и слесарь Тупальский, ссыльный из Риги, возьмет меня на закорки и с час мы проведем в лесу ...» (8: 413-414). Освоение пространства происходит здесь в буквальном смысле: пройти ногами, почувствовать, что представляет собой это нечто, тебя окружающее. Однако рассказчика северная природа поглощает и в метафорическом смысле: никакой поэтичности в первозданной красоте зырянской тайги он не видит.

В этом описании Ремизовым зырянского края расходуется с большинством природоописательных заметок местных этнографов и заезжих путешественников XIX в. Так, М.И. Михайлов – учитель русского языка Устьсысольского уездного училища и «один из самых авторитетных зыряноведов XIX столетия»,⁷ в целом соглашается со следующим отношением зырянского народа к лесу: «Лес – это для зырянина место прогулки, место отдохновения, куда уходит он наслаждаться жизнью; стужа и непогода ему ни о чем – он привык к ним с детства; <...> Зыряне, так сказать, породнились с лесом и его угрюмостью».⁸ Лес делает жизнь людей возможной в суровых условиях.⁹ Известно, что понять народ возможно лишь тогда, когда мы понимаем его отношение к действительности. Ремизов же не ставил перед собой цель понять зырянский народ; у него был, по всей видимости, совсем другой художественный замысел – абсолютно фольклорный по своей природе – освоение чужого пространства, то есть в какой-то степени – преобразование его.

Топос зырянского мира – это всего лишь один фрагмент составного автомифа («мифа о самом себе») А.М. Ремизова. Зырянский фольклор, занимая значительное место в декадентских стихотворческих опытах писателя, в поздней автобиографической прозе оставил не столь заметный след. Этнография писателя интересовала мало, о нравах и быте зырян узнать из автобиографических текстов А. Ремизова можно лишь немного, и то лишь из отдельных фраз. По воле судьбы, Ремизов был «обречен» на знакомство с культурой зырян, так как оказался в ссылке в Усть-Сысольске. Место нахождения определило его интерес. Вполне вероятно, окажись он в ареале культуры другого малоизученного народа, населявшего Российскую империю, он погрузился бы в его культуру. Однако «пафос открывания новых земель, – как справедливо отмечает Ю.В. Розанов, цитируя М.М. Бахтина, – красной нитью проходит через весь декаданс»,¹⁰ и А. Ремизов следует этому настроению эпохи, создавая представление о зырянском мире как о земле, не вышедшей еще из первозданного хаоса, и как о культуре, находящейся на стадии жизни мифа.

⁵ О дуалистическом творении мира см.: *Налимов В.П.* Некоторые черты из языческого мироздания зырян // Этнографическое обозрение. 1903. № 2. С. 76-77, 80-82; Он же. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1/2. С. 20; *Розанов Ю.В.* Фольклоризм А.М. Ремизова: источники, генезис, поэтика. Вологда, 2008. С. 39; *Конаков Н.Д.* Традиционное мировоззрение народов коми. С. 9, 12-13, 18.

⁶ *Надеждин Н.И.* Народная поэзия у зырян // В дубрах Севера. Русские писатели XVIII – XIX веков о земле Коми / Сост. и автор вступ. ст. З. Я. Немшилова. Сыктывкар, 1983. С. 67.

⁷ Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века / Сост., вступ. ст. В. А. Лимеровой. Сыктывкар, 2010. С. 514.

⁸ *Михайлов М.И.* Промыслы зырян Устьсысольского и Яренского уездов Вологодской губернии (в сокращении) // Зыряне и зырянский край... С. 23.

⁹ См. также об этом: *Богданов П.Б.* Несколько слов о г. Усть-Сысольске и его уезде // Зыряне и зырянский край... С. 17; *Кичин Е.В.* Поездка в Усть-Сысольск // Там же. С. 236.

¹⁰ *Записи лекций М.М. Бахтина по истории русской литературы. Записи Р.М. Миркиной // Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 7 т. М., 2000. Т.2. С. 303. (Цит. по: Розанов Ю.В. Фольклоризм А.М. Ремизова... С. 30).*

В.П. ЕРШОВ (Петрозаводск)

КОЛЛЕКЦИЯ «ОТРЕЧЕННЫХ» ТЕКСТОВ В МУЗЕЕ «ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАРЕЛИИ» БЫВШЕГО КАРЕЛЬСКОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ИНСТИТУТА

Аннотация: Описание коллекции Музея «Духовной культуры Карелии» педагогической академии, собранной студентами более чем за 30 лет (1976-2012). Коллекция насчитывает около 300 единиц хранения первой и второй половины XX в. В статье рассматриваются история и особенности собранной студентами коллекции.

Ключевые слова: Коллекция, студенты, музей, педагогическая академия, заговоры, эпический фольклор, традиция

Summary: Description of the collection “Intellectual culture of Karelia” of the Museum of the Pedagogical Academy. It includes approximately 300 works of the 20th century collected by students during 1976-2012. The article covers the history and specific features of the collection.

Keywords: Collection, students, Museum, spells, epic folklore, tradition

Коллекция отреченных текстов собиралась в Музее «Духовной культуры Карелии» бывшего Петрозаводского педагогического института на протяжении 30 лет (1976-2012).

Коллекция насчитывает около 300 единиц хранения: это записи начала и середины XX в. («тетрадки, листочки»), бережно сохраняемых пожилыми людьми, и современные записи студентов. Сбор материала производился студентами педагогического института в основном заочных отделений разных факультетов. Имеющие доверие своих знакомых и родственников (чаще всего – пожилых), они более эффективно работают с этим контингентом людей. Многие из них имеют личный опыт обращения к людям, знающим заговоры.

Поначалу собрание не носило систематического характера. Оно было сопутствующим при сборе музейных коллекций. Но, начиная с 2000 г., собирательская деятельность музея стала включать в себя и плановую работу по сбору потаенного фольклора.

Заговор как эпический жанр сохраняется в Карелии до сих пор, хотя сфера его использования значительно сократилась. Они бытуют в глубинке, как в устном, так и письменном виде, где еще живы традиции, где нет больниц, где закрыты фельдшерские пункты, где трудно до врачей добраться, или врачам не очень доверяют, особенно в лечении таких детских болезней, как родимчик, грыжа, рожа, испуг.

Не понаслышке знают о бытовании заговоров, как я отметил, и сами студенты.

Рассказывает студентка 5 курса физмата педуниверситета N: «Заболела рожей. Врач посоветовал обратиться к “бабке”: “медицина пока плохо лечит рожистые воспаления”. И меня родители отвели к “бабке” (Олонецкий р-н). Она мне ничего не делала: посадила, погладила, пошептала и домой отпустила. Но воспаление прошло – вот уже год как!».

Мне надо было преодолеть скептическое мнение многих студентов в том, что заговоры – суеверие, темнота, невежество. Этот этап я прошел сам, будучи студентом. Но была и другая опасность – видеть в заговорах панацею от всех бед. Заговоры во многом – психологическое явление, в основе которого лежит вера, но, возможно, и еще что-то. Нельзя сбрасывать и многовековой медицинский опыт народа, в котором много рациональных приемов и средств лечения наряду со словом. И есть еще один важный аспект – заговоры как проявление поэтического таланта народа, как эпический жанр, изучением которого занимаются фольклористы, психологи, лингвисты, религиоведы и этнологи.

Заговоры – древнейшие документы первобытной жизни, понять которую без них невозможно. В далекие времена они обслуживали все стороны жизни общества: на случай войны, охоты, оберегание территории, жилища, скота, человека, заговорная магия сопровождала обряды и праздники. Это был, с одной стороны, диалог с миром сверхъестественным, с другой – наступление и попытка подчинения его человеку. Они дошли до нас в качестве фрагментов обширных заклинательных текстов, зачастую трансформированных, с большими утратами и разрывами. К слову относились как к величайшей святыне, ибо изменение священной формулы считалось утратой ее силы. Нечто подобное мы видим в индийских ведах, сохранных в неизменном виде человеческой памятью на протяжении тысячелетий, в скальдической поэзии, у друидов, передававших изустно из века в век священные тексты. Хранителями этой практики были жрецы, шаманы, ведуны, знахари, лекари, колдуны, кудесники, ворожеи, ведьмы,

© В.П. Ершов, 2015

повитухи, пастухи, кузнецы, скomorохи. Исполнение заговоров было священнодействием. Шептались они в уединении, подальше от чужих ушей, в особом состоянии целителя. Особо надо сказать о практике шаманов. Несмотря на внешние различия в лечении карельского целителя и в камлании шамана, в основе их действий лежит магия слова – внушающая, гипнотическая, завораживающая.

Во времена становления сознания, когда основой психического и интеллектуального опыта человека был миф, все подчинялось его диктату, в том числе и Слово. Слово, рожденное из океана бессознательного, вобрало в себя его опыт, дух и саму реальность. Оно было вторым «Я» природы и первым «Я» человека на пути освоения мира. С ним стало легко и понятно. Слово было кодом, позволяющим вход в мифологическое пространство и включающим механизмы его действия.

Это была древняя, могучая магическая традиция, прочно сохраняющая форму и содержание, рабски следующая за временем, давно живущая сама по себе. Ее проявление бывает настолько ярко, что расценивается современным человеком как чудо. Чудо, сохраненное благодаря его формульной природе и вере. Однако, как и в большинстве эпических жанров в заговоре есть места типические, трафаретные, формульные, переходящие из одного заговора в другой («Я стану благословясь, пойду перекрестясь, из дверей...»), и проходные, допускающие варьирование, отступления. Как показывает наша коллекция, они-то и придают заговору поэтическую прелесть (окраску?), в зависимости от таланта «специалиста». Это обстоятельство (личностное начало) в значительной мере определяло ценность собранного нами материала.

В заговоре, как в былинке или в сказке, есть сюжет, есть реалии, есть своя драматургия, и все это должно заставить больного поверить, что все, что творит целитель, свершается на самом деле. Поэтому заговоры, с одной стороны, отреченный жанр, с другой – фольклорное произведение, подобное сказке, существующее в рамках духовной традиции наряду с молитвами или житиями, в которых «плетение словес» создает сильнейший эмоциональный настрой, вплоть до гипнотического.

Тайна Слова волновала меня, человека далекого от религии, довольно долгое время. Только ли это психология или вера в целителя и его Слово? Но вот я наткнулся на интересную работу Павла Флоренского «Магичность слова», посвященную звуковой энергии вербального кода и во многом объясняющую целительный эффект заговорно-заклинательного жанра. «Слово магично и слово мистично,- пишет ученый,... слово есть знаменуемая им реальность», слово надо рассматривать «как некоторый индивидуум, как некоторый организм». «Все, что известно нам о слове, побуждает утверждать высокую степень заряженности его оккультными энергиями нашего существа».¹ Флоренский считает, что «слово есть некоторая минимальная энергия физического порядка».² Ученый убежден, что звуковая энергия слова может быть направленной именно в сторону определенного действия, и производит его, несмотря на свою количественную ничтожность.³ Энергия слова – предмет его исследования, его философское осмысление. И он не одинок в этом отношении. О телесности слова рассуждал Лукреций Кар: «голос и звук непременно должны быть телесны».⁴ У Лосева читаем: «Слово есть... некоторый легкий и невидимый, воздушный организм, наделенный магической силой...».⁵ Поэт-символист Андрей Белый считает, что всякое слово есть заговор, «заговаривая явление, я, в сущности, покоряю его», «...защищаюсь от враждебного, мне не понятного мира, напирającego на меня со всех сторон; звуком слова я укрощаю эти стихии»,⁶ т.е. – слово выводит нас в окружающее пространство. Мысль и ландшафт пространства находятся в органической связи. Можно привести и мнение академика В.Н. Топорова: «Слово одновременно было мыслестроительно и действенно».⁷ Не зря же заговор называли «словом».

Трудности при сборе «отреченных» текстов отмечали многие исследователи этого жанра. Табу лежало на этом жанре всегда – от средневековья и до советского времени. Если в средневековье колдунов, ведьм, ворожей сжигали, живьем закапывали в землю, то в 1930-е гг. арестовывали, судили, штрафовали. Тайну сию народ хранил верно, и записывать, собирать заговоры было нелегко, как, впрочем, и в настоящее время.

Известно, что во многих домах еще до сих пор хранятся в укромных местах отдельные листочки и тетрадки с записями заговоров, святых писем, молитв, «Снов Богородицы» - так называемые

¹ Флоренский П. Магия слова. М., 1990. Т.2. С. 253.

² Там же. С.255.

³ Там же. С.257.

⁴ Лукреций Кар. О природе вещей / Пер. Ф.А. Петровского. М., 1958. Кн. 4. С.526.

⁵ Лосев А.Ф. Философия имени. М., 1927. С.68.

⁶ Андрей Белый. Магия слова // Символизм. СПб., 1910. С.431.

⁷ Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтические формулы (по материалам заговоров) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып.4. С. 13.

«суеверные листы и книжицы». Показывают их очень неохотно, и, тем более, отказываются дать в чужие руки. Доверительные контакты студентов позволяли преодолеть барьер недоверия. Таким образом, переписанный студентами с «листочков» «заветный» материал составил значительную часть нашей коллекции. Больше того, студенты иногда приносили подлинники – тетради и листы 1930-х – 1940 гг. Так, Валентина Медведева (г. Медвежьегорск) принесла в 1966 г. целую коллекцию старых документов 1930-19430-х гг. (заговоры, святые письма, Сон Богородицы), найденных в сундучке на чердаке своего дома в Медвежьегорске, оставшихся от бабушки (155/1-17).

В заговорах из «тетрадошек» в большей мере чувствуется связь с традицией – в языке, формулах, в персонажах, в описаниях действий целителей, а также значительно снижен субъективный фактор собирателя. Старые листки с заговорами – ценнейшая часть нашей коллекции.

Есть в коллекции и текст «Непостижимого чуда» воскрешения Устюжаниной Клавдии Васильевны (Алтайский край, г. Барнаул). Тетрадь поступила в музей из редакции районной газеты пос. Пряжа Республики Карелия в 1985г. (№ 514). Текст этот широко известен и изучен специалистами (Толстые Н.И. и С.М., Толстая С.М. Пигин А.В. и др.).

Кроме заговоров в коллекции музея представлены молитвы-апокрифы, «Сон Богородицы» и «Хождение Богородицы по мукам», «Святые письма», былички.

Коллекция текстов «Сон Богородицы», «Хождение Богородицы по мукам» составляет более 10 текстов. Этот апокриф известен на Руси еще с XII-XIII вв. Листки со «Сном» являются своего рода оберегами, которые, как талисман, защищают жизнь, здоровье, дом, скотину: «... кто же сей сон Твой у себя имеет, тот милости от меня примет, тому дому не прикоснется ни вор, ни разбойник, ни злой человек и сохранен будет от грома, от молнии, от пожара,.. в том доме хлеба изобилие, скота умножение». Но, на мой взгляд, это произведение имело психотерапевтическое значение. Невозможно жить под гнетом накопившихся грехов: заступничество Богородицы дает некоторую надежду на прощение или снисхождение сурового и неподкупного Бога. Именно этот аспект Богородичных текстов привлекал как древних книжников, так и современного человека. Широкое распространение в Карелии этого популярного апокрифа в какой-то мере объясняется влиянием старообрядчества, в среде которых этот жанр имел хождение.⁸ В XIX и в XX в. старообрядцы охотно включали этот апокриф в рукописные сборники.

Родственные контакты студентов со своими исполнителями позволяли записывать явления мистические, образующие в народном мировоззрении значительный фольклорный слой психологического характера (например, былички, рожденные уже в наше время). «... Я была еще маленькой. Спала в избе, а мать на огороде картошку копала. Огород через дорогу от избы был. Вдруг слышит - зовет ее кто-то. Смотрит, а сын ее, который на фронте был, вернулся, сидит на подоконнике, ноги на заваленку свесил, смотрит в сторону огорода и зовет ее. Она все бросила и домой прибежала. А изба закрыта, окно закрыто, а я все так же сплю. Вскоре пришли на брата похоронка и документ на медаль...», - записывает Горбачева И.С. со слов своей матери Нургалиевой Нины Васильевны (Скворцовой):

Итак, что же представляет наша коллекция. Она насчитывает, как я уже сказал, около 300 текстов.

- Часть коллекции – это подлинные записи заговоров информантами, многих из которых уже нет в живых.
- Большинство текстов написаны от руки, но есть единичные экземпляры, отпечатанные на машинке.
- Большую группу текстов коллекции представляют заговоры на карельском языке. Они записывались в карельских деревнях от бабушек, знающих карельский язык и традицию.
- Собранные нами тексты датируются первой - второй половиной XX в.
- Многие тексты «заветных» тетрадошек и листочков демонстрируют механическое переписывание заговоров их владельцами без ясного смыслового понимания его: копирование, вероятно, велось с дефектного оригинала. Порча текста происходила в силу невысокой грамотности человека, непонятного почерка или непонимания смысла слова или формулы.
- Собранные материалы убедительно говорят о тенденции к рудиментации заговоров. Из них уходит повествовательность, сказочная красочность. Самыми поэтичными были «присушительные» заговоры, но и их коснулось разрушительное время, например, присушка: подавая жидкость любимому, сказать: «Как моя слюна бела, буду Мишенке (имя мужчины в ласкательной форме) мила!».

⁸ См., например: *Бураева С.В.* «Сон Богородицы» в рукописных сборниках забайкальских старообрядцев // Старообрядчество: История Культура. Современность. М., 2005. Т.2. С. 185-187.

- Вместе с текстами заговоров студенты записали интересные характеристики пожилых людей, владеющих этим древним искусством. Перед нами разворачивается широкое полотно народной жизни, судеб людей, порой трагических.

- При работе с исполнителями студенты описывали последовательность действий, условия и обстоятельства, при которых проводится таинство заговаривания (читать надо заговор наизусть, а не по бумажке, иначе он теряет силу; перечисляются атрибуты при «лечении»: доска с сучками или полено с сучком, ольховый или липовый прутик, шерстяная нитка, медный пятак, молоко, хлеб, железные или медные предметы - нож, топор, вода, фрагменты одежды, волосы, ногти, слюна).

- В новых условиях изменились способы тиражирования заговоров: ксерокопии, интернет, радио, телевидение. Это способствовало проникновению на Север заговоров из многих других регионов страны.

- Записи 1980-1990-х гг. фиксируют контаминацию традиционных текстов с детским фольклором: стишками, дразнилками, страшилками, считалками.

- Появились современные заговоры в литературной обработке. Такие можно встретить в газетах, журналах; в 2010 г. в Карелии вышел сборник карельского поэта Ивана Костина «Слова и говоры Заонежья» (Петрозаводск, 2011).



О.Д. ЖУРАВЕЛЬ (Новосибирск)

УТОПИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ ВЫГА И ЕВРОПЕЙСКАЯ УТОПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Аннотация: Старообрядческая утопия исследуется в статье как часть мифопоэтического сознания. Утопический текст, основанный на актуализации эсхатологии, был реализован как комплекс мотивов в литературных сочинениях. Через мотивы, составившие утопический текст, через архетипы, лежащие в их основе, – Святой земли, материнского начала бытия, старообрядческая утопия соединяется с национальной традицией. Автор также показывает, что Выговская утопия была связана с идеями средневековых мистиков и с идеями Просвещения.

Ключевые слова: старообрядчество, Выговское общество, социально-апокалиптическая утопия

Summary: The article explores the Old-Believers' utopia as a part of the mythopoetic consciousness. The utopian text based on the actualization of eschatology and has been manifested as a complex of motives in literary works. Through the motifs composing the utopian text, as well as through the archetypes underlying them, such as the Holy Land, the motherly source of being, utopia is connected to the national tradition. The author shows that Vyg utopia has been connected with ideas of medieval mystics as well with ideas of the Age of Enlightenment.

Keywords: Old Belief, Vyg community, social apocalypse utopia

Старообрядческая утопия, в частности, утопия Выга, не раз становилась объектом внимания со стороны исследователей (С. Зеньковский, Р. Крамми, А.И. Клибанов, К.В. Чистов и др.). Материалом для выводов служил весьма ограниченный круг источников, не включавший литературных сочинений самих выговских авторов. Привлечение последних, прежде всего проповедей одного из основателей и идеологов Выга Андрея Денисова, позволяет не только наиболее полно реконструировать утопический текст, но и говорить о ключевой роли словесности в создании утопии.

В первые десятилетия XVIII в. в Выговском старообрядческом центре формируется уникальная литературная культура, в которой опора на древние книжные и духовные традиции сочеталась с активным усвоением европейских веяний Нового времени. Необычайный расцвет переживает проповедь, вырабатываются ее новые жанровые формы, основанные на риторических стратегиях. На создание действенной проповеди направлены все усилия выговских книжников. Киновиарх Андрей Денисов, занимаясь проблемами обустройства пустыни, ведя полемику, от которой подчас зависит само существование Выга, заботясь о насущных нуждах, лично редактирует европейские сочинения по риторике, трудится над созданием оригинальной Риторики-свода, поскольку понимает важность и действенность проповеднического слова. Слово становится подлинным фундаментом Выговского центра, процветавшего на протяжении почти полутора столетий, - уникального образца реализации утопического проекта.

Слово проповедника убеждало в правоте избранного пути. В своих сочинениях, обращаясь к барочной стилистической палитре, Андрей Денисов воспевает красоту и величие «мудрого слова», развивает концепцию «любомудрия». Работа с барочными риториками позволила выработать метод, основанный на рациональных принципах, на активном использовании логики, философских категорий, применять изобразительные средства для выражения актуальных идей.

Изучение круга сочинений выговских авторов позволяет представить утопический текст как комплекс взаимосвязанных мотивов. Выговская утопия включает ряд мифологем: «золотого века» (конструктивную роль здесь сыграл «панегирический аспект» концепции «Третий Рим», в соответствии с которым Московская Русь представлялась как проекция рая на земле), 1666 г. как рубежной даты «пременения света на тьму». Идея «Третьего Рима» в комплексе с мифологемой передачи «благодати» непосредственно от учения Христа формировала утопический хронотоп и открывала перспективы сакрализации пустыни и членов согласия.

Поскольку эсхатологические убеждения составляют сердцевину учения старообрядцев, почти все составляющие этого комплекса основаны на актуализации апокалиптической символики. Рецепции теории «духовного антихриста», утвержденной Новгородским собором 1694 г., способствовала барочная герменевтика, возродившая концепцию «четырех смыслов Священного Писания» и центральное внимание уделявшая «сенсу аллегоричному». На символично-аллегорическое прочтение образов

© О.Д. Журавель, 2015

Откровения св. Иоанна Богослова ориентировал Толковый Апокалипсис св. Андрея Кесарийского, основанный на комментариях раннехристианского неоплатоника св. Мефодия (III в.). Раннехристианская александрийская школа экзегезы оказалась созвучной барочной герменевтике с ее установкой на многозначность текста и была использована в эсхатологии выговцев.

Эсхатологическая концепция нашла выражение во многих сочинениях Андрея Денисова, причем не только догматического характера («Слово плачевно о злостраданиях и скорбях Церкви Христовы», «Слово второе о страхе Божии», «Слово о последних днях и скорбях», «Поучение о наказании нечестивцев», Слова о вере, о девстве и др.), в проповедях, надгробных словах других авторов (Семена Денисова, Мануила Петрова), в Поморских ответах, в обобщающих историко-агиографических сочинениях.

В своих проповедях Андрей Денисов тщательно выстраивает образ мира в реалиях эсхатологической эпохи. Внешнее пространство трактуется через мифологему «века» (для его описания используются образы выжженной пустыни, бурлящего моря, океана). В противоположность ему Выг, подобно Святой Земле древнерусской литературы, предстает пред-метафорой рая, а выговцы – путешественниками, находящимися в непрерывном движении. Их позиция – не статичное противостояние «веку», а постоянный динамичный процесс, в ходе которого они не только приближаются к конечной цели пути – к Высшему Иерусалиму, но и создают особое сакральное пространство. Идея связи Выга и Небесного Иерусалима, постоянно свершаемого перехода из мира дольного в мир горний подчеркивается стилистическими средствами, утверждается через понятие «семьи», объединяющей как живых, так и умерших членов общины. Одно из этикетных обращений к выговцам киновиарха – «жители Небесного Иерусалима».

Всякий, пребывающий на «острове спасения», находится в очень близких, сыновних отношениях с Высшими Силами, под опекой у Бога-Отца (актуализируется патерналистская семантика). Выговская же пустынь мифопоэтическим сознанием воспринимается как Церковь-мать, выстраивается развернутый сюжет бегствующей, плачущей, страдающей матери-Церкви. Яркие персонифицированные образы конструируются на основе контаминации мотивов, почерпнутых из разных источников: текстов Священного Писания, Толкового Апокалипсиса, древнерусской литературы. Мифопоэтическая основа образа коренится в народно-христианской картине мира, в «материнском аспекте» народной религиозности (Г. Федотов).

Выговская утопия предполагала жесткий дисциплинарный устав. Проповеди, слушанию которых предписывалось важное значение в выговских Уставах, служили своеобразным литературным эквивалентом монастырского устава. Религиозный энтузиазм и художественный талант авторов, воодушевленность идеей и словом сыграли важную роль в создании и процветании обители. В сочинениях Андрея Денисова художественно представлены основные составляющие «нравственного кодекса» выговцев. Вера сравнивается со звездой, освещающей церковь: «аще и многи звезды блистают, едино же небо сих стяжавает», в Слове о девстве автор представляет Девство в образе прекрасной царицы, встреча с которой уподобляется торжественному празднику. В словах обильно используются приемы ритмизации и весь арсенал барочной стилистики, усвоенной из риторик и литературной культуры эпохи.

Несмотря на то, что Выг предстает как единство верующих (Церковь), в сочинениях выговских авторов находит место идея антропоцентризма, в частности, идея достоинства человека и мысль о человеке как о микрокосме. Человек объединяет собой все миры, все уровни бытия, стоит на пересечении мироздания: «другии Божия творения предивный мир, всего великаго мира в себе пресветло изъявляя, истее же рещи, царь создания, владыка твари». Способ выражения антропоцентристской идеи заставляет вспомнить о сочинениях гуманистов – Монетти или Джованни Пико делла Мирандолы.

Та высота, на которую было поднято искусство слова, уровень разработки антропологической тематики, постановка проблемы прямой, непосредственной связи человека с Богом позволяет рассматривать Выг наряду с утопическими проектами гуманистической эпохи, видеть в нем своеобразную «платоновскую академию» или некое подобие северной «аркадской идиллии» (при всех сложностях быта, а в иные годы и в условиях крайних лишений и голода). Ряд особенностей эсхатологической утопии старообрядцев дает также основания для проведения аналогий с мистико-эсхатологическими учениями Средневековья и Раннего Нового времени, испытавшими влияние хилиазма (учение Иоахима Флорского, а также Томаса Мюнцера). Идея С. Зеньковского о Выге как

«русском варианте Civitas Dei, Града Божьего» св. Августина Блаженного¹ подтверждается анализом проповеднических сочинений, адресованных насельникам Выговской пустыни.

Кроме того, необходимо учитывать, что утопия Выга создавалась в век Просвещения, изобилующий утопиями, в то время, когда Петр I, мечтавший создать из патриархальной России Новую Голландию здесь и сейчас, осуществляет образец «практической утопии»,² в основе которой – желание создать процветающую державу.³ Своеобразные отношения, выстраиваемые выговскими лидерами с царской властью, лично с Петром I, базировались не только на политическом компромиссе, но и на представлениях об идеальной модели государства, в частности, унаследованной из Древней Руси (теория Третьего Рима с фундаментальной идеей «симфонии» царства и священства). Социально-апокалиптическая утопия старообрядцев оказалась парадоксально связанной с идеями «государственного утопизма» XVIII в.

Актуализация эсхатологических переживаний и выработка собственной независимой позиции в мире, переживающем драматические катаклизмы, сопровождалась поиском аргументов в разнообразных источниках, приобщая старообрядческих авторов к общеевропейской культурной традиции. Опора на древние мифологемы, фольклорные архетипы обеспечила устойчивость воспроизведения утопических представлений в позднем старообрядческом творчестве.⁴



¹ Зеньковский С.А. Идеологический мир братьев Денисовых // Русское старообрядчество: В 2 т. М., 2009. С. 599.

² Приказчикова Е.Е. Утопическая традиция эпохи Просвещения в жизни и творчестве А.Н. Радищева («Путешествие из Петербурга в Москву») // Русский проект исправления мира и художественное творчество XIX-XX веков. М., 2011. С. 20.

³ Егоров Б.Ф. Российские утопии. Исторический путеводитель. СПб., 2007. С.6. См. также: Лотман Ю.М. Очерки по истории русской культуры XVIII века // Из истории русской культуры XVIII – начала XIX веков: В 5 т. М., 1996. Т. 4. С. 128.

⁴ Как показывают вновь найденные источники, в старообрядческой культуре до недавнего времени сохраняются утопические представления о Святой Земле, ее чертами наделяются места, связанные с концентрацией истинного, в понимании носителей, вероучения. Собственные скиты и поселения обретают в народно-христианском восприятии старообрядцев приметы сакрализованного пространства, становятся духовной осью мира. См., напр.: Журавель О.Д. Литературное творчество старообрядцев XVIII – начала XXI вв.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск, 2012. С. 231-242.

К.И. КОВАЛЕНКО (Санкт-Петербург)

«СКАЗАНИЕ О ПРОПУЩЕНИИ ВОД»: ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА, СПИСКИ, РЕДАКЦИИ

Аннотация: «Сказание о пропусшении вод» — один из немногих медицинских трактатов, известных на Руси. Это перевод известного трактата Иеронима Брауншвейгского *Das Distilleirbuch*, который был выполнен на Северо-Западе Руси в XVI в. Один из немногочисленных списков «Сказания» значительно отличается от других. Можно предположить, правка текста была сделана книжником Сергием Шелониным. В дальнейшем материалы «Сказания» были использованы им при составлении третьей редакции азбуковника.

Ключевые слова: Сказание о пропусшении вод, Иероним Брауншвейгский, лечебник, травник, Сергей Шелонин, азбуковник, Марсилио Фичино

Summary: “The vertuose booke of distyllacyon of all maner of herbes” is one of the few medical books known in Russia. This is a translation of the famous Hieronymus Brunschwig’s work *Das Distilleirbuch*, which was made in Northwest Russia in the 16th century. One of the manuscripts differs from others because it was edited by the scholar Sergiy Shelonin. Later he inserted its materials in the third edition of his lexicon.

Keywords: *Das Distilleirbuch*, The vertuose booke of distyllacyon of all maner of herbes, Hieronymus Brunschwig, herbal, Sergiy Shelonin, lexicon, Marsilio Ficino

«Сказание о пропусшении вод» — один из немногих медицинских трактатов, известных на Руси в XVI в. Это перевод сочинения Иеронима Брауншвейгского «*Das Distilleirbuch*», опубликованного в 1500 г. в Страсбурге и получившего широкое распространение не только в Германии, но и в других европейских странах. Будучи посвящено новому методу в европейской фармакологии — дистилляции, снабженное большим количеством иллюстраций, оно многократно переиздавалось, дополняясь новыми материалами и указателями. Известны переводы трактата на голландский, английский, чешский и русский языки.²

По мнению историка медицины Н.А. Богоявленского, в основе перевода на русский язык, озаглавленного «Сказание о пропусшении вод», лежит не первоначальный вариант трактата Иеронима, а дополненное переиздание — *Das New Distilleir buch*.³ Оно выходило в Страсбурге в 1531 и в 1537 гг. Именно в нем, помимо трех основных разделов — описания аппаратов, приготовления «пропущенных» вод и списка болезней, — содержалось еще несколько разделов или книг, частично представленных в русском переводе. Схожий состав имеется и в более раннем издании 1521 г., которое также могло быть положено в основу русского перевода. После выхода в свет оно получило название *Das Grosse Distilleir buch*, в то время как первоначальную редакцию Иеронима стали называть *Das Kleine Distilleir buch*.⁴

Л.Ф. Змеевым было выявлено пять рукописей, содержащих более или менее полный перевод трактата Иеронима на русский язык: РНБ⁵ ОСПК Q.VI.29, F.VI.13, Q.VI.7, собр. П.П. Вяземского fol. CV и ОСПК Q.VI.3.⁶ Основное внимание переписчики уделяли Второй книге трактата, описывающей травы и «пропущенные» из них «воды»; полный перевод представлен в первых четырех рукописях, в пятой он значительно сокращен. Малое количество сохранившихся списков Л.Ф. Змеев объясняет тем, что «в том веке наше врачество все верило и по преимуществу употребляло жир, мозг, кровь, сердце и пр. всевозможных животных. Для перегонки нужны были кубы и трубки, особое помещение и т.п., далеко не по карману нашему лечителю, хотя и мастеру».⁷ На сегодняшний день количество доступных для исследования списков стало еще меньше, так как местонахождение рукописи из коллекции П.П. Вяземского неизвестно: в современной описи собрания она отсутствует, и судить о ее содержании мы можем лишь по описанию Л.Ф. Змеева.

© К.И. Коваленко, 2015

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 13-34-01214 «Азбуковники как лексикографический жанр Московской Руси: традиции и инновации».

² *Forbes Robert J. A Short History of the Art of Distillation.* Netherlands, 1948. P. 109-110. Наиболее полная коллекция оцифрованных изданий Иеронима Брауншвейгского (в том числе переводы на голландский и английский язык) доступна на сайте www.digitale-sammlungen.de.

³ Богоявленский Н.А. Древнерусское врачевание в XI-XVII вв. Источники для изучения истории русской медицины. М., 1960. С. 72.

⁴ *Anderson Frank J. An Illustrated History of the Herbals.* Columbia University Press, 1997. P. 114.

⁵ Российская национальная библиотека (РНБ).

⁶ *Змеев Л.Ф. Русские врачевники.* СПб., 1896. С. 101-113.

⁷ Там же. С. 108-109.

Древнейшая рукопись, единственная из всех списков озаглавленная «Сказание о пропущении вод из трав на врачевание людем, испытано мудрыми доктуры, изложено по азбуцѣ» (далее — «Сказание»), датируется концом XVI в.⁸ По мнению Н.А. Богоявленского, она имеет московское происхождение, при том что непосредственно перевод был выполнен в Псковско-Новгородской земле в XVI в. Об этом свидетельствует употребление таких слов, как *вишенье*, *уголье*, *деревье*, *одинова* (вместо *единожды*), и также цоканье (*соцевица*).⁹ К списку лексических диалектизмов можно добавить *борадавици*, *восень*, *киловатый*, *кужель*, *мехирь* или *михирь* (*отокъ на мехирь*), *михирный* (*отокъ михирный*), *насморгъ*, *окормъ* 'отрава, отравление', *оманка*, *оманицики* *пупырокъ*. По данным Словаря русских народных говоров, все эти слова имеют северо-западный ареал распространения, некоторые встречаются только в Новгородской области.¹⁰

Еще одним доводом в пользу северо-западного происхождения перевода, по мнению Н.А. Богоявленского, является то, что «приведенные рукописью птицы и растения... более свойственны северо-западной почвенно-климатической зоне Руси: «жаравли», «чалли», лен, конопля, «морушка ягода», брусника, багульник, кроме того, «если проследить по рукописи сроки цветения лекарственных растений, то оказывается, что они более всего свойственны северо-западу Руси».¹¹

При этом остается неясным вопрос, с какого языка был переведен текст «Сказания». Сомнение в том, что переводчик пользовался немецким оригиналом, вызывает имеющееся в рукописи некоторое количество польских фитонимов. К примеру, в оглавлении приводятся следующие названия: *По неⁿ* (по-немецки) *бестернакъ. по^l*. (по-латыни) *постенака (!) доместика. по^p*. (по-русски) *и по по^l*. (по-польски) *постернакъ* (л. 3 об.); *Поⁿ. клеинъ бреинънденетселеⁿ. по^p. / из мениа крапивы. а по поⁿ. жегаломеⁿ* (л. 4); *в самом тексте: ту траву латыньскимъ языкомъⁿ называютъ пипинелуль... полскимже* (в Q.VI.7: поⁿскиⁿ же языкомъ) *ту траву зовуть ветренець* (л. 52); *а то древо русаки и литва именуютъ буква. а по русьски и по польски тоже* (л. 70); *по гречески кардамусъ. а по латыньски настурьсьюмъ. а по поⁿски рьзуха вгородная* (л. 171); *по арапски и по гречески гаказъ. а по латыньски латука. по поⁿски и по русьски салатова трава* (л. 214).

О существовании перевода трактата Иеронима на польский язык какие-либо сведения отсутствуют, не указан он и в списке сочинений XVI–XVIII веков, переведенных на русский язык с польского.¹² Чешское издание 1559 года — *Knihy o pravém umění distilování*¹³ — является не переводом, а, скорее, свободным переложением, выполненным Яном Черным. Оно довольно далеко отстоит от «Сказания», несмотря на близкое сходство отдельных отрывков (см. пример у Н.А. Богоявленского¹⁴). Поэтому на сегодняшний день вопрос о происхождении польских фитонимов и, соответственно, о языке-посреднике при переводе остается открытым.

Помимо Второй книги из трактата Иеронима Брауншвейгского, содержащей список «пропущенных вод» с описанием их действия, Q.VI.29 содержит «Сказаніе о травахъ, в кое время лутчее пропущеніе водѣ ис коеждо травы, кои на Руси растутъ знаемая травы», «Сказаніе како каяждо немочь именуется, по докторьски, и по немѣцки, и по русьски, и по латыньски», указатель болезней и лечебных трав, в конце приводится список из 45 немецких слов (*крутъ, вуртселеⁿ, бломень и т.д.*) с переводом на русский язык.

Еще один список «Сказания», — РНБ, F.VI.13 — относится к последней четверти XVII в.¹⁵ Он озаглавлен «Книга в лѣⁿбны^x трава^x, которыѣ годны к пропущенію водокъ (!)» и за исключением нескольких дополнительных статей (выписок из Святых отцов об умеренности в пище и питии в самом начале рукописи, а также статьи «Разумѣвай в всяки^x травахъ и о кореніяхъ» и выписки из Синоксаря Великия среды о змирне в конце) копирует содержание Q.VI.29. Судя по владельческой записи с упоминанием «лейбъ-гвардіи Преображенского полку подпоручика», рукопись имела хождение в Петербурге.

Вероятно, с одного из списков первоначальной редакции была сделана выборка названий «пропущенных вод», вошедшая в состав рукописи Q.VI.3. Этот сборник XVIII века представляет собой целое собрание выписок из популярных в то время лечебников и травников. Из владельческих записей можно узнать, что она также находилась в Петербурге — у «Санктъ Питербургскаго купца Семена Андреева сына Шелаева». Рукопись интересна тем, что помимо выборки из Второй книги из труда Иеронима под названием «Травамъ описаніе и лекарству потребнымъ ис которыхъ гнать воды»,

⁸ Филигрань рукописи: Кувшин Неав. 3554 — 1596 г. (Загребин В.М. Свод изображений филигрانی «Кувшинчик». Л., 1975. С. 77).

⁹ Богоявленский Н.А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. С. 76.

¹⁰ Словарь русских народных говоров. Л., СПб., 1965–2014. Вып. 1–47.

¹¹ Богоявленский Н.А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. С. 76.

¹² Николаев С.И. Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв. Библиографические материалы. СПб., 2008.

¹³ Электронная копия доступна для просмотра на сайте <http://www.manuscriptorium.com>.

¹⁴ Богоявленский Н.А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. С. 77.

¹⁵ Филигрань: *Голова шута* близко к № 454 — 1683 г. (Водяные знаки рукописей России XVII в.: По материалам отдела рукописей ГИМ / Сост. Т.В. Дианова, Л.М. Костюхина. М., 1980. С. 66).

она содержит перевод некоторых глав Первой книги Иеронима (о выборе трав и правильном хранении «пропущенных вод»), а также выборочный перевод Третьей книги медико-астрологического трактата Марсилио Фичино «О жизни», которая, начиная с 1521 г. и в последующих изданиях, печаталась вместе с сочинением Иеронима.

Судя по описанию Л.Ф. Змеева, перевод некоторых глав из трактата Марсилио Фичино был также в списке П.П. Вяземского, причем в большем объеме. Можно предположить, что состав дополнительных материалов в нем частично был сходен с тем, который имеется в рукописи РНБ Q.VI.7, дагируемой серединой XVII в.¹⁶ Помимо Второй книги трактата Иеронима (в полном составе), Q.VI.7 содержит «Лечбы о различных недужехъ» («Лечба вельможныхъ людей» и «Беседа о простыхъ лечбахъ») — перевод двух заключительных частей Третьей книги трактата Марсилио Фичино «О жизни»; главы из Первой книги трактата Иеронима (начиная с XX и далее); советы для долголетия и для составления «квинты эссенсии» из различных веществ — выборочные статьи из Второй и Третьей книг трактата Марсилио Фичино «О жизни»; переводной польский лечебник, по содержанию близкий к списку с названием «Книги лечебная, от многих лекаров собранная, о коренях и зелиях» (главы 1-80)¹⁷; небольшая статья «О наукѣ врача Моисея Египтенина ко Александру царю Макидонскому».

Рукопись Q.VI.7 отличается от других списков не только увеличением объема дополнительных материалов. Как отмечает Л.Ф. Змеев, в ней «язык свежее, зато ошибок больше. Перевод местами чище».¹⁸ Действительно, сравнив тексты, можно заметить, что была произведена правка, которая состояла в лексических заменах, грамматических поновлениях, изменении порядка слов.

Какие-либо сведения о владельцах рукописи Q.VI.7, которые могли бы пролить свет на ее историю, отсутствуют. Косвенно связью с Соловецким монастырем может служить филигрань *Крест лотарингский*: она встречается в антиреформенном сборнике из РНБ Q.XVII.187, написанном в конце 1650-х гг. под руководством известного книжника, справщика и редактора Сергея Шелонина.¹⁹ Более надежным аргументом в пользу того, что Сергей мог быть причастен к редактированию «Сказания», являются маргиналии рукописи, так как «система маргинальных указаний Сергей Шелонина достаточно индивидуальна и даже может служить целям атрибуции, поскольку он ссылается, по большей части, на составленные им сборники и переписанные книги».²⁰

Маргиналии в рукописи Q.VI.7 сделаны двумя почерками: большинство принадлежит почерку основного писца рукописи, второй почерк можно с достаточной вероятностью атрибутировать самому Сергию Шелонину. Именно таким, дрожащим, старческим почерком, свидетельствующем о плохом зрении или каком-то заболевании,²¹ написаны маргиналии и вклеенные вставки в других поздних рукописях, например, азбуковниках из РГБ, собрание Тихонравова, № 338 и РНБ, Соловецкое собрание, 18/18.

Показательно и содержание маргиналий: в них указывается место произрастания («здѣшняя»,²² «здѣ растет», «на Рус(и) растет»), распространенность («рѣтко добудеш, а есть», «рѣтко»), повторяются названия растений или болезней, данных в тексте, приводятся русские эквиваленты иноязычных фитонимов. Наиболее важные места выделены пометой «зри». На поля вынесены исправления ошибок, опусок, указаны пропущенные в тексте слова.

Большинство маргиналий, имеющих текстологическую и источниковедческую функцию, сделаны рукой Сергея. С одной стороны, они связывают главы «Сказания», в которых упоминается одна и та же реалья или имя (перекрестными ссылками связаны средства от укушения ядовитых гадов и зверей, от болезни волосатика, средства для прибавления молока у кормящих матерей — «млеку растение в грудех наводит», от «трясовения ручного и всех удов»), а с другой — указывают с этой же целью на другие справочные пособия или литературные произведения — Лечебник, Космографию, Алфавит.

Под Алфавитом следует в данном случае понимать третью редакцию азбуковника (РНБ, Соловецкое собр., 18/18), составленного Сергием вскоре после написания «Сказания» или примерно в это же время — с 1653 до конца 1660-х гг.²³ Использование словарных материалов является характерной чертой

¹⁶ Филиграния: Голова шута №303 — 1658 г. (Водяные знаки... С. 45), Голова шута № 335 — 1653 г. (Водяные знаки... С. 49), Голова шута — плохо просматривается, близко к № 425 — 1657 г. (Водяные знаки... С. 62), *Крест лотарингский* № 591 — 1645 г. (Водяные знаки... С. 80).

¹⁷ Опубликован в книге: Редкие источники по истории России / Под ред. А. А. Новосельского и Л. Н. Пушкирева. М., 1977. Благодарю А.Б. Ипполитову за помощь в идентификации текста.

¹⁸ Змеев Л.Ф. Русские врачевники. С. 107.

¹⁹ Сапожникова О.С. Русский книжник XVII века Сергей Шелонин. М.; СПб., 2010. С. 98, 526.

²⁰ Николаев Н.И. Об источниках московского издания «Лествицы» 1647 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т.48. С. 281. (Цит. по: Сапожникова О.С. Русский книжник XVII века Сергей Шелонин. С. 133).

²¹ Сапожникова О.С. Русский книжник XVII века Сергей Шелонин. С. 102.

²² В рукописи Q.VI.29 такая же помета располагалась на нижнем колонтитуле.

²³ Датировка третьей редакции азбуковника О. С. Сапожниковой (Сапожникова О.С. Русский книжник XVII века Сергей Шелонин. С. 98). О связи азбуковника и «Сказания» свидетельствует также сходство почерков в обеих рукописях, не оставляющее сомнения в том, что они были написаны одним писцом. Предполагается, что им был Козьма Вологжанин, который переписал целый ряд рукописей Сергея (Сапожникова О.С. Русский книжник XVII века Сергей Шелонин. С.113-114).

работы книжника: «Поля рукописей, над которыми он работал и на Соловках, и в Москве, заполнены многочисленными ссылками на разные источники, среди которых Азбуковник занимает не последнее место. Встречая лексические заимствования из греческого, латинского, еврейского и др. языков в редактируемых памятниках, особенно в случаях употребления редких слов, а также при употреблении устаревшей славянской лексики Сергей, как правило, ссылается на «стих» своего Азбуковника, в котором приведены перевод слова и, возможно, дополнительные сведения о его употреблении».²⁴ Вполне вероятно, что именно из азбуковника в рукопись «Сказания» попало несколько названий растений, указанных на полях: глосса «груша» к слову *мандрагора* (8 об.) — из статьи азбуковника *Мандрагора, груша* и полностью переписанная статья *Постернакъ, морко⁶, дикая* на полях рядом с фитонимом *постернака domestica* (л. 111).

В то же время материалы «Сказания» значительно пополнили Третью редакцию азбуковника, в которую Сергей включил все имеющиеся немецкие названия «пропущенных вод». При заимствовании были сохранены указания на язык-источник над иноязычными словами и отдельные маргиналии текстологического характера: и в «Сказании», и в азбуковнике (в статьях азбуковника Череша и Дионисия) мы находим одни и те же ссылки на Космографию и 186 раздел азбуковника.

Учитывая тщательность работы Сергея с текстом «Сказания», весьма странным кажется высказывание Л.Ф. Змеева о большом количестве ошибок в рукописи. Можно предположить, что это замечание относится к названиям трав и «пропущенных вод». Действительно, в них часто наблюдается смещение букв *ск* и *кс*, *н* и *к*, *н* и *и* и т.п., что обычно обусловлено неверным прочтением антиграфа. Очевидно, не имея немецкого оригинала, Сергей не мог исправить незнакомые для него фитонимы и медицинские термины, при том что почерк писца антиграфа мог быть трудночитаемым или же рукопись была в плохом состоянии. О плохой сохранности источника свидетельствует запись писца в конце «Беседы о простыхъ лечбахъ»: «Здѣ ся три статьи выдрано, остаточная же о колотыи в лѣвом боку» (л. 472); сравнение с немецким оригиналом подтверждает отсутствие последней статьи.

Таким образом, перевод трактата Иеронима Брауншвейгского «Сказание о пропущении вод», судя по количеству имеющихся списков, не был популярным на Руси. Тем не менее, он вызвал интерес Соловецкого книжника Сергея Шелонина и после редакторской правки был включен в качестве источника в третью редакцию азбуковника, являющегося выдающимся памятником русской лексикографии XVII в.



²⁴ Там же. С. 392.

Т.В. КОРНИЛОВА (Минск)

ВИЛЕНСКИЕ КИРИЛЛИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ XVI В. КАК ПАМЯТНИКИ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: В статье представлены описания отдельных виленских кириллических изданий XVI в., перечислены печатники, а также виды издаваемой ими литературы. Среди изданий XVI в. интерес представляет экземпляр виленского Евангелия учительного 1580 г., в котором имеется вкладная запись игумена Свято-Введенского монастыря на острове Оять отца Афанасия. В настоящее время книга хранится в Национальной библиотеке Беларуси в Минске.

Ключевые слова: кириллические издания, белорусские издания, старопечатные издания XVI в., Франциск Скорина, Петр Мстиславец, типография Мамоничей, Василий Гарабурда, богослужебные книги

Summary: The article presents the description of several Vilna Cyrillic editions of the XVI century, printers and types of published literature. The exemplar of Vilna Gospel of 1580 has a record of the Father Superior of Holy Presentation Monastery of the island Ojat father Athanasius. Now the book is kept in the National Library of Belarus in Minsk.

Keywords: Cyrillic editions, Belarusian editions, old-printed editions of XVIth century, Francysk Skaryna, Mamonichs printing house, Petr Mstislavets, Vasilij Garaburda, liturgical books

Возникновение белорусского кириллического книгопечатания в первой четверти XVI в. связано с деятельностью белорусского и восточнославянского первопечатника Франциска Скорины. Ф. Скорина родился около 1490 г. (по мнению некоторых исследователей, в 1485) в г. Полоцке в семье купца. В 1506 г. окончил факультет свободных искусств Краковского университета со степенью бакалавра философии. В 1512 г. в Италии в г. Падуа Ф. Скорина получил степень доктора медицины.

В 1517 г. Ф. Скорина основал в Праге типографию, а 6 августа 1517 г. вышла первая белорусская печатная книга – Псалтырь. В течение 1517-1519 гг. были переведены и изданы книги Священного Писания Ветхого Завета. В Беларуси 10 пражских изданий Библии в 6 переплетах хранятся в фонде Национальной библиотеки Беларуси в г. Минске (далее – НББ). Через несколько лет Ф. Скорина переехал в столицу Великого княжества Литовского – Вильно. В доме бургомистра Якуба Бабича была организована типография и издана «Малая подорожная книжка» (около 1522) и «Апостол» (1525).

Многие части «Малой подорожной книжки» имеют титульные листы, общего титульного листа нет. Название «Малая подорожная книжка» упоминается в заголовке послесловия: «Писаныи речи в сей малой подорожной книжке по ряду кратце положены суть».¹

Формат книги небольшой – 8-я доля листа, – ее удобно брать с собой в дорогу (отсюда название – «подорожная»). В оформлении издания использовались гравюры (на дереве), литой наборный орнамент, заставки, инициалы.² Книжные гравюры (всего их 5) «по отличной работе, по композиции и художественному исполнению своему не имеют ничего общего с гравюрами, встречающимися в других славянских книгах».³ Исследователи отмечают, что гравюры изданий Ф. Скорины, выполненные в технике поздней готики, являются одной из самых ярких страниц в истории белорусского искусства.⁴ По мнению искусствоведа В. Ф. Шматова, «Малая подорожная книжка» является одним из лучших кириллических изданий в мире по богатству художественного оформления.⁵

Наиболее полный комплект «Малой подорожной книжки» хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге.⁶ «Малая подорожная книжка» была популярной на протяжении столетий. Интересными и довольно многочисленными являются рукописные списки канонов и акафистов, выполненные с этого печатного издания позже. Рукописные богослужебные сборники, в которых были размещены переписанные акафисты и каноны, сохранялись и читались в монастырских библиотеках и частных коллекциях.⁷ Сейчас они хранятся в библиотеках и музеях государственных учреждений.

© Т.В. Корнилова, 2015

¹ Немировский Е. Л. «Малая подорожная книжка» Ф. Скорины // Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник. Минск, 1989. С. 135.

² Шматаў В. Ф. Мастацтва беларускіх старадрукаў, XVI-XVIII стст. Мінск, 2000. С. 41.

³ Ровинский Д. А. Русские граверы и их произведения: с 1564 до основания Академии художеств. М., 1870. С. 7.

⁴ Шматаў В. Ф. Беларуская кніжная гравюра XVI-XVII стагоддзяў. Мінск, 1984. С. 31.

⁵ Шматаў В. Ф. Мастацтва беларускіх старадрукаў, XVI-XVIII стст. С. 40.

⁶ Немировский Е. Л. «Малая подорожная книжка» Ф. Скорины. С. 141.

⁷ Галенчанка Г. Я. Франциск Скарына: спадчына і пераемнік : Анат. бібліягр. паказ. Мінск, 2002. С. 42.

Ф. Скорина считается одним из самых известных деятелей белорусской культуры, а «Малая подорожная книжка» – одной из самых ценных белорусских книг. Надеемся, что когда-нибудь книга будет храниться и в Беларуси, так как эта уникальная старопечатная книга является носителем духовной культуры и в тоже время свидетельствует о печатной книжной культуре белорусов XVI в.

Важное место в белорусском книгопечатании принадлежит семье Мамоничей. Они основали в Вильно в 1574 г. в своем доме типографию, которая существовала около 50 лет. Типография проработала намного дольше, чем другие частные типографии Западной Руси. Ее продукция отличалась большим разнообразием по содержанию, языку, художественному оформлению.⁸ Из-за практичности и долголетия на книжном рынке братьев Мамоничей иногда называют «белорусскими Эльзевирами».

Типография Кузьмы и Луки Мамоничей возродила в Вильно кириллическое книгопечатание после прекращения деятельности Франциска Скорины. Наиболее качественными по оформлению были книги, изданные печатником Петром Тимофеевым Мстиславцем (крупный шрифт, заставки с растительным орнаментом, вязь, ломбарды). Жизненный путь Петра Мстиславца практически не отражен в современных ему источниках (сведения о нем почерпнуты из послесловий виленских изданий).⁹ Его имя часто употребляется рядом с именем всемирно известного русского первопечатника Ивана Федорова. Прозвище Мстиславец указывает на происхождение из белорусского г. Мстиславля. Самостоятельная от Ивана Федорова работа началась после 1569 г. Почему они разошлись – неизвестно. В «доме Мамоничей» печатник выпустил три книги – «Евангелие» (1575), «Псалтирь» (1576) и «Часовник» (между 1574 и 1576).

Для изданий Петра Мстиславца характерны шрифт, близкий к московскому полууставу (который впоследствии послужил образцом для многих напрестольных Евангелий), заставки с растительным орнаментом; вязь и ломбарды выделены красным цветом.¹⁰

Интерес представляет Евангелие 1575 г., украшенное гравюрами четырех евангелистов. Заставки напоминают московские и львовские заставки Ивана Федорова, но их узор выполнен иным образом – черными линиями по белому фону. В узоре заставок встречаются растительные формы: листья, ягоды, шишки, цветочные коробочки, стебли, которые обвивают стержень.¹¹ Все гравюры высокого качества, выполнены на цельных досках. По мнению исследователей, гравюры четырех евангелистов и царя Давида сделаны одним мастером, скорее всего, Петром Мстиславцем.¹²

Псалтирь отличается от других изданий употреблением в тексте красных точек. Это издание широко известно как «Псалтирь с красными точками».

Однако, между друкарем и Мамоничами произошел разрыв. Как отмечается в протоколе заседания Виленского городского суда, еще в марте 1576 г. суд рассматривал тяжбу между Кузьмой Мамоничем и Петром Мстиславцем по разделу типографии. Суд постановил все нераспроданные экземпляры изданий оставить Мамоничу, а типографское оборудование отдать печатнику. Поскольку в течение года виленский купец не выполнял решения суда, Петр Мстиславец вторично вызвал его в ратушу и призвал к ответу. Документов о дальнейшем течении дела не сохранилось, но, судя по тому, что в позднейших изданиях Мамоничей не встречается ни шрифта, ни досок из орнамента Петра Мстиславца, виленский богач все же удовлетворил иск. Сведений о дальнейшей деятельности типографа нет. Существует гипотеза, что Петр Мстиславец работал в Остроге, потому что его типографский материал встречался в острожских изданиях. Влияние Петра Мстиславца было весьма плодотворным на последующее развитие типографского производства и книжного искусства.

Все издания Петра Мстиславца являются богослужебными церковными книгами. Апостол и Псалтирь читались и теперь читаются на церковных службах. В молитвах отражаются христианские ценности: духовная любовь, милосердие, добро, вера, покаяние. Книги П. Мстиславца послужили примерами для следующего поколения православных книгоиздателей, так как они напоминают древние рукописи. В настоящее время издания белорусского печатника имеют большую духовную и материальную ценность для Беларуси.

⁸ Зернова А.С. Типография Мамоничей в Вильне (XVII в.) // Книга. Исследования и материалы. М., 1959. Сб. 1. С. 167.

⁹ Зернова А.С. Первпечатник Петр Тимофеев Мстиславец // Книга. Исследования и материалы. М., 1964. Сб. 9. С. 78.

¹⁰ Зернова А.С. Типография Мамоничей в Вильне (XVII век) // Книга. Исследования и материалы. М., 1964. Сб. 9. С. 81.

¹¹ Там же. С. 90.

¹² Кірэва Г.У. Выданні Пятра Мсціслаўца ў фондах Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі // Мастацтва беларускіх старадрукаў. Выданні Пятра Мсціслаўца: 3 фондаў Нац.б-кі Беларусі: [Камплект паштовак] / Фат. Г.Л. Ліхтаровіч; Склад і аўт.тэксту Г. У. Кірэва; дызайн У.А. Маеў. Мінск, 2002. С. 2.

Как отмечает А. Анушкин, «после ухода Мстиславца произошел пятилетний перерыв выпуска белорусский книг». ¹³ В 1582 г. Василием Гарабурдой был издан «Октоих». Ученые-книгоеды считают, что В. Гарабурдой также были изданы «Евангелие учительное» (около 1580) и «Часослов» (около 1580). Интерес представляет экземпляр «Евангелия учительного» из фонда НББ (шифр: 096/4070К), в котором имеется вкладная запись 1595 г. в Свято-Введенский монастырь на острове Оять игумена Афанасия, постриженника Валаамского монастыря: «лета 7104 го ноября 5 [дня] положи[л] сію книгу Ев[анге]ліе воскр[ес]ное уч[и]т[е]л[ь]ное в до[м] к веденью пр[е]ч[ис]тые Б[огороди]цы и к верховны[м] ап[осто]ло[м] Петру и Павлу в м[о]н[ас]ты[рь] Островъ на оять того же м[о]н[ас]т[ы]ря игумень афанасе вала[ам]ского м[о]н[ас]т[ы]ря пострижени[к] по своей д[у]ши вечно[й] поминокъ» (л. 399 об., коричневые чернила, профессиональный полуустав). ¹⁴ В НББ экземпляр мог поступить в 20-е гг. XX в. На форзаце находится библиотечная помета, выполненная фиолетовыми чернилами: «Б 09/225». Пометы такого типа характерны для книг, поступивших в библиотеку до Великой Отечественной войны.

Финансовую поддержку Мамоничам оказывали православные шляхтичи Зарецкие. При поддержке Льва Сапеги в 1586 и 1593 гг. братья Мамоничи получили привилегии, что временно разрешило им монополизировать издание книг на старобелорусском и церковнославянском языках. Типография Мамоничей выпускала книги юридического характера – «Трибунал Великого княжества Литовского» (1586) и «Статут Великого княжества Литовского» (1588), в то время как большая часть изданий типографий в XVI в. предназначалась православной церкви, братствам, их школам. В Беларуси единственный учтенный и широко известный экземпляр «Статута» 1588 г. хранится в Музее г. Могилева. Книга была приобретена в 2012 г. за 45 000 долларов.

После Берестейской унии 1596 г. и после того, как типографию в 1601 г. возглавил Леон Мамонич, печатание для православной церкви стало сталкиваться с определенными сложностями. Типография просуществовала до начала 1620-х гг. и выпустила более 50 кириллических изданий. ¹⁵

Виленские кириллические издания XVI в. являются источниками для исследования культуры и ценными книжными памятниками. Эти редкие, уникальные издания представляют интерес для исследователей книжного орнамента и графики, филологии, филиграней, палеографии и владельческих знаков.



¹³ Анушкин А. И. На заре книгопечатания в Литве. Вильнюс, 1970. С. 58.

¹⁴ Киреева Г. В. Белорусская старопечатная кирилловская книга в фондах Государственной библиотеки БССР им. В. И. Ленина // Книжная культура Беларуси: да 500-годдзя з дня нараджэння Ф. Скарыны: (зборнік навуковых прац). Мінск, 1991. С. 133.

¹⁵ Вознесенский А. В. Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVIII – начала XIX века: каталог. Л., 1991. С. 16.

ОБРАЗЫ СЕВЕРА И ЗИМЫ В ЛИРИКЕ К.К.СЛУЧЕВСКОГО

Аннотация: Доклад посвящен исследованию образов севера и зимы в поэтическом творчестве Константина Случевского (1837-1904). Анализ «природной» лирики поэта, основой для которой стала северная образность, дает основание рассматривать ее как одну из граней философско-религиозной концепции Случевского, представляющей собой попытку осмысления сущности мироздания и места человека в нем и получившей воплощение в его лирике.

Ключевые слова: Пейзажная лирика, образ зимы, образ севера, национальный характер, Случевский, fin de siècle

Summary: The report focuses on the study of images of the north and winter in the poetic work of Konstantin Sluchevsky (1837-1904). Analysis of the «natural» lyric of the poet, which is based on the northern imagery allows us to consider it as part of the philosophical concept Sluchevsky, which is an attempt to comprehend the nature of the universe and human place in it.

Keywords: Pastoral poetry, the image of the winter, the image of the north, the national character, Sluchevsky, fin de siècle.

Творчество Константина Случевского (1837-1904) – одного из самых ярких представителей эпохи литературного «безвременья» – принято рассматривать как переходное явление между поэзией классического периода и нового времени, совмещающей в себе элементы декадентской и модернистской поэтики. Философский склад лирики Случевского, ставшей инструментом доказательства ряда идей и воззрений поэта, придает его художественному миру не только внутреннюю целостность и законченность, но и сообщает черты «поэзии итогов».

Показательной в этом смысле – наряду с социально-онтологическими и философско-танатологическими стихотворениями – оказывается и так называемая природная лирика автора. Ее анализ интересен не только в отношении изучения наследия этого, в сущности, мало исследованного поэта, но и с точки зрения характеристики поэтического дискурса второй половины XIX в.: «... образы природы, которая остается равной себе на протяжении столетий, позволяют проследить движение самой художественной образности, не смешивая его с движением изображаемой действительности».¹

В самом полном академическом собрании сочинений Константина Случевского,² где опубликовано более семисот стихотворных произведений автора, текстов, объектом рефлексии которых становится природа, относительно немного. Еще меньше лирики собственно пейзажной: будучи поэтом философского склада, Случевский предпочитает возводить природные образы в метафорические. Однако, несмотря на тяготение автора к символизации пейзажей, те из них, что воплощают образы севера и зимы – как самого репрезентативного для севера времени года – проникнуты национальным колоритом.

Разнообразие зимних ландшафтов, представленных в русской литературе, в которой образ зимы явлен многогранно и многоосмысленно, с оговорками можно свести к трем типам: 1) торжественный, яркий, праздничный облик; 2) скованная, безжизненная природа, погруженная в подавленное молчание; 3) бушующая стихия, одушевленная враждебным человеку началом и внушающая страх.³ Большую часть стихотворений Случевского зимней/северной тематики можно отнести ко второму из названных типов.

Обращаясь к рассмотрению данной группы стихотворений Случевского, нельзя не обратить внимания на то, что часть текстов посвящена анализу влияния, оказываемого географическими и климатическими условиями на формирование русского национального характера. Так, стихотворение «**Край, лишенный живой красоты...**» (1880) становится своего рода поэтической иллюстрацией – в духе депрессивной риторики Случевского – к позитивистским идеям второй половины века, в частности, теории «расы, среды и момента» И.Тэна. «Эта бледность породы людской / Родилась из природы самой», – утверждает поэт, обходясь без конкретных географических наименований; в них нет необходимости: в изображенном пейзаже можно узнать большую часть русских просторов:

Цепи мелких, пологих холмов,
Неприветные дебри лесов,
Реки, льющие волны сквозь сон,
Вечно серый, сырой небосклон...

© Ю.В. Леготина, 2015

¹ Юкина Е., *Этикет М.* Поэтика зимы // Вопросы литературы. 1979. № 9. С.172.

² Случевский К.К. Стихотворения и поэмы. СПб., 2004.

³ Кожуховская Н. В. Образ зимы в русской литературе // Пушкинские чтения-97. Тезисы докладов межвуз. конф. СПб., 1997. С.45.

Тяжкий холод суровой зимы,
Дни, бессильные выйти из тьмы,
Гладь немая безбрежных равнин...

Картина эта настолько уныла, что наводит сон и на Творца, который «бросил кисти и сам задремал...». Становится понятно, почему недостает «масштаба» людям и чувствам («Если плачут – печаль их мелка, / Если любят – то любят слегка»): «неоконченный» пейзаж формирует «неоконченный» характер, вслед за природой существующий в постоянном полусне, где «все неясно» и «полно теней».

Размышления Случевского движутся в русле темы «народ и природа / родина»: не случайно эти слова в русском языке однокорневые. Бесконечное, однообразное пространство русской равнины сформировало характер русского человека, вечно мятущегося по жизни, ищущего чего-то, что ему самому неизвестно: «земля, и земля, и еще земля без конца ни к какой цели человека не влечет...».⁴

В результате бесцельных и безрезультатных метаний лирический герой Случевского – как настоящий герой времени «без героя» – отказывается от всякой попытки борьбы и доказательства неслучайности своего существования. Покрытые снегом бескрайние просторы отождествляются в его сознании с похоронным саваном (стихотворение «Саван белый... Смерть-картина...» из цикла «Черноземная полоса» (1883-1884)) и его самого превращают в живого мертвеца.

«Ум смиряющая даль» сродни тому простору, о котором говорит старший современник К. Случевского Яков Полонский в стихотворении «Женевское озеро» (1859): «Из простора этого некуда бежать». Бесконечные пространства парадоксальным образом создают ощущение скованности, тупика. И в этом контексте призывы героя Случевского – «Ты уймись, моя кручина! Пропади, моя печаль!» – могут быть истолкованы лишь как признание собственной беспомощности и бессмысленности любого противодействия, выраженного даже в такой пассивной форме.

В этом царстве запустенья
И великой немоты,
Что же значат все мученья,
Что же значим я и ты?

В стихотворении «Саван белый... Смерть-картина...» лирический герой Случевского еще только задается вопросами; в стихотворении «**Не помериться ль мне с морем?**» (1898) ответы на них уже получены. Пейзажи, изображенные в обоих текстах, сходны, при этом в более позднем стихотворении аллегория «пустое, покрытое снегом пространство = жизненное пространство, жизнь», уловимая и в предыдущем, прочитывается очень четко благодаря мотивам, связанным с витальной семантикой – дороги (как жизненного пути) и моря (ср. «море жизни»). Лирический сюжет стихотворения разворачивается в условном хронотопе; образа моря как такового так и не возникает: герой отправляется в путь – условно говоря, по твердой поверхности – на санях, запряженных лошадьми, на исходе сил кони «клонят морды в снег». Дополнительный символизм тексту добавляет то, что море, о котором идет речь в стихотворении, очевидно, сковано льдом, безжизненно.

Представленная при помощи древней метафоры пути жизнь разделяется на несколько фаз: начало – молодость с ее удалью и амбициями, пока не имеющими никакой конкретной цели («Не помериться ль мне с морем? / Вволю, всласть души? / Санки крепки, очи зорки. / Кони хороши...»); середина дороги – зрелость, когда лирический герой еще полон сил и ему кажется, что в жизни есть смысл, который можно постичь («Где-то, мнится, берег дальний / Различает взгляд»); старость, лишенная обольщений прошедших лет (цель жизни – «берег дальний» – все так же далека, позади «несчитанные версты», а силы уже на исходе) («Стали кони... Нет в них силы»). Человеку недостает ни мочи, ни веры, чтобы преодолеть раскинувшийся простор жизни, и потому только смерть оказывается единственным доступным ему действием:

И не в том теперь, чтоб дальше...
Всюду – ширь да гладь!
Вон как вдруг запорошило...
Будем умирать!

Пейзаж, изображенный в стихотворении «**Мало свету...**» (1880), в классификации М.Н.Эпштейна относится к «мокрой» или «серой» разновидности «унылого» пейзажа, характерной особенностью которого становится отсутствие как гармонии, так и хаотической энергии: «во всем энтропия, сглаженность, безысходность».⁵ В стихотворении фигурируют некоторые обязательные атрибуты «унылого» пейзажа: мгла (вместо света или тьмы), туман, стаи галок и ворон («обыденные серые дневные птицы вместо жутковатых ночных птиц:

⁴ Вейдле В. Задача России // Пространства России: хрестоматия по географии России. Образ страны / Под ред. Д. Н.Замятина. М., 1994. С.47.

⁵ Эпштейн М. Н. «Природа, мир, тайник Вселенной...»: Система пейзажных образов в русской поэзии. М., 1990. С.154.

совы и филина»⁶). Хотя поэт не называет конкретных мест, за немногочисленными перечисленными им деталями пейзажа – «Воздух темен и не чист; / Не подняться даже дыму - / Так он грузен и слоист. / Он мешается с туманом», «Мгла по лесу, по болоту...», соотносящимися с пушкинскими строчками «из тьмы лесов, из топи блат» – довольно ясно вырисовывается образ северной столицы России. Атмосфера Петербурга, за которым в литературе XIX в. закрепилась репутация города, где человеку навсегда положено оставаться «маленьким», на осязаемом уровне сковывает вязким туманом вперемешку с дымом и мглой его движения и желания:

Да, задача не легка –
Пересиливать дремоту
Чуть заметного денька!

Ритмическая организация текста (стихотворение написано четырехстопным хореем) придает ему заметную динамику, которая почти нейтрализует неподвижность, заложенную на смысловом уровне. Ритм, а также темпоральная локализация («Мало свету в нашу зиму!»), несмотря на мрачность колорита, снимает драматизм: так называемая «хандра» лирического героя оказывается сезонно обусловленной, а не перманентной, как в двух предыдущих стихотворениях.

В одном из первых стихотворений Случевского «Ходит ветер избочась...», с которым, среди прочих, поэт вступает на литературное поприще, Санкт-Петербург представлен иначе. Обращаясь к классификации «зимних» текстов, этот следует отнести к третьей группе: главным и, по сути, единственным действующим лицом здесь оказывается ветер – стихия, в данном контексте, родственная тем силам, которые предстают перед героем пушкинских «Бесов». Сходство обнаруживается не только в принадлежности к одному атмосферному явлению – метели, – но и в его качественной характеристике: в обоих стихотворениях стихия обладает своим голосом. Для сравнения:

И, метелицей гудя,
Плачет да рыдает.

Под мостами свищет он

Воет жалким воем
(К.Случевский)

Вьюга злится, вьюга плачет;

Что так жалобно поют?

Визгом жалобным и воем
Надрывая сердце мне...
(А.Пушкин)

Еще одно свойство стихии – ее проявление по отношению к человеку. У Пушкина она безусловно враждебна и inferнальна по своей природе. О стихии Случевского этого сказать нельзя хотя бы потому, что присутствие в его стихотворении человека незаметно: поэт показывает практически безжизненное пространство, в котором люди – торговка («баба кривобокая»), мужик на дровнях – возникают как бы случайно и только в перечислении рядом с неодушевленными предметами. Пространственно-временной континуум стихотворения организован таким образом, что современный Случевскому Петербург – в середине XIX в. одна из крупнейших европейских столиц – изображается диким безлюдным краем, где господствует стихия; именно такими и были эти места еще несколько веков назад. Напоминают о тех древних временах и слышащиеся в завываниях ветра «песни дедов» и «сказки муромских лесов». Употребление глаголов в форме настоящего абстрактного времени (ходит, стелет, бьется, несет, дует и т.д.) переводят картину в план вечности: эти края навсегда останутся во власти стихии, человеку стать здесь хозяином не суждено никогда.

Особое развитие тема севера получает в цикле Случевского «Мурманские отголоски» (1888-1889), написанного по впечатлениям от путешествия поэта в свите великого князя Владимира Александровича по Северо-Западу России. Проблематика цикла дает много материала для размышления, заслуживающего отдельного детального рассмотрения, однако границы данной работы позволяют обозначить только основные векторы его потенциального исследования. Прежде всего, это изображение Мурманского края света, где «Божийм веленьем сведена / Граница родины с границей творенья», – земли, в которой царят древний хаос и амбивалентная водная первостихия, разрушающая и творящая этот извечный мир заново. В цикле представлены два типа человека – коренного (помора) и пришлого (русского). Первый природе не противопоставлен, первобытное сознание не выделяет его из окружающего мира: человек является его частью, живет и умирает по его законам:

В нем угрюмые люди – поморы толкутся,
Призываются к жизни на краткие дни...
Не дано им ни мыслью, ни чувством проснуться!

⁶ Там же. С.155.

Уж не этим ли счастливы в жизни они?

Человек же, условно пришедший сюда извне, на краю мироздания оказывается «перед живым лицом всевидящего Бога», ощущает себя на пороге жизни:

... И говорит: сюда пришла моя дорога!

Скажи же, Господи, отсюда мне куда?

Наряду с натуралистическими – в «Мурманских отголосках» много точных описаний «с природы» и даже бытовых деталей, – апокалиптическими и космогоническими в цикле есть и фольклорно-мифологические мотивы, обнаруживающие себя в фантастичности и запредельности изображаемого пространства, к которому нет дороги («Мурмана дальнего гранитные палаты / Тысячеверстною воздвиглися стеной»; «Ни один на свете конь / Не нашел к нем пути; Тут и улиц не найти»).

М.Н.Эпштейн в книге, посвященной системе пейзажных образов в русской поэзии, говорит о К.Случевском как о поэте, который подводит своеобразный «иронический» «итог развитию русского пейзажа <...> обнажая разрыв между пошлой, трагически-бессмысленной реальностью природы и ложно-идеальным, возвышенно-поэтическим представлением о ней».⁷ По мнению исследователя, Случевский разоблачает «классический миф о гармонии природы и человека».⁸ До известной степени так оно и есть: значительная часть природной лирики поэта посвящена теме формирования национального характера под воздействием национального пейзажа, в котором преобладает северная/зимняя образность – и это соответствие у поэта всегда проявляет себя со знаком «минус». Повторяясь в человеке, пейзажные характеристики бесконечного пустого пространства, занесенного снегом, обуславливают его существование без смысла и без цели. Природа – снаружи и внутри – сковывает и не дает возможности самоосуществления. Нашедшее отражение в лирике, авторское понимание мироустройства отражает пессимистические настроения эпохи «fin de siècle».



⁷ Там же. С.230.

⁸ Там же. С.231.

О.В. ОРЛОВА (Сыктывкар)

ИСТОЧНИКИ ПО ВОССТАНОВЛЕНИЮ КНИЖНОГО РЕПЕРТУАРА В АРХАНГЕЛЬСКОЙ, ОЛОНЕЦКОЙ И ВОЛОГОДСКОЙ ГУБЕРНИях В XIX - НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Материалы: Материалы крупнейших книгохранилищ и архивов Санкт-Петербурга, Москвы, Вологды, Архангельска, Великого Устюга и др. позволяют реконструировать культурную, просветительскую, духовно-творческую жизнь русской провинции через книжный репертуар гражданской печати Архангельской, Вологодской и Олонецкой губерний XIX - начала XX вв. Рабочий вариант картотеки более 4000 экз. (из них более 1500 изданий de visi) уже сейчас даёт возможность проводить статистический и тематический анализ книжной продукции региона. Издания региональных типографий по настоящее время не потеряли своей актуальности, как исторический источник, как источник по истории книжной культуры эпохи.

Ключевые слова: книжный репертуар, Олонецкая, Архангельская, Вологодская губернии, книга гражданской печати

Summary: The documents found in the biggest libraries and archives of St. Petersburg, Moscow, Vologda, Archangelsk, Velikiy Ustyug and other cities and towns help much in understanding the cultural life of Russian provinces. The article focuses on investigating the civil press of the Archangelskiy, Vologodskiy and Olonetskiy provinces in the 19th and early 20th century. The number of the press issues over 4.000 in total (among them 1.500 publications de visa) allows us to carry out statistic and thematic analysis of the province's book output. The issues of the local printing-houses are still relevant as historical sources and sources helping to recreate bookish culture of the given time.

Keywords: book output, Olonetskiy, Archangelskiy, Vologodskiy provinces, civil press

Подлинное знание национальной культуры невозможно без ясного и точного представления о книжном богатстве страны. Задача данного исследования – реконструкция культурных, просветительских, духовно-творческих достижений русской провинции через книжный репертуар гражданской печати. Печатная продукция – самый яркий выразитель достижений нации, аккумулятор ее интеллектуального потенциала.

Издания региональных типографий по настоящее время не потеряли своей актуальности, как исторического источника, источника по истории книжной культуры эпохи. На протяжении 1990-2000-х гг. велась кропотливая работа по восстановлению книжного репертуара изданий трех губерний. Был определен круг источников для его воссоздания, выявлены материалы в крупнейших книгохранилищах Санкт-Петербурга, Москвы, Вологды, Архангельска и других городов региона. Многолетние поиски дореволюционных изданий привели к формированию картотеки, насчитывающей более четырех тысяч произведений печати XIX - начала XX вв. Рабочий вариант даёт возможность проводить статистический и тематический анализ книжной продукции региона.

Книжный репертуар гражданской печати, изданный и напечатанный в XIX - начале XX вв. в типографиях Архангельской, Вологодской и Олонецкой губерний на сегодняшний день составляет: Вологодская губерния – около 2000, Архангельская губерния – около 1500, Олонецкая – около 700 наименований.

Среди основных выделим несколько групп: 1) сами издания; 2) библиографические материалы; 3) печатные документальные и повествовательные источники (документы государственных ведомств, обществ, издательств и т.п.); 4) архивные материалы; 5) материалы периодической печати; 6) исследования по истории книги.

Одним из важных библиографических источников для восстановления книжного репертуара является журнал Русского общества книгопродавцов и издателей «Книжный вестник» (1884–1917), соединивший на своих страницах текущую библиографическую регистрацию книг и периодических изданий, с критическими обзорами, рецензиями, и материалами по книжному делу, книжной торговле в частности.

Не все типографы и издатели доставляли в цензурный комитет экземпляры своих изданий. Так, например, согласно публикации журнала, в 1884 г. в типографиях региона вышло: в Архангельске – 13, Вологде – 5, Великом Устюге – 3, Петрозаводске – 9; в 1885 в Архангельске – 10, Вологде – 1, Великом Устюге – 1, Петрозаводске – 16. В 1910-е гг. – эти цифры опустились до единичных экземпляров.

© О.В. Орлова, 2015

Сведения по книжному делу содержат разные справочники: памятные книжки, календари, путеводители, в которых зафиксирована информация об открытии новых типографий и литографий, книжных магазинов и т.д.

Отдельные моменты по истории книжного репертуара и типографского дела запечатлены в «хронологических перечнях» событий. Ценность представляют «Вологодская старина» - «не монография, а кропотливый, разносторонний свод печатного материала по истории края»,¹ а также «Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера», «Справочные книжки» и др.

Просмотр более 1500 тысячи изданий *de visu*, позволил получить сведения о месте (город) и времени издания, именах издателей, цензоров. Большую ценность представляют записи и пометы на книгах, сделанные владельцами изданий, штампы библиотек и т.д.

Рекламные объявления типографий, издательств, помещенных в губернских газетах, журналах, справочниках, на обложках книг также являются важным источником. В них приводятся сведения о технических возможностях типографий, подготовленных к выпуску книг, месте их продажи. Большую ценность имеют библиографические пособия краеведческого характера XIX - начала XX века: печатные каталоги библиотек региона и книготорговых фирм, помогающие обнаружить неизвестные произведения местной печати, сведения о тиражах и стоимости изданий.

Важной группой источников при изучении книжного дела региона являются печатные документы региона: губернские отчёты учреждений, журналы, протоколы заседаний, приказы местных органов власти, официальная переписка – предписания, циркуляры, запросы, донесения, рапорты. Эти источники отличает особая точность сведений (дата открытия, оборудование, адрес, имя владельца и т.д.). Фонды губернских, земских управлений и статистических комитетов содержат данные о существовавших в регионе типографиях и литографиях, прошения граждан и разрешения властей на открытие новых полиграфических заведений.

Большое значение имеют описи книг учебных заведений, казённых и частных книжных собраний, документы, раскрывающие сведения о приобретении, распределении произведений печати в регионе; судебно-следственные дела, где имеются сведения о конфискации и запрещении книг (Государственный архив Вологодской области. Ф. 496 – Вологодская духовная консистория).

Для первой половины XIX в. важна переписка учреждений (рапорты, донесения о работе типографий) с губернской администрацией, а последней – с органами Министерства внутренних дел и др.

Важным источником послужили материалы Российского государственного исторического архива в Санкт-Петербурге: фонд 776 Главного управления по делам печати, в котором содержатся сведения об открытии, издании, надзоре, разрешении рукописей к печати, о допущении к обращению изданий, о жалобах на запрещение, переписка губернского начальства; фонд 777 Петербургского цензурного комитета (1809-1848), содержащий дела с книгами для регистрации билетов, выданных на выпуск изданий из типографий, ежемесячные списки разрешенных рукописей книг, реестр книг, поступивших из типографий в комитет, о получении вновь напечатанных книг, о получении обязательных экземпляров.

Кроме того, несомненную ценность представляют материалы местных архивов (Государственный архив Вологодской области, Филиал ГАВО в г. В. Устюг, Государственный архив Архангельской области, Национальный архив Республики Коми и др.).

В местных архивных фондах встречаются дела, посвященные выпуску отдельных изданий, биографическим сведениям о типографах, издателях, авторах. Среди документов по управлению губерниями в архивах Архангельска, Вологды, Великого Устюга, Сыктывкара и др. встречаются инструкции и циркулярные предписания, регламентирующие издательскую деятельность.

Однако необходимо отметить, что дел в региональных архивах, содержащих сведения по книжному репертуару, мало. Отдельные сведения собирались в архивах органов центрального и местного управления: Российского государственного исторического архива (РГИА), **Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ)**.

Уникальным представляется документ от 11 января 1810 г., в котором сообщается, что в типографии Олонецкого губернского правления в год открытия (1805)² отпечатана первая неслужебная книга в регионе (оригинал не обнаружен). Единственное документальное подтверждение о факте существования тиража этого издания содержится в письме от 11 января 1810 г. Санкт-петербургского цензурного комитета, где сообщается, что «напечатана без ведома цензуры пьеса под названием: “Пролог на всерадостнейший день тезоименитства Его Императорского Величества” и пьеса “Дидона и Эней”».³

¹ Кизеветтер А. Рец. на кн.: И.К. Степановский «Вологодская старина» // Книжный вестник. 1892. № 1. С. 11.

² Селенников В. Литературная и книгопечатная деятельность в провинции в конце XVIII-го и начале XIX веков // Русский библиофил. 1911. № 8 (Декабрь). С. 41.

³ РГИА. Ф. 777. Оп. 1. Д. 86. Л. 1об.

Уникальны многочисленные материалы из архивов, фондов и рукописных отделов Российской национальной библиотеки (РНБ), Российской государственной библиотеки (РГБ), Отдела письменных источников Государственного исторического музея (ГИМ ОПИ), Великоустюгского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника.

При исследовании провинциальной книгопечатной деятельности в России 1848-1856 гг. кроме традиционных опубликованных источников восстановления книжного репертуара («Указатель» Министерства народного просвещения) существенное значение имеют письменные, к тому же, неопубликованные. К таковым относятся хранящиеся в Архиве РНБ (ф. 1) ведомости о доставляемых по Высочайшему повелению книгах, напечатанных в казённых и частных типографиях и доставляемых в императорскую Публичную библиотеку в «Комитет 2 апреля» 1848 (Бутурлинский).⁴ Ведомости, не подлежащие публикации, были несравненно полнее «Указателя» МНП и давали достаточно точное представление о книгах, напечатанных в типографиях Архангельской, Вологодской и Олонецкой губерний, проходивших цензуру МНП: по Архангельску их выявлено – 11, по Вологде – 1 из 6 известных по каталогам библиотек; по Петрозаводску – ни одной из известных.

Хотя ведомости полностью не характеризуют печатную продукцию этого периода (сведения по Вологодской губернии доставлялись лишь до 13 мая 1853 года) ни с количественной, ни с качественной стороны, тем не менее содержат сведения о книгах, не зарегистрированных в других источниках (тираж, количество печатных листов, издатель).

Вследствие отсутствия других источников о работе типографий за рассматриваемый период ведомости «Комитета» несут уникальные сведения о производственной работе губернских типографий: о количестве выпускаемой печатной продукции (печатных листов, экземпляров); о частных заказах, их характере (в основном это административные бланки, циркуляры, ярлыки, книги приходов и расходов); шрифтовом оснащении; сведения о факторах, смотрителях типографий. За 1848-1856 гг. «Ведомости» – единственная непрерывная текущая библиография и полный достоверный источник по восстановлению книжного репертуара Европейского севера России.

К важнейшим источникам изучения книжного репертуара принадлежит периодическая печать. На страницах губернских и епархиальных ведомостей можно встретить материалы о том или ином издании, о деятельности типографий и литографий.

Рассмотрение всей совокупности изданий, вышедших на Российском Севере и сохранившихся в некоторых случаях в единичных экземплярах, позволит не только дополнить уникальную полноценную источниковую базу по истории Архангельской, Вологодской и Олонецкой губерний, но и надёжно, объективно, разносторонне рассказать о некоторых областях жизни.



⁴ Российская национальная библиотека. Архив. Ф. 1. Оп. 5. 1848-1856. Д. 64.

А.В. ПИГИН (Петрозаводск), Ф.В. ПАНЧЕНКО (Санкт-Петербург),
М.Г. БАБАЛЫК (Петрозаводск), В.П. КУЗНЕЦОВА (Петрозаводск)

**КАРЕЛЬСКОЕ СОБРАНИЕ РУКОПИСЕЙ ДРЕВЛЕХРАНИЛИЩА
ИМ. В. И. МАЛЫШЕВА
В ИНСТИТУТЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ИЗУЧЕНИЯ
(2012-2014)***

Аннотация: В докладе излагаются некоторые результаты изучения Карельского собрания рукописей Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (С.-Петербург) в 2012-2014 гг. Основное внимание уделяется памятникам старообрядческой письменности, духовным стихам, богослужебным нотированным книгам, агиографии и владельческим записям в рукописях.

Ключевые слова: археография, старообрядчество, духовные стихи

Summary: The paper deals with some results of studying The Karelian Collection of Manuscripts in Institute of Russian Literature (Pushkin House) in 2012-2014. The main focus is on the Old Believers works, religious songs, liturgical manuscripts for Church singing, hagiography and records of the owners in the manuscripts.

Keywords: archeography, Old Believers, religious songs

Карельское собрание рукописей Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (ИРЛИ) насчитывает сегодня более 600 единиц хранения XIV—XX вв. Перевезенное в С.-Петербург из Петрозаводска (Институт языка, литературы и истории Карело-Финской базы Академии наук) в 1954 г., оно состояло тогда из 386 рукописей и в дальнейшем регулярно пополнялось благодаря археографическим экспедициям в Карелию сотрудников ИРЛИ и пожертвованиям частных лиц. Репертуар карельских рукописей разнообразен: «четьи» сборники, содержащие жития святых, сказания об иконах, поучения, апокрифы, древнерусские повести, старообрядческие сочинения; богослужебные, в том числе нотированные, книги; духовные стихи; синодики; архивные документы из Заонежья; частные письма и т. д. Древнейшей рукописью Карельского собрания является Кар.-476, включающая фрагменты богослужебных книг в списках XIV-XV вв. на пергамене (следованную псалтырь, праздничную mineю, канон за упокой и др.).¹ Среди особо ценных рукописей Карельского собрания могут быть отмечены также лицевое Евангелие, изготовленное царевной Софьей Алексеевной для князя В.В. Голицына (Кар.-241), Евангелие от Луки, переписанное троицким книжником начала XVII в. Кириллом Новгородцем, с вкладной записью в Соловецкий монастырь троицкого келаря Александра Булатникова (Кар.-240). Многие рукописи Карельского собрания имеют старообрядческое происхождение, были изготовлены книжниками Выговского поморского общежития, страннических, филипповских и других беспоповских общин. Рукописи Карельского собрания являются ценными источниками для изучения книжно-рукописной традиции Обонежья, круга чтения местных жителей, духовной культуры Русского Севера.

В 2012 г. коллектив археографов из Петрозаводска и С.-Петербурга получил грант РГНФ на изучение этого рукописного собрания. Подготовка полноценного постатейного описания с подробной палеографической характеристикой всех рукописей не входила в наши задачи, поскольку объем материала слишком велик. Научный коллектив сосредоточился в своей работе преимущественно на тех памятниках письменности, которые имеют местное — олонецко-карельское — происхождение и могут дать ценный материал для изучения книжного репертуара, истории и культуры данного региона, и более широко — Русского Севера. Основное внимание было уделено литературным сборникам, содержащим разнообразный «четий» материал (агиография, старообрядческие сочинения и т. д.), сборникам духовных стихов, богослужебным нотированным рукописям поморской старообрядческой традиции, памятникам местной монастырской письменности.

В старообрядческих рукописях XVIII в. были обнаружены интересные компилятивные сочинения, представляющие собой тематические выписки с комментариями из житийных, исторических и святоотеческих сочинений и связанные с теми полемиками, которые велись в старообрядческой сре-

© А.В. Пигин, Ф.В. Панченко, М.Г. Бабалык, В.П. Кузнецова, 2015

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-14-10001 («Изучение и описание Карельского собрания рукописей Древлехранилища им. В.И.Малышева ИРЛИ РАН»).

¹ См.: Жуковская Л. П. Пергаменные рукописи Пушкинского Дома // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1969. Т. 24. С. 377-379.

де уже с конца XVII в.: «За молитв Пречистыя Матере Твояе и всех святых...» (Кар.-34 и др.), «Об убийствах, бываемых от святых, оружием и молитвою» (Кар.-34). К ним тематически примыкает еще одна компиляция, сохранившаяся в рукописи Библиотеки Академии наук (БАН), Каргопольское собр., № 62 – «О разнствах смотрительных иноков о пострижении обретающихся» (неизвестный автограф выговского книжника Даниила Матвеева (1687-1776)).²

Тематика этих компиляций свидетельствует о пристальном интересе старообрядцев XVIII в. к необычным, исключительным проявлениям святости в истории христианской церкви. Такие предположения находят объяснение в уникальности того положения, в котором оказались старообрядцы-беспопыцы, стремившиеся, с одной стороны, сохранить старую веру и древнерусские традиции, а с другой – вынужденно отказавшиеся от священства и церкви. В первой компиляции собраны рассказы о святых, покончивших жизнь самоубийством перед лицом мучителей во имя сохранения веры и целомудрия. В основу этой компиляции положено послание выговского уставщика Петра Прокопьева Даниилу Викулину «о самоубийственных смертях» (1690-е гг.),³ но число примеров суицида святых значительно увеличено, что позволяет считать этот текст новой – Пространной – редакцией послания (скорее всего, она была создана уже после смерти Петра Прокопьева другим книжником).⁴ Во втором памятнике перечисляются святые, покаранные смертью еретиков и других нечестивых людей.⁵ Наконец, третий текст содержит свод кратких повествований о том, как разные святые принимали монашество, причем автора также интересуют в основном случаи неканонического пострижения.

В двух памятниках в качестве определения для этих необычных историй используется слово «смотрительные», заимствованное из сочинения авторитетного на Руси греческого писателя XI в. Никона Черногорца «Тактикон». Под «смотрительными вещами» Никон понимал такие дела веры, которые находятся вне церковного закона, даже противоречат ему, но, тем не менее, по неведомым судьбам Божиим, оправданы Господом. «Смотрительные» случаи принадлежат области чудесного, промыслительного, а потому не могут становиться предметом для подражания. Парадокс заключается однако в том, что именно эти «смотрительные вещи» русские старообрядцы интерпретировали как идеологическую основу для собственных подвигов веры, как образцы поведения в эпоху гонений. Так, самоубийства святых в раннехристианскую эпоху служили оправданием для старообрядческих самоубийств.

Перечисленные сочинения представляют интерес и для изучения исторического мышления старообрядцев и их работы с историческими источниками. Наряду с византийским материалом эти произведения включают и русский. Пространная редакция послания «о самоубийственных смертях» обнаруживает отчетливое стремление автора наметить национально-историческую перспективу добровольного мученичества на Руси от древности к современной ему эпохе. Компилятор включил пять примеров из русских источников — из житий княгини Ольги, Исидора Юрьевского и из памятников историографии о массовой самовольной гибели русских людей во времена Батыева нашествия и польско-литовской интервенции начала XVII в. Включение русского мартиролога в контекст раннехристианского как его закономерное продолжение находит объяснение в национально-патриотической концепции русских старообрядцев о высоком предназначении Святой Руси и Москвы—Третьего Рима в истории мирового православия.

В составе старообрядческих рукописей из Карельского собрания встречаются различные нравоучительные поздние сочинения (XVIII-XIX вв.), в которых обличаются безверие как результат никоновских реформ, различные новшества в быту, модная европейская одежда, сквернословие, пристрастие к табаку, чаю, кофе и т. п. Сатира совмещается здесь, как правило, с эсхатологическими пророчествами об антихристе и Страшном суде. Анонимность этих текстов не позволяет точно определить место и время их возникновения, однако они интересны для изучения литературных предпочтений местных книжников и самого круга волновавших их вопросов.

² В указателях В. Г. Дружинина и Е. М. Юхименко это сочинение Даниила Матвеева не зафиксировано (Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912; Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 2. С. 86-99).

³ Об этом послании в связи с проблемой старообрядческих самоубийств см.: Смирнов П. С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 081-088; Пулькин М. В. Самоубийства старообрядцев (середина XVII-XIX в.). М., 2013.

⁴ Подробнее см.: *Пигин А. В.* Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII—XVIII в. о «самоубийственной смерти» (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб. Т. 64 (в печати).

⁵ Происхождение этого текста нам неизвестно, но он также явно входил в кругозор выговских старообрядцев. Так, в сочинении 1722 г. «о сибирских страдальцах» Семен Денисов уподобляет старообрядцев-самоубийц библейским персонажам Финеесу и Илию, покаранных смертью нечестивцев: «Читаем в Священном Писании о мужестве Финеесове, иже воздвиг копие Замврия блудне мариамитине сплещася, мужествуя по законе, прободе. Но сии сибирстии Финеесы не на другия копия воздвизаху, но себе на сожжение храмы мужествующе по благодати приготавлиаху. Дивно глашаот 4х Царств книги о ревности Илиине, иже четьреста пророк мерских... ножем закла. Но сии сибиротмстии Илию не инья ножем заклаху, но сами на сожжение во огонь входяще, ревнующе по Господе Бозе, сгараху» (*Мальцев А. И.* Неизвестное сочинение С. Денисова о Тарском «бунте» 1722 г. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 239).

К таким произведениям относится, например, написанная в жанре поучения статья «В разумление и в познанию истинныя в безверии живущем рабом, сложено от Божественных Писаний» (Кар.-122, конец XIX в.). Сочинение изобилует цитатами из Священного Писания, памятников древнерусской литературы и народными пословицами, интересно в языковом отношении, проза сменяется раешным стихом. Здесь получает развитие популярная в Древней Руси тема «женской злобы», восходящая к поучениям Иоанна Златоуста и Молению Даниила Заточника. Одним из главных пороков современной ему семейной жизни автор считает главенство жен, превращение мужей в их рабов: «Ныне жены болшие в доми, а муж — раб. Жена что замыслит, тако и сотворит, понеже сначала муж повинется ей и отдаст ей волю свою». Однако автор не только обличает своих современников, но и обращается к читателю с заповедями в духе древнерусского Домостроя. Главным же идеалом для старообрядческого автора являются жизнь и нравственный подвиг протопопы Аввакума: «... чтите Аввакума житие, и образ всем нам есть». Весьма вероятно, что сочинение было создано в конце XIX в. на территории Олонецкой губернии.⁶

Большой интерес для изучения представляют также стиховники в составе Карельского собрания и списки отдельных духовных стихов. Эти рукописи включают тексты как старообрядческой, так и новообрядческой традиции.

Стиховники Кар.-506, Кар.-507 и Кар.-511 (XIX в.) происходят из старообрядческого Пертозерского скита, находившегося в Беломорском районе Карелии. В Древлехранилище они поступили в 1969 г., а до этого принадлежали В. Л. Дуровой (уроженки с. Сумпосад), поселившейся на Пертозере в послевоенные годы после десятилетнего заключения в Пермских лагерях. Записи духовных стихов из Пертозера и Сумпосада известны также по материалам фольклориста А. В. Маркова⁷ и сумского краеведа И. М. Дурова⁸ (конец XIX — начало XX в.), что дает очень ценный контекст для изучения указанных трех рукописей. Из корпуса так называемых «старших» духовных стихов здесь встречается всего один — «Алексей человек Божий» (Кар.-511). Остальные стихи можно разделить на несколько групп: к ветхозаветным сюжетам относятся «Стих о потопе» и «Стих плача Иосифа Прекраснаго»; из стихов евангельского содержания в пертозерских рукописях можно найти тексты, посвященные Рождеству Христову («Персидстии цари приходят к ним з дары», «Христос днесь родился»), «Стих о Страстях Господних и плачи Пресвятыя Богородицы», «Стих на Богоявление Господне». Остальные тексты составляют репертуар, наиболее популярный среди старообрядцев: это стихи, прославляющие Спасителя и святые места («Я при радости такой хвали сердце мое вышних...»), «...Где события всем собором и безплотных лик духов...», «Гора Афон, гора святая...»; имеется также стих об Андрее Денисове. Самую большую часть составляют стихи о монахах и монашеской жизни, а также произведения нравоучительного характера.⁹

Достаточно редким в русской духовной поэзии является стих из Кар.-506 «Рассказ. Фелетон. Пахом, Степанида», в котором разрабатывается популярный в фольклоре и литературе сюжет о нарушении запрета открывать сосуд (блюдо, ларец и т. д.). Он известен и по записи из Сумпосада, где озаглавлен «О грехопадении»¹⁰ (разночтения между двумя списками незначительны). В стихе о Пахоме и Степаниде этот «бродячий» сюжет вводится в ветхозаветный контекст: муж и жена упрекают Адама и Еву в том, что они нарушили Божий запрет и потому люди теперь должны трудиться и переносить много «горя и забот», но и сами не выдерживают испытания и открывают закрытое блюдо, несмотря на строгий запрет. Сюжет был известен на Руси с XVII в. по переделанному с польского языка сборнику «Великое Зерцало», а в XVIII в. перерабатывался В. И. Майковым и А. П. Сумароковым.¹¹ Изучение пертозерских стиховников из Карельского собрания, а также записей А. В. Маркова и сумских краеведов позволяет сделать вывод о том, что на Пертозере существовала довольно богатая рукописная традиция духовной лирики. Ощутимо проявляется также связь данных стиховников с Выговской литературной школой.¹²

Между тем списков собственно выговских стихов в составе Карельского собрания сравнительно немного: «Возрадуйся ныне, Выговская пустыне...» в честь Кирилла Михайлова (Кар.-208); «Европа ты славнейшая...» памяти Андрея Денисова (Кар.-511, Кар.-523); «Увеселение есть юноши премудрость...» (Кар.-511); «Кто бы мне поставил прекрасную пустыню...» (Кар.-523); стихи,

⁶ Подробнее см.: Пигин А. В. О некоторых малоизвестных старообрядческих сочинениях в составе Карельского собрания рукописей Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН // Книжные собрания Русского Севера: проблемы изучения, обеспечения и доступности. Архангельск, 2013. Вып. 6. С. 175-186.

⁷ См.: Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова / Изд. подгот. С. Н. Азбелев, Ю. И. Марченко. СПб., 2002.

⁸ Научный архив Карельского научного центра РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 27, 28.

⁹ Стихи из этих трех рукописей учтены в инципитарии в книге Т. Философовой: *Filosofova T. Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland. Bestandsaufnahme – Edition – Kommentar.* Köln, Weimar, Wien, 2010.

¹⁰ Научный архив Карельского научного центра РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 27. Д. 382.

¹¹ См.: Malek E. Указатель сюжетов русской нарративной литературы XVII—XVIII вв. Łódź, 2000. Т. 1. № 250.

¹² Подробнее см.: Кузнецова В. П. Старообрядческие стиховники Пертозерского поморского скита (по материалам Карельского собрания Древлехранилища ИРЛИ РАН) // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 10-20.

посвященные Н. К. Галашевской (Кар.-195, Кар.-209).¹³ Основные списки выговских стихов хранятся в других рукописных собраниях.¹⁴

Ценные сведения о судьбе рукописных книг дают писцовые, владельческие и читательские записи. Большинство рукописей Карельского собрания принадлежало, согласно этим записям, жителям Поморья, Заонежья, Кольского полуострова, Каргополья и других территорий Русского Севера (крестьянам, купцам, солдатам, церковнослужителям). Среди владельцев встречаются и хорошо известные лица. Так, рукописный сборник рубежа XVIII—XIX вв. Кар.-27 принадлежал известному заонежскому иконописцу и переписчику рукописей И. М. Абрамову (1869-1949), о чем сообщает его собственноручная запись: «Сия книга принадлежит Великогубской волости Космозерского общества деревни Космозерского погоста Ивану Михееву Абрамову» (л. 83 об.).¹⁵ 14 печатных книг и одна рукопись из библиотеки Абрамовых хранятся сегодня в Петрозаводске в музее «Кижки».¹⁶

Рукопись XVIII в. Кар.-45 (список с печатного издания поучений аввы Дорофея, 1641 г.), по всей видимости, принадлежала упомянутому выше И. М. Дурову или его родителям. И. М. Дуров (1894-1938) — известный краевед из поморского села Сумпосад, собиратель местного фольклора, автор ряда публикаций в олонекских изданиях, составитель опубликованного недавно «Словаря живого поморского языка».¹⁷ О принадлежности Кар.-45 Дуровым свидетельствует вложенное в сборник письмо И. М. Дурова, адресованное его отцу. Учитывая большой интерес современных исследователей к личности И. М. Дурова, приводим это письмо целиком: «Доброго здоровья, дорогие родители. Кланяемся с Верусей (жена И. М. Дурова. — Авторы). Мы сидим еще в Кеми (слово «Кеми» зачеркнуто. — Авторы) Сороке, и только сегодня прибывает поезд, с которым и отправляемся в Кемь. Будем обратно во вторник утром. Вот что, получите из общего мешка мелочь от Чернышева, или где сдал мешок Матвей Рохмистров: чаю ¼ фун., спичек 3 пачки, муки ржан. 08 пудов, морельник 1 шт. Остальное при нас. Купили: бумазеи 10 арш., ситцу 7 ½ арш., сахару 5 фун. На обратный путь поедем, куплю масла подсолнечного, коровьяго, еще бумазеи, ситцу, рису и кой-каких мелочей. А если удастся получить жалование, прикуплю муки и куплю гречюхи. Пока до свидания. Как здоровы, как поживаете? Дуровы» (на обороте — «Матв. Дурову»).

Жители Поморья брали с собой книги, отправляясь в далекие путешествия или на морской промысел: «1866 г., 1 марта, были в Кандалакше, ожидали оленей. Иван Демидов руку приложил» (л. 68); «8 августа 1871 года читал сию душеполезную книгу мещанин Владимир Степанов Башмаков с конца на конец в бытность на Новой Земле, сидючи на тони, на правой стороне губы Пуховой <...> подыписаль своеручно въ знакъ памяти будущаго времени. А взялъ ее на прочитание у Федора Ивановича Воронина» (л. 200) (Кар.-32). Среди записей типа «пробы пера» встречаются загадки: «Стоит градь пусть, около ево кустъ, въ кусте старецъ, у старца ставецъ, въ ставци зварецъ, въ зварьцы перецъ, в перьцы горость, въ горости слатость, в слатости смерть»¹⁸ (Кар.-26, 1764 г., л. 43).

Памятников монастырской письменности Обонежья и других регионов Русского Севера в составе Карельского собрания было обнаружено немного. Это объясняется тем, что рукописи собирались сотрудниками Дрвелехранилища ИРЛИ преимущественно у старообрядцев Поморья; монастырские библиотеки или отдельные рукописи из монастырей попали в другие хранилища. Тем не менее в процессе изучения владельческих записей в «карельских» рукописях были выявлены кодексы, принадлежавшие Крестному Онежскому монастырю (Кар.-6 — собственность архимандрита Паисия (1677-1686 гг.)), Соловецкому монастырю (Кар.-11 — с записями соловецкого дьякона Иеремии, XVII в.; Кар.-147 — письмо из Соловецкого монастыря в Сумпосад, XVIII в.; Кар.-240 — вклад Александра Булагникова, XVII в.), Павлову Обнорскому монастырю (Кар.-239, XVI в.), Каргопольскому Спасо-Преображенскому монастырю (Кар.-241 — запись о такой принадлежности олонекского епископа Палладия). Единичными списками представлена агиография этого региона (жития Диодора Юрьегорского, Трифона Печенгского, Варлаама Керетского, Лазаря Муромского, Александра Ошевенского, Александра Свирского, Зосимы и Савватия Соловецких). Среди агиографических сочинений имеется и очень редкий памятник, известный пока только в одном списке XVIII в. Кар.-48 — «Извещение вкратце» о Пахомии Кенском, основателе Спасо-Преображенского монастыря на реке Кене в восточной части бывшей Олонекской губернии (XV — начало XVI в.), с посмертными чудесами этого святого.¹⁹

¹³ См.: Маркелов Г.В. Писания выговцев: каталог-инципитарий, тексты. По материалам Дрвелехранилища Пушкинского Дома. СПб., 2004. С. 47, 48, 63, 65, 66, 79, 80, 143, 144.

¹⁴ См.: Панченко Ф.В. О выговских стихах виршевого склада с напевами // Святые и святые Обонежья. Материалы всероссийской научной конференции «Водлозерские чтения—2013», посвященной 380-летию со дня преставления святого преподобного Диодора Юрьегорского, основателя Троицкого монастыря в Водлозерье (2-4 сентября 2013 года). Петрозаводск, 2013. С. 224.

¹⁵ Об этом сборнике см.: Бабалык М.Г. «Слово о матерной брани» в рукописях заонежских крестьян // Церковь Преображения Господня: 300 лет на заонежской земле: материалы научной конференции, приуроченной к 300-летию Преображенской церкви на острове Кижки. Петрозаводск (в печати).

¹⁶ См.: Харебова Л.С. Новые материалы о космозерских иконописцах Абрамовых // Кижский вестник. Петрозаводск, 2015. Вып. 15 (в печати).

¹⁷ Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011. О И.М. Дурове см. также: Лоитер С.М. Краевед И.М. Дуров и его коллекция поморских детских игр // Живая старина. 2005. № 1. С. 33-35.

¹⁸ Вариант этой загадки приведен в словаре В.И. Даля с отгадкой «пасека, пчельник» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1. С. 192). Загадка встречается в рукописных азбуках (см.: Буслаев Ф. И. О литературе: исследования, статьи. М., 1990. С. 56-57).

¹⁹ См. публикацию и исследование этого текста: Пигин А.В. Литературные сочинения о преподобном Пахомии Кенском, Каргопольском чудотворце // Вестник церковной истории. 2009. № 1/2 (13/14). С. 100-120.

Исследовались также певческие богослужебные рукописи со знаменной и линейной нотацией XVII—XX вв. (№ 182, 189, 200, 208, 269, 356, 423-446 и др.).²⁰ Работа заключалась в кратком описании, систематизации и исследовании рукописей в контексте севернорусской рукописно-книжной и певческой традиции. В ходе работы была выявлена 41 нотированная рукопись. Эти рукописи включают ирмологии, октоихи, обиходы, праздники, триоди, стихирари и другие памятники. Для формирования научного представления об особенностях рукописей севернорусского происхождения была проведена работа по сопоставлению певческих рукописей Карельского собрания с рукописями из других фондов и хранилищ, в частности, из архивов Карелии, а также из Каргопольского, Архангельского певческого и Основного собрания Библиотеки Академии наук (БАН). Установлено, что некоторые рукописи (№ 423-427, 440 и др.) были созданы в первой половине — середине XVII в. и относятся к так называемому дореформенному периоду; они отражают достижения русского церковно-певческого искусства средневекового типа. Рукописи дошли до наших дней в разной степени сохранности: от отдельных фрагментов певческих книг — до полноценных сборников, сохранивших полный объем текстов, первоначальный переплет, а также владельческие записи.

Судя по записям, одна из рукописей (Кар.-423) начиная с середины XVII в., бытовала в Каргопольском уезде Мошенского стана Шожеской волости. Кар.-440 относится ко временам царствования Бориса Годунова (имеется чин Заздравной чаши Борису Феодоровичу, царице Марии, царевичу Феодору и царевне Ксении). Она написана аккуратным мелким почерком, характерным для певческих книг московского происхождения. Эта рукопись отражает основную тенденцию певческих книг данного периода: стремление к полноте содержания, соединения певческого репертуара с богослужебными последованиями и подробными уставными указаниями. Помимо певческих циклов, в состав сборника входят разделы уставного характера: последование постного обихода, указ ирмосам триоди постной и цветной, устав вселетного пения (месяцеслов). Состав этого сборника характерен для рукописей, писавшихся на заказ, в том числе для вклада в церквя или монастыри. Хорошо известны вклады именитых людей и царствующих особ в севернорусские монастыри. Не исключено, что и этот сборник попал на Русский Север уже в начале XVII в. в качестве вкладной книги в одну из многочисленных обителей.

Рукописи № 423, 424, 425, 426 и 441 датируются серединой — третьей четвертью XVII в. и представляют собой певческие сборники, содержащие необходимый набор книг и чинов: ирмологий с розниками, октоих со стихирами евангельскими, песнопения литургий, песнопения обихода. Некоторым рукописям Карельского собрания свойственны черты, характерные для севернорусских рукописей. Так, например, в Кар.-423 в ирмологии, в конце каждого гласа указано количество содержащихся в нем ирмосов. Известно, что подобные записи имеются в ряде соловецких рукописей XVII в., а позднее они переходят в выго-лексинскую старообрядческую книжную традицию.

Большое внимание было уделено Кар.-441. Эта весьма объемный сборник (647 л.), в котором наиболее полно представлены певческие циклы; исключительно богато музыкальное содержание. Явление многораспевности (варианты песнопений знаменного и большого роспевов, отдельные песнопения и целые подборки путевого роспева), сложные музыкальные композиции многогласников, многочисленные писцовые вставки на полях и над текстом рукописи, разводы сложных участков текста и выписанные варианты — все это говорит о востребованности этой рукописи, ее активном вовлечении в творческий процесс мастеров пения. Нарочитое внимание составителя рукописи к памяти святых Зосимы и Савватия Соловецких свидетельствует, скорее всего, о ее соловецком происхождении.

Рукописи, датированные XVIII—первой половиной XIX в., преимущественно были созданы на территории Карелии в старообрядческом Выго-Лексинском общежитии. Важной характеристикой поморских певческих книг является состав и музыкальное содержание. Среди всех старообрядческих традиций поморская отличается большой многораспевностью, когда один гимнографический текст представлен в нескольких музыкальных интерпретациях. Отдельные песнопения имеют до 11 разных роспевов, а в рукописи может содержаться до 100 ремарок, указывающих на различные варианты и певческие стили. Таким богатством мелодического репертуара обладают рукописи Кар.-439 (праздники), Кар.-435 (обиход). Более поздние книги сохраняют основные характеристики певческих рукописей выговского происхождения, но при этом, как правило, не обладают столь выраженными чертами поморской певческой книги. И внешний вид «карельских» рукописей (характер письма и оформления), и их содержание красноречиво свидетельствуют о высоком уровне профессионального мастерства севернорусских церковных певчих.

Изучение Карельского собрания должно быть продолжено. Ценный материал может содержаться и в тех рукописях, изучение которых проект не предусматривал. Перспективная задача исследования заключается в подготовке и издании полноценного, выполненного в соответствии с требованиями современной археографии, описания всего собрания.

²⁰ Ранее исследование этого круга рукописей было предпринято С. В. Фроловым (см.: *Фролов С. В.* Певческие рукописи Карельского собрания Древлехранилища им. В. И. Малышева (в контексте истории русской музыки) // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1988. Т. 41. С. 430-443).

ИСТОРИЯ КАРГОПОЛЬСКИХ СТРАННИКОВ В СОЧИНЕНИЯХ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО КНИЖНИКА XX ВЕКА М. И. ЗАЛЕССКОГО

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению сочинений каргопольского писателя-старообрядца М. И. Залесского (1894-1975), в которых автор обращается к истории страннического согласия – наиболее закрытой и малоизученной группы севернорусских старообрядцев XIX-XX вв. Проведенный анализ позволил рассмотреть принципы исторического повествования каргопольского книжника, реконструировать «биографии» старообрядческих наставников. М. И. Залесский соединил в единое повествование различные источники, творчески перерабатывая доступный ему историко-литературный материал.

Ключевые слова: странническое согласие, севернорусская книжность, историческое повествование

Summary: Article is devoted to the works of the Old Believer writer M.I. Zalessky (1894-1975; Kargopol), in which the author refers to the history of wanderers' consent - the most closed and little-known group of northern Old Believers XIX-XX centuries. The analysis will explore the principles of historical narrative, to reconstruct the «biography» of Old Believer mentors. M.I. Zalessky joined into a single narrative variety of sources available to him creative reworking of historical and literary material.

Keywords: Old Believer (“strannichestvo”), Nordic-Russian literacy, historical narrative

Рукописная традиция, сложившаяся на территории Русского Севера, породила из своей среды талантливых книжников, писателей, редакторов. К подобным культурным деятелям можно отнести старообрядческого писателя XX в. М.И. Залесского (1894-1975), выходца из крестьянской среды, идеолога, наставника страннического согласия на территории Каргопольского района Архангельской области, оставившего после себя богатое рукописное наследие. М.И. Залесского по праву можно считать историком страннического согласия, запечатлевшим на страницах своих рукописных текстов основные вехи истории страннического движения, ведущие моменты жизнедеятельности последователей толка странников-статейников, проживавших на территории Каргополя.

Библиотека М.И. Залесского, насчитывающая несколько десятков рукописных сборников, в настоящее время представлена в двух книжных собраниях (выявлена 31 рукопись). Отдельные книжные экземпляры из библиотеки М.И. Залесского хранятся в рукописном собрании Каргопольского историко-архитектурного и художественного музея (КИАХМ).¹ Большая часть книг М.И. Залесского находится в Каргопольском собрании рукописного отдела Библиотеки Академии наук (БАН; г. Санкт-Петербург).²

Отметим, что Каргопольский округ являлся крупным центром северного бегунства (странничества) в XIX – начале XX вв., в который входили территории Олонецкой, Архангельской и Вологодской губерний. Одним из распространенных толков среди последователей странничества на Русском Севере являлся толк странников-статейников, выделившийся в отдельное течение в 60-х гг. XIX в.³

Истории страннической церкви М.И. Залесский посвятил несколько своих сочинений.⁴ В этих текстах книжник обращается к важным вехам в истории старообрядчества, к фигурам наставников, иконописцев, деятельность которых была направлена на утверждение идеалов «старой веры». Большая часть исторических сочинений М.И. Залесского посвящена истории формирования и развития страннического согласия на протяжении XVIII-XX вв. В этих текстах излагается история странничества, увиденная глазами человека, вышедшего из этой религиозной среды. В них содержатся до-

© Е.В. Прокуратова, 2015

¹ О рукописном собрании Каргопольского историко-архитектурного и художественного музея см.: *Алексеев М.Ю., Амосов А.А., Морозов В.В.* Археографические поиски и находки 1979 г. // Книготорговля и библиотечное дело в России в XVIII- первой половине XIX в. Л., 1981. С. 144-158; *Пригодина О. Б.* Владельческие записи в книжном собрании Каргопольского музея как источники по изучению среды бытования // Каргополь. Летопись веков: Труды Каргопольского музея. М.; Каргополь, 2004. С. 123-126; *Прокуратова Е. В.* К вопросу о формировании и развитии книгописной культуры Каргополя // Историческое и культурное наследие Русского Севера. Проблемы изучения, сохранения и использования. Каргополь, 2006. С. 305-314.

² *Амосов А. А., Бубнов Н. Ю.* Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области (1975-1976) // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1978. С. 262-298, и др.

³ Об истории страннического согласия см.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII- первой половине XIX в. Новосибирск, 1996.

⁴ *Залесский М. И.* Исторический очерк каргопольских странников в биографиях руководителей за время с 1845-1940 гг. (БАН, собр. Карг., № 78. XX в. F°. 188 с.); *Залесский М. И.* Общий очерк скрытничества (политические и экономические взгляды руководителей (XVII -XX вв.). (БАН, собр. Карг., № 77. XX в. (30-е гг.) F°. 270 с.); *Залесский М. И.* Никита Семенович Кисель. Его жизнь и деятельность (черновик). (БАН, собр. Карг., № 80. XX в. (20-е гг.). 4°. 206 л.); *Залесский М. И.* Древний Каргополь (КИАХМ, № 117. XX в. F°. 127 л.) и др.

кументальные сведения из внутриобщинной жизни странников, не доступные в силу закрытости данной социальной группы светским исследователям, неоднократно пытавшимся «написать» историю страннической общины.⁵

Один из созданных им текстов – «Исторический очерк каргопольских странников в биографиях их руководителей за время с 1845-1940 годы» (далее – «Исторический очерк») – касается истории страннической общины, сложившейся на территории Каргопольского края.⁶ Рассматриваемая рукопись входит в состав Каргопольского собрания БАН под № 78 и представляет собой автограф М.И. Залесского, выполненный в тетради на линованной бумаге гражданской скорописью на 188 страницах.

В «Историческом очерке» автор пытается восстановить историю развития каргопольского странничества, останавливаясь на фигурах старообрядческих наставников и реконструируя их биографии. Сочинение М.И. Залесского носит ярко выраженный аналитический характер и представляет собой своеобразное исследование. Автор стремится к объективной подаче материала, приводя все известные ему точки зрения. М.И. Залесский опирается на исследования светских историков и священников официального православия, используя из этих работ фактические данные. Основным источником сведений для М.И. Залесского послужили исследования XIX в. К.А. Докучаева-Баскова «Странническая секта в пределах Олонецкой губернии»⁷ и епархиального миссионера Д.В. Островского «Каргопольские бегуны».⁸

Восстанавливая историю страннической церкви, М.И. Залесский расширяет, уточняет и детализирует некоторые фрагменты биографий наставников, сведения о которых заимствуются из «официальных» источников. Работая с текстами Д.В. Островского и К.А. Докучаева-Баскова, книжник зачастую производит перестановку материала, сокращает присутствующую в них информацию. При этом изменения, производимые автором, в целом, способствуют конкретизации представленного в исследовании материала. Заимствуя из этих исследований необходимую информацию, М.И. Залесский не ссылается в своем «Историческом очерке» на эти работы, что в целом затрудняет атрибуцию использованных автором источников.

Кроме того, останавливаясь на последующей истории страннического согласия Каргопольского округа, на современном этапе развития страннической церкви, книжник опирается на события из собственной жизни, а также черпает необходимые материалы из устных рассказов каргопольских старожилов, которые вводит в собственное текстовое пространство, тем самым дополняя недостающую «документальную» информацию. Кроме того, для реконструкции «внутренней» истории страннической церкви М. И. Залесский ссылается на материалы страннических соборов и резолюций, которые выступают главными источниками, подтверждающими слова автора.

Пытаясь доказать читателю достоверность заявленной информации, книжник неоднократно ссылается на следственные дела, работы светских историков, газетные материалы. При этом в поле зрения книжника попадают не только факты «внутренней истории», связанной с развитием старообрядчества, но и затрагиваются сведения истории «внешней» – упоминаются имена царствующих особ, правительственные постановления, административные и уголовные дела, применяемые по отношению к старообрядцам. Старообрядческого автора не смущают ссылки на исследования светских историков, что свидетельствует о некотором снижении степени радикальности идеологических позиций представителей позднего старообрядчества. Кроме того, на протяжении всего текста книжник старается приводить точные данные – указывает время и место произошедших событий, даты, имена официальных лиц. Данная особенность позволяет указывать на особую документальность стиля «Исторического очерка» М. И. Залесского.

Композиционно очерк представлен серией небольших по объему биографических очерков о наставниках страннического согласия, восстанавливая биографии которых, книжник выстраивает имеющиеся в его распоряжении сведения в хронологическом порядке, переходя от фигур одного наставника к другому. Можно сказать, что «Исторический очерк» представляет собой своеобразный цикл разных по объему очерков о страннических наставниках: каждый отдельный очерк создавался обособленно и затем был включен в состав цикла.

Цель повествования книжника – рассмотреть не особенности вероучения, а основные вехи истории страннического согласия на Каргополье: «... события и тех лиц, которые первыми взяли на себя тяготу выяснять грань разъединений с записными и условиях, в которых им приходилось это выпол-

⁵ Обзор сочинений М.И. Залесского см.: Прокуратова Е. В. Сочинения М. И. Залесского как источник по изучению истории страннического согласия на рубеже XIX – XX вв. // Старообрядчество: история и современность, местная традиция, русские и зарубежные связи: Материалы III Междунар. научно-практич. конф. Улан-Уде, 2001. С. 22-27.

⁶ Краткую характеристику данного текста см.: Прокуратова Е. В. История страннического согласия в сочинениях старообрядческого книжника М.И. Залесского // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописей БАН. СПб., 2006. С. 306-312.

⁷ Докучаев-Басков К.А. Странническая секта в пределах Олонецкой губернии // Истина. 1878. Кн. 59. Без стр.

⁸ Островский Д.В. Каргопольские «бегуны» (краткий очерк) // Олонецкие губ. вед. 1900. № 10. С. 371-376.

нять» (л. 3). Таким образом, с самого начала повествования автор противопоставляет последователей странничества старообрядцам других согласий и толков, называя их «записными», вступившими на путь соглашательской политики с властями.

История каргопольского странничества разворачивается вокруг руководителей согласия. Создавая словесные характеристики наставников, М.И. Залесский выдерживает определенные параметры, к которым можно отнести «паспортные данные» - имя (мирское и иноческое), год и место рождения, территориальное и социальное происхождение, время и обстоятельства приобщения к странничеству, соборное избрание на должность «окружного» старейшего, деятельность на благо общины, книжная культура наставника, его административные качества, год смерти. В ряде случаев завершается очерк указанием на память со стороны потомков. Особо значимой для М.И. Залесского становится связь каргопольских наставников «с ярославскими вождями», личные контакты с руководителями ярославских странников, и, прежде всего, с Никитой Семеновым, который являлся основателем толка странников-статейников.

На страницах очерка М.И. Залесский создает своеобразный пантеон каргопольских наставников, праведников страннической церкви, мучеников за веру, жизненный путь и деятельность которых была направлена на утверждение в крае страннического согласия, на развитие и процветание общины. В первых главах очерка ведущим мотивом повествования является мотив поиска «истинной веры», обретенной каргопольскими староверами в ярославской земле. Лейтмотивом очерка становится мотив гонения и странничества, связанный с тем, что наставники страннической общины в силу антигосударственной направленности вероучения согласия, традиционно находились под пристальным вниманием церковных и светских властей.

История каргопольского странничества разворачивается вокруг руководителей согласия. Созданные автором образы руководителей страннической братии нередко принимают черты «мучеников» за веру, гонимых, но готовых к страданиям и лишениям. Причем святость наставников, истинность исповедуемого ими вероучения подтверждают свидетельства не только последователей странничества (странников и странноприимцев), но и сторонних лиц, не имевших отношения к жизни общины. Так, говоря о проповеднической деятельности странника Савы в кругу местного населения, М.И. Залесский замечает: «Его особо уважали и почитали даже сомнящиеся из филипповцев» (л. 10). В данном случае истинность распространяемого вероучения, заслуги наставника признаются последователями другого старообрядческого согласия – филипповской веры. «Святость» наставника может быть подтверждена и мирскими лицами. Создавая образ старца Мемнона, одного из первых каргопольских наставников, введившего в практику «пустынничество», книжник пишет: он «показывал собой пример и образчик пустынного жителя и самая смерть встретила его на пустынной дороге» (л. 17). Вызванная на место врачебная комиссия, произведя вскрытие, установила, что смерть старца произошла от истощения. Автор констатирует: «В желудке помершего старца не обнаружили ничего съедобного, кроме десятка вересовых ягод». Святость старца Мемнона подтверждается словами врача, производившего вскрытие тела: «Это воистину постник, праведник, и нам кажется, было бы грешно касаться этого праведного тела» (л. 18).

Уже на первых страницах текста автор пытается обособить странников от других старообрядческих согласий – отступивших от «истинной веры» и предавших «заветы предков» – первых старообрядцев, открыто противостоящих официальным властям. М.И. Залесский пишет: «Время показало, и история правильно отметила, что только в объединении странников эти принципы удержались полностью. У них, как у самой последовательной из всех беспоповских объединений, принципы первоучителей применяются во всем, даже ... мельчайшим гражданским и общественным отношениям» (л. 2). Объединение странников автор называет самым последовательным в своей вере сообществом старообрядцев. Данное положение является весьма характерным для сторонников странничества, являясь отправной точкой всех идеологических рассуждений.

Такими образом, сочинения исторической направленности М.И. Залесского являются важным источником для изучения истории северного (севернорусского) старообрядчества, духовной культуры старообрядческого населения Русского Севера XIX–XX вв. На основании сочинений каргопольского книжника можно реконструировать особенности формирования страннической общины, идейные позиции руководителей и идеологов поздних течений «старой веры». Кроме того, тексты М.И. Залесского отражают развитие исторического повествования в поздней старообрядческой литературе, основные принципы и подходы к авторскому тексту.

М.В. РЕЙЛИ (Санкт-Петербург)

«ПРАВИЛА СВЯТЫХ ОТЕЦЬ», НАЙДЕННЫЕ В КОСМОЗЕРСКОМ ПРИХОДЕ В 1909 Г., КАК ОБРАЗЧИК СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ТАЙНОПИСИ

Аннотация: В хранилище РО ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН среди фольклорно-этнографических материалов, записанных в 1915-1923 гг. сельским учителем из Заонежья, Василием Федорковым, нами была обнаружена «Летопись Узкинской церковно-приходской школы», в которой, в частности, находился документ, охарактеризованный специалистами как редкий образец старообрядческой тайнописи.

Ключевые слова: Заонежье, Василий Федорков, старообрядческая тайнопись

Summary: The interesting document, characterized by specialists as a rare example of Old Believer's secret writing, was discovered by us at the Archive of Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom) Russian Academy of Sciences («Chronicle of Uzkin's Church-Parish School», by Vasilij Fedorkov).

Keywords: Onega lake, Vasilij Fedorkov, Old Believer's secret writing

В хранилище Рукописного отдела Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН среди фольклорно-этнографических материалов, записанных сельским учителем из Заонежья, воспитанником Петрозаводской учительской семинарии, Василием Федорковым в 1915-1923 гг.,¹ наше внимание привлекла «Летопись Узкинской церковно-приходской школы»,² в которой, в частности, находился документ, охарактеризованный специалистами как редкий образец старообрядческой тайнописи. Нам удалось обнаружить лишь одну крупную теоретическую работу, посвященную данному вопросу, а именно, труд М.Н. Сперанского «Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма».³ По определению М.Н. Сперанского, термин «тайнопись» понимается в смысле «такого вида письма, который, отклоняясь от общеупотребительного, имеет целью сделать написанное слово или мысль, положенную на письмо, недоступными для обыкновенного грамотного читателя или, по крайней мере, создать затруднение для прочтения или уразумения написанного».⁴

М.Н. Сперанский указывает на то, что в юго-славянских и русских письменных памятниках использовался не один вид тайнописи: акростих, обратное письмо, фигурное письмо, линейное письмо, цифровая тайнопись, система замен, система измененных и деформированных начертаний. Применялись также и комбинированные системы тайнописи. При этом у русских выработаны были некоторые самостоятельные системы тайного письма. Систему русской тайнописи М.Н. Сперанский по характеру делит на семь главных групп.⁵ Кратко напомним, что это за группы: 1) система *иных писем* (пишут по-русски или по-славянски, вместо кириллицы употребляя глаголицу или греческий алфавит); 2) система *измененных знаков* (отдельные начертания букв изменяются путем прибавления лишних черт (петель, крючков, искривления прямых штрихов и выпрямления округлых; путем отнятия обычных составных частей буквы; изменением положения буквы в строке и т.д.)); 3) система *условных знаков* (для обозначения букв придумываются особые начертания на основании произвольных изменений начертаний букв чужих алфавитов или путем переделки алфавита); 4) система *замен*: условно, по определенному ключу, одни буквы азбуки заменяются другими из той же азбуки; и только при знании ключа возможно восстановить обычную букву и ее произношение; 5) система *счетная* или *цифровая*: основана на том принципе, что буквенные начертания почти все, имеют также значение цифр; «загаение» достигается тем, что для того, чтобы получить требуемую букву слова, необходимо предварительно произвести то или иное математическое действие с цифрами, указанными в криптограмме; 6) система *акростиха*: по начальным буквам стиха или отдельным буквам фразы, составляющим запись или фразу,

© М.В. Рэйли, 2015

¹ РО ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. Р. V. К. 73. П. 1. В данное собрание входят также песни (№ 1-6, зап. в 1916 и 1923 гг.); альбомные стихи (№ 7-8 листов); 96 частушек (№ 8); копия выписки из рукописи «Из уложения 1649 г. Алексея Михайловича о разбойных и татии делах», сделанная В. Федорковым 28 дек. 1916 г. (№ 9); заговоры (№ 10-16); сказки (№ 17-26, 1916 г.); план д. Тарасы. Заонежье, 1902 г. (№ 27); 4 ученические тетради, озаглавленные «На рыбной ловле» 1915-1917 гг. (№ 28-31); олонечкие суеверия (№ 32: «О том, как моя тетка видела черта»); анекдоты и др. (№ 33); 1. Краткое повествование о развитии грамотности в районе Узкинской церковно-приходской школы, II. Летопись Узкинской церковно-приходской школы (№ 34); записки В. Федоркова (№ 35); добавочные записки В. Федоркова (№ 36-38); материалы по вопросам религии, собр. В. Федорковым (№ 40-44); «стишки» (№ 45-46).

² Деревня Узкие входила в состав Космозерского прихода. Деревня находилась в самом узком месте озера Космозеро. В настоящее время от деревни осталась одна только часовня Косьмы и Дамиана первой четверти XVII в., отреставрированная в 2007 г.

³ Сперанский М.Н. Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Л., 1929 (Энциклопедия славянской филологии; Вып. 4.3).

⁴ Там же. С. 2.

⁵ Там же. С. 56-57.

нарочно для этого составленную и имеющую иное содержание, или же по начальным буквам рядом стоящих слов, требуется составить «затаенное» слово; сюда же может быть отнесено употребление только одних начальных букв слова: только зная, как прочесть недостающие буквы, можно прочесть запись; 7) отдельный вид тайнописи – употребление письма в обратном порядке букв (справа налево), причем и самые буквы могут переворачиваться в своих начертаниях в обратную сторону (так наз. «зеркальное письмо»)⁶ и т.п. Условно к тайнописи М.Н. Сперанский относил и употребление вязи.

В старообрядческой тайнописи встречалось также писание узором: когда буквы, слова или фразы располагаются в виде какой-нибудь фигуры (крест, круг, сердце и т.п.) и для прочтения написанного необходимо найти начало и направление линии в чертеже.⁷

Найденный нами образец по своей форме явно не принадлежит ни к одной из описанных групп, разве что в каком-то смысле к последней. Он представляет собой табличку, начерченную изначально на «настенной» дощечке⁸ и перерисованную собирателем в тетрадь. Любопытна и забавна предыстория знакомства В. Федоркова с хозяином этой дощечки. Цитируем его записи: «Вот моя встреча в 1909 году с одним крестьянином Космозерского прихода, который ревностно придерживался старины. Долго говорили за чаем, то о том, то о другом и, наконец, случайно зашел как-то разговор о газете.

- Да, теперь народ умнее Бога думает быть, - проговорил дедушка, - газету открыли. Говорят, в одну минуту тыщу номеров могут отпечатать. Морогать только глаза у людей. Да, какой толк от газеты? Деды наши прожили век, да без газеты обходились, а теперь газеты!!

Я стал защищать значение и пользу газеты, но дедушка меня перебил:

- Какая может быть польза от газеты? Нашел ты пользу в дьявольском учении.

- Как в дьявольском?! – возразил я ему с удивлением.

- Да так, што в дьявольском. И написано-то там по-дьявольски. Святые отцы не столбиком пишут, а в строчку, а тут столбиком. Ну как же не дьявольское?

Далее В. Федорков пишет: «Вот полная копия с этой дощечки».⁹

Правила св. отець новаго завѣта,¹⁰ всякому православному христіанину соблюдать со усердіемъ чистымъ

Убѣй ¹¹	грѣхъ	Люби	жену	сребролюбіе	отрини
отца	почитай	блудницъ	ненавиди	снадби	благая
проклинай	бѣса	брака	желай	твори	милостыню
матерь	слушай	бѣгай	блуда	прелюбодѣнія	не твори
въ церковь	ходи	священн.	слушай	будь	послушливъ
Не ходи	в кабакъ	проклинай	лукавыхъ	Гордѣ	не будь
Богу	молись	добру	учись	правды	наслѣдствуй
Не молись	сатане	Не учись	ереси	не навиди	лжи.

Аще кто сія правила наблюдаетъ св. отець, тотъ человекъ не далече царствія небеснаго бываетъ».

Нижняя строка так же, как и верхняя, не расчерчена.

Таким образом, получаем по горизонтали восемь строк. Читаем:

- 1) Убѣй/ грѣхъ/ Люби/ жену/ сребролюбіе/ отрини
- 2) отца/ почитай/ блудницъ/ ненавиди/ снадби/ благая
- 3) проклинай/ бѣса/ брака/ желай/ твори/ милостыню
- 4) матеръ/ слушай/ бѣгай/ блуда/ прелюбодѣнія/ не твори
- 5) въ церковь/ ходи/ священн./ Слушай/ будь/ послушливъ
- 6) Не ходи/ в кабакъ/ проклинай/ лукавыхъ/ Гордѣ/ не будь
- 7) Богу/ молись/ добру/ учись/ правды/ наслѣдствуй
- 8) Не молись/ сатане/ Не учись/ ереси/ не навиди/ лжи.

⁶ Там же. С. 57-58.

⁷ Там же. С. 58. См. также: Бударагин В. П. «Сила крестная» и «титла Кресту Христову» // Старообрядчество в России (XVII – XX вв.): Сб. науч. трудов. М., 2004. Вып.3. С.291-296.

⁸ Дощечки с отрывками священных текстов, а еще чаще с лубковыми изображениями, повешенные на стенах избы в назидательных целях или для украшения - распространенная практика для крестьян дореволюционной России.

⁹ См. фото № 1 в приложении.

¹⁰ В нашей рукописи буква ѣ обозначена как ъ.

¹¹ Убѣй – въ подл. написано Ъ - В. Федорков.

По вертикали шесть строк:

*Убьй/ отца/ проклинай/ мать/ въ церковь/ Не ходи/ Богу/ Не молись
гръхъ/ почитай/ бьса/ слушай/ ходи/ в кабакъ/ молись/ сатане
Люби/ блудницъ/ брака/ бьгай/ священн./ проклинай/ добру/ Не учись
жену/ ненавиди/ желай/ блуда/ слушай/ лукавых/ учись/ ереси
сребролюбие/ снабди/ твори/ прелюбодъняня/ будь/ Гордъ/ правды/ не навиди
отрини/ благая/ милостыню/ не твори/ послушливъ/ не будь/ наслѣдствуи/ лжи*

Слева пустой столбец с надписью: «Наука бьсовская злонравная челоукомъ яко страшный гръхъ убійства».

Справа также пустой столбец с надписью: «Аще кто сія будетъ соблюдать, тотъ вьчно будетъ плакать и рыдать».

Таким образом, действительно видим, что на дощечке заповеди «Божеские» написаны по горизонтали, а заповеди «диавольские» - по вертикали. Кроме того, обращает на себя внимание и то, что святых заповедей – восемь (вспомним, что старообрядцы признают только восьмиконечный крест, считая его завершенным и единственно полноценным (именно такой крест, якобы, обнаружила св. царица Елена (мать императора Константина) при раскопках на Голгофе в IV в. Все остальные формы - происки «латинян», то есть католиков), а «нечистых» заповедей – шесть, и тут поневоле вспоминается символика числа 6, связанная с числом зверя – 666.



И все-таки, к какому типу тайнописи относится указанный текст? Вероятнее всего, по сути, все-таки к старообрядческой «узорной» (см. выше), хотя никакого особого «узора» мы здесь и не видим. Правда, у М.Н. Сперанского встречаем указание на то, что «случаи условного порядка букв в слове (или слов во фразе) могут быть отмечены уже с конца XVI в. в дипломатической переписке.¹² Он ссылается также на некий рукописный сборник стихов «Зегар з полузегарком» (1690 г.) о. Иоанна Величковского,¹³ как на пример использования условного порядка букв и слов, где тот «под названием «вѣршь жертовный» (т.е. шуточный) дает парные вирши, истинный смысл коих получим, если будем читать по очереди слово верхней строки, а за ним слово нижней, стоящее под первым». И тут мы встречаем пример, сильно напоминающий нам текст нашей настенной дощечки, хотя и в значительно усеченной форме:

Оставь молитву, девство растли, злых чти, друже,
Леность любви, сохраняй злость, добрых лай дуже.
Возненавиджд трезвенныхъ, пьяницъ любви зело,
Гордыхъ почитай, злословь смиренныхъ всецело.¹⁴

Но в данных виршах мы видим «перевернутый», по сравнению с нашим примером, порядок: горизонталь – «диавольская», вертикаль – «Божеская». При этом здесь отсутствует та строгая логика, последовательность, упорядоченность и завершенность, кои присущи тексту В. Федоркова (в частности, не до конца выстраивается вертикальный текст). По словам М.Н. Сперанского «все эти приемы о. Величковского носят характер забавы, шарады, а не тайнописи в собственном смысле этого слова».¹⁵ Но наш текст, даже если он составлен каким-нибудь грамотным подражателем по примеру рукописи о. Иоанна Величковского, отнюдь не воспринимается его обладателем, как некая «шутка», что совершенно очевидно, если вновь обратиться к свидетельству В. Федоркова, который пишет: «Я прочел.

- Кто же, дедушка, эти правила составил?

- Как кто? Святые отцы. Так вот ты, друг, што скажешь! Вот какого сорта дела-то. И дело-то пустяшное, а ты не знал.

¹² Сперанский М.Н. Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. С. 139.

¹³ Величковский Иоанн (г. рожд. неизв. — ум. 1726) — малороссийский стихотворец. Работал в Чернигове в типографии Лазаря Барановича, позже был пресвитером Успенской церкви в Полтаве. Автор латино-польского панегирика Барановичу и двух рукописных (полностью не изданы) сборников стихов «Зегар з полузегарком» (1690) и «Млеко от овцы пастыру належное» (1691), в которых разрабатывал теорию так называемого барочного стихосложения и дал образцы разных стихотворных «шточок» — виршей очень сложной формы («эхо», «раки», «акростихи», «лабиринты» и др.) [Интернет-ресурсы] http://www.hrono.ru/biograf/bio_we/velichkovski_i.html (дата обращения 12.03.2015).

¹⁴ Сперанский М.Н. Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. С. 141.

¹⁵ Там же.

- Да помилуйте! Я первый раз еще вижу эти правила.

- То-то первый. Так вперед и не спорь о том, чего не разумеешь.

Я поблагодарил его за урок и спросил, не уступит ли он мне этой дощечки.

- Ни под каким видом! – возразил он. – Эфто святыня нашего дома. Ты-то пойми, што «правила святыхъ отецъ», - вещь священная. Священное грех продавать. Эфто святотатством называется.

Тогда я у него попросил позволения списать сии правила. Он с радостью согласился на это и приказал своим сейчас же принести перо, чернильницу и лист бумаги.

- Давно бы так. А продать – не могу. Отец, дед, прадед мой век прожили – хранили ю и мне наказали хранить, так уж я его слова не могу изменить... Так вот ваши газеты к чему можно причислить – к дьявольским правилам. Да в них окромя закорючек да финтифлюшек и нет ничего путного. Вот взял бы ты старину книгу, так вот научился бы где. Так есть и как святые отцы жили, и как тебе надо жить, и какия пятницы в году надо соблюдать и посты какие, и молиться как – одним словом – все, а святцы возьмешь – узнаешь, когда ущерб месяца, и когда его нарощение, и какой месяц по небесному теперь идет, одним словом, все, што нужно знать крестьян(и)ну. Много еще кое-что он говорил, когда я писал, но я всего не слышал.

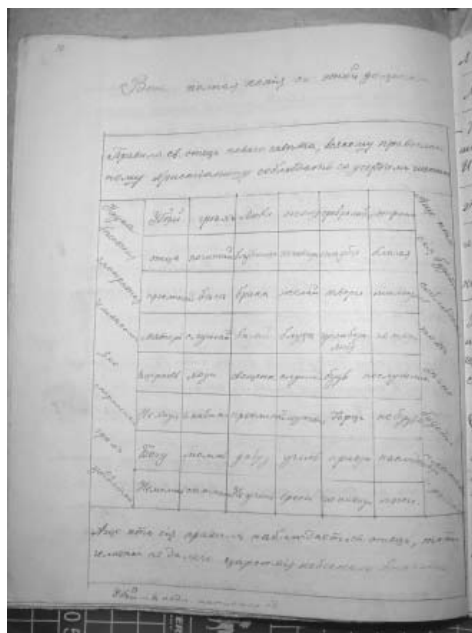
- Ну, вот кончил, так теперь и храни сию святыню – благословляю, - проговорил дедушка, когда я написал все. - А газет... - я век прожил, не выписывал – без них обходился и детям заказал тоже, и тебе не советую.

1917 г. 20 января».

Конечно, можно поспорить и о том, принадлежит данный памятник именно культуре старообрядцев или является одним из примеров общераспространенных в крестьянской среде неканонических текстов религиозного содержания, определяемых сейчас термином «народное православие». Но первое предположение кажется весьма вероятным, если посмотреть на некоторые другие примеры, в частности, лубочные изображения на настенных листках или изображения схимнических крестов («Голгофа») в старообрядческих памятниках письменности, и сами кресты с надписями, где текст расположен зачастую в очень похожем порядке и имеет сходное по смыслу (собственно религиозное), хотя и не тождественное, содержание.¹⁶

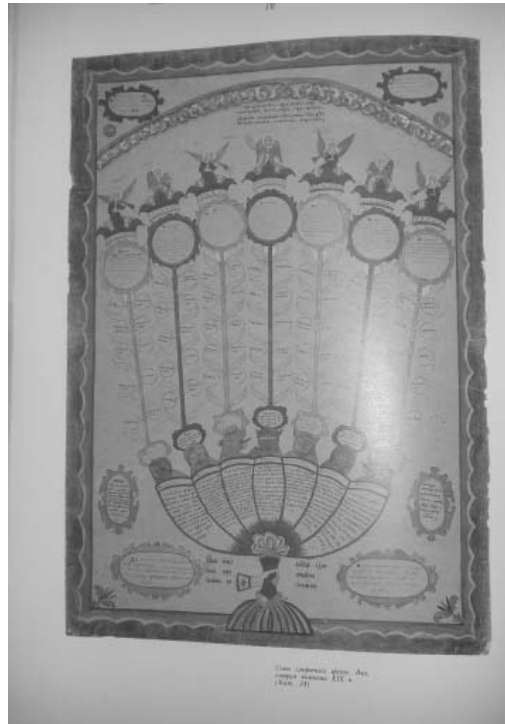
Как бы то ни было, других сведений о подобных примерах нам обнаружить не удалось, так что вполне вероятно, что данный памятник является авторским, а потому уникальным и единственным в своем роде. Тем не менее, надеемся, что его обнаружение внесет вклад в исследование религиозной культуры старообрядцев.

Приложение 1: Рукописная копия текста с «настенной дощечки» из собрания В. Федоркова.

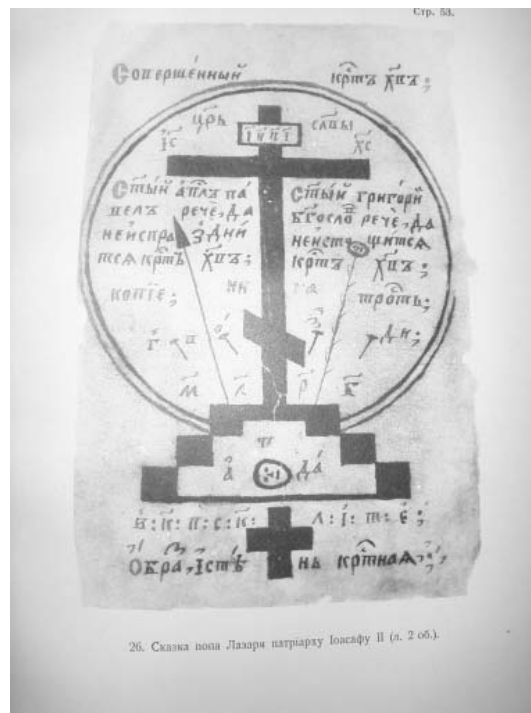


¹⁶ См., например: Старообрядчество в России (XVII – XX века). М., 2004. Вып. 3 (иллюстрация: «настенный лист» – приложение № 2: «Семь смертных грехов...»); ИРЛИ, Древлехранилище им. В.И.Малышева. Усть-Цилёмское собр. № 10 (изображение креста; л. 147 об. Расшифр. С окр. – л. 147 (приложение № 3: изображение).

Приложение 2: «Настенный лист»: «Семь смертных грехов...» (Старообрядчество в России (XVII – XX века). Вып. 3. – (Языки славянской культуры). М., 2004.



Приложение 3: Изображение креста (ИРЛИ Древлехранилище им. Малышева. Усть-Цилёмское Собр. № 10; л. 147).



26. Сказка воина Лазари патриарху Юсафу II (л. 2 об.).

Ю.В. РОЗАНОВ (Вологда)

ИДЕЯ «РЕСТАВРАЦИИ» СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ В ЛИТЕРАТУРЕ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА¹

Аннотация: Старая мечта романтиков о научно-поэтическом восстановлении славянского демонологического пространства в среде русских символистов со второй половины 1900-х гг. стала особенно актуальной. Это связано и с общим интересом культурной элиты к национальным древностям, и с высоким уровнем филологического образования основных представителей символизма, и, опосредованно, с такими направлениями внутрисимволистской мысли как теория соборного творчества Вяч. Иванова. В докладе рассматриваются прежде всего теоретические подходы к указанной проблеме, предложенные В. Брюсовым, С. Городецким, А. Ремизовым, А. Кондратьевым.

Ключевые слова: символизм, славянская мифология, фольклор, мифологическая реконструкция

Summary: The old romantic dream of scientific and poetic reconstruction of Slavic demonological space among the Russian Symbolist has become actual since the second half of the 1900s. It is connected with the general interest of the cultural elite to national antiquities, and with a high level of philological education of the main representatives of symbolism, and, indirectly, with such directions as the theory of V. Ivanov. The report reveals theoretical approaches to this problem proposed by V. Bryusov, S. Gorodetsky, A. Remizov, A. Kondratyev.

Keywords: symbolism, Slavic mythology, folklore, mythological reconstruction

Старая мечта романтиков о научно-поэтическом воссоздании славянского демонологического пантеона в среде русских символистов со второй половины 1900-х гг. стала особенно актуальной. Это связано и с общим интересом культурной элиты к национальным древностям, и с высоким уровнем филологического образования основных представителей символизма, и, опосредованно, с такими направлениями внутрисимволистской мысли как теория «соборного творчества» Вяч. Иванова. Пионером этого движения стал известный поэт-символист старшего поколения Константин Бальмонт, выпустивший в 1907 г. сборник «неомифологических» стихотворений «Жар-Птица. Свирель славянина», ставший первой попыткой символистского «воссоздания» «мира психологических переживаний древнего славянина».²

Странники мифологической школы, авторитет которой в начале XX в. еще не был окончательно ниспровергнут, рассматривали традиционный фольклор, обряды и суеверия как «остатки» некогда существовавшей стройной системы мифов, отражающей языческие воззрения человека на природу, прежде всего на небесные и метеорологические явления и на растительный мир. Из этого следовало, что, собирая и изучая народную дохристианскую культуру под таким углом зрения, можно реконструировать сначала «основной миф», а затем и всю языческую славянскую мифологию. Теория Бальмонта вполне соответствовала взглядам мифологов. Поэт сравнил «основной миф славянства» с Жар-Птицей, от которой остались лишь перья: «Народные поверья - / Неполные страницы, / Разрозненные перья, / От улетевшей птицы. / ... / Лишь видишь – здесь блестела / Воистину Жар-Птица».³ Закономерно, что основным научным пособием для поэта стали «Поэтические воззрения славян на природу» А.Н. Афанасьева.

Критические отклики на сборник Бальмонта хорошо иллюстрируют значение мифологических «реконструкций и реставраций» для русского символизма. С.М. Городецкий, например, сравнил эту задачу с «задачей Гомера и Данте», подводя под нее историческое обоснование: «... на полпути было остановлено развитие славянской души принятием чужой веры, и еще не слившиеся в один костер языки огня были залиты заморским крещением».⁴ (В том же 1907 г. вышла и книга стихов самого Городецкого по мотивам славянской мифологии, которая, по словам автора, должна рассматриваться как «разрозненные листья», отдельные «сохранившиеся» песни какого-то большого древнего «эпоса»⁵).

В.Я. Брюсов также отметил значительность и актуальность задачи поэтического воссоздания народной мифологии.⁶ Оба рецензента оценили книгу Бальмонта как неудачный шаг, сделанный, однако, в правильном и перспективном направлении. Городецкий, например, сравнил фольклорные

© Ю.В. Розанов, 2015

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-04-00364 «Вологодский текст в русской словесности).

² Куприяновский П. В., Молчанова Н. А. «Поэт с утренней душой»: Жизнь, творчество, судьба Константина Бальмонта. М., 2003. С. 217.

³ Бальмонт К.Д. Жар-Птица. Свирель славянина. М., 1907. С. 3.

⁴ Городецкий С. Тень прочтенной книги. К. Бальмонт. «Жар-Птица»... // Весы. 1907. № 8. С. 59.

⁵ Городецкий С. Собрание стихов. СПб., 1910. Т. 1: Ярь. Кн. 1-2. С. 3.

⁶ Брюсов В. Новые сборники стихов (К. Бальмонт. «Жар-Птица»...) // Весы. 1907. № 10. С. 50.

стилизации в «Жар-Птице» с подлинными текстами былин и заговоров, отметил исчезновение у Бальмонта ключевых слов, сцен и имен и на этом основании назвал книгу «дурной тенью народной души».

Но самое существенное, что оба критика предложили конкретные (конечно, в рамках символистских представлений) методологии работы художника слова с мифологическим материалом. Городецкий, с одной стороны, предлагал писателю «собрать все варианты, сличить их, составить наиболее характерный извод, сберегая каждое словечко, намек, обмолвку», а с другой – «не пересказывать, а брать образ и вмещать в него свое содержание. В одном слове угадывать поэму. Весь фольклор пустить на себя и вырастить небывалый лес».⁷ О похожей «двусоставной» методике заявил и Брюсов, лишь несколько уточнив формулировки: «Решить такую задачу можно только одним из двух способов. Или претворить в себе весь хаос народного творчества во что-то новое, воспользоваться им лишь как темными намеками, как материалом, который надо переплавить для иных созданий. Или, восприняв самый дух народного творчества, постараться только внести художественную стройность в работу поколений, ... повторить работу древних певцов».⁸

В этих же категориях несколько позднее рассуждал и А.М. Ремизов. В своем знаменитом письме в редакцию «Русских ведомостей», напечатанном 3 сентября 1909 г., в самый разгар работы над книгой «мифологических реконструкций» «К Морю-Океану», он заявил о высшей цели своего творчества по фольклорным источникам: «Работая над материалом, я ставил себе задачей воссоздать народный миф, обломки которого узнавал в сохранившихся обрядах, играх, колядках, суевериях, приметах, пословицах, загадках, заговорах и апокрифах». Методику своей работы писатель объясняет в духе сравнительного метода: «При воссоздании народного мифа все сводится к разнообразному сопоставлению известных, связанных с данным именем или обычаем фактов и к сравнительному изучению сходных у других народов, чтобы в конце концов проникнуть от бессмысленного и загадочного в имени или обычае к его душе и жизни, которую и требуется изобразить». Другим способом работы писателя-символиста с фольклорным материалом Ремизов, вслед за Городецким и Брюсовым, считал «художественный пересказ», когда задача художника сводится к «развитию в избранном тексте подробностей или к дополнению к этому тексту, чтобы в конце концов дать сказку в ее возможно идеальном виде».

Далее в своем письме-манифесте Ремизов конкретизирует идею реконструкции праславянского мифа, представляя ее растянутым по времени процессом коллективного мифотворчества, что близко к концепции «соборного творчества» Вяч. Иванова: «Ставя своей задачей воссоздание нашего народного мифа, выполнить которую в состоянии лишь коллективное преемственное творчество не одного, а ряда поколений, я, кладя мой, может быть, один единственный камень (выделено нами. - Ю.Р.) для создания будущего большого произведения, которое даст целое царство народного мифа, считаю своим долгом вводить примечания и раскрывать в них ход моей работы. Может быть, равный или те, кто сильнее и одареннее меня, пытая и пользуясь моими указаниями, уже с меньшей тратой сил принесут и не один, а десять камней и положат их выше моего и ближе к венцу».⁹ Ремизовские «примечания» - это уже атрибут научного дискурса. Вполне закономерной выглядит реакция Вяч. Иванова, который, прочитав ремизовское «Письмо в редакцию», отметил в дневнике, что оно «обстоятельное и интересное как статья – о мифотворчестве, с очень широкими горизонтами».¹⁰

Работу Ремизова над книгой «К Морю-Океану», на наш взгляд, следует рассматривать как попытку создать сводный текст по народной демонологии, своего рода новые «Поэтические воззрения славян на природу», собственно поэтическим компонентом которых должен стать современный символизм. Об этом свидетельствует и большое число мифологических персонажей, представленных писателем, и общетеоретические установки на реконструкцию мифа и «соборное» начало творчества, и, наконец, явно выраженная установка на научность, демонстрируемая во введении примечаний с пояснениями и указаниями источников. Именно свода ожидала от Ремизова и литературная общественность. 29 декабря 1911 г. А.А. Кондратьев, еще не зная о выходе книги «К Морю-Океану», писал Ремизову: «Все жду, когда Вы напишете российскую мифологию. Это будет презанимательная книжка».¹¹

⁷ Городецкий С. Тень прочтенной книги... С. 63, 64.

⁸ Брюсов В. Новые сборники стихов... С. 50.

⁹ Попутно отметим, что появляющийся в этом письме мотив малых дел, возможно, и идеологически, и стилистически восходит к народнической риторике. Н.К. Михайловский предсказывал: «Придут другие маленькие люди и расскажут так же откровенно и так же без претензий, как я, все, что они пережили и видели. А потом придет большой человек <...>, подберет все наши мелочи, сгруппирует их, осветит и такую поразительную красоту вам предьявит, что вы ахнете» (Михайловский Н.К. Вперемежку. (Фантазия, действительность, воспоминания, предсказания) // Михайловский Н.К. Сочинения. СПб., 1887. Т.4. Стлб. 235).

¹⁰ Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1974. Т.2. С. 803.

¹¹ Топоров В.Н. Неомифологизм в русской литературе начала XX века. Роман А.А. Кондратьева «На берегах Ярыни». Trento, 1990. С. 217.

Предельная простота изложения, разговорная интонация, «сказочность» сюжета делали реконструкцию народного мифа доступной неискушенному читателю, даже ребенку. Все это в общем плане соответствует эстетической утопии мифотворческого искусства, в котором элитарная культура сольется с культурой низовой, простонародной: «Истинный символизм, - считал Вяч. Иванов, - должен примирить Поэта и Чернь в большом, всенародном искусстве».¹²

Ремизов не только осознал себя продолжателем фольклорной традиции, но и убедил в этом значительную часть читателей и критиков. Определения «сказитель» и «сказочник» применялись по отношению к нему едва ли не чаще, чем слово «писатель». Уже в 1913 г. Б.М. Эйхенбаум подчеркивал, что Ремизов «не рассказчик, а сказитель».¹³ «Последним из народных сказителей» называл Ремизова К.В. Мучульский.¹⁴ Современная писателю критика зачастую намеренно не отделяла ремизовские версии фольклорных сюжетов от подлинных народных произведений. В рецензии на сборник писателя «Николины притчи» З. Н. Гиппиус замечала: «Не знаю, все ли “притчи” Ремизовым только взяты или сочинены иные, но это безразлично: они единого духа. Ремизов тут почти не писатель, просто один из многих “создателей” Николиных “сказов”».¹⁵ При этом сам писатель, судя по целому ряду одновременных высказываний, четко различал фольклор и литературу, народное сказительство и индивидуальное творчество.

В ходе работы писателя над книгами «Лимонарь» и «К Морю-Океану» произошла смена научных приоритетов. Ремизову стала очевидна искусственность построений сторонников мифологической школы, их замкнутость в пределах славянского мифа. Писатель становится сознательным сторонником сравнительно-исторического направления, а «Разыскания в области русского духовного стиха» академика А.Н. Веселовского его настольной книгой. При этом «Поэтические воззрения славян на природу» А.Н. Афанасьева оставались для писателя ценнейшим источником фольклорно-этнографического материала.

В культуре эпохи символизма можно найти пример и встречного движения – не только писатели пользовались трудами этнографов и фольклористов, но и ученые порою с интересом смотрели в сторону символистов. По распространенным в науке того времени представлениям, вошедшим в учебники, изначально мифология и фольклор создавались профессиональными поэтами древности.¹⁶ Раз поэзия и мифология исторически едины, то и сводный труд должен создаваться совместными усилиями поэтов и ученых. Достаточно фантастическую идею такого сотрудничества удалось осуществить в 1908 г., когда увидел свет академический том «Народная словесность» под редакцией приват-доцента Е.В. Аничкова.¹⁷ Аничков привлек к сотрудничеству не только ученых-единомышленников, но и поэтов А. Блока и С. Городецкого, критиков Е. Елеонскую и К. Арабажина. Предполагалось, очевидно, что современные поэты увидят в произведениях своих древних коллег нечто такое, что ускользало от внимания исследователей. Конечно, научная значимость работ дилетантов была не велика, и даже лучшая из них – «Поэзия заговоров и заклинаний» А. Блока – представляла всего лишь компиляцию из известных источников, но сам факт такого сотворчества ученых и писателей ярко характеризует настроения эпохи.



¹² Иванов В.И. Поэт и Чернь // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 142.

¹³ Эйхенбаум Б. О литературе. Работы разных лет. М., 1987. С. 292.

¹⁴ Современные записки. 1932. Т. 48. С. 480.

¹⁵ Нева. 1997. № 5. С. 219.

¹⁶ Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. Часть 1. История древней русской литературы. СПб., 1913. Кн. 1.

¹⁷ История русской литературы / Под ред. Е.В. Аничкова, А.К. Бороздина и Д.Н. Овсянино-Куликовского. М., 1908. Т.1: Народная словесность.

Е.А. РЫЖОВА (*Сыктывкар*)

**СКАЗАНИЕ О ЕВФИМИИ АРХАНГЕЛОГОРОДСКОМ В ПОМОРСКОМ
СБОРНИКЕ ГИМ,
МУЗЕЙСКОЕ СОБРАНИЕ, № 1510**

Аннотация: В статье проведено текстологическое изучение четырех списков XVIII–XIX вв. Литературной редакции Сказания о святом Евфимии Архангелогородском. Основное внимание уделено рассмотрению архетипа произведения в рукописном поморском сборнике ГИМ, Музейское собрание, № 1510. Сделан вывод о старообрядческом происхождении данной переработки и о ее связи с книжниками Выголексинского монастыря.

Ключевые слова: Евфимий Архангелогородский, русская агиография, старообрядчество, текстология

Summary: The main problem of this article is the textological investigation of the Literary edition of Russian agiography monuments about saint Evfimy Arkhangelogorodsky (4 copies of the XVIII–XIX cc.). It is noted that the Literary edition in manuscript copy GIM, Muzeiskoje, № 1510 is the initial text for another lists. The author states that the Literary edition is connecting with Vygo-Leksa old-believers monastery.

Keywords: Evfimy Arkhangelogorodsky, Russian agiography, old-believers, textology

Сказание о Евфимии Архангелогородском является довольно редким произведением, не получившим широкого распространения в рукописно-книжной традиции. В нем рассказывается об обретении в 1647 г. на дворе князя Ю.П. Буйносова-Ростовского мощей неизвестного святого, признанного впоследствии игуменом Михаило-Архангельского монастыря Евфимием, о перенесении их и захоронении у церкви (а позднее – в церкви) Происхождения креста Господня, о чудесных явлениях Евфимия Архангелогородского разным людям и исцелениях у его гробницы, случившихся в 1647–1665 гг.¹

Е. В. Крушельницкой выделяются две редакции Сказания о Евфимии Архангелогородском.² Первая из них представлена двумя видами – первоначальным текстом и его стилистической разновидностью. Текст первоначального вида сохранился в единственном списке 1674 г. (Российская национальная библиотека, Погодинское собр., № 810) и непосредственно восходит к записям чудес, которые велись при канцелярии воеводы, а затем при церкви Происхождения Креста Господня. Первоначальный вид характеризуется тем, что в нем записи исцеленных очевидцев не были еще подвергнуты стилистической обработке, причем не сохранилась даже хронология событий. Он отражает исходный этап в почитании чудотворца, когда относящиеся к нему свидетельства часто противоречили друг другу. Стилистический вариант первой редакции, заключающийся в отдельных лексических заменах, попытке упорядочить чередование прямой и косвенной речи, осмыслить и сократить непонятные редактору пассажи, содержат, как указывает Е. В. Крушельницкая, списки БАН, Архангельское собр. Д., № 509, 1829 г. и РГБ, ф. 212, № 75, перв. четверть XIX в., к которым следует добавить также еще несколько выявленных нами списков: Вологодский областной краеведческий музей, 2625/34, 1760-е гг.; ГИМ, собр. Барсова, № 867, XVIII в.³ В XIX в. в одном из местных храмов находился еще один список стилистического варианта, с которого была сделана копия БАН. Арханг. Д. 509.⁴

Существует вторая – Литературная – переработка произведения о Евфимии Архангелогородском, которое здесь названо «повестью» («Повесть собранная вкратце о обретении мощей преподобного Евфимия Архангелогородского новаго чудотворца и о чудесех его»). Этот текст состоит из двух частей: сначала на основе рассказа Евстафия и «речей» князя Юрия Буйносова-Ростовского и его супруги повествуется об обретении и перенесении гроба, затем следуют 15 рассказов о посмертных чудесах святого. Автор редакции придерживается хронологического порядка при описании чудес, при этом сами даты он опускает (имеется лишь одна дата – указанный в самом начале год обретения мощей святого), убирает разговорные элементы, однако в записях чудес сохраняет прямую речь визионеров, заменяет конкретные реалии абстрактными описаниями, производит последовательную стилистическую

© Е.А. Рыжова, 2015

¹ Более подробно см.: *Рыжова Е.А.* Преподобный Евфимий Архангелогородский // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 7. С. 378-380.

² *Крушельницкая Е.В.* Сказание о Евфимии Архангелогородском // Рукописные памятники: Публикации и исследования. СПб., 1997. Вып. 4. С. 95-144.

³ Сокращения: РНБ – Российская национальная библиотека; БАН – Библиотека Академии наук; РГБ – Российская государственная библиотека; ГИМ – Государственный исторический музей.

⁴ *Сибирцев И.М.* Исторические сведения из церковно-религиозного быта г. Архангельска в XVII и первой половине XVIII века. Архангельск, 1894. С. 16.

переработку текста. Ее создатель не допускает дублирования рассказа об одном и том же событии; составляя единое повествование, он включает необходимые подробности из рассказов об этом событии разных людей.⁵

В настоящее время известно четыре списка Литературной редакции произведения: ГИМ, Музейское собр., № 1510, л. 340-345 (далее – Муз-1510); ГИМ, собр. Уварова, № 911, л. 389-398 (бывшее собр. Царского, № 136; далее – Увар-911); БАН, собр. Дружинина, № 295, л. 34-39 (далее – Друж-295); ГИМ, собр. Барсова, № 866, л. 1-16 (далее – Барс-866).⁶

Примечательно, что все имеющиеся четыре списка данной редакции относятся к старообрядческой рукописно-книжной традиции первой половины XVIII в. – середины XIX в. Самый ранний среди них – Муз-1510. Он содержится в объемном рукописном сборнике слов и житий русских святых 20-40-х гг. XVIII в. из библиотеки Выголексинского общежития.⁷ Список Ув-911 является частью другого пространного поморского сборника житий русских святых конца XVIII в.; 1820-ми годами датируется текст произведения в списке Барс-866. В старообрядческом сборнике середины XIX в. Друж-295 список Повести о Евфимии Архангелогородском соседствует с Пятой соловецкой челобитной.

Особый интерес с точки зрения истории текста произведения и почитания Евфимия Архангелогородского, по нашим наблюдениям, представляет список в сборнике из Выголексинского общежития Муз-1510. Наряду с поморскими торжественниками, данный сборник отражает стремление выговцев создать «чтение всенародное»: предваряет сборник Слово о российских чудотворцах Семена Денисова, в котором упомянуто почти 100 подвижников, а затем в календарном порядке размещены памятники древнерусской агиографии – жизнеописания русских святых.⁸ Следует отметить, что в этом поморском сборнике, хорошо известном В. О. Ключевскому,⁹ находятся такие редкие в рукописной традиции памятники русской агиографии, как Житие Мартирия Зеленецкого, Память Николы Качанова, Житие Филиппа Ирапского, Житие Кирилла Челмогорского, Житие Диодора Юрьегорского, Житие Иродиона Илоезерского, Житие Симона Воломского, Сказание о чудесах Вассиана и Ионы Пертоминских и др.

Повесть о Евфимии Архангелогородском написана ранним поморским полууставом и является его 33-ей главой.¹⁰ Именно этот текст можно считать архетипом для других поздних списков данной редакции, поскольку все последующие переписчики сохранили указание на «главу 33».

Проведенный текстологический анализ списков Литературной редакции выявил наличие лексических и грамматических разночтений, которые не оказали серьезного влияния на изменение структуры текста произведения, а также на его жанровые и стилистические характеристики.

Как выяснилось, наиболее близки списки Муз-1510 и Ув-911, для которых текст поморского сборника можно считать первоисточником. Имеющиеся в списке Ув-911 лексические разночтения, по сути, представляют собой либо неправильно понятый текст протографа, либо типичные писцовые ошибки: вместо «рукою во гробе ища» (Муз-1510 и др.) находится ошибочное чтение «рукою в ограде ища» (Увар-911); вместо «да нечто в немь обрящеть» (Муз-1510 и др.) – «да нечто в немь обрящеть» (Ув-911); «низпусти в ровь, егоже ископа» (Муз-1510) – «и изпусти в ровь, егоже ископа» (Ув-911); вместо «преждереченнаго князя некая раба, именем Феодора» (Муз-1510 и др.) содержится чтение «преждереченная князя некая раба именемъ Феодора» (Ув-911), отражающее неправильное согласование.

Судя по некоторым совпадающим чтениям, в том числе и ошибочным, можно говорить о том, что два других списка Литературной редакции, Барс-866 и Друж-295, образуют отдельную группу текстов, см.: «утвердiti хотяше» (Муз-1510 и Ув-911) – «утверди хотяше» (Барс-866 и Друж-295); «и помысливши» (Муз-1510 и Ув-911) – «и помыслившу» (Барс-866 и Друж-295); «видев же сия князь бывающая» (Муз-1510 и Ув-911) – «видевше сия князь бывающая» (Барс-866) и «видевши сия князь бывающая» (Друж-295); «преносяху оны честныя мощи» (Муз-1510 и Ув-911) – «пренесоша оны честныя мощи» (Барс-866 и Друж-295); «у града Архагельскаго» (Муз-1510 и Ув-911) – «у города Архагельскаго» (Барс-866 и Друж-295); «она же, уведевши вину болъзни своя» (в значении «узнать, понять») (Муз-1510 и Ув-911) – «она же, увидевши вину болъзни своя» (в значении «увидеть») (Друж-295) и др.

⁵ Крушельницкая Е. В. Сказание о Евфимии Архангелогородском. С. 110.

⁶ Е. В. Крушельницкая указывала на наличие трех списков Литературной редакции Сказания – Муз-1510, Увар-911 и Друж-249. Последний шифр рукописи ошибочен, следует иметь в виду Друж-295.

⁷ Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 139. Примеч. 140.

⁸ Там же.

⁹ В сборнике есть пометы карандашом, сделанные В. О. Ключевским.

¹⁰ Фотовоспроизведения разных типов поморских почерков приведены в издании: Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т. 2. Табл. 59. С. 362.

При этом список Друж-295 выглядит самым неисправным по отношению к остальным текстам Литературной редакции. В нем обнаруживаются значительные лексические и грамматические разночтения, например: вместо «орудие свое, именуемое наковалню» (Муз-1510 и др.) – «орудие свое, именуемо наковалню» (Друж-295); «судилищному месту представи» (Муз-1510 и др.) – «судилищном месте представи» (Друж-295); «в белу одежду одеянь» (Муз-1510 и др.) – «в беле одежде одеянь» (Друж-295); «болевшу ми ... пришедшу к церкви» (Муз-1510 и др.) – «болевшу ми ... пришедшимъ к церкви» (Друж-295); «внуку моему, младенцу суцу трехъ летъ, именемъ *Иванну*» (Муз-1510 и др.) – «внуку моему, младенцу, *суцихъ* трехъ летъ, именемъ *Иваннъ*» (Друж-295); «азъ лежу во Архагельскомъ городе» (Муз-1510) – «азъ *леже* во Архагельскомъ городе» (Друж-295); «вси в дому моемъ всю ночь не *имеша* покоя» (Муз-1510 и др.) – «вси в дому моемъ всю ночь не *имѣяше* покоя» (Друж-295) и др. Этот список характеризуется также многочисленными писцовыми ошибками и описками: вместо «и *никого* не обрѣте» (Муз-1510 и др.) имеется чтение «и *какого* не обрѣте» (Друж-295); вместо «в томъ часѣ *оному* ковачю» (Муз-1510 и др.) есть отражающее неправильное согласование чтение «в томъ часѣ *ономъ* ковачю» (Друж-295); вместо «придоша, *повѣдующе*, яко болши не мощи имъ копати в глубину ровь» (Муз-1510 и др.) – «придоша *послѣдующе*, яко болши не мощи имъ копати в глубину ровь» (Друж-295); вместо «раба, именемъ Феодора, поведя, глаголющи: “Бывшей мне в доме *господина* своего”» (Муз-1510 и др.) есть ошибочное чтение «раба, именемъ Феодора, поведя, глаголющи: “Бывшей мне ... в доме сына своего”» (Друж-295), поскольку Феодора находилась в доме своего хозяина князя Ю. П. Буйносова-Ростовского; вместо «яко *тробюю* болю» (Муз-1510 и др.) – «яко *тробю* болю» (Друж-295) и др.

Выявленные по сравнению со списком Муз-1510 разночтения в более исправном списке Барс-866 и изобилующем ошибками Друж-295 могут являться писцовыми особенностями данных текстов. Для списка Друж-295 протографом может быть текст, сходный со списком Барс-866, который переписчик, в свою очередь, достаточно небрежно скопировал.

Литературная история Повести о Евфимии Архангелогородском показывает, что она существовала в рамках старообрядческого почитания святого в XVIII-XIX вв. Это позволяет усомниться во мнении Е. В. Крушельницкой, которая связывает ее создание с канонизацией Евфимия Архангелогородского в 50-х гг. XVII в., при этом авторство Повести приписывается игумену Антониево-Сийского монастыря Феодосию, принимавшему участие в освидетельствовании мощей святого.¹¹ Однако никаких документов об установлении церковного празднования святому не сохранилось.¹² Кроме того, неизвестно ни одного списка Повести о Евфимии Архангелогородском XVII в. Следовательно, можно говорить о том, что в середине XVII в. были записаны «расспросные речи» о чудесах святого, на основе которых возник первоначальный текст произведения. Скорее всего, игуменом Антонием Сийским был составлен тропарь и кондак святому, а также написана его икона, на котором святой изображен с двуперстным знаменем.¹³ Это явилось одной из причин отмены почитания Евфимия Архангелогородского архиепископом Холмогорским и Важеским Афанасием.¹⁴ Однако Евфимий Архангелогородский почитался в среде старообрядцев. Исследователи указывают на существование старообрядческих икон святого. Примечательно, что началом XVIII в. датируется складень с изображением Евфимия Архангелогородского с двуперстным знаменем, находившийся в Выговской старообрядческой пустыне.¹⁵

На наш взгляд, появление старообрядческой Литературной редакции Сказания о Евфимии Архангелогородском следует связывать с определенной политикой книжников Выговского общежития, стремившихся создать обобщающий книжный свод памятников о русских святых.

¹¹ Крушельницкая Е. В. Сказание о Евфимии Архангелогородском. С. 100.

¹² Как считает Е. В. Крушельницкая, это произошло потому, что местные архиереи могли совершать канонизацию посредством одних только устных распоряжений. Она считает, что канонизация была произведена самим митрополитом Никоном, поскольку в то время право канонизации местных святых принадлежало епархиальным архиереям.

¹³ Рыжова Е. А. Преподобный Евфимий Архангелогородский. С. 379.

¹⁴ Верюжский А. Афанасий, архиепископ Холмогорский: Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще русской церкви в конце XVII века. СПб., 1908. С. 384-386.

¹⁵ Кольцова Т. М. Искусство Холмогор XVI-XVIII веков. М., 2009. С. 130 (приведено фото складня).

ОБРАЗЫ СТАРИКОВ-ВЕРПОВ В ПОВЕСТИ А. В. ПЕТУХОВА «ЛЮДИ СУЗЕМЬЯ»¹

Аннотация: В статье дается характеристика персонажей-стариков в повести А. В. Петухова «Люди суземья», анализируемых в бытовом и бытийном содержательных аспектах. В качестве интегрирующей функции этих образов в системе персонажей предлагается рассматривать функцию хранителей. Выделены такие ее варианты: хранители исторической и эмоциональной памяти, обрядовой поэзии, материальной культуры, народного духа.

Ключевые слова: Петухов, образ старика, архетип мудрого старца

Summary: This article presents description and delineation of old men's characters in A.V. Petukhov's story «People of Suzemie» that are analyzed according to domestic and existential substantial aspects. The function of the guardians is offered to be considered an integrating function in the system of characters. Several types of this function are emphasized: the guardian of the historical and emotional memory, ritual poetry, material culture and the folk spirit.

Keywords: Petukhov, image of the old man, archetype of the wise aged man

Образы стариков в мировой культуре – явление достаточно заметное. Это один из устойчивых содержательных элементов волшебной и бытовой сказки. В ряду литературных произведений, в которых они актуализированы на персонажном, сюжетном, идейно-тематическом уровнях художественной структуры, можно назвать «Старосветских помещиков» Н. Гоголя, «Отцов и детей» и «Новь» И. Тургенева, «Войну и мир» Л. Толстого, «Братьев Карамазовых» Ф. Достоевского, «Старика» Ю. Трифонова, «Белый пароход» Ч. Айтматова, «Последний срок» и «Прощание с Матерой» В. Г. Распутина, «Час шестый» В. Белова, «Жерминаль» Э. Золя, «Стулья» Э. Ионеско, «Старик и море» Э. Хемингуэя, «Полковнику никто не пишет» и «Сто лет одиночества» Г. Гарсиа Маркеса и другие.

Устойчивое содержание образа старика реализует два основных смысла. Во-первых, на уровне бытовом, реальном – это комплекс мотивов, характеризующих сенильный период, среди которых наиболее частотными являются телесная и душевная немощь, болезнь, смерть. Во-вторых, символическое обобщение темы старости предполагает реализацию следующих качеств: ум, мудрость, проницательность, ответственность, систематичность, приверженность традиционному жизненному укладу, жизненный опыт, дающие право оценивать нравственные качества остальных персонажей. Старик обладает знанием, превосходящим знания других, способностью преодолевать логические и эмоциональные барьеры, особым нравственным кодексом. Старик подытоживает социальный, исторический, культурный опыт семьи, рода, этноса, нации, человечества.

В повести А. В. Петухова «Люди суземья» образы стариков можно рассматривать в обоих содержательных планах. В бытовом измерении очевидна система константных «геронтологических» мотивов: одиночество, покинутость, незащитность, ограниченность возможностей, внешняя неопрятность, физическая слабость, уязвимость перед лицом социальных перемен, болезнь, смерть (образы Акулины и Кирика Тимошкиных). Эти свойства персонажей закреплены в портретных описаниях: Кирик – «костлявый, с бельмом в левом глазу старик», у него «блеклый рот с длинным желтым зубом», «серая от морщин шея», «спутанные космы <...> неопределенного пепельного цвета».² Они переданы через детали костюма (встречая сына, старики надевают неприкосновенную «погребальную» одежду), сюжетные события (болезнь и смерть деда, болезнь бабушки), образы пространственного типа (разрушающийся дом).

Всего персонажей-стариков в повести восемь: Кирик Савельевич и Акулина Матвеевна Тимошкины, Митрий Софронович Маркелов (жители Лахты), Степан и Наталья Кагачевы (Сарьярь), Окся Карачова и Фёкла Мишкина (Каск-немь), Тимофей Афанасьевич Онькин (Чуру-немь). Все они остались в родных местах после укрупнения колхоза (сюжетная ситуация, сближающая «Людей суземья» и «Прощанием с Матерой» (1976) В. Г. Распутина). В обоих произведениях сюжетообразующим является мотив «бунта» стариков: только у Петухова он имеет ретроспективное значение, а у Распутина это синхронный основным событиям временной план.

© А.В. Федорова, 2015

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-04-00364 «Вологодский текст в русской словесности».

² Петухов А.В. Люди суземья // Петухов А. В. Избранное: В 2 т. Вологда, 2005. Т.2. С. 199.

Образы стариков-вепсов способствуют выявлению авторского представления о бытийных координатах, не вполне определенных для младших поколений, оторванных от своих корней. Распад связей между членами одной семьи – общее место в судьбах местных стариков. Только Митрий Маркелов живет с семьей и у Кагачевых есть уверенность в том, что их заберут дочери; остальные обречены доживать свои дни в одиночестве, с «надорванными душами».

Все старики помнят обычаи, легенды, обряды своих предков-вепсов. Эти усвоенные с детства знания пронизывают бытовую жизнь героев повести. Не все эти знания одинаково сохранены, но общее представление о том, как жили предки, воплощено в истории празднования Ильина дня, когда вепсы умилостивляли лесных духов, принося им в жертву годовалых бычков, разводили на берегу костры и угощали каждого пришедшего на праздник, пели песни, водили хороводы вокруг костров, играли в лапу.

Старики даже в быту остро чувствуют тесную связь с духами природы, просят у них помощи, по-родственному и ругают, и благодарят. Так, например, Кирик называет себя «лесовиком безголовым».³ Степан Кагачев удачную рыбалку объясняет тем, что живет с водяным в ладу, обращается к озеру, как к живому существу, что отражает общий в вепской культуре мотив персонификации природных объектов: «Озерушко, родимое, не подкачай, не дай осрамиться!.. <...> Лишнего никогда не прошу, а теперь надо, очень надо!..».⁴ Сарь-ярь отвечает ему, отдавая двадцатипятифунтовую щуку, а старик в благодарность целует воду. Он помнит легенду о Черном (Ким-ярь) и Белом (Сарь-ярь) водяниках, об их игре в карты (у вепсов устойчивый мотив в сюжетах о водяных, объясняющий феномен «периодических» озер), в результате которой то в одном, то в другом озере становилось меньше рыбы и, если выигрывал Черный, вода совсем уходила из Сарь-ярь, а рыбаки оставались без улова. В одушевленном природном мире стариков-вепсов сами особенности местного ландшафта имеют легендарную историю: Кагачев объясняет происхождение мыса Бабыя нога, рассказывая предание о Пильви, Пейве и Тяхтхэйне.

Однако наряду с бытовым планом в повести реализуется и символично-метафорическое значение образа, восходящее к юнговскому архетипу мудрого старца: старик – воплощение мирового духа, хранитель и передатчик сакрального знания об устройстве мира, о действующих в нем нравственных законах. Функция хранителя является интегрирующей для группы персонажей-стариков, можно выделить несколько ее смысловых вариантов, воплощенных в конкретных образах.

Кирик и Акулина Тимошкины – хранители эмоциональной памяти, «памяти сердца». В рассказе Кирика Савельевича оживают события шестидесятилетней давности, когда он был влюблен в Акулину, и читателю понятно, что это чувство не угасло, о чем свидетельствует реакция старухи: «Ой будет тебе дело-то говорить! – крикнула от печи бабка, но лицо ее при этом было не просто радостным – оно светилось счастьем и восторженным изумлением, наверное, она тоже вспоминала, какой была в молодости».⁵ Кирик рассказывает внуку о прошлом Лахты, о ярмарках, катаниях на лодках; это прошлое соотнесено с самым ярким событием его собственной жизни, когда он не дал сарь-ярским парням увезти за озеро свою будущую жену. Думается, что Кирик и Акулина Тимошкины – персонажи, которых можно соотнести с традицией изображения стариков-супругов, восходящей к мифу о Филемоне и Бавкиде (нищенский быт, душевная щедрость, мотив одновременной смерти, акцентированный в эпизоде прощания Акулины с умершим мужем, когда она меняется с ним нательными крестами и сопровождает свой жест словами о скором свидании).

Степан и Наталья Кагачевы – хранители материальной культуры. Степан после отъезда других жителей деревни не дает Сарь-ярю прийти в запустение, пытается сохранить ее внешний облик, упорядочить жизнь, сопротивляется надвигающемуся хаосу распада, гниения. Он разбирает на дрова разрушающиеся избы и печи, чтобы они не портили общий вид деревни, собирает в «Антипкиных хоромах» сельскохозяйственные орудия и предметы быта. Для Кагачева топоры, лопаты, чугуны, зыбки, сохи, берестяные кошели, туеса, корзины – овеществленная память об односельчанах и надежда на возвращение людей в эти места: «А ежели кому обратный путь выпадет? <...> каждая эта вещь пригодится... И пусть я помру здесь один-одинешенек, а и перед смертью своей верить буду: придут сюда люди».⁶

Митрий Маркелов – хранитель исторической памяти. В повести есть упоминание о его участии в революции 1917 года, когда он «царя спехивал, с самим Лениным на беседе бывал»,⁷ о чем в Москве сохранились соответствующие документы. Митрий, со слов местных стариков, знает некоторые факты вепской истории: «... житье здесь спокон веку, <...> против монголов наши чухари выстояли, в смутное

³ Там же. С. 264.

⁴ Там же. С.344.

⁵ Там же. С. 280.

⁶ Там же. С. 371.

⁷ Там же. С. 201.

время поляков посекали».⁸ Во время празднования Ильина дня он называет поименно умерших за год Олешку Стафеева, Захарку Кирикова и его жену Марью, после чего прозвучит поминальное слово о всех предках, нашедших последнее упокоение в родной земле.

Фекла и Окся – хранительницы обрядовой поэзии. Во время праздника у Маркеловых они выступают в качестве плакальщиц, обращаются к умершим родственникам, прося у них защиты и помощи (эту же роль они будут играть на похоронах Кирика). Плач старух становится эмоциональным контрапунктом в сюжетной линии Германа, началом его настоящего вхождения в чужой/родной мир.

Следующий этап, имеющий уже логический смысл, – слова девяностовосьмилетнего Тимоя Онькина, самого старого жителя Ким-ярь. Образ мудрого старика, как правило, используется для актуализации духовной функции других персонажей, вступающих с ним в контакт. Тимой – носитель надличностной энергии, хранитель этнической памяти вепсов. Соотнесенность образа этого персонажа с архетипом мудрого старца задана в портретной характеристике персонажа: «... в мудрых глазах старца <...> сквозило что-то настораживающее, суровое».⁹ Тимой говорит по-русски, чтобы его могли услышать и понять не только «свои», но и Герман, не знающий языка предков, не идентифицирующий себя с вепским миром. В его завещании звучит мысль о долге человека перед землей, предками, культурой, языком: «Забыл отца-мать – для роду потерянный, забыл свой язык – для народу потерянный. А землю родную забудешь – птичьим перышком станешь. Выше птицы то перышко носит, а что в ем толку?..»¹⁰ Особый интерес представляет здесь использование образа птицы и птичьего перышка. Известно, что у вепсов существовало представление о том, что душа человека после его смерти превращается в птицу.¹¹ Душа-птица осуществляла связь между миром мертвых и живых, и образ оторвавшегося птичьего перышка в таком контексте обретает важный для автора смысл: распад этой связи, противопоставление единичного, лишённого памяти, чувства родства, корней, - общему, мертвого элемента – живому организму.

Восходящее к архетипу мудрого старца содержание образа старика в «Людах суземья» реализует два основных значения: во-первых, хранитель культурных традиций, родовой памяти, народного духа; во-вторых, помощник, проводник в мир предков для молодого героя, оказавшегося на жизненном перепутье.



⁸ Там же. С. 218.

⁹ Там же. С. 315.

¹⁰ Там же. С. 316.

¹¹ Об этом: Винокурова И.Ю. Прибалтийско-финские народы России. М., 2003 [Интернет-ресурсы] <http://www.vottovaara.ru/mifologiya-i-verovaniya-vepsov.html>. (дата обращения 14.12.2014).

Н.Л. ШИЛОВА (Петрозаводск)

К ВОПРОСУ О РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ОСТРОВА КИЖИ В РАССКАЗЕ Ю. КАЗАКОВА «АДАМ И ЕВА»

Аннотация: В статье рассматриваются особенности художественного пространства в рассказе Ю. Казакова «Адам и Ева» (1962). Кижский ландшафт, получивший отражение в художественном тексте, сохраняет свои узнаваемые черты и приобретает новые связи и смыслы, становится частью авторской *поэтической топографии*.

Ключевые слова: пространство, образ, поэтика, ландшафт

Summary: The article observes specific of the space in the story «Adam and Eve» by Yu. Kazakov (1962). Kizhi landscape being represented in the literary text saves its characteristic features, and at the same time purchases new relationships and meanings passing into the part of author's *poetical topography*.

Keywords: space, image, poetica, landscape

В новеллистике Ю. Казакова пространственные детали играют роль, которую трудно переоценить. Их анализу посвящены некоторые страницы биографических и монографических исследований И.С. Кузьмичева и Е.Ш. Галимовой. Но в силу малой изученности творчества писателя в целом, думается, что мы находимся скорее в начале пути. Причем движение здесь может осуществляться как в направлении комментирования реалий, привлекавших внимание писателя и нашедших отражение в очерковых и художественных текстах,¹ так и в осмыслении особенностей поэтики пространства, в изучении детальной и изобильной *поэтической топографии* автора, ее границ, констант и, главное, тех смыслов, для передачи которых она и была выработана писателем.

Любопытные наблюдения, как в первом, так и во втором означенном нами направлениях, позволяет сделать известный рассказ Ю. Казакова «Адам и Ева» (1962). Художественное пространство рассказа распадается на два локуса — город и остров, на который герои едут из города. При этом озеро и остров присутствуют так или иначе и в городских эпизодах рассказа. Так, в гостинице главного героя раздражает картина, изображающая озеро. Об озере и острове кроме того заходит разговор в привокзальном буфете, где Агеев ждет приезда своей подруги. Город является в рассказе своего рода преддверием острова и озера как основного места действия, что отчасти отражено в начальной фразе рассказа, где соединены городские (гостиница) и внегородские (рыбаки) образы: «Художник Агеев жил в гостинице в северном городе, приехал сюда писать рыбаков».² Позже, едва прибыв на остров, Агеев удивится реплике местной жительницы о «гостинице» на острове, т. е. там, куда он бежит от городской жизни и где он не ожидает найти никаких гостиниц. А встреча на острове с рыбаком станет для героя одним из самых легких контактов, по контрасту с его очень непростыми городскими отношениями.

В организации художественного пространства «Адама и Евы» большую роль играет прием глубинного контраста. Глубинного, потому что в рассказе этот контраст не выпячен, и формирование его осложнено регулярным указанием на те связи, которые соединяют оба полюса. Это и присутствие симметричных мотивов в описании двух пространств (см., например, выше о гостинице и рыбаках), и мысленные усилия героя соединить две местности, установив между ними событийную и временную связь: «Он вспомнил, как в первый раз поцеловал ее в Москве, в коридоре, в гостях у приятеля-художника <...> Да, это хорошо вдруг потом, где-то на севере, вспомнить недавний, но в то же время уже навсегда ушедший вечер. Это значит, что у них есть история» (С.262). Эта осложненность в изображении мира, одновременное применение вроде бы противоречащих друг другу принципов изображения (поляризация и сближение), очень характерна для в общем-то непростой поэтики Казакова и выдает в нем писателя XX столетия, чуткого к урокам не только классической реалистической литературы, что неоднократно отмечалось и прежде, но и модернизма с его «принципом дополнительности». Интерес писателя к Бунину и Хемингуэю дал свои плоды и в формировании собственного художественного мышления Юрия Казакова.

Большая часть событий отнесена в «Адаме и Еве» к путешествию героев на остров, в котором угадывается остров Кижь.³ Три локуса особенно выделяются в общем пространстве рассказа. Это озеро, остров и церковь. Маркированы они частотностью помещения в поле читательского внимания.

© Н.Л. Шилова, 2015

¹ См., например: Балакин А. По следам героев «Северного дневника» Юрия Казакова // Литературная учеба. 2015. № 1 (в печати).

² Казаков Ю. П. Собр. соч.: В 3 т. М., 2008. Т.1: Странник. М., 2008. С. 255. Далее в статье ссылки на текст рассказа приводятся по этому изданию с указанием в скобках тома и страницы

³ См. об этом подробнее: Шилова Н. Л. Адам и Ева на острове Кижь: об одном сюжете Ю. Казакова // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. 2014. Вып.4. С. 67-73.

Например, озеро и его субституты («вода», «волны») встречаются в тексте относительно небольшого, в печатный лист, рассказа в общей сложности 24 раза, остров — 25 (и сюда же можно добавить 5 указаний на это же пространство через вымышленное название Сег-Погост), церковь — 22 раза (и погост - 3 раза). Для сравнения, лексема «город» встречается в рассказе 9 раз, «дом» со всеми словоформами - 10, изба — 5, Москва — 6, Ленинград - 4 и т. д.

Кижская земля представлена в рассказе во всем богатстве впечатлений — зрительных, слуховых, ольфакторных. Зрительные впечатления в значительной степени сосредоточены в этом рассказе на перепадах и переходах освещения, борьбе света и тьмы, на игре взаимных отражений озера и неба, финальных переливах северного сияния. Звуковая картина, всегда важная у Казакова, в «Адаме и Еве» значительно более компактна. Лишь изредка первозданную тишину нарушают человеческие голоса, одинокий звук моторки или гул самолета. Эта тишина — «полная», «немая» или даже «неестественная мертвая» — атрибут пространства, еще не освоенного человеком и, одновременно, параллель к тому началу времен, к той исходной точке, которая играет большую роль в сюжете рассказа и обозначена в его заглавии. «Адам и Ева» в этом смысле не просто рассказ о современном преломлении истории мужчины и женщины, но и очередная попытка писателя вернуться к началу начал, подойти к решению главных вопросов, как бы отмотав время и человеческую историю назад. Причем это путешествие во времени осуществляется через путешествие в пространстве к заповедному острову. «Немая чернота» острова, церкви, окружающего мира — один из доминирующих мотивов в описании островной жизни героя. Дополняют картину запахи осенней травы, чистоты, свежести и воды, явно противопоставленные ольфакторным впечатлениям города и парохода, где мешаются вонь табака, горелой пробки, варева из соленой трески. И целый пассаж посвящен запаху сухого чая, переносящего героя совершенно по-прустовски в детство: «Ему тотчас вспомнилась, пришла из детства и чайница из матового стекла с трогательным пейзажиком вокруг, и как он мечтал пожить в домике с красной крышей, и как открывала и сыпала туда мать с тихим шуршанием чай, как пахло тогда и как опалово-мутная чайница наполнялась темным» (С. 268). Навеянное островом детское воспоминание еще один шаг в направлении обратного отсчета времени.

Очевидно, что в формировании художественного пространства рассказа наибольшую роль сыграли личные впечатления Казакова от пребывания на острове Кижь, островные реалии, узнаваемые в тексте — причал, располагавшийся в то время напротив погоста, дебаркадер, принимавший туристов, мельница, музейные избы, Преображенская и Покровская церкви. В не меньшей степени узнаваем мир карельской природы — воды, земли, неба, звезд. И особый, не похожий на столичный, способ жить — просто и как будто вне времени. К сожалению, в разрозненном и плохо сохранившемся архиве Ю. Казакова не так много зафиксировано личных впечатлений о сентябрьской поездке на остров Кижь, но в том, что до нас дошло, явно звучит интерес и стремление к уединению и первозданности, которые роднят автора «Адама и Евы» и его героя: *«Ну вот, старик, груз новостей сброшен на твои плечи, теперь мне осталось только сказать, что девочка моя приехала в Петрозаводск и мы с ней уединились на десять дней в Кижях, питались рыбой, молоком и картошкой»* (3: 388-389).

Это не означает, конечно, фотографического воспроизведения кижских впечатлений в рассказе, в ткань которого могли вплестаться впечатления иных биографических событий и мест. Не случайно, в противовес очерковой прозе и путевым заметкам, автор уходит в «Адаме и Еве» от топонимической точности, оставляя безымянными город и озеро и придумывая вымышленное имя для острова. И здесь, так же как и на других уровнях текста, детализация и точность описания реального и узнаваемого кижского ландшафта осложнены противонаправленной тенденцией к уходу от фотографичности в сторону поэтического обобщения. Кроме того, закончен и опубликован рассказ был спустя три года после кижской поездки автора и мог вобрать в себя впечатления и от других непрекращавшихся поездок Казакова по русской провинции. Сам Казаков так охарактеризовал относительную роль реалий в художественном тексте: *«Произведения всех авторов автобиографичны — автобиографичны в том смысле, что все, чем их произведения наполнены, — события, детали, пейзажи, вечера, сумерки, рассветы и т.д., — когда-то происходило в жизни самого автора. Не в той последовательности, в какой описано в рассказе или в романе, но автор это должен пережить сам»* (3: 221).

Опубликованные воспоминания друзей и близких писателя дают примеры такого рода «непоследовательности», миграции реалий разного периода и их относительно свободного появления в том или ином сюжете. См., например, у Т.А. Жирмунской, расставшейся с Ю. Казаковым незадолго до его поездки в Карелию в конце 1950-х гг. и за несколько лет до написания «Адама и Евы», в эссе «Мы — счастливые люди»: *«Что же в твоих рассказах мое, только мое, что я в них узнала и никому не уступлю? Пудреница с молнией из «Адама и Евы»! У меня была именно такая. Вспоминаю, как ты пристально*

ее рассматривал, втягивал запах кожи, едва не брал на кончик языка».⁴ Или другой пример. В начале «Адама и Евы» Казаков вводит картину провинциального гостиничного ресторана, где пили «здешнюю водку-сучок, которую буфетчица всегда не доливала» (С.256). И кажется, что эта водка-«сучок» появляется здесь в качестве одного из карельских локальных штрихов наряду с финскими и карельскими словами «ярви» и «салма», образами заонежских рыбаков и финки-официантки. Но в воспоминаниях М.Литвиновой та же водка-сучок и тоже в качестве локального штриха появляется применительно к их с Казаковым совместной поездке на Оку в 1960 г.: «Там была маленькая сельская лавка, в ней, кроме водки самого низшего качества — “сучка”, который, как поговаривали, гнали из опилок, - были только макароны, подсолнечное масло, рыбные консервы с крупой и килька в томате, ну и, конечно, сахар, соль и спички».⁵ В итоге оказывается затруднительно определить «родину» этой «здешней» водки, которая, как кажется, была широко распространена до 1961 г. по всей стране. А «здешность» ее в «Адаме и Еве» при ближайшем рассмотрении служит скорее сигналом противопоставления локального и глобального в принципе, а в системе координат 1960-х гг. – провинциального и столичного пространств со всей гаммой их социальных и культурных антиномий. Ср. у Е. Евтушенко: ««Что, привык небось к “столичной”? // А ну-ка, выпьем нашего “сучка!”»» (поэма «Станция Зима», 1955)».⁶ В итоге, пространство «Адама и Евы» это одновременно и точно воссозданный узнаваемый карельский ландшафт с набравшей тогда среди туристов популярностью Преображенской церковью, и обобщенный локус, о котором герой может помыслить в категориях «где-то на севере».

Сложная и в то же время стройная система пространственных отношений в «Адаме и Еве», на наш взгляд, это еще один аргумент в пользу внимательного изучения поэтики пространства Казакова. Сосредоточенный на вечных вопросах человеческого бытия, неразрывно связанных с категорией времени, Казаков как будто стремился найти ответы на них, изучая и осваивая пространство. В этом контексте понятен особый интерес писателя к Русскому Северу как месту исторической и культурной русской традиции и одновременно природной, доисторической первозданности. И Кижы на рубеже 1950-1960-х гг. стали важным звеном этой художественной топографии писателя.



⁴ Жирмунская Т.А. Мы — счастливые люди! [Интернет-ресурсы] <http://www.tamara-zhirmunskaya.imwerden.de/Kasakov.html> (дата обращения 13.01.2015).

⁵ Цит по.: Литвинова М. Из воспоминаний [Интернет-ресурсы] <http://polden.ruspole.info/node/4980> (дата обращения 13.01.2015).

⁶ Евтушенко Е. Избранные произведения: В 2 т. М., 1980. Т.1. С. 100.

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

В.А. АГАПИТОВ (*Петрозаводск*)

ПРЕДАНИЯ О «ПАНАХ» И ТОПОНИМИЯ ЗАОНЕЖЬЯ

Аннотация: Статья посвящена одному из наиболее ранних периодов проникновения славян на территорию Заонежья, возможно, нашедшему отражение в преданиях о «панах». Не исключено, что легендарными «панами» были представители велетского союза славянских племён из Северо-восточной Германии.

Ключевые слова: топонимика, предания, славяне, Заонежье

Summary: The article is devoted to one of the earliest periods of penetration of the Slavs on the territory of Karelia, perhaps, reflected in the stories of the «pans» («lords»). It is not excluded that the legendary «lords» were representatives Valets Union of Slavic tribes from the North-East Germany.

Keywords: place names, legends, Slavs, Onega lake

Предания о «панах» – одна из наиболее загадочных страниц в истории Карелии. Многочисленные предания доносят до нас противоречивые отголоски событий из периода первоначальной колонизации края. Паны в них предстают то, как разбойники, грабящие и даже убивающие местных жителей, а также сжигающие их жилые постройки, то, как предки отдельных групп севернорусского населения. Предания о «панах» часто перекликаются с преданиями о чуди, что затрудняет поиск истоков фольклорных сюжетов. Тем не менее, есть основания предполагать, что в основе этих преданий отразились воспоминания о славянском (паны) и финноугорском (чудь) соперничестве в заселении Русского Севера.

Согласно отдельным преданиям, паны создавали в Заонежье укрепленные поселения, городища и замки «с огромными воротами, на возвышениях, при реках и вообще в местах, по большей части неприступных».¹ Местную округу при этом они держали в постоянном страхе, совершая постоянные вылазки и набеги. В замках и домах панов хранились награбленные сокровища и деньги.

Часто предания о «панах» связаны с конкретными местами Заонежья. Так в одном из сообщений говорится, что паны жили в районе современной деревни Горка: один из панов проживал в обнесённом тыном доме в двух верстах от Горки на Шинковом наволоке, а другой – на острове Коневце близ Агафа-наволока, к югу от деревни. В предании упоминаются железные или медные ворота, скрип которых был слышен соседу, и служил сигналом для ухода на покой. А когда паны ушли из Горской местности, ворота были сброшены в воды Онега.²

В свете многочисленных фактов об участии в заселении Верхней Руси южнобалтийских славян (польское и немецкое Поморье)³ предания о «панах» требуют особо пристального изучения и осмысления. Результаты недавней экспедиции петербургских учёных в район Вендланда (Северная Германия) свидетельствуют о заметной близости традиционных культур и быта славян Полабья и русского населения севера России. В частности, ими была отмечена определённая близость тамошних крестьянских домов и севернорусских изб. Явные аналогии с Русским Севером обнаружены в занятиях населения, таких, например, как кузнечный промысел, рыболовство, земледелие, добыча речного жемчуга, производство льна.⁴ В наиболее раннем славянском проникновении в районы Обонежья могли принимать участие представители разных племён, заселивших Верхнюю Русь. Есть основания считать, что среди них могли быть и кривичи. Возможно, что именно о них напоминают названия двух деревень в районе средней Волды – Большие и Малые Кривцы. Севернокривичский облик имеет и название острова в Кижях – Еглов (ср. крив. егла – ель). Примечательно, что деревня напротив о. Еглов на материке звалась Подъельники.

В этом движении на Север нельзя исключать и отдельные коллективы балтийских славян (вендов). Сравните названия от Волхова до Беломорского Поморья: Вындин остров на Волхове, с. Винницы (Vingl) на

© В.А. Агапитов, 2015

¹ Чудские предания и предания о «панах» // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 г. Петрозаводск, 1867. С.113.

² Там же. С.114.

³ Молчанова А. Балтийские славяне и северо-западная Русь в раннем средневековье. М., 2008.

⁴ Мыльников А. С., Иванова-Бучатская Ю. В., Новик А. А. В лесах Северной Германии: По следам исчезнувших славян: Полное собрание материалов первой Российско-германской этнологической экспедиции в Северную Германию 2000 г.: В 2 т. СПб., 2009. Т. 1. С.236-253.

Свири и Повенецкий рядок в Заонежье. Типы керамики, обнаруженные в нижнем слое Неревского конца Новгорода, а также на поселениях нижнего течения Волхова, Мсты, Прости, на Старой Ладоге имеют ближайшие аналоги на городищах Северной Польши (Волин, Колобжег), в междуречье Одера и Эльбы, а также на острове Рюген. Нетрудно заметить, что это всё земли, населённые во второй половине I тыс. н.э. преимущественно лютичами (велетами).

В топонимии Заонежья отыщется начало параллелей славянским топонимам немецкого и польского Поморья. Ср. Borkewitze и заон. Борковицы; Malkewitze заон. Мальковец; Muglitz – заон. Моглецы; Zarnekow – заон. Жарниково; Lutkowitz – заон. Лутково, Lübeschina – заон. Лебещина.

Приходится признать, что до сих пор нет явных археологических подтверждений раннему славянскому присутствию в Обонежье. Правда, недавно и славянское проникновение в юго-восточное Приладожье археологи относили лишь к XI в., хотя сегодня эта дата, благодаря открытию Любшанской крепости, заметно удревняется.⁵

Нельзя, видимо, считать очевидным прибалтийско-финский (вепсский) характер курганной культуры юго-восточного Приладожья, где происходили сложные полиэтнические процессы. Вновь становится дискуссионным вопрос об этнической принадлежности колбягов. Думается, что и формирование самобытных черт заонежских и части пудожских говоров могло происходить в период славяно-финских контактов в низовьях Волхова и юго-восточного Приладожья.

О том, что часть местного населения Присвирия и Обонежья воспринимала панов, как своих предков, вероятно, свидетельствует обычай поминовения «панов», отмеченный Г.И. Куликовским.⁶ Традиция была связана с так называемым Киселёвым днём, отмечавшимся в четверг на Троицыной неделе. Стоит напомнить, что полабские славяне называли четверг как *rependan*, то есть день Перуна. Как известно, Перун был наиболее почитаемым божеством у славян и балтов циркумбалтийского региона.

Лексема *-rap-* широко представлена в славянских языках: ср. др.-слав. *rapъ*, польск. *rap*, чеш. *ráp*, верхне-и нижнелуж. *rap*, кашуб. *rôp*, укр. *пан* в значении «господин, барин, помещик».

Сегодня мы отмечаем на территории Заонежья те топонимы, которые обнаружены в местах бытования преданий о «панах», а также те, что можно рассматривать как определенные свидетельства раннеславянского проникновения в данную местность.

Курганы. Урочище, находящееся в 2-3 км к северу от деревни Горка (Кондопожский р-н).

Агафа-наволоок – урочище вблизи д. Горка. Ср.: 1. др.-слав. *ogava*, чеш. *ohava*, н./луж. *hogawa* «изверг, чудовище»; 2. н./луж. *hogawa* «мифическое существо».

Шинков-наволоок, Шинковщина – урочище вблизи д. Горка. Ср.: н./луж. *ženka* из нем. *schänke* «трактир»; н./луж. *ženkowaś* «дарить».

Пан-камень. Большой камень-валун к северу от бывшей деревни Мижестров (Медвежьегорский р-н). Камень пользовался мистической славой среди местных жителей.

Панская Гора или Городок – урочище на берегу Путкозера.

Паньково. Сельхозугодья у бывшей деревни Спас на севере Уницкой Губы.

Гардак Кожинский и Гардак Комлевский (Гардаков). Два холмистых урочища в районе бывшей деревни Посад (Вёгорукса). Наиболее известен Гардак Кожинский, расположенный в южной части деревни Посад. Урочище представляет собою холм конической формы (возможно, моренного происхождения) на небольшом мысу, который вдаётся в Вёгорукский залив Уницкой Губы Онежского озера. Очевидно, что в прошлом это был небольшой остров, отделённый от деревни Посад узкой водной преградой. С северо-востока от холма – устье Кузнецкого ручья. На плоской вершине холма Гардак – круглая площадка диаметром около 13 метров. Край её окаймляют камни-валуны.

В названии урочищ с названием Гардак (Гардаков), вероятно, присутствует лексема *gard* в значении «укреплённое (огороженное) место». Названий с подобной основой особенно много на южнобалтийском побережье (кашубо-словинский регион и северо-восточная Германия). В языке потомков венедов-поморян лексема *gard* означала «укреплённое поселение». Вёгорукские урочища с основой Гардак (скорей всего это уменьшительная форма от *gard* → *gardek*) больше напоминают городища – убежища, где могло укрываться местное население в случае нападения со стороны неприятеля. Второй вариант названия Гардаков – скорее всего является усеченной формой названия мыса, где находится урочище – Гардаков наволоок.

Кардополе. Сельхозугодья близ деревни Бардово. Деревня Бардово находилась в северу от деревни Кокорино, где в своё время были обнаружены средневековые курганы приладожского типа. В основе

⁵ Археология Карелии. Петрозаводск, 1996. С.309.

⁶ Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. Отд.2. С.422.

топонима Кардополе нельзя исключать той же основы *gard*, что и в предыдущем случае. Оглушение согласной в начале слова можно объяснить прибалтийско-финской адаптацией славянского этимона.

Итак, кем же были «паны» обонежских преданий? Вероятнее всего, представителями второй волны славянской колонизации Верхней Руси – велетами и рюгенцами. Именно для них был наиболее характерен вооружённый захват новых территорий с жестоким «примучиванием» аборигенного населения. В конце первого тысячелетия какая-то часть «панов», видимо, сумела проникнуть и на северное побережье Онежского озера, где уже появились первые колонии приладожского типа. Судя по преданиям, «паны» сумели оставить по себе недобрую память. В памяти народной остались также «панские дельницы», «панские клады», отдельные фольклорные сюжеты (к примеру, местная старина «Королевичи из Крякова»), а также, не исключено, и местная судостроительная традиция – лодки кижанка и сойма удивительным образом схожи по своим формам с ладьями из Рюгена и Щецина. Возможно, именно от славян-велетов получили своё прозвище прионежские прибалтийско-финские насельники: ср. нижнелуж. *Lužiki* (*ludźiki*) – «маленькие люди».



ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТУРЫ РУССКОГО СЕВЕРА В РЕГИОНАЛЬНОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ (ПО СТРАНИЦАМ СЛОВАРЕЙ)¹

Аннотация: В данной статье объектом исследования являются диалектные фразеологизмы, в значении которых особую роль играет этнокультурный компонент. Описание внутренней формы этих устойчивых оборотов позволяет показать отдельные черты традиционной культуры крестьян Русского Севера, их мировидение.

Ключевые слова: диалектная фразеология, этнокультурный компонент значения, народная культура

Summary: Objects of study are dialectal idioms, in the value of which plays a special role ethno-cultural component. Description of the internal shape of the phraseological units reveals some features of the traditional culture of the peasants of the Russian North, their world view.

Keywords: dialect phraseology, ethno-cultural component values, popular culture

Исследования последних десятилетий в области фразеологии и фразеографии отличаются многоаспектностью. Используются новые подходы в описании фразеологизмов: дескриптивный, функционально-параметрический, лингвокультурологический. Это во многом объясняется сложным характером фразеологической семантики, включающей различные виды информации.

В данной статье объектом исследования являются диалектные фразеологизмы, в значении которых особую роль играет этнокультурный компонент. Описание внутренней формы этих устойчивых оборотов позволяет показать отдельные черты традиционной культуры крестьян Русского Севера, их мировидение. В качестве источника использованы выборки из региональных словарей, отражающих особенности фразеосистемы говоров вологодской группы (Словаря «Золотые россыпи», Словаря вологодских говоров, Словаря говоров Русского Севера; Картотеки Словаря вологодских говоров).² Для сопоставления в ряде случаев приводились факты говоров, близких в генетическом или территориальном плане. Согласно широкому взгляду на фразеологизм, в состав фразеосистемы включаются наряду с идиомами номенклатурно-терминологические наименования, устойчивые сравнения. Эти единицы также отчасти привлекались к анализу в силу того, что они по-своему отражают определенные факты, связанные с историей, материальной и духовной культурой носителей диалекта.

Вся жизнь крестьянина наполнена нелегким трудом. О привычном для крестьянина распорядке трудового дня позволяют судить фразеологизмы не вида *'ть со 'лнышка на посте 'ли* 'вставать рано, засветло' Тог. (ЗР: 152), со *'лнышка не заста 'вывать* 'рано вставая, ложиться спать поздно' К-Г. (КСВГ). Отметим, что фразеологический оборот *со 'лнышко в печь упёрлось* 'о достаточно позднем времени' зафиксирован в контексте, показывающем отрицательное отношение к тем, кто нарушал обычай вставать рано: *Ну 'ко очухалась се'дни о свину 'ю по 'ру, со 'лнышко в печь упёрлось*. Тарн. (ЗР: 236)

Обратим внимание на фразеологизмы, значение которых мотивировано характерными для северного крестьянина занятиями. Образно-ассоциативная структура семантики многих фразеологизмов связана с главным трудом русского крестьянина – земледелием. В составе таких фразеологических единиц (далее ФЕ) в качестве компонентов используются названия основных земледельческих орудий: все есть, кроме сохи) и бороны 'о крайней бедности, нищете', *не соха* в *по 'ле торчи 'т* – 'не нужно спешить; не к спеху', *ни сохи 'ни бороны 'не оста 'вить* 'обокрасть, украсть всё' (СВГ: X, 90); *то 'лько сохи 'да бороны 'нет* шутил. 'об изобилии, полном достатке' (КСВГ). Внутренняя форма этих идиом прозрачна.

Интерес представляет фразеологизм *всё борона '-сукова 'тка* в значении 'о примитивных предметах кухонной утвари': Тогда не было лоханок – *всё борона '-сукова 'тка*. Тарн. (ЗР: 41). Отметим, что на севере еще в XIX в., по данным словаря Даля, использовалась борона-суковатка, древнейший вид бороны славян: «Самая простая борона у нас, по легкой, северной почве, суковатка: еловые жерди, на коих покидаются сучья в две четверти длиною (смычьё), или расколотые для этого суковатые лесины связываются вицами, закрутками, и ими же привертываются к оглоблям».³ Как видим, в основе фразеологического образа лежит представление о бороне-суковатке как крайне примитивном, древнем орудии.

© Е.П. Андреева 2015

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного гуманитарного фонда. Проект № 15-04-00205 а «Режа и режаки: этнолингвистическое описание севернорусского идиома».

² Золотые россыпи: словарь устойчивых оборотов речи в вологодских говорах / Отв. ред. Л.Ю. Зорина. Вологда, 2014 (далее – ЗР); Словарь вологодских говоров / Под ред. Т. Г. Паникаровской. Вологда, 1983–2007. Вып. 1-12 (далее – СВГ); Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А. К. Матвеева. Екатеринбург, 2001-2002. Т.1-2 (далее – СГРС); Картотека «Словаря вологодских говоров», хранящаяся на кафедре русского языка Вологодского государственного университета.

³ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 2000. Т. 1. С. 116-117.

На основе метафорического переосмысления основано значение архангельского фразеологизма *борона'сукова'тая* 'болтливый человек, перебивающий других во время разговора' (СГРС: I, 161). В вологодских говорах также находим в составе оборота, характеризующего речевую деятельность, компоненты *борона', соха'*: *нагороди'ть соху'-борону'* 'наобещать много чего-либо' (ЗР: 144). На основе метафорического переноса по сходным семантическим моделям формируется значение фразеологизмов, известных белозерским и кирилловским говорам: *борона'дерева'нная* 'человек, который говорит бессмыслицу, вздор' Кир. (ЗР: 19); *ме'лет да борони'т* 'о говорящем бессвязно, невнятно; говорящем вздор' Бел. (СГРС: I, 161).

Аксиологически окрашенной представляется ФЕ *второй навоз* 'снег, выпавший после посева зерновых', в этой оценке отражается взгляд земледельца: *Если второ'й наво'з вы'падет, урожа'и хоро'ший бу'дет*. У.-Куб. (СГРС: II, 204). Справедливо замечание М. М. Громыко: «Духовный мир крестьянина обогащался восприятием природы, детальными и тонкими наблюдениями и знаниями о ней, о связях явлений. Все это было теснейше переплетено с хозяйственными задачами и делами, и тем не менее неверно сводить это только к производству. Это богатая часть именно духовного мира каждого крестьянина, часть знаний, часть крестьянской культуры».⁴

Семантика отдельных фразеологизмов связана с такими традиционными северными промыслами, как заготовка леса, плотницкое дело. ФЕ не бала'нину кори'ть имеет значение 'о простой нетрудной работе': «Утоми'ла я вас?» – «Да чего! Не бала'нину кори'м!». Ньюкс. (СГРС I, 51). Компоненты этого фразеологизма употребляются в северных говорах в свободном значении: *бала'нина* 'короткое бревно небольшого диаметра, обычно окоренное; баланс' арх., влгд. (СГРС: I, 51), *кори'ть* 'снимать кору с дерева' (СВГ: III, 104).

Образное восприятие мира отражается и в устойчивых оборотах, выполняющих номинативную функцию. Важную информацию культурологического характера несут такие устойчивые наименования, как *закладно'е бревно* 'бревно в нижнем венце сруба, которое укладывали на фундамент и под которое помещали «заклад» (монету, железную вещь и т.п.)'; *черепово'е бревно* 'бревно в верхнем венце сруба, на которое укладывали потолочные балки' Сямж. (ЗР: 82; 275). Обратим внимание на метафорическое обозначение в вологодских говорах различных способов соединения бревен при связывании их в венец: *в замо'к, в зару'бу (в зару'бы), в коро'бку, в коро'вку, в косу'ю ла'пу, в кру'глую ла'пу, в чи'стую ла'пу, в крюк, в ла'сточкин хвост, в паз, в потёмок, в прива'л, в сапо'г, в сковоро'дник, в у'гол, в уду', в ча'шку (ча'шу)* (СГРС: II, 96; 97; 126; 127; 128; 195; 196; 199; 200; 205; 207).

Характер женского крестьянского труда также отражает свое отражение в диалектной фразеологии. Приведем фразеологизмы, значение которых мотивировано этой семантической сферой. Фразеологизм *лён не делён – отре'нья не ве'шаны* употребляется в значении 'ничего не сделано'. В вологодских говорах лексема лён имеет значение 'льняное волокно высшего сорта', *отре'нье* – 'остатки, отходы льна после его первоначальной обработки (мятья, трепания, чесания)' (КСВГ; СВГ: VI, 98). Внутренняя форма фразеологизма, его эмоционально-экспрессивная окраска характеризуют отношение крестьянина к любому делу: все должно быть завершено вовремя, в срок: *Ну'-ко, уж спать легли', а у ни'х в огоро'де лён не делён – отре'нья не ве'шаны*. Ньюкс. Отрицательную оценку имеет и фразеологизм *не к рука'м (не на'руки) куда'лька* 'о неумелом работнике' (СВГ: IX, 69).

Начальный этап ткачества был связан с подготовкой основы, для чего пряжа сматывалась с воробов. Образная структура фразеологизма как *тюри'к* 'о спокойном, невозмутимом человеке' мотивирована значением диалектного слова: *тюри'к* 'приспособление в виде полого деревянного или лубяного цилиндра, который вращается на стержне и служит для свивания пряжи с вороб'. Сямж. (ЗР: 106).

Основной этап ткачества, непосредственное создание холста, получил отражение во фразеологизме *все бёрда перетка'ть*: 1. 'все пережить, все испытать': *Все бёрда перетка'ла', всё переде'лала – и в по'ле, и на сплаву', и на сучьях*. Баб. 2. неодобр. 'переезжать с места на место, меняя работу и жительство'. *Все бёрда перетка'ла', везде' побывала; пло'хо э'то, коне'чно, что на одно'й поро'била – не погляну'лося, побежа'ла на другу', дак чего' хоро'шего?* Ньюкс. (СГРС: II, 199). Лексема *бёрда*, мн. в вологодских говорах имеет значение 'гребень, являющийся одной из основных частей ткацкого станка, бёрдо' (КСВГ). Ту же внутреннюю форму имеют фразеологизмы во все' бёрда 'очень много, чрезмерно (о работе)': *Так и живу' помале'ньку: рабо'таю во все' бёрда и просве'та не вида'ть*. Ньюкс.; *впрячь во все' бёрда* 'заставить выполнять тяжелую, непосильную работу': *Во все' бёрда впряг её непутёвый муженёк. Вся рабо'та и забо'та на Галине: и де'тей воспита'ть и де'нег зарабо'тать*. Ньюкс. (ЗР: 36; 40).

Приведем компаративные фразеологизмы, отражающие в своей образной структуре понятия, связанные с ткачеством. Напр., *как (что) чи'вца* 'о худом, тощем человеке': *Ну и де'вка! Как чи'вца, бо'льно*

⁴ Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 266.

и худа'я, да всё и ве'ртиччо. Баб.; *стать как чи'вца (цивца)* 'похудеть': *Уж до того' она' похуде'ла, ста'ла как ци'вця*. Вож. (ЗР: 107; 241). Лексема *чи'вца (ци'вца)* в вологодских говорах имеет значение 'берестяная или бумажная трубочка с намотанной уточной нитью, вставляемая в ткацкий челнок'. Фразеологизм *лете'ть челноко'м* используется в значении 'лететь, образуя клин, вытянутый треугольник (о стае птиц)': *Слыха'ла я таку' приме'ту. Как журавли' к нам на но'чь летя'т, дак быть протя'жной о'сени. Да чёлноко'м летя'т*. Межд. (ЗР: 127).

Ряд фразеологизмов в составе вологодских говоров содержит ценную информацию о духовной культуре северного крестьянина. Ритуальные формы народной культуры отражаются во фразеологических оборотах, связанных с древними гаданиями, обрядами, сопровождающими окончание жатвы, сватовство, рождение ребенка, похороны и т.д. Ограничимся отдельными примерами. Фразеологизм *снег поло'ть* имеет значение 'при гадании встряхивать в переднике снег, определяя, в какой стороне живет будущий жених': *В фа'ртукe снег по'лют: в кото'рой стороне' соба'ки зала'ют, там мой су'жаной*. Тот. (СВГ: 7, 143). Интерес представляет фразеологизм *писа'ть кабалу'* – 'совершать обрядовое действие в случае потери коровы или домашнего животного': *Ковда коро'ва потеря'ется, на'до вы'йти на кресты' и писа'ть кабалу'*: «Агей, Агей, посыла'й поскоре'й!» Вол. В вологодских говорах слово *кабала'* употребляется в значении 'по суеверным представлениям – записка с заговором, помогающая найти пропавшее животное' (ЗР: 183).

Фразеологизм *оставля'ть Илье на бо'роду* обозначает 'обряд окончания жатвы, при котором оставляли на поле несжатые последние колосья': *Оставля'ли колоски' Илье на бо'роду*. Кир. Напомним, что Ильин день отмечают 20 июля (2 авг. по нов. ст.). В народе считалось, что *Св. Ильа лето кончает, жито зажинает*. Крестьяне, закончив жатву, оставляли клочок несжатых колосьев (на будущий урожай), скручивая его и прижимая к земле (ЗР: 173).

Древние верования отражаются во ФЕ *дары' поко'йника* 'вещи покойника, которые на поминках дарили пришедшим' Межд., *купи'ть ме'сто* 'исполнить обычай класть монеты под каждый угол строящегося дома, а также поверх крышки гроба на похоронах' Кир., *окуна'ть гроб (моги'лку)* 'об обычае бросать в открытую могилу монеты или носовые платки, которыми на похоронах вытирали слезы' Кир. (ЗР: 55; 124).

Привлеченный к анализу материал показывает, что диалектная фразеология является важным источником, отражающим народную культуру в ее историческом развитии, систему нравственных оценок, норм человеческих отношений и поведения в крестьянском сообществе.



ЛЕКСИКА ПЛОТНИЦКОГО ДЕЛА XV-XVII В.В. КАК ОТРАЖЕНИЕ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА СЕВЕРНОРУССКОГО КРЕСТЬЯНИНА

Аннотация: В статье представлено описание системы названий трудовых операций, связанных с обработкой дерева, возведением деревянных сооружений. Рассматриваются ключевые лексемы группы (глаголы *плотничать, рубить, тесать*), производные от них термины, принципы и способы номинации, что дает возможность определить роль участия словообразовательных средств в формировании обыденной языковой картины мира.

Ключевые слова: история русского языка, специальная лексика, языковая картина мира

Summary: This article presents the description of the name system of labor operations that are connected with woodworking and wood constructions building. The key lexemes (the verbs *to carpenter, to hew, to trim*) are examined along with derivative terms, principles and methods of nomination that allow to determine the role of word-formative instruments in creating a commonplace linguistic view of the world.

Keywords: history of the Russian language, vocabulary, language picture of the world

В последние десятилетия активно разрабатываются различные подходы к изучению языковой картины мира (ЯКМ). Взаимосвязь ментальных представлений об окружающей действительности и их вербальных воплощений может быть исследована с разных позиций. Например, Н.С. Новикова и Н.В. Черемисина, предлагают при классификации языковых картин мира опираться на противопоставленные друг другу разновидности: универсальная – идиоэтническая; общенациональная – социально (территориально, профессионально) ограниченная; общечеловеческая – индивидуальная и т.д.¹ Интерпретируя фрагменты мира в процессе его освоения, человек обобщает признаки предметов, дает им оценку, классифицирует, вследствие чего языковую картину образуют лексические и грамматические факторы – слова, лексические группы, гнезда родственных слов, словообразовательные типы и т.д.

В ряде лингвистических исследований высказывается мнение о том, что среди лексических средств, репрезентирующих сферу восприятия, познания человеком окружающей действительности, наибольшим потенциалом опосредованного отражения мира обладает глагол.² Не можем не согласиться с этим утверждением, особенно когда речь идет о словах такого лексико-семантического поля, как «Деятельность человека».

Лексика плотницкого дела XV-XVII вв. представляет интерес в аспекте изучения ЯКМ жителя Русского Севера. Не вызывает сомнения тот факт, что пласт слов, значение которых связано с использованием дерева, незаменимого материала для возведения жилья, изготовления предметов быта, для севернорусского крестьянина был необычайно важен, а языковое осмысление этой сферы жизни происходило по определенным законам.

По данным исторических словарей, слово *плотник* – «тот, кто занимается обработкой дерева, постройкой деревянных зданий, судов» (образовано от *плот* – «забор, ограда»)³ – фиксируется в памятниках письменности с XI в., в то время как глагол *плотничать* известен только с XVI в.⁴ В памятниках деловой письменности Северной Руси XV-XVII вв. зафиксированы составные наименования, которые использовались для обозначения различных специализаций: *плотник карбасный, плотник судовой, плотник церковный*. Кроме того, отмечено составное наименование мастер плотный, которое закрепляло данный вид деятельности в общей номенклатуре профессий (ср. *мастер иконный, мастер езовый, мастер кирпичный, мастер оружейный* и т.д.). С течением времени семантика слов *плотный, плотник* перестала соотноситься с производящей основой *плот*, стала значительно шире: Плотники... црков<ь> Троицу живоначальную розбирали и подрубали и собрали и покрыли. Кн. прих.-расх. Кир. м., 25. 1581 г. Нанял плотника Васил<ь>я Косача парусы зделат<ь> и шестерни и колѣсо починить. Арх. Он. № 61, 16 об. 1662 г.⁵

Ядро лексических множеств, отражающих профессиональную деятельность человека, как правило, составляют глаголы. В нашем случае их можно разделить на следующие группы:

© Л.А. Берсенева, 2015

¹ Новикова Н. С., Черемисина Н. В. Многомирие в реалии и общая типология языковых картин мира // Филологические науки. 2000. № 1. С. 41.

² Попова Т.В. Деривационно-семантическое пространство русского глагола: Автореф. дисс... д-ра филол. наук. Екатеринбург, 1998. С. 53.

³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987. Т.3. С.285.

⁴ Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1975-2009. Вып.15. С.102-103. (Далее - СлРЯ XI-XVII).

⁵ Здесь и далее приводятся примеры из картотеки «Словаря промысловой лексики Северной Руси XV-XVII вв.»

‘работать с деревом, заниматься работой плотника’: плотничать

‘строить из дерева здание, сооружение’: рубить, городить и др.

‘строить, изготавливать из дерева часть сооружения’: нарубить, прирубить, подрубить, мостить, крыть, стлать и др.

‘присоединять сверху, покрывать, обивать’: перить, полубить, решетить, разобрать (тесом) и др.

‘обрабатывать поверхность чего-либо’: тесать, скоблить, желобить, дорожить, пазить и др.

‘заготавливать строительный материал’: рубить, ронить, вынимать, вырубать, драить, сечь и др.

‘соединять между собой’: плотить и др.

В лексическом значении глаголов, называющих определенные трудовые операции, представлены такие онтологические категории, как «объект» и «признак». При этом признак понимается достаточно широко: пространственные характеристики, интенсивность действия, способ совершения действия и т.д. У производных слов внутренняя форма, отражающая те или иные концепты, объективируется морфемной структурой. Рассмотрим это соотношение на примере глагола *рубить*.

Среди лексических единиц, называющих плотничьи операции, глагол *рубить* (*срубить*) является словом с наиболее общим значением: семантический признак ‘строить из дерева’ представлен здесь в чистом виде, без дополнительных сем. В старорусском языке слово имело несколько значений, однако, по мнению О.Н. Трубачева, исконным у глагола *рубить* (*срубить*) является значение ‘строить (построить) из дерева’ (праслав. *rabati / *robiti, русск. рубить). Значение ‘рубить, рассекал вообще’ – вторичное.⁶

Глагол реализует этимологическое значение, управляя существительными, обозначающими названия строений или их частей: *рубить храм, срубить избу, рубить бочку* и т.д. В редких случаях объект строительства не называется, указан только характер трудовой операции: *А до поднапертного моста рубить как пригож, а паперть на выпусках полторы сажени* (Поряdn. УВ 1672 г.).

Наиболее последовательно терминологическое значение глагола реализуется в составных наименованиях с зависимой предложно-падежной формой существительного или наречием. В этом случае в лексическом значении глагола актуализируются различные семантические признаки: ‘строить здание или его часть определенным образом’ (*рубить клетки, рубить вверх, рубить на четыре стороны, рубить на два ската и т.п.*) или ‘строить, изготавливать часть (деталь) здания, используя какие-либо плотничьи приемы’ (*рубить в брус, рубить в лапу, рубить в угол, рубить в замок, рубить в ус, рубить в пинь*).

По данным картотеки «Словаря промысловой лексики Северной Руси XV-XVII вв.»,⁷ корневое гнездо с вершиной *рубить* включает 11 глаголов (врубить, вырубить, дорубить, зарубать, зарубить, нарубить, обрубить, отрубить, подрубить, прирубить, прорубить, разрубить, срубить).

Значения дериватов обусловлены семантикой приставок, которые вносят значения результативности, пространственную характеристику.

Дорубить – результативный завершительный способ глагольного действия: *Изба, что куплена у Матфѣя Ширяева, вверху дорубити и сомшити и покрыть* (ДАИ X, 132. 1682 г.).

Врубить – «вделать, укрепить что-либо в углублении, вставить (о деревянном строении), врубить»: *И в таможенной избе нижней пол намостили и брусье подволочное врубили* (Кн. расх. УВ 1678-1679 гг.). Общее значение приставки *в* – ‘поместить внутрь чего-нибудь’.

Сходное значение имеет приставка *в* в глаголе *прорубить* – ‘направить действие сквозь что-нибудь, вглубь’: *Противо сохи прорубить окно близь потолку для сушения векошных бечев или в морозы для таенья* (Росп. труб. д., 191, XVI в.).

Глагол *вырубить* выступает в значении «заготовить лес, вырубить» (значение приставки – ‘двести до результата действие’): *вырубить намь подрятчиком въ своем сосновом добром ядреном лѣсу гладких и несукватых бревень на церковное строение* (Поряdn. Вол. 1700 г.). В сочетании с существительными – названиями строений семантика глагола сужается: *вырубить избу, баню* – ‘срубить нужное для постройки число деревьев». *А кто явится сторонней человекъ въ монастырскомъ лѣсу вырубить избу или баню или клѣть, или овинь, и съ того имать десятая жъ пошлина чего та хоромина по оцѣнке судить* (АИ V, 333. 1689 г.).

Сравнивая семантику терминов *нарубить, подрубить, прирубить* со значением производящего глагола, можно выделить дополнительную сему, указывающую на место совершения действия.

Нарубить (*нарубить*) – ‘строить, изготавливать из дерева’ + ‘часть здания’ + ‘над чем-либо, сверху’ (ср. надстроить): *Нарубал верхъ у служни избы Василеи Корѣянин с товарищи, дал от дѣла б алтын* (Кн. прих.-расх. Ант. м., № 1, 1588 г.).

⁶ Трубачев О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966. С. 149.

⁷ Словарь промысловой лексики Северной Руси XV-XVII вв. / Ред. Ю.И. Чайкина. СПб., 2003-2005. Вып. 1-2.

Прирубить (прирубать) – ‘строить из дерева’ + ‘часть здания’ + ‘рядом, в непосредственной близости’ (ср. пристроить): *И к тѢм церквам прирубить две паперти* (Порядн. Вол. 1700 г.).

Подрубить (подрубать) – ‘подводить (т. е. пристраивать снизу) новые венцы к бревенчатому строению’ (СлРЯ XI-XVII, 16, 49; ср. *подруб* – ‘ряд новых венцов, подведенных под сруб’; там же): *Дал Якову церковному мастеру рубль денег за то ж за церковное дело, что церковь подрубал.* (Кн. пр.-расх. Ант.-Сийск. м. 1578 г.).

Обрубить – «сделать из бревен ограду, сруб, обвязку» (СлРЯ XI-XVII, 12, 160). Общее значение приставки – ‘направить действие вокруг чего-нибудь’: *Круг двора обрубили обруб* (Кн. прих.-расх. Волокол. м. № 2, 154 об. 1574 г.).

Приставки глаголов *отрубить*, *разрубить* синонимичны – ‘отделить что-либо’: *Да под колокольню отрубити анбар надвое, да двои двери в анбары простые, а третие двери в колокольню колодные* (Порядн. Верхов. в. 1643 г.). *И к тѢм церквам прирубить двѢ паперти, а межъ притвором и трапезою розрубить пополам* (Порядн. Вол. 1700 г.).

Необходимо отметить, что, хотя семантика рассмотренных глаголов обусловлена их морфемным строением (префиксы на-, при-, под- указывают на место совершения действия; в-, про- об- – направление действия), в их лексическом значении имеются имплицитные семантические компоненты, указывающие на конкретную реалию, объект, подвергающийся воздействию (*нарубить верх*, *нарубить шею*, *нарубить шатер* – верхняя часть здания); (*прирубить паперть*, *прирубить придел* – пристроенная часть здания).

Аналогичные словообразовательные отношения демонстрируют и другие глаголы группы: *городить* – *огородить*, *перегородить*, *разгородить*; *сечь* – *просечь*, *отсечь*, *мостить* – *намостить*, и др.

Для семантики наименований трудовых операций актуальным является признак результативности действия, который может быть представлен синонимичными префиксами: в/вс- (*взделать*, *взломить*, *встесать*), вы- (*выскоблить*, *вытесать*, *высечь*), за- (*загородить*, *заперить*), на- (*наперить*, *наскоблить*, *натесать*, *надрать*, *настлать*), от- (*отперить*, *оттесать*), по- (*покрыть*), с- (*сплотить*, *срубить*).

В качестве мотивирующей базы немногочисленных названий трудовых операций, образованных от существительных, выступает объект деятельности (*мостить* – «делать настил» ← мост; *пазить* – «делать в бревне или доске выемку» ← паз, *дорожить* – «делать желобки на досках, брусках и т.п.» ← дорога).

Рассматривая дериваты – существительные глаголов данной группы, отметим следующие словообразовательные модели:

процесс – отвлеченное действие (*крытье*, *моценье*, *миение*, *плоченье*, *рубление*, *скобление*; *взделка*, *дорубка*, *крышка*, *перекрывка*, *пересечка*, *подрубка*, *теска* и др.)

процесс – результат процесса (*взмост*, *заплот*, *засек*, *подруб*, *взмостье*, *взруб*, *городня*, *мианик*, *нарубка*, *обрешетка*; *дрань*, *дертье*, *дертица*, *тес* и др.)

процесс – инструмент (*теселка*, *тесла*, *тесник*, *пазник* и др.)

Анализ семантико-словообразовательных отношений в специальной лексике позволяет получить представление о процессе концептуализации знаний в процессе языкового освоения человеком окружающего мира. Как видим, основой для формирования языкового образа профессиональной деятельности плотника являются глаголы: они отражают важные онтологические категории, служат производящей основой для дериватов.



М.А. БОБУНОВА (Курск)

НАИМЕНОВАНИЯ ЗВУКОВ ПТИЦ В ПЕСЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ РУССКОГО СЕВЕРА

Аннотация: В статье описываются слова, обозначающие звуки, издаваемые птицами. Выявленные наименования анализируются с точки зрения их употребительности, сочетаемости и словообразовательного потенциала. Материалом исследования стали необрядовые лирические песни и былины Русского Севера.

Ключевые слова: наименования птиц, глаголы звучания, язык фольклора

Summary: The article describes the words denoting sounds that are produced by birds. The selected denominations are analyzed according to their frequency of use, collocation and word-building potential. The non-ritual lyrical songs and bylinas of the Russian North were chosen as the material of research.

Keywords: denomination of birds, sound denoting verbs, folklore language

Группа наименований птиц в языке русского фольклора многочисленна и разнообразна. Это обусловлено важной ролью этого пласта лексики в создании образной картины мира. Так, в лирической песне орнитонимы нередко выступают в качестве символов, используются в конструкциях образного параллелизма и в качестве объектов сравнения. Наименования птиц часто служат для метафорического обозначения персонажей фольклорных текстов (*лебедушка, нава, орел, сокол*) или в качестве ласкового обращения к ним (*голубушка, лебедь*) и др.

Известно, что мир птиц – это мир звуков. Способность птиц издавать свистящие, щелкающие, звенящие звуки обусловила многообразие глаголов звучания. В литературном языке есть много специфических наименований, обозначающих звуки, издаваемые конкретными птицами: воробей – *чирикать*, ворона – *каркать*, голубь – *ворковать*, кукушка – *куковать*, петух – *кукарекать*, утка – *крякать* и др.¹

Материалом нашего исследования стали необрядовые лирические песни из свода А.И. Соболевского,² записанные в северных регионах – в Архангельской и Олонецкой губерниях – в XIX в. Путем сплошной выборки мы извлекли все соответствующие наименования. В лингвистике для их обозначения предлагается термин *орнитофон* (*орнитофоны* – это слова, которые репрезентируют звуковые сигналы, издаваемые птицами).³

Звукосфера может передаваться разными языковыми средствами, но центральное место в их ряду занимают глаголы звучания. Самым частотным в народной лирике оказался общеупотребительный глагол *петь*, который отличается широкими синтагматическими связями. Умение *петь* проявляет птица вообще (*птица, пташка, пташечка*), а также соловей, голубь, сокол и петух: *Во втором саду-садочку Поет пташка песни* (Соб. Т. 5. № 279); *Соловей-птица песни поет* (Соб. Т.2. № 114).

Глагол *петь* является вершиной словообразовательного гнезда, в которое, наряду с литературными стилистически нейтральными словами *запеть, пропеть*, вошли диалектные и собственно фольклорные лексемы *воспевать* 'Фольк. Распевать, петь; начинать петь, запевать'⁴ и *спевать* 'петь' (СРНГ. Вып. 40. С.127):

На кусточке соловейко,

Соловеюшко сидит, громко свищет,

*Громко свищет он, **воспевает*** (Соб. Т.6. № 107);

*Не **спевай**-ка ты, сокол, жалобнешенько* (Соб. Т.5. № 362).

Другое частотное наименование *свистать* 'то же, что свистеть, т.е. издавать характерные высокие, мелодичные звуки' также является доминантой словообразовательного гнезда, более разнообразного в архангельских песнях. Среди производных глаголов встречаются как общеупотребительные (*засвистать, насвистывать*), так и областные лексемы (*принасвистывать* 'насвистывать' – СРНГ. Вып.31. С.309): *Соловей-птица песни поет, Молодой **принасвистывает*** (Соб. Т.2. № 116).

© М.А. Бобунова, 2015

¹ Толковый словарь русских глаголов: Идеографические описания. Английские эквиваленты. Синонимы. Антонимы / Под ред. Л.Г. Бабенко. М., 1999.

² Великорусские народные песни: В 7 т. / Изд. проф. А.И. Соболевским. СПб., 1895-1902 (далее – Соб.).

³ Об этом: *Ганичева С. А.* Структурно-семантические особенности зоофонов в лингвогеографическом аспекте // Современная русская лексикография: Сб. статей. СПб., 2010. С. 43-50; *Курашкина Н. А.* Звукообозначения как репрезентация звукосферы в языке (на материале английских, французских и русских антропо- и орнитофонов): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2007.

⁴ Словарь русских народных говоров. СПб., 1965–2007. Вып. 5. С. 139-140 (далее – СРНГ).

Кроме глаголов, в архангельских песнях зафиксировано и специфически фольклорное существительное *насвистушка* 'Фольк. Насвистывание' (СРНГ. Вып.20. С.153): *На малинушке соловеюшко сидит, громко свищет; По насвистушке соловеюшко громко выговаривает* (Соб. Т.6. № 471). Свистящим в северной песенной традиции обычно оказывается соловей:

Засвистал соловьюшко во зелененьком саду (Соб. Т.3. № 36);

На малинушке соловеюшко сидит, громко свищет (Соб. Т.6. № 471).

Заметим, что только в олонечкой лирике для характеристики звучания соловья используется и диалектный глагол *возжуплять* 'петь (о соловьях)' (СРНГ. Вып.5. С.23): *Соловеюшко жалко возжупляет* (Соб.5. № 205).

Отличительной особенностью словника архангельских песен является наличие композитов *петь-воспевать*, *петь-свищать*, *лететь-свищать*:

Во втором саду-садочку

Поет птишка песни,

Она поет-воспевает

Разным голосочком (Соб. Т.5. № 279);

Будто в моем во саду соловеюшко поет,

Поет-свищет соловеюшко (Соб. Т.5. ; 481);

Под кусточком птичечки шибко-громко говорят.

Молодой соловьюшко летит-свищет мимо сад (Соб. Т.5. № 89).

Для наименования звуков кукушки в архангельской песенной традиции используются глаголы *куковать* и *вскуковать* 'начать куковать' (СРНГ. Вып.5. С.206): *Во сыром бору, во темном лесу не кукушечка вскуковала, Во неволушке добрый молодец сидит, письмо пишет* (Соб. Т.6. С.471), а в олонечкой – *коковать* 'куковать' (СРНГ. Вып.14. С.90), причем для наименования субъекта действия выбирается специфическое существительное *кокошица* 'Фольк. Кукушка' (СРНГ. Вып.14. С.101): *Кокоем кокошица во сыром во бору* (Соб. Т.3. № 36).

Хотя в олонечких песнях встречается много наименований голубя даже с указанием половой дифференциации (*голубь*, *голубок*, *голубчик*, *голубушка*, *голубица*, *голубка*), нами не зафиксировано ни одного примера звукообозначения, в то время как в архангельской лирике используется общеупотребительный глагол *ворковать*: *Сизый голубь ворковал, Голубушку целовал; Голубушка ворковала, Голубчика целовала* (Соб. Т.3. № 310).

Таким образом, мы видим, что анализируемые наименования в песнях северных губерний имеют общие черты и в то же время определенную специфику. Для выявления жанрового своеобразие мы привлекли тексты онежских былин, записанных А.Ф. Гильфердингом.⁵ Как оказалось, в эпосе используется значительно больше наименований, обозначающих звуки, издаваемые птицами, а специфику былинного текста определяют прежде всего диалектные и специфически фольклорные лексемы, многие из которых отличаются ограниченной сочетаемостью, например: *ворон* – *прокыркивать* 'каркать (о вороне)' (СРНГ. Вып.32. С.168); *голубь* – *погуркивать* 'ворковать (о голубях)' (СРНГ. Вып.27. С.319); *лебедь* – *прокычать* 'прокурлыкать, прокричать (о лебедях)' (СРНГ. Вып.32. С.168); *сорока* – *выщекатывать* 'производить щелкающие звуки' (СРНГ. Вып.6. С.63).

Особенностью былинного текста является использование разными сказителями однокоренных лексем, например: *Захаров (Выгозеро) – воркать* 'ворковать' (СРНГ. Вып.5. С.100), *Меншиков (Кенозеро) – ворковаться* 'ворковать друг с другом; спариваться (о голубях)' (СРНГ. Вып.5. С.100); *Прохоров (Пудоба) – погуркивать* 'ворковать (о голубях)' (СРНГ. Вып.27. С.319); *Калинин (Повенец) и Рябинин (Кижы) – прогуркивать* 'ворковать (о голубях)' (СРНГ. Вып.32. С.118); *Висарионов (Выгозеро) – спрогуркнуть* 'Фольк. Проворковать' (СРНГ. Вып.40. С.268).

И начал он тут голуб погуркивать (Гильф. Т.1. № 49);

На сыром дубе стал голуб с голубушкой прогуркивать (Гильф. Т.2. № 80);

Прилетели три сизых, три малых три голуба,

А й друг промеж другом спрогуркнули (Гильф. Т.2. № 188).

Ряды однокоренных слов могут включать не только глаголы, но и лексемы другой частеречной принадлежности: *выщекатывать* (Калинин. Повенец) и *щекотливый* (Гусев. Кенозеро); *прокычать* (Поромский. Кенозеро) и *кыкучий* 'Фольк. Постоянный эпитет лебедя' (Лядков. Кенозеро) (СРНГ. Вып.16. С.201).

Как и в лирических песнях, в качестве доминант развернутых словообразовательных гнезд выступают глаголы *петь* и *свищать*. Правда, во втором случае значительная часть звукообозначений используется во фрагментах описания Соловья-разбойника, и лишь три глагола (*насвистывать*,

⁵ Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. Изд. 2-е. СПб., 1894–1900 (далее – Гильф.).

посвистывать и *воспросвистывать* ‘Фольк. Издавать свист, свистеть’) (СРНГ. Вып.5. С.145) имеют отношение к птицам (орёл, сокол):

*На правом стремени сидит-то млад сизой орёл,
Поёт орёл да всё насвистывает* (Гильф. Т.3. № 226);
А ясен сокол как воспросвистывает (Гильф. Т.1. № 65).

Особенностью онежского эпоса является частое упоминание ворона, для которого характерна своя звуковая гамма. Нами зафиксирован целый ряд диалектных и фольклорных наименований с корнем *грај-*: *грать* ‘Народно-поэт. и обл. Издавать громкий беспорядочный крик, каркать (о воронах, грачах, галках)’⁶; *заграть* ‘закаркать (о воронах, галках, грачах и т.п.)’ (СРНГ. Вып.10. С.27), *ограть* ‘Фольк. Встретить кого-либо карканьем’ (СРНГ. Вып.22. С.352), *поразграть* ‘раскаркаться (о вороне)’ (СРНГ. Вып.30. С.38), *грянье* ‘вороний крик, карканье’ (СРНГ. Вып.7. С.118), *погрянье* ‘карканье’ (СРНГ. Вып.27. С.311):

А загряял он же черным вороном (Гильф. Т.1. № 12);
И черные вороны меня да не огряяли (Гильф. Т.3. № 275).

Значительная часть указанных лексем тоже идиолектно маркирована: *грать* – Сорокин (Пудога), *ограть* – Меншиков (Кенозеро), *погрянье* – Поромский (Кенозеро).

Таким образом, мир птиц в эпосе имеет свой неповторимый звуковой облик, который создается, прежде всего за счет использования диалектных и собственно фольклорных наименований, способствующих созданию выразительности текста. Многие орнитофоны имеют идиолектную маркированность, что подтверждает важную роль сказителей эпоса, творчески относящихся к исполняемому произведению. В необрядовой лирике подобных лексем меньше, но они становятся ярким показателем территориальной специфики песни, о чем говорят пометы сводного словаря народных говоров, указывающие на место бытования диалектных и фольклорных слов (*Север., Олон., Арх.*).

Особенностью фольклорных животных является их умение не только производить разные звуки, но и говорить человеческим голосом или вещать. Способностью речи обладают птицы и в эпосе, и в лирике, правда, в эпическом тексте таких примеров значительно больше:

Под кусточком птичечки шибко-громко говорят (Соб. Т.5. № 89);
Стала тут сорока выщекатывать,

Стала тут сорока выговаривать (Гильф. Т.1. № 5).

Во фрагментах описания птиц глаголы звучания и глаголы речи нередко коррелируют:

А начал он тут голуб погуркивать,

Начал он затым выговаривать,

А звецвал языком человеческим (Гильф. Т.1. № 49).

Соловей-птица песни поет,

Молодой тут насвистывает,

Холостой выговаривает (Соб. Т.2. № 114).

Итак, наименования звуков птиц играют важную роль в формировании фольклорной картины мира. Как показало наше исследование, несмотря на наличие общих черт, данный пласт лексики имеет жанровую специфику и в отборе слов, и в их использовании. Полагаем, что специфика может быть не только жанровой, но и территориальной, подтверждением чему послужит дальнейший сопоставительный анализ лексики песен, записанных в разных регионах России в одно и то же время. Перспективным представляется и выявление национального своеобразия орнитофонов с помощью контрастного анализа.



⁶ Словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М., 1981–1984. Т. 1. С. 345.

Е.Н. ВАРНИКОВА (Вологда)

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ КАК ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЗООНИМИИ

Аннотация: В статье рассматриваются возможности использования памятников письменности для изучения истории формирования русской зоонимии, наименее исследованной в сравнении с другими ономастическими классами. В качестве источников материала используются фондовые документы Государственного архива Вологодской области XVII–XX вв. и опубликованные переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.

Ключевые слова: Вологда, Государственный архив Вологодской области, русская зоонимия, русские клички лошадей, русский язык

Summary: The article considers the possibility of using written records for the analysis of formation history of Russian names of animals which are less studied in comparison with other onomastic classes. The stock documents of XVII–XX centuries from the State Archive of the Vologda Region and published census books of XVI–XVIII centuries from Vologda monasteries are used as a source for the examples under consideration.

Keywords: Vologda, the State Archive of the Vologda region, Russian zoonyms, Russian names of horses, the Russian language

Изучение истории разных ономастических классов требует обращения к разным памятникам письменности. Так, русская историческая антропонимия изучается, прежде всего, на материале писцовых и переписных книг, отражающих в числе прочего результаты подворных переписей мужского населения России XV – начала XVIII вв. Кроме того, антропонимические факты содержатся в вотчинных и таможенных книгах, различных видах актов и т.д.

Писцовые, переписные и вотчинные книги используются также для изучения исторической топонимии: в них даётся описание различных объектов городской и сельской местности: населённых пунктов, церквей, рек, ручьёв, пахотных и сенокосных угодий. Важными источниками топонимических исследований являются Материалы генерального межевания XVIII–XIX вв., Списки населённых мест Российской империи XIX в., различные виды карт и пр.

Историческая зоонимия представлена в актовом материале значительно беднее. Клички животных встречаются лишь в некоторых видах документов. В частности, зоонимы фиксируются в описных и приходо-расходных книгах монастырей. При этом сразу же нужно подчеркнуть, что из всех видов зоонимов в монастырской деловой письменности XVI–XVIII вв. отмечены только иппонимы – клички лошадей. Интересны для зоонимики и ставшие уже историей архивные материалы начала XX в. – документы специализированных объединений совхозов, создававшихся в СССР в 30-х годах прошедшего столетия. В этих документах содержатся клички лошадей и коров.

Зоонимические факты для данной статьи были извлечены нами из фондовых документов Государственного архива Вологодской области XVII–XX вв.¹ и опубликованных переписных книг вологодских монастырей XVI–XVIII вв.² В качестве материала для сравнения использованы клички лошадей, которые приведены в виде отдельной выборки из Переписных книг лошадей и скота в некоторых селах, принадлежавших Вологодскому архиерейскому дому 1680-1682 гг., в монографии Г.Ф. Одинцова «Из истории гиппологической лексики».³

По свидетельству историков, описные книги монастырей в своём развитии прошли путь от краткой фиксации компонентов монастырской вотчины к развёрнутому описанию состава монастырского землевладения и хозяйства.⁴

Наряду с земледелием важную роль в вотчинном хозяйстве монастырей играло животноводство. «На это указывает наличие старцев-конюших, сельских конюхов; слуг-санников, -хомутильников,

© Е.Н. Варникова, 2015

¹ Опись имущества Спасо-Прилуцкого мужского монастыря за 1654-1655 гг. (Губов. Ф. 512. Оп. 1. Ед. хр. 44); Опись имущества Спасо-Прилуцкого мужского монастыря за 1655-1656 гг. (Губов. Ф. 512. Оп. 1. Ед. хр. 47); Книга учёта, прихода и расхода денег Вологодского Спасо-Прилуцкого мужского монастыря за 1662 г. (Губов. Ф. 512. Оп. 1. Ед. хр. 57); Материалы о развитии коневодства в совхозах Севмаслотреста в 1932-33 гг. (Губов. Ф. 643. Оп. 1. Д. 181).

² Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.: исследование и тексты / Отв. ред. М.С. Черкасова. Вологда, 2011.

³ Одинцов Г. Ф. Из истории гиппологической лексики в русском языке. М., 1980. С. 192-197.

⁴ Башнин Н. В., Черкасова М. С., Шамина И. Н. Описи вологодских монастырей как источник по аграрной и демографической истории // Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.: исследование и тексты / Отв. ред. М.С. Черкасова. Вологда, 2011. С. 424.

-ясельничих; фиксация воловьих, скотских и животинных дворов, подробные списки лошадей (возраст, масти, клички, особенности внешнего вида, назначение – санники, возовые, стоялые, деловые/рабочие и ездовые/езжалые) и другого скота (свиньи-назимки, бараны, козлы), включая молодняк».⁵

Лошади в монастырском хозяйстве были на особом положении. Конюшенные старцы заботились о монастырских конюшнях, вели специальные книги, куда тщательным образом записывали всех монастырских лошадей, следили за всеми службами, где они использовались.⁶ В качестве иллюстраций приведём два фрагмента из переписных книг Евфимиева (1702 г.) и Спасо-Каменного монастыря (1701 г.). *«На дворе лошадей. Мерин ворон, грива на обе стороны. Мерин рыж, грива налево. Мерин гнед, грива на обе стороны. Мерин рыж, грива направо. Мерин рыж, грива на обе стороны. Мерин ворон, грива направо. Мерин кар. Кобыла гнедая, грива направо. Кобыла рыжа, грива налево. Кобыла рыжа ж, грива налево. А все те лошади лето срослые. Да рогатого скота. Восемь коров дойных и недойных, шесть быков да восемь теллиц двое годовых да годовых, шестнатцать бычков, да две телушки, да сегодных шесть бычков, да телушка, девятнатцать овец, боран, боров, да свинья».*⁷ Как видно, лошади записаны по отдельности, указаны их отличительные признаки, при этом отмечено лишь общее количество других животных. *«А на дворе скота. Два мерина работных розных шерстей, леты срослы. Две кобылы да шесть жеребенков дву лет. Одиннатцать кобыл леты срослы. А в шерсти и в приметы их писаны у конюшенного монаха Сергия в книгах. Да селетков два жеребчика да две кобылки»*⁸ – отмечено существование специальных книг учёта лошадей.

Однако, несмотря на такое особое отношение к лошадям, обусловленное их важностью в монастырском хозяйстве, клички лошадей в описных книгах вологодских монастырей XVI–XVIII вв. достаточно редки. Так, в опубликованных описях восьми наиболее значительных монастырей клички зафиксированы лишь в документах трёх из них – Спасо-Прилуцкого (1688 г.), Евфимиева Сямженского (1550-е - начало 1560 гг., 1702 г.) и Введенского Корнилиева Комельского (1676 г.) монастырей. Возможно, фиксация кличек отражает традиции ведения описей вотчинных хозяйств этих монастырей: например, в описях Спасо-Прилуцкого мужского монастыря иппонимы фиксируются последовательно в 1654/55, 1655/56 гг., 1662 гг. Отметим, что в древнерусских текстах XI–XIV вв., по свидетельству Г.Ф. Одинцова, клички лошадей не встречаются.⁹

Всего из документов XVI–XVIII вв. нами было выбрано 57 кличек. Рассмотрим основные группы иппонимов. Самую большую группу составляют клички, отражающие различные внешние признаки животных: возраст, размер, степень упитанности, особенности телосложения, отметины на основной масти и пр.: *Вислоух, Голец, Горбун, Жиряк, Заплата* («с отметом»), *Кривохвост, Крутогуз, Опрелко, Стар, Сухан*. Возможно, к этой же группе относятся клички *Кикимора, Таракан* («конь ворон»), *Сметана* («мерин в рыже чал»¹⁰) и *Жила, Копыто, Нога, Нос*.

Многочисленны также антропозоонимы: *Вавила, Власко, Лука, Панка, Петрушка, Сергушка, Спиридон, Филька*. В роли кличек используются полные и звательные формы христианских имён. По всей видимости, отантропонимическое происхождение имеют и клички в форме прилагательных: *Борилловской, Бурдуковской, Васильевской, Вахромеевской, Ивановской, Мумарин, Оларевской, Сергеевской, Симановской, Федоровской, Федосиевской Фрязинской, Хабаров* и др. Возможно, в таких именовании сохранялись имена и фамилии лиц, у которых были куплены лошади, или лиц, внёсших вклад в монастырское хозяйство: *«конь булань грива на обе стороны дар Силина», «конь бурь грива направо дар Громова»*,¹¹ *«на конюшенном дворе на стойле жеребец гнед – вклад Якова Вольнского»*.¹²

Особую группу образуют иппонимы, отражающие особенности поведения лошадей: *Баловень, Вольнец* (ср. *волынить* ‘затевать драку, толкаться’ Дон., ‘шалить, толкаться’ Перм.; *волынц* ‘свое-

⁵ Там же. С. 428.

⁶ Там же. С. 442.

⁷ Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.: исследование и тексты. С. 255.

⁸ Там же. С. 157.

⁹ Одинцов Г.Ф. Из истории гиппологической лексики в русском языке. С. 192.

¹⁰ Чалую масть коневоды рассматривают как прирождённую «примесь отдельных белых волос к волосам основного цвета на туловище (особенно на крупе) и в меньшей степени на голове и ногах у рыжих, гнедых, вороных лошадей (рыже-чалая, гнедо-чалая, вороно-чалая)» (Гуревич Д.Я. Справочник по конному спорту и коневодству. М., 2001. С. 301).

¹¹ Книга учёта, прихода и расхода денег Вологодского Спасо-Прилуцкого мужского монастыря за 1662 г. (ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Ед. хр. 57. Л. 33).

¹² Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.: исследование и тексты. С. 332.

вольник, вольный гуляка, сорванец' Ряз.¹³), *Мина* (по-видимому, *от минать* 'много есть' Ср. Урал¹⁴), *Сапун*.

Отдельные иппонимы соотносятся с географическими названиями: *Великорецкой, Каргопол*.

Выделяются также клички, соотносительные со словами разных тематических групп: *Башкирец, Извощик*,¹⁵ *Орел, Петух, Поп, Субота, Сума, Шепел* и др. Важно подчеркнуть, что почти все эти слова употреблялись в XV–XVII вв. в качестве личных имён и прозвищ и зафиксированы в антропонимических словарях.¹⁶

Наконец, отметим клички, которые пока не удалось объяснить окончательно: *Лодыба* (ср. *лодыга* 'лодырь' Перм.¹⁷), *Лыскабрынка* (ср. *Лыска* – кличка коровы с белым пятном на лбу. Бельск. Смол., Калуж., Пск.; кличка собаки с белым пятном на лбу. Опоч. Пск., Тихв., Новг., Смол., Твер., Ряз., Ворон.¹⁸ и *Брыня, Брынька* – прозвище рыжего человека Волог. Гряз.¹⁹), *Пуло* (ср. соотносительные *Пулевастик, Пулеватый, Пулеватик, Пулеватый* 'о том, кто неопрятен и слюняв' Олон. Арх., Петрозав. Олон.²⁰).

Сравним наши материалы с материалами Г.Ф. Одинцова. Среди иппонимов, выбранных из Переписных книг Вологодского архиерейского дома 1680–1682 гг., самую большую группу также образуют клички, отражающие различные внешние признаки животных: *Белогуз, Белокрыл, Булан, Веслоух, Глаткой, Горбун, Горбунья, Долгогрива, Желтоусиха, Житкой, Звездуха, Круглая, Низкопередая, Остроухой, Роскоряка, Синюха, Сухан, Тонкой, Хромушка, Шилохвост* и др.

Далее отметим иппонимы, отражающие особенности нрава и поведения лошадей: *Быстрая, Заворуй (заворуй 1. 'вор, воришка' Шуйск. Иван., Шадр. Перм. 2. 'озорник, повеса, плут' Влад. 3. Прозвище. Екатеринбург., Перм., Ветл. Костром.²¹), Колотило, Лодыга, Лягунья, Обнимало, Плясун, Толкун, Тыркун, Розбойник, Сосунья, Спиха, Рыкуша, Частоступ* и др.

Особую группу составляют антропозоонимы: *Матюшка, Оленка, Павел, Сидорка, Улита*. Наряду с кличками, образованными путём трансонимизации, в эту группу входят также и производные зоонимы: *Дмитриевка, Домнинская, Домнинской, Пановская* (купленная «у Михаила Панова»²²).

Многочисленны клички, образованные от различных названий лиц: *Воевода, Воеводка, Дворянка, Девка, Князек, Просвирня, Татарка, Холоп*.

Отдельно выделяются иппонимы, образованные от названий животных (преимущественно птиц): *Блоха, Воробей, Гагара, Гнида, Гоголь, Клоп, Коза, Козел, Медведь, Орел, Синица*.

Немногочисленны топонимы: *Галечанин, Самара, Скопин, Скопинская*.

Как видно, выделенные группы иппонимов почти полностью совпадают. Нередки лексические повторы: *Вислоух, Горбун, Звездуха, Крутогуз, Орел, Сухан* и др. Эти факты свидетельствуют о формировании репертуара кличек лошадей. По своему составу иппонимы XVI–XVIII вв. очень близки антропонимам, отражённым в старорусской письменности. Особенностью монастырской зоонимии того времени является наличие антропонимических и топонимических именовании в форме прилагательных. При отсутствии кличек лошади определяются по масти.

Сопоставим рассмотренные материалы с иппонимами, выбранными из документов Севмслотреста 1932/1933 гг. Эти документы представляют собою инвентарные ведомости, в которых содержатся списки лошадей отдельных совхозов, входивших в данное объединение, а также довольно подробные описания животных: их видовые характеристики, возраст, масть, особые приметы. Всего было выбрано 74 клички.

Наиболее многочисленны и среди кличек лошадей начала XX века иппонимы, отражающие внешние особенности животных: *Белоногий, Буланко (2)*,²³ *Бурко, Буско* (ср. бусой и бусый 'серый, пепельный, дымчатый' Южн.-Сиб., Арх., Волог., Перм., Иркут. Сиб., Том., Вят.²⁴), *Воронуха, Гнедая*,

¹³ Словарь русских народных говоров. Л., 1970. Вып.5. С. 83.

¹⁴ Словарь русских народных говоров. Л., 1982. Вып.18. С. 166.

¹⁵ В ряде случаев частично сохранена орфография источника.

¹⁶ Веселовский С.Б. Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974; Кюршунова И.А. Словарь некалендарных личных имен, прозвищ и фамильных прозваний Северо-Западной Руси XV–XVII вв. СПб., 2010; Тупилов Н.М. Словарь древнерусских личных собственных имен. М., 2004.

¹⁷ Словарь русских народных говоров. Л., 1981. Вып.17. С. 106.

¹⁸ Словарь русских народных говоров. Л., 1981. Вып. 17. С. 224.

¹⁹ Словарь русских народных говоров. Л., 1968. Вып.3. С. 219.

²⁰ Словарь русских народных говоров. СПб., 1999. Вып.33. С. 121.

²¹ Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып.9. С. 340.

²² Одинцов Г.Ф. Из истории гиппологической лексики в русском языке. С. 195.

²³ В скобках указано количество повторяющихся кличек.

²⁴ Словарь русских народных говоров. Л., 1968. Вып.3. С. 306–307.

Звезда, Звёздочка, Звёздка («ворона со звездой»), *Красотка, Лафет* («косолапость задних ног, абсцесс холки»), *Малютка, Муха* («на левой стороне шеи белое пятно»), *Рыжик, Рыжко, Серко, Тюфяк*. Однако большую часть таких кличек составляют уже именованья по масти. Правда, есть случаи, когда масть и кличка не совпадают: Буско – «гнедой».

Выделяется целая группа антропозоонимов: *Аза, Граня, Егор, Ермак, Ида, Мавра, Макарко, Маруська, Марфа, Масалиха, Розка, Стёпка, Танька, Федька, Филька*. Набор антропонимов, ставших зоонимами, также иной: в него входят имена, не встречавшиеся ранее: *Аза, Ида, Роза*.

Достаточно многочисленны клички, производные от различных наименований лиц: *Балерина, Богатырь, Вестник, Гетман, Злодей, Лоцман, Мальчик I, Мальчик II, Матрос, Пилот, Попадья, Рыцарь, Цыганка*. Возможно, некоторые из них мотивированы прямо или косвенно какими-либо признаками лошадей, но документально это не подтверждается (например, Цыганка не ворона, как можно было бы предполагать, а гнедая).

В основе ряда иппонимов лежат названия животных: *Баклан, Векиша, Ласточка, Орлик (2), Соколик I, Соколик II*.

Выделяются зоонимы в форме прилагательных: *Верный, Гордый, Сердечный, Совхозный*.

Наконец, отметим клички, соотносительные со словами разных тематических групп: *Баян, Зорька, Ветерок, Непобедимка, Планета, Ракета, Ромба, Шарик, Экстра*.

Как видно, выделенные группы иппонимов в основном совпадают с рассмотренными выше, но отличаются от них по лексическому наполнению.

Анализ кличек лошадей, проведённый на основе архивных материалов XVII–XX вв., позволяет сделать следующие выводы.

Лексико-семантическое описание иппонимов свидетельствует о преемственности традиций именованья лошадей на протяжении XVI–XX вв.

В образовании иппонимов активно используется лексика, связанная с человеком: личные имена, агентивы, выражающие возрастные, социальные, профессиональные, личностные и др. характеристики людей, что указывает на антропоцентричность русской иппонимии.

Соотносительность старорусских иппонимов с древнерусскими личными именами ещё раз доказывает генетическую общность этих ономастических классов и во многом объясняет широкое распространение христианских антропонимов в современной русской зоонимии.



ЯЗЫКОВЫЕ СРЕДСТВА ПОЭТИЗАЦИИ ПРИРОДЫ РУССКОГО СЕВЕРА (НА МАТЕРИАЛЕ ЗАПИСОК ЕФИМА ЧЕСТНЯКОВА)

Аннотация: На материале воспоминаний о детстве Е. В. Честнякова описываются особенности изображения им природной среды поунженского края средствами народно-разговорной лексики. Лексика природы, понимаемая нами как лексика культурного ландшафта, представлена в виде полевой структуры со своим ядром и периферией. Показана ценность использования писателем диалектных средств для создания поэтического образа природы.

Ключевые слова: Е. В. Честняков, народно-разговорная лексика, культурный ландшафт, диалектное слово

Summary: Peculiarities of picturing the natural environment of the Unzha-river territory are described by means of national colloquial lexis on the material of Y.V. Chestnyakov's memoirs about his childhood. The lexis of the nature being understood by us as the cultivated landscape lexis is represented as a field structure with its own kernel and periphery. The value of the writer's using the dialect means for creating the poetic image of the nature is shown.

Keywords: Y. V. Chestnyakov, national colloquial lexis, cultivated landscape, dialect word

Ефим Васильевич Честняков (1973–1961), уроженец деревни Шаблово Кологривского уезда Костромской губернии на реке Унже, где он прожил почти всю жизнь, приобрёл широкую известность как художник уже после смерти (см. данные о его биографии и творческом пути в книгах, составленных Н. С. Ганцовской и Т. П. Сухаревой, в монографии Г. Д. Негановой¹ и др.). По мере расшифровки и публикации его черновых произведений – воспоминаний, разного рода заметок и разных жанров художественных произведений – стало ясно его значение как самобытного писателя, широко использовавшего средства народно-разговорного языка своего родного края. Как кажется, трудно найти такого автора, который бы столь же хорошо знал родной диалект и так органически и многогранно использовал его выразительные средства, как Е. В. Честняков. Будучи образованным человеком, знатоком искусств (был учителем, много читал, учился у И.Е.Репина в Петербурге и т. д.), он сознательно использовал в своей писательской практике (в силу обстоятельств жизни «в стол», при жизни увидели свет лишь три его сказочки) средства родного диалекта почти в полном их объёме, на всех его ярусах. Это даёт возможность для исследования его творчества в разных направлениях. Прежде всего позволяет точно определить место кологривских говоров в диалектном членении русского языка, использовать его материалы для создания атласов и разного типа словарей. Е. В. Честняков жил в гуще народа: рисовал своих земляков, писал о них и для них свои произведения, участвовал в их обрядах, досконально зная все местные обычаи, занятия населения, природные особенности края, что нашло отражение в его произведениях, в высшей степени насыщенных этнодиалектными сведениями. Искреннее убеждение Е. В. Честнякова в необходимости столь тесного и нераздельного слияния с простым народом, в том числе и в области языка (и говорил он по большей части на диалекте), кроме естественной причины – его крестьянского происхождения – имеет, как кажется, и то основание, которое кроется во влиянии той атмосферы жизни петербургской художественной элиты, в которую он, выходец из кологривской деревни, окунулся во время расцвета европейского модерна. Заметной составляющей последнего был расцвет национального самосознания, влечение к крестьянским корням и гипертрофированная любовь к народу и всему народному, в том числе и к языку. Поляки это называли «хлопоманией».

Рассмотрим изображение природной среды поунженской деревни Шаблово на материале недавно расшифрованных записей воспоминаний Е. В. Честнякова о раннем детстве: «Вот детских дней воспоминанье», «Вот Шаблово в красе родной», «Ручеёк», «Воспоминания о детстве», «Воспоминания о дедушке».² Бесхитростные наблюдения ребёнка над жизнью и бытом родных и земляков перемежаются в них с тонким и точным изображением явлений природы, растений, животного мира, местного ландшафта, которые являются жизненной средой обитания крестьянина. Внимательное изображение каждого предмета и явления из тематической группы «Природа» ценно тем, что её составляющие точно поименованы не только общенародными средствами языка, но и языковыми средствами родного диа-

© Н.С. Ганцовская, Е.Г. Веселова, 2015

¹ Ганцовская Н. С. Живое поунженское слово. Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова. Кострома, 2007; «Русь, уходящая в небо...»: материалы из рукописных книг / Сост. Т. П. Сухарева; отв. ред. Н. А. Дружнева. Кострома, 2011 (далее – Материалы из рукописных книг); Неганова Г. Д. Феномен красоты в творчестве Е. В. Честнякова. Кострома, 2008.

² Материалы из рукописных книг. С. 18-31.

лекта (в этом направлении ведёт исследования Г. Д. Неганова³). Это и придаёт поэтическое очарование честняковским текстам, особенно в настоящее время, когда мы знаем слишком мало местных названий и вообще плохо знакомы с миром природы. В поэтическом вступлении к воспоминаниям уже вырисовываются штрихи дальнейшего почти энциклопедического представления мира природы родного края в неразрывной связи с миром деревни, миром обитания людей (в тексте сохраняется орфография и пунктуация автора): «*Вот детских дней воспоминанье Как в солнечных лучах сиянье И раскрасавица гора В цветах пестреет Шабала И речка наша под горой Журчит полднвнюю порой.. Цветы цветут и расцветают И мительки везде летают Шмели и пчелы на цветах И пташки разные в кустах у большущия горы Внизу толкутся комары Там кудреватья яўишины И дикий хмель, горох мышинный Лопушки всякия растут И коточижник тоже тут И на лоханке говорят – Там бабы моют свой наряд И по рубахам шлепы-шлеп Слышно хлопает валец.. И на краю горы крутом Стоит к полудню передом И к дому Павлову задом С крылечком Афанасьин дом И с угородчиком, и садом И вплотную с нею рядом Тимофеева изба Только разная труба*».⁴

Здесь изображены знаковые приметы культурного ландшафта деревни Шаблово: природные, сохранившиеся и поныне и ставшие известными многочисленным его почитателям, ежегодно посещающим мемориальные честняковские места (*раскрасавица гора Шабала, речка под горой*), и уже исчезнувшие обозначения жилого деревенского локуса (портомойка по имени *Лоханка* на роднике-ручье, где «*бабы моют свой наряд*», и *край горы крутой*, и *дом Павлова, Афанасьин дом, Тимофеева изба* с точными, характеризующими их местоположение деталями). На этом фоне поданы и разнообразные флористические и фаунистические составные элементы культурного деревенского ландшафта, изображённые средствами общенародного языка и местного говора. Флора: *цветы, кусты, кудреватые яушины, дикий хмель, горох мышинный, лопушки, коточижник*. Фауна: *мителки, шмели, пчёлы, пташки, комары*, которые «*внизу толкутся*».

Все эти номинативные средства языка вовлекаются в определённую систему, имеющую характер поля. Ядром его являются собственно ландшафтные природные названия, т. е. названия рельефа местности, ближней периферией – флористические и фаунистические названия; дальней периферией – названия культурного ландшафта, связанного с человеком; крайней периферией – именованья людей, существующие в этом географическом пространстве. В данном отрывке не встретились названия мифических существ, зооморфных и антропоморфных, обильно населяющих страницы произведений Е. В. Честнякова: *медвидь (дедушко медведушко), лизун, кикимора, король тетеревиный, козлоногие* и др.⁵ Их также можно отнести к самой окраинной периферии культурного ландшафта.

Теперь выборочно представим те диалектизмы, нередко фольклорного характера, в списке типов номинаций, входящих в поле культурного ландшафта в пределах обозначенных нами выше произведений, которые отличаются от экспрессивно-нейтральных названий литературного языка. Именно они в окружении других локально окрашенных средств языка в наибольшей степени способствуют образности и поэтизации текстов писателя.

Рельеф местности: *гора, пригорки, тропочка, склон, реука (релка), солотина, бичева, разлев, калужина, кулига Илейно*.

Флора: *хмельник, чернобыльник, яушинник, яушина, красная и белая кашка, жёлтенький и белый попки, кокушкины слёзы, утошник* и др.

Фауна: *слепушки, синочки, куличонки, пикушки-утки, травники, перевезиха, Сивко, Бурко, Пегушка, Сивушка, Воронайка, Чауко, рябки, тетеря, мизгирёвы (тенёта)*.

Человек: *девоньки, дедушко, баушка, парнек, дедюшка (Василей), матка, молодица, Самойло (Али на Илейно, Самойло?)* и др.

Мифонимы: *русалки (сидят и при месяце волосы чешут), чуда, суседушко, кикимора, лизун (А в голче чуда были.. Жили суседушко да кикимора – на подволоке и под подволокой – особенно под листницей – тут место такое все дрян... Ещё они жили в подполье под переборкой – туды не было никакого ходу... Тут темно было всегда... и накопилось много сору.. там они и жили...А Лизун за квасницей.. в трубе да в овине)*.⁶

³ См., напр.: Неганова Г. Д. Ландшафтная лексика в произведениях писателей XIX века, связанных с костремским краем // АСТА LINGUISTICA PETROPOLITANA. СПб., 2008. С. 199-210 (Труды Ин-та лингв. исслед. РАН; Т. 4, ч. 3); Она же. Названия низменных мест Костромского Заволжья в живой народной речи и в произведениях писателей, связанных с костремским краем // Вестник Костромского гос. ун-та им. Н. А. Некрасова. 2012. № 3. С. 80-82; Она же. Типологические черты костремского культурного ландшафта: названия густого леса в костремских говорах // Вестник Костромского гос. ун-та им. Н. А. Некрасова. 2012. № 5. С. 79-83.

⁴ Материалы из рукописных книг. С. 18.

⁵ См.: Неганова Г. Д. Наименования мифологических персонажей в костремских говорах как источник ЛАРНГ (на материале произведений Е. В. Честнякова) // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2008. СПб., 2008. С. 104-111.

⁶ Материалы из рукописных книг. С. 28.

Иногда поэт по модели народных именований в фольклорной манере конструировал собственные названия, это в основном относится к миру цветов, что, возможно, вообще было характерно для детского деревенского имьятворчества. Так создавалась большая многоцветная палитра вещного мира, одухотворённая любовью к природе и её прекрасным созданиям, где перемежаются подлинные (узурпальные) названия с вымышленными: *Травка зеленая растет по берегам... желтенькия фиалки и голубья машины глазки... глядят в ручеек... Незабудки и кашка растут, украшая пригорки... Мать-и-мачеха бело-зелеными лопушками устилает лужок у лоханки..<....> После красной весны настало теплое лето... И увидел ручей как вся Шабала от самого (Марькина) Афанасьина дома покрылась цветами – и всякие там были цветы – красная и белая кашка, желтенький и белый попки... Машины и Аютины глазки.. Сенины ножки, Настины сапожки.. гусиный и мышиный горошки... Петушки и курочки, коровьи сердечки, барашки, золотые сердечки, Олины носики, Дунины ушки, Танины звездочки, одуванчики и балванчики, бурачки, дурачки, Одарьины бусы, Аленушкин пояс, Иванушково копытце, Дид и Ладос... незабудки, Маргаритки, козлиныя ножки, овечьи хвостики, бараньи рожки, петушиный гребешок, алоцвет и белоцвет, сосунки.. Иван да Марья.. кокушкины слезы...⁷ Почти все эти названия метафоричны, мотивированы деревенскими реалиями из мира животных, людей, хорошо знакомых ребёнку.*

Таким образом, изображение мира природы в произведениях Е. В. Честнякова, неразрывно сопряжённой с миром человека, помимо большой культурно-познавательной ценности, имеет и непреходящую эстетическую ценность, во многом обусловленную использованием народно-разговорных средств.



⁷ Материалы из рукописных книг. С. 21.

Ю.Н. ДРАЧЕВА (Вологда)

СПОСОБЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ДИНАМИКИ КОНЦЕПТА <ИГРА> В ДИАЛЕКТНОМ ДИСКУРСЕ (НА МАТЕРИАЛЕ КОРПУСА ВОЛОГОДСКИХ ТЕКСТОВ)¹

Аннотация: В статье исследуется динамика концепта <игра> в диалектном дискурсе на материале корпуса вологодских текстов. Анализ устных рассказов двух тематических блоков – «Рассказы о детстве» (детские игры) и «Рассказы о праздниках» (игры молодежи и некоторые обрядовые игры) – позволяет выявить основные коммуникативные стратегии представления динамики концепта <игра> в речи диалектоносителей.

Ключевые слова: диалектология, концепт <игра>, динамика концепта

Summary: The article deals with the dynamics of the <game> concept in the dialectal discourse in Vologda texts' corpus. The analysis of stories given in verbal communication in two thematic blocks – «Stories about childhood» (children's games) and «Stories about holidays» (youth games and some traditional ritual games) – allows to identify the main communication strategy of expressing dynamics of the <game> concept in the discourse of dialect-speaking persons.

Keywords: dialectology, <game> concept, concept dynamics

Современные филологические исследования широко используют достижения корпусной лингвистики. Создаваемый на материале вологодских говоров корпус текстов под названием «Жизненный круг»² позволяет выявить многоаспектный характер функционирования концепта <игра> в различных дискурсах. Так, исследование дискурса массовой коммуникации позволило прийти к заключению о том, что сейчас наблюдается огромный интерес представителей разных социальных групп к этой сфере,³ но этот интерес ограничивается преимущественно использованием описаний традиционных игр для повышения развлекательности текста издания и приобщения читателя к примитивной имитации народной культуры.

На фоне взаимодействия традиционной народной и массовой культур особенно актуальным является преломление концепта <игра> и его динамики в текстах различных дискурсов. Этот концепт является одним из базовых в картине мира севернорусского крестьянина, поскольку формирует, наряду с концептом <труд>, «жизненный круг»: чередуясь, труд и игра взаимно компенсируют друг друга в судьбе человека. На материале анализа аутентичных речевых отрывков, тематически соответствующих исследуемому концепту, выявляется реально существующее изменение восприятия концепта, который рассматривается как лингвокультурологическая категория, «многомерное смысловое образование, в котором выделяются ценностная, образная и понятийная стороны».⁴

Ряд этнографических и лингвистических исследований, посвященных изучению использования игровой тематики в диалектной речи, показывает лексическое своеобразие и многочисленность этой группы слов, ее значимость для концептосферы севернорусского крестьянина.⁵ Лексика этой тематической группы широко представлена в словарях русской народной речи: в общерусском сло-

© Ю.Н. Драчева, 2015

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского государственного научного фонда (конкурс поддержки молодых ученых 2014 г., проект № 14-34-01263 «Мультимедийный корпус вологодских текстов «Жизненный круг»»).

² О проекте корпуса и его апробации см.: Драчева Ю. Н. Электронный корпус диалектных текстов как источник изучения региональной концептосферы // Славянская диалектная лексикография: материалы конференции. СПб., 2014. С. 48-49; Драчева Ю. Н. Электронный корпус диалектных текстов в аспекте изучения динамики культурных концептов (на примере мультимедийного корпуса вологодских текстов) // Современная русская лексикология, лексикография и лингвогеография: Сборник статей. СПб., 2014. С. 100-107.

³ Драчева Ю. Н. Представление об игре в народной культуре и его интерпретация в партворке «Куклы в народных костюмах» // Казанская наука. 2014. № 7. С. 110-112.

⁴ Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград, 2002. С. 132.

⁵ Например: Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX-XX вв.). М., 2004 (Сер. Традиционная духовная культура славян. Современные исследования). По вологодским говорам: Народная речь вологодского края: материалы по русской диалектологии / Науч. ред. Е. Н. Ильина. Вологда, 2012; Народная речь Вологодского края: говоры Кирилловского района Вологодской области / С. А. Ганичева, Ю. Н. Драчева, Е. Н. Ильина, Н. Г. Михова. Вологда, 2014; Драчева Ю. Н. Лексическая группа «Игра» в «Словаре вологодских говоров» // Ярославский текст в пространстве диалога культур. Материалы междунар. науч. конф. (Ярославль, 15-16 апреля 2014 г.). Ярославль, 2014. С. 405-411.

варе народных говоров,⁶ в дифференциальном толковом «Словаре вологодских говоров»,⁷ в словарях и сборниках,⁸ отражающих игровые традиции Вологодского края в XIX – начале XX вв., в публицистике.⁹

Наблюдаемая в речи диалектоносителей динамика концепта <игра> отражается на лексическом уровне, что проявляется, прежде всего, в изменении состава тематической лексики: если в рассказе диалектоносителей старшего поколения о детстве еще могут присутствовать диалектные слова, то в рассказах о современных играх и обрядах преобладает общелитературный лексический состав. Вкрапления диалектной лексики игровой тематики в основном характеризуют мир вещей, в частности, игровых предметов, например: *Это по'чунки украдём бы'ло / са'нок-то не' было / да с го'рки ката'лись мы / чтоб завози'ть-то всем ле'гче / са'нок-то не' было / как тепе'рь ведь <...> Ма'ленькие че' / игру'шек не было / Оби'тыши одни' / Бо'льше ничего' не было <...> Вот таре'лку разобьёшь краси'вую / и оби'тыши / Э'тот оби'тыши на'до бы'ло забра'ть в кле'тку <...> Скажи' что это дом / то'лько у пап / где на'ны деловы'е / а у нас ведь пап не было / ма'мы дак не сде'лают ведь нам крыш никаки'х / про'сто к дому пристра'иваешь скаме'ечки / на кирпи'чики до'сочков нало'жишь и всё //* (Л. Н. Н-ва, 1938 г. р., Кирилловский район Вологодской области), ср.: оби'тыш 'попорченная вещь (например, чайник с оббитым носиком)' (СРНГ. Вып.22. С.66; со ссылкой на материалы словаря В. И. Даля), ср. также: оби'вки в одном из значений 'осколки': *Обивки стеклянной посуды* (СРНГ. Вып.22. С.57); *по'чунки и по'чинки* 'маленькие сани': *Лес вози'ли на лошаде' на дро'вни, вза'ди по'чинки – санки без головок; Же'рди по'чинками вози'ли; По'чунки – ма'ленькие таки са'ни; Ра'ньше-то мы на дро'внях, да на саня'х, да на по'чунках е'здили* (СРНГ. Вып. 5. С. 128); *делово'й* 'ремесленный', *деловой человек* 'человек, занимающийся ремеслом' (СРНГ. Вып.7. С.344), *дело'вый* 'умеющий хорошо делать что-либо, искусный': *Дело'вый — э'то в рука'х, мо'жет сде'лать рука'ми. Дом сде'лал дело'во, зна'чит, дело'вый челове'к. Дело'во'й он всё-таки был челове'к* (СВГ. Вып.2. С.18), «деловой, дельный, путный» (Даль. Т.1. С.1272). Описания детских домиков (*клеток*) представлены как в словарных материалах, так и в публицистике: *кле'тка* в одном из своих значений 'постройка из палочек дощечек и т. п., домик (в детской игре)': *Робяту'шки кле'тку всё стро'ят в огра'де, игра'ют там* (СРНГ, Вып.13. С.285); также ср.: *игра'ть в кле'тку*, в кле'тки со значением 'строить из дощечек, камня, палочек и т. п., играть в дом': *Дети'шки на'ши це'лый день игра'ют в кле'тки* (Там же); «весной... маленькие дети устраивали «клетки» где-нибудь на припеке... Две-три положенные на камни доски мигом превращались в дом, вытаявшие на грядке черепки и осколки превращались в дорожную посуду. Подражая взрослым, пяти-шестилетние девочки ходили из клетки в клетку, гостились». Традиционная культура детства имеет подчеркнуто индивидуалистический характер, современные же детские игровые домики часто являются результатом массового производства, способствуют нивелированию личностных характеристик и, благодаря детально разработанному игровому пространству, не требуют от ребенка напряжения воображения.

В диахроническом аспекте анализа динамики концепта продуктивно рассмотрение событийного уровня повествования, так как в диалектном дискурсе наблюдается резкое разделение событий разных временных планов: оппозиция тогда, в детстве диалектоносителя, и сейчас, в современной культурно-языковой ситуации, ср.: *О-о-ой, нам мать надаёт рабо'ты всяко'й // дак не до игры' / не до чево' // Дак мать уйде'т в леспромхо'з на рабо'ту / и нам нака'жет / и ве'ников налома'ть / и травы' накоси'ть / наноси'ть коро'ве / и корьё дра'ть заставля'ла // Ишь э'то как за'роботок / корьё-то // Ну и по'хозяйству там / то половики' постира'т / то пол помы'ть // То ве'ники вяза'ть нака'жет / шо'бы ве'ников навяза'ли // Дак так во'бщем / у нас для игры'-то дак и вре'мя-то не бы'ло //* (А.А. И-ва, 1943 г. р., Кирилловский район Вологодской области).

В синхроническом аспекте динамика концепта обнаруживается при сопоставлении современного и традиционного отношения к игровой деятельности, когда диалектоноситель обращается к рефлексии и в его высказываниях обнаруживается, что прежний уклад в большей степени гармонизировал жизнь человека: так, в воспоминаниях людей старшего поколения мир детей не противопоставляется миру взрослых, а является его закономерным продолжением, подобием миру взрослых, ср.: *В ба'не намо'ют / напар'ят и ходи'ли / как говори'тся / и босы'е и всё / и не тетю'нькались*. Слово тетю'нькаться используется в значении 'возиться, заниматься', ср.: *тете'нькаться* 'ухаживать, присматривать за детьми, нянчиться': *Ма'ленькие бы'ли, дак тете'нькались с ни'ми бо'йко, а вы'росли да и уе'хали; Хва'тит с*

⁶ Словарь русских народных говоров. Л.; СПб., 1965–2013. Вып.1-46 (далее – СРНГ).

⁷ Словарь вологодских говоров / Под ред. Т. Г. Паникаровской, Л. Ю. Зориной. Вологда, 1983–2007. Вып.1-12 (далее – СВГ).

⁸ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М., 1903–1911 (далее – Даль); *Диалекторский П. А.* Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 2006; *Иванецкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890. (Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России; Вып.2).

⁹ Белов В. И. Лад: очерки о народной эстетике. Архангельск, 1985.

ним *тете'нькаться*, не ма'ленький уже'; *Всё тите'нькались* с ней и мать, и оте'ц, и ба'бушки (СВГ. Вып.11. С.21); тете'нькать 'забавляться игрушками, пустячками', 'баловать ребенка; ласкать, качать, тешить его' (Даль. Т.1. С.759), тете'нькаться 'нянчиться, пестоваться с кем-либо, возиться' (Даль. Т.1. С.760); тетю'нькать 'убаюкивать, укачивать'.

С точки зрения дискурс-анализа, любое описание игровой ситуации является фреймом. Учитывая, что каждая игровая ситуация состоит из последовательной смены событий, мы можем рассматривать ее как сценарий (скрипт), то есть «стереотипные эпизоды с признаком движения, развития».¹⁰ Подчеркивая нацеленность игры на процесс деятельности, Г.-Г. Гадамер писал: «Движение, которое и есть игра, лишено конечной цели; оно обновляется в бесконечных повторениях».¹¹ Рассказы диалектоносителей отражают повторяемость действий в игре, ее бесконечное движение отражается в лексических и синтаксических повторах, контекстуальных синонимах, ср.: *Станови'лись в круг / оди'н водя'щий был // Мы ру'ки вниз / что'бы он не прошёл / поднима'ем / что'бы он пробежа'л // Он хо'чет пробежа'ть / мы опуска'ем // Ещё и пе'ли ходи'ли хо'ром // Ах как мы'ши надое'ли // Развело'сь их про'сто страсть // Всё погры'зли / всё пое'ли / пря'мо го'ре / ах напa'сть // Подожди'те же / плуто'вки / вот поста'вим мышело'вку // перело'вим всех мы вас //* (А. К. Б-ва, 1935 г. р., Бабушкинский район Вологодской области); *Ну у них совсе'м уже' друга'я пля'ска / но то'же там кома'ндует // А по'сле как э'ту там прокома'ндует / там проигра'ет / тут уже' де'вки пля'шут по паре / по дво'е хо'дят // А пото'м уже' кужля'ют // э'тот ну скужля'ют нас / скужля'ют уже' / когда'э'тот тут пото'м // Там э'тот па'рень выхо'дит / пля'шет // а де'вка выхо'дит / тебя', когда'с пе'снями / па'рень пе'сни поёт <...> Ну ра'ньше ведь гуля'ли / бесе'ды де'дали // Вот тут де'вки / вот приме'рно у вас в дере'вне там пусть хоть троё / зна'чит / э'ту бесе'ду ты де'лаешь / пото'м втора'я / пото'м тре'тья там // То э'тот в деревня'х / там пишу'т запи'ску // Пла'хинская молодёжь / то есть борбуши'нская молодёжь / приглаша'ет вас на бесе'ду пла'хинская молодёжь / вот в тако'й-то день // И вот все и приходи'ли / и кадре'ль и пляса'ли //* (Н. А. И-ва, Кирилловский район Вологодской области).

Таким образом, концепт <игра> в диалектном дискурсе является динамически развивающимся образованием, что обнаруживается в высказываниях диалектоносителей на нескольких уровнях языковой системы: лексическом, синтаксическом, текстовом. Коммуникативные стратегии представления динамики концепта <игра> сводятся к повторам различных типов, обусловленным диалогичностью и повторяемостью игровой деятельности.



¹⁰ Попова З. Д. Когнитивная лингвистика. М., 2007. С. 119.

¹¹ Гадамер Г. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988. С. 149.

ЭККЛЕЗИОНИМЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ЖИТЕЛЕЙ ВЕШКЕЛЬСКОГО СЕЛЬСКОГО ПОСЕЛЕНИЯ

Аннотация: В статье рассматриваются названия объектов культового значения – часовен в с. Вешкелице (Карелия). Большинство эkkлeзиoнимoв oбpaзoвaны oт aгиoнимoв (имен святых).

Ключевые слова: эkkлeзиoнимoв, aгиoнимoв, чaсoвни, пaмятники дyxoвнoй кyльтyры

Summary: In article it is considered names of objects of cult value – chapels in the village of Vekshelitsa (Karelia). The majority of ekklezionim are formed from agionim (names sacred).

Keywords: ecclesiality, aginity, chapels, monuments of spiritual culture

Ономастика имеет множество направлений – топонимика (совокупность топонимов какой – н. местности, страны), антропонимика (собственные имена людей), теонимика (собственные имена богов и божеств) и т. д. В рамках нашей работы нам важно было найти тот термин (или понятие), которое бы характеризовало объект нашего исследования. И.В. Бугаева в своей статье¹ говорит об агионимах (греч. Agios – священный, оупта – имя), которые служат для наименования лиц или объектов, на которых «почивает благодать божия». Она выделяет следующие агионимы:

1) агиотопонимы - имена собственные, обозначающие географические названия; 2) иконимы - имена собственные, обозначающие наименование икон: икона Всех Святых, икона святителя Николая, икона Божией Матери «Утоли моя печали»; 3) зортонимы - имена собственные, обозначающие названия церковных праздников; 4) эkkлeзиoнимoв - имена собственные, обозначающие названия соборов, храмов и монастырей, часовен.

Такой класс топонимов, как эkkлeзиoнимoв, oтpaжeн в слoвape pyccкoй oнoмaстичeскoй тepминoлoгии. Это «собственное имя места совершения обряда, места поклонения любой религии; в том числе название церкви, часовни, креста, отдельно стоящего алтаря, священных камня, источника, дерева».² Это термин – эkkлeзиoнимoв – мы и будем использовать в своей работе.

По архивным материалам историка П.М. Шамшина, в 1831 г. в Вешкелице была возведена церковь Покрова Пресвятой Богородицы. После революции 1917 г. с церкви был снят крест, в здании расположились клуб и библиотека. По словам очевидцев, в конце 60-х гг. XX в. здание было полностью разрушено.

Церковь Покрова Пресвятой Богородицы и село стали центром мирского и церковного самоуправления, объединившего несколько приходов. Приходы соединяли несколько деревень, в каждой из которых была возведена часовня. Так появились: часовня Святого Николая Чудотворца в д. Инжунаволоок; часовня Казанской иконы Божией матери в д. Кашалиламба; часовня Власия в д. Нинисельга; часовня Вознесения Господня в д. Павшойла.

В 1987 г. из д. Кангозеро Суоярвского района (деревня к 1985 г. была почти полностью утрачена) в Вешкелицы была перевезена часовня во имя Святого Великомученика Георгия Победоносца. Часовня насчитывает несколько строительных периодов. Первый - конец XVII в., второй - середина XIX в. Часовня представляет историко-архитектурную ценность как одна из старейших часовен Сямозерья с хорошо сохранившейся объемно-планировочной структурой и архаичными элементами.

На полуострове озера Сямозера, в кладбищенской роще, на незначительном расстоянии к востоку от деревни Инжунаволоок расположена одна из православных святынь - часовня святого Николая Чудотворца. Скорее всего, она была срублена в середине - конце XIX в. с целью исполнения обрядов, главным образом, погребения.

Часовня в Нинисельге расположена на восточной окраине нежилой деревни, представляет историко-архитектурную ценность как пример характерной для XIX в. карельской культовой постройки, обладающей индивидуальной особенностью – смещением главного входа влево от вертикальной оси.

Казанская часовня (нач. XX в.) срублена крестьянином деревни Кашалиламба Парфентьевым по обету. Расположена на западной окраине деревни Кашалиламба, в стороне от жилой застройки, в кладбищенской роще. Представляет историко-архитектурную ценность как характерная для пряжинских карелов культовая постройка, сохранившая архаичные черты.

© Ю.В. Ефимова, Е.А. Чайкина, 2015

¹ Бугаева И. В. Агиотопонимы: частный случай отражения ментальности в географических названиях [Интернет-ресурс] <http://www.portal-slovo.ru/philology/39039.php> (дата обращения 14.01.2015).

² Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии. М., 1978. С. 149.

Часовня Вознесения Господня расположена на возвышенности, с юго-восточной стороны от жилой застройки деревни Павшойла. Снаружи храм обшит широкой доской, декоративное убранство отсутствует. В интерьере сохранились полки для икон.

Анализируя исторические сведения о часовнях и церкви Вешкельского погоста, мы пришли к следующим выводам: дата их постройки - середина XIX – начало XX вв., цель – исполнение обрядов (погребение, свадьба). Названия объектов культового значения представляют интерес. Как правило, называются они по имени святых или церковных праздников.

Название часовни	Место нахождения	В честь кого/чего названа	Год постройки
Часовня во имя святого великомученика Георгия Победоносца	Село Вешкелица	В честь святого Георгия Победоносца	Привезена из д. Кангозеро.
Часовня святого Николая Чудотворца	Д. Инжунаволок	В честь святого Николая Чудотворца	середине-конце XIX века
Часовня Власия	Д. Нинисельга	В честь святого Власия	Конец XVIII – начало XIX вв.
Церковь Покрова Пресвятой Богородице	Село Вешкелица (разрушена в конце 60 – х гг. XX в.)	Праздник в честь явления Божией Матери	1831 г.
Часовня Вознесения Господня	Д. Павшойла	Праздник в честь вознесения Иисуса Христа на небо	XIX - начала XX вв.
Часовня Казанской иконы Божией матери	Д. Кашалиламба	В честь чудотворной иконы Богородицы	середина XIX века

Большинство экклезионимов нашего поселения образованы от:

1) агнионимов (имен святых) – часовни святого Георгия Победоносца, святого Николая Чудотворца, святого Власия);

2) зортонимов (название церковных праздников) – церковь Покрова Пресвятой Богородицы, часовня Вознесения Господня);

3) иконимов (название икон) – часовня Казанской иконы Божией матери).

Изучение названий объектов культового значения – интересная тема для исследования. История часовен, история их названий, святые великомученики – все это уникальные сведения об истории, культуре, языке нашей родины. Утрата исторических названий может привести к деградации народной культурной традиции, к обеднению исторического, культурного сознания. Все это позволяет считать экклезионимы культурно-историческими памятниками духовной культуры народа.



Л.Ю. ЗОРИНА (Вологда)

ТРАДИЦИИ ДЕРЕВЕНСКОЙ КОММУНИКАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГОВОРА ВЫТЕГОРСКОГО РАЙОНА ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ)¹

Аннотация: Статья строится на материале говора исчезнувших русских деревень Вытегорского района Вологодской области. Записи были сделаны автором в 60-70 гг. XX в. В статье рассматриваются средства выражения в говоре категории вежливости. Внимание акцентируется на прагматичности используемых информантом средств выражения, а также на использовании некоторых эмоционально-экспрессивных средств коммуникации.

Ключевые слова: куштозерский диалект, коммуникативная категория вежливости, средства выражения

Summary: The article deals with the material of dialects of already disappeared Russian villages of Vytegra District, Vologda Region. The author of the article has made corresponding linguistic records during 60-70-s of XX century. The article describes the dialectal means of expression in category of politeness. Special attention is given to pragmatic usage of means of speech expression used by informants as well as to usage of some emotionally expressive means of communication.

Keywords: Russian dialects, communicative category of politeness, means of politeness expression

В течение ряда лет мы проводили наблюдения над речью своей бабушки, неграмотной русской крестьянки Дарьи Николаевны Пашковой (в девичестве – Андроновой). Родилась она в деревне Дундуково Куштозерского сельсовета Вытегорского района Вологодской области в 1897 году, т.е. в конце XIX в.² Значительную часть своей жизни Д.Н. Пашкова прожила в не столь отдалённой от Куштозера деревне Ежезеро, в которую вышла замуж за С.Л. Пашкова. Последние десятилетия своей жизни наша собеседница провела в Вологде, где, общаясь с членами многочисленной семьи, всё равно говорила на своём особенном диалекте. Для дочери информанта диалект в устах матери был привычным, естественным средством общения. Однако внуки информанта, выросшие вне тесного контакта с бабушкой, не уставали удивляться специфике звучащего в её устах говора и в течение длительного времени, вплоть до 1976 г., вели записи сказанного ею. Проживание в течение последних лет в городе самым минимальным образом сказалось на традиционном строе речи Д.Н. Пашковой. Об этом убедительно свидетельствуют фрагменты сделанных записей:

Отц'а н'е стало, мат'ер'и н'е стало. Как голују сокола м'ен'а остав'ил'и. Отправ'ил'и м'ен'а край б'елу св'ету. Дак как ја буду жыт'? Како жыт'жо мн'икава? У м'ен'а там фс'о остав'ено. Луч'ше појехат'к своима хот'. С вами жыт'? В'ет'это жыт'жо н'е тако-о-је.

Многочисленные тексты такого типа были записаны на магнитофон в непринуждённой домашней обстановке. Стилистика общения была доброжелательной, по-семейному ласковой. Тем не менее обычно Д.Н. Пашкова проявляла в общении строгую сдержанность, деловитость и вместе с этим – вежливость, деликатность коммуникации.

Покажем далее на примерах некоторые особенности коммуникативного поведения Д.Н. Пашковой.

Обусловленность некоторых черт коммуникативного поведения фольклорной традицией сказывается в использовании информантом различных малых жанров фольклора и присущих ему средств выразительности: *Жила бы в своём дому да в своём уму* (ритмизованность и лексический повтор); *Подаришь? Неезжалъцю коня, а небывальцю дитя* (пословичный характер фразы, антитеза); *Не боги горшки делают, а андомские горшечники* (использование пословиц и поговорок); *Ой, горькэй отець! Поехал сюды и нас-то увёз!* (использование фольклорного эпитета); *Отправили меня край белу свету* (фразеологизм с архаическими формами); *Отцья не стало, матери не стало. Как голују сокола меня оставили* (фразеологизм на основе сравнения).

Д. Н. Пашкова знала и легко воспроизводила старинные плачи и причитания, такие, например, как причет, с которым женщины-участницы свадебного обряда обращались к невесте: *Ты стань, бела лебёдушка, На резвые на ноженьки, На сафьянные сапоженьки! Отодвиньтесь, люди добрые, Отодвиньтесь, православные! Дайте мистецька немношецько, Половэй доски узёшенько.*

© Л.Ю. Зорина, 2015

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного гуманитарного фонда. Проект № 15-04-00205 а «Режа и режаки: этнолингвистическое описание севернорусского идиома».

² Зорина Л. Ю. Вепско-русское прошлое Куштозера // Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России. Материалы V Всерос. конф. финно-угроведов. Петрозаводск, 25–28 июня 2014 г. Петрозаводск, 2014. С. 19–22.

Используемые информантом жанры фольклора различны. Это колыбельные (*Баюшка нова, Оцяпинушка елова, Шитэй, бранэй положок – Спи, мой милэй малишок!*), фрагменты сказочных текстов (*Наповадилсе коток ходит по масло и тварог*), многочисленные частушки (*Вецериноцька холодна – Одевать надо сацёк. Нешто деушке надеяце На дролин пинжацёк?*).

По-видимому, со стабильными ценностями фольклорных материалов связана и общая **тональность экспрессивности, ласкательности** в коммуникативном поведении информанта: *А сыр делали с творогу, дома, х пецьки. Потом на миленке – как песоцек, маслом намазывали; И кладывали этот сыр миленькой туду. Вот. И короцьки тоненьки выколотят; Песоцьку надо, на десять сканцей надо цяшецька такая, ну, стакашик примерно песоцьку.*

Доброжелательностью, коммуникабельностью Д.Н. Пашковой обуславливается её постоянное **стремление вовлечь собеседника в разговор**: *Сельга – ведь хорошо место: мышняк рос хорошэй, тетёры водились. Видала тетёр?; Выкосят, высохнет сено, выграбят, в копни складут. Будёшь, можёт, грабить да в копни кладывать; Много девок, дак надо куды-ни выпехнуть. А хоть ты живи как угодно. Топерь хоть убежат, правда, да?*

В речи Д. Н. Пашковой частотны обращения к Богу: *Ой, как меня шунёт-то, Господи!; Дай ты, Господи, мни-ка смерётушку, пособи ты, помоги мни умереть на роботы. К Богу она апеллирует как к защитнику: Она глаголет не тоё. Избави Господи!; Больше-то я сюды никогда не крянусь, избави Господи! К людям же она обращается через их отношение к христианской вере: Отодвиньтес, люди добрые, Отодвиньтес, православные!*

В общении информант часто использует **вокативы обобщённого типа**: *Ростреложила я тебя, милая; А уехать посерёдки – что ты, милая моя!; Да каки у меня паклюшки в носи? Что ты, милая моя!; А потом пойду к самому и скажу: «Вот, милый мой, скотинка твоя пропала»; Ой ты моя бажёная! Не менее частотны вокативы персонального характера: У миная, Люся, сапожонка-та здисява?; Я не каюсе, Люсенька: я вышла замуж хорошо; Люсенька, милая, уж ты-то пособи как-нибудь. Степень «теплоты» в обращениях в разных случаях градуируется: Люся, Люсенька, Люсенька, милая.*

Реплики информанта зачастую **строго рациональны, пронизаны прагматизмом**: *Небольшенькэй-то робёнок ножкам кибандает, а выростёт, дак ходко ходит. Ты маленькая, дак, верно, кибандала, а большая дак неужто будешь кибандать? (кибандать – ‘семенить’)*. Иногда Д.Н. Пашкова, раздражаясь, даёт **пояснение** тому, что, на её взгляд, должно быть абсолютно понятно собеседнику: *Гойташик дёржали на шеи. Бывал золотой, бывал серебрянэй. Ведь не плели жё на руках.*

В записях представлены **диалектные формы выражения благодарности**: *Здись – дак ведь Спасибо на твоём цяйку! Выпьешь и цяшку опружишь*. Это так, по представлениям информанта и принятым в деревне правилам поведения, должно заканчиваться чаепитие. Вообще обращает на себя внимание **особое отношение к визиту гостя**, сложившееся в Куштозере. Там существуют глаголы *гоститать* – ‘принимать в качестве гостя’, *отгоститать* – ‘в ответ на чьё-либо гостеприимство принять человека у себя в качестве гостя’: *Дак понаровим маленько. Знаешь, как тебя будут гоститать!; Придут гости, может, станешь гоститать; Я бы тебя потчевала, гоститала; Мы бы тебя отгоститали; Мы тебя отгоститаем и провадим; Тёта Тося тебя отгоститае.*

В записях речи информанта отмечен **жанр похвалы**: *Ой ты моя бажёная! Как ты меня хорошо намыла!* (диалектное слово *бажёнй* означает ‘любимый, родной’).

Наши записи носят, конечно, ограниченный характер, возможно, поэтому набор конструкций для выражения модальности желательности неширок. Желательность обычно выражается формой повелительного наклонения: *Опашет, дак дай мни виника опахать в комнаты. Я уж давно дождала; Не кладывай моего напередника!; Дай мни нестиранэй плат*. Фактитивный оптатив находит своё выражение в формулах благо- и злопожеланий.

Благопожелания, так широко бытующие на территории распространения вологодских говоров,³ в записях речи нашего информанта представлены единственной формулой: *Дай им, Господи, добра и здоровья!* Благопожеланий зафиксировано так мало потому, может быть, что целенаправленный опрос, ориентированный на фиксацию таких формул, во время записи не проводился. Ещё, может быть, потому, что в условиях городской жизни не возникали ситуации, когда требовалось стандартное благопожелание (уборка зерновых, сенокос, забой животного на мясо или др.). Дочь Д.Н. Пашковой, жившая в деревне с родителями до 14 лет, вспоминала формулы благопожеланий, применяемые в отдельных ситуациях (*Тепла в дом!* – при кладке печи, *Масло желто да в крупиночку!* – в ситуации, когда сбивают масло). Следовательно, эти элементы существующей системы благопожеланий в говоре были, но

³ Зорина Л. Ю. Вологодские диалектные благопожелания в контексте традиционной народной культуры. Вологда, 2012.

Д.Н. Пашкова их не использовала. Известно, что благопожелания выполняют орнаментальную и развлекательную функции, а для прагматично ориентированной Д.Н. Пашковой они были просто чужды.

В отдельные моменты, когда на 78-летнего информанта находило «затмение» (она всё стремилась вернуться «домой» – туда, откуда родом, т.е. в привычную деревенскую среду), в её речи проявлялись элементы языковой агрессии:

В использовании бранных выражений: *Ой ты подлянка несчастная! Бессовестная тварь!; Ой ты зараза ты, халера ты!; Ух ты, халера ты, зараза ты!; От сотона дьявольня!; Ой ты, сотона ты дьявольня!; Ты сама-то засера непутняя!; Вот халера-тот!*

В использовании обценной лексики: *Ой ты загрёба ты!; Грёб твою мать!* В добром расположении духа информант не хотел воспроизводить текст матерной частушки, сочинял в ходе беседы «благопристойный» её вариант: *По косою по огороды Парень добераецце. Надо девушку-ту взять – Ко мне не двигаецце.*

В частотности акта угрозы: *Я как плачкнун – токо мокрица будёт!; Я как тебя коромыслом оправлю!; Раз она так, и ей всё некусом пройдёт!; У матери глаза выкопает!; Даси, дак я дам, дак глаза вытекут!; Ежели взяла, дак я ворот оторву!; Ну, ежели оставишь, дак я розорву на лешей след!; У меня возьмёшь, дак и у тебя ницего не останеция – ветром всё унесёт!*

В использовании жанра упрёка: *Эту-то – сидит, горбатая! – расклинят на дви цясти! Зацим лошадь мою увела?; Тибет-то радошно! Смиёссе! Ты на своём приданом живёшь? Ты на мужицём живёшь!*

В пожелании чего-либо недоброго: *Паром бы схватило!; Халера ей бы забрала! Будь я проклят доци!; Чтоб у тебя ветром унесло!; Жаба бы села има за это!; Жаба сядь хорошая!*

В многочисленных проклятьях: Частотны упоминания лешего: *Пый ты к лешёму; Да ну ты к лешёму со штям-то!; Неси ты леший, гуляльница!; Леший ты неси да безо всякого опаси!; Да лешёво тибиди в руки!; Понеси ты на лешей след!; К лешёму поеду в руки!; Лешего тебе в руки!; Понеси ты лешэй!; Паром бы схватило!* Информант корит себя за необдуманные поступки, поэтому серия проклятий «достаётся» и ему самому: *Осенесь сюды поехали – будь проклят моя голова!; Ещё буде я приеду, дак голова моя отпади!; Прокляни мою голову!*

Хотя в приведённом перечне заметно преобладают средства выражения языковой агрессии, Д.Н. Пашкова вела себя в жизни как человек добрый, вежливый, этикетный. В её поведении было заметным стремление к почти дипломатическому дистанцированию от источника раздражения: *Иди-ко от меня подале!* В качестве защитного барьера при неприятном общении ею выражалось безразличие: *Да плевать мне в тебя!; Плевать во всё!*

Таковы в общих чертах особенности коммуникативной культуры, отражённой в записях речи неграмотной крестьянки Д. Н. Пашковой родом из давно уже исчезнувшей русской деревни.



ЭТНОГРАФО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КРАЕВЕДОВ ТОБОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ XIX ВЕКА

Аннотация: Первые диалектные записи проводили священники и учителя (И. Лисицын, П. Лепехин, И. Тверитин и др.) по программе Отделения этнографии Русского географического общества (РГО) 1847 г. В архиве РГО хранится 84 соответствующие рукописи. Их особая ценность заключается в сохранении разных аспектов материальной и духовной традиционной русской культуры.

Ключевые слова: собиратели и исследователи народной культуры

Summary: The first recording of dialect was performed by priests and teachers (A.I. Lisitsyn, A.P. Lepikhin, I. Tveritinov etc.) on the program of the Department of Ethnography of the Russian Geographical Society (RGS) 1847. The archive is stored RGO 84 relevant manuscripts. Their special value lies in the preservation of different material and spiritual aspects of traditional Russian culture.

Keywords: Researcher of folk culture

Русское географическое общество¹ (РГО), созданное в 1845 г. в Санкт-Петербурге, внесло существенный вклад в развитие научных исследований российской провинции, в том числе – Западной Сибири. Собрав вокруг себя научные общественные силы, оно развернуло энергичную деятельность. Большое место в деятельности РГО занимала этнографическая работа, которую возглавляло Отделение этнографии. В первые годы своего существования РГО поставило задачу широкого собирания сведений о русском народе. Для выполнения этой задачи Отделение этнографии во главе с Н. И. Надеждиным разработало программу (1847 г.) для сбора материала на местах с последующей обработкой и публикацией в специальном издании – «Этнографическом сборнике».

Программа содержала шесть разделов: 1. «Относительно наружности», 2. «О языке», 3. «Домашний быт», 4. «Особенности общественного быта», 5. «Умственные и нравственные способности и образование», 6. «Народные предания и памятники». В 1848 г. программа была издана и распространена вместе с печатным обращением по всем регионам: разослана в центры епархий, директорам училищ, управляющим удельных контор и палат государственных имуществ. В 1853 г. тем же адресатам было отправлено переиздание программы, объем которой увеличился вдвое. В отличие от первого издания она обрела заглавие – «Программа для составления местных этнографических сведений». Программу высылали во все губернии вместе со специальным печатным обращением. Рассылка дала исключительные результаты.

На первую редакцию были получены материалы из 36 губерний страны, в том числе – из Тобольской губернии.² В 61-м разряде архива РГО хранятся 53 рукописи описания Тобольской губернии (1847–1915 гг.), в 55-м разряде – 31 дело с описанием Сибири, в том числе Тобольской губернии. Из них более 30 рукописей являются ответами на программу Общества 1847–1853 гг. Особая ценность материалов заключается в том, что они собраны большей частью тогда, когда еще не начался процесс разрушения традиционной русской культуры.

Корреспондентами-информаторами из Тобольской губернии, приславшими ответы на программы РГО, в основном были сельские священники, действовавшие по запросам консисторий, и учителя. Это объясняется тем, что РГО распространяло программы «по двум каналам – церковного управления (через архиереев) и народного образования (непосредственно через директоров училищ и гимназий)».³ Таким образом было обеспечено собирание запрашиваемых сведений людьми, близко знакомыми с жизнью народа.

Подтверждением этому может служить «Дело по отношению Императорского Русского географического общества с препровождением программы для исследования русской народности», которое хранится в Государственном архиве г. Тобольска.⁴ В этом документе большой интерес представляет

© Е.Н. Коновалова, О.В. Трофимова, 2015 г.

¹ Рабинович М.Г. Ответы на программу Русского географического общества как источник для изучения этнографии города // Очерки русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1971. С. 36-61; Семенов П. П. История полувековой деятельности Русского географического общества 1845-1895. СПб., 1896. Ч.1; Степанов Н.Н. Русское географическое общество и этнография (1845-1861) // Сов. этнография. 1946. № 4. С. 187-206.

² Смирнова В.И. Русское географическое общество и краеведы Западной Сибири в 40-50-х гг. XIX в. // Культурная жизнь Сибири XVII–XX века. Бахрушинские чтения 1981 г.: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1981. С. 120.

³ Рабинович М.Г. Ответы на программу русского географического общества как источник для изучения этнографии города. С. 42.

⁴ Государственный архив г. Тобольска. Ф. 156. Оп. 25. Д. 125 (1853 г.). (Далее ГА г.Тобольска).

печатное обращение Общества (от 26 августа 1853 г.) к Тобольскому архиепископу Евлампью,⁵ которое было выслано ему вместе со второй программой для исследования русской народности. Архиепископ Евлампий незамедлительно отправил программы во все духовные правления Тюменского, Тобольского, Ишимского, Курганского, Петропавловского, Тюкалинского, Ялуторовского, Березовского, Омского, Тарского, Туринского уездов Тобольской губернии, «чтобы их дать людям, которые хотели бы заниматься этим исследованием».⁶ Чтобы обеспечить всех желающих программами, Тобольская епархия дополнительно напечатала «Программу для составления местных этнографических описаний» (Тобольск : Тип. губ. правл., [1853]. – 8 с.) Священнослужители почти всех духовных правлений Тобольской епархии, за исключением Туринского духовного правления,⁷ согласились принять участие «в трудах Русского географического общества». Поступление ответов растянулось на несколько лет. На первый вариант программы ответы приходили иногда после издания второго варианта.

В 1850 г. Русским географическим обществом была разработана анкета и «наставление к собиранию нужных сведений» о климате. Анкета включала вопросы о времени посева, всхода, цветения и жатвы хлебов, о границах распространения разных пород животных, птиц, насекомых, различных сортов растений, а также о народных обычаях, «основанных на разности климата». Такие данные позволили бы, по мнению составителей, судить о климатических условиях той или иной местности. Анкета была отпечатана в 12 тыс. экземпляров и разослана по губерниям. В Тобольской губернии на анкету также откликнулись учителя и священнослужители, среди них – инспектор и учитель Тобольского духовного училища Иван Федорович Лисицын (Лисицын).

И.Ф. Лисицын родился в 1827 г. в семье священника. По окончании Тобольской духовной семинарии в 1846 г. поступил учителем в духовное училище, где вскоре был назначен инспектором. Все свободное от работы время Лисицын занимался самообразованием: химия, анатомия, физиология, астрономия были его любимыми предметами. Особенно основательные познания приобрел он в ботанике, в совершенстве изучив местную флору. В «Вестнике имп. Русского географического общества» (1855. Кн. 4. С. 46-50) была помещена заметка И.Ф. Лисицына «Время цветения и созревания растений в г. Тобольске и его окрестностях», в которой показаны результаты трехлетних наблюдений (1852–1854 гг.) над временем цветения, появления первых плодов и полного созревания 112 видов растений, распространенных в окрестностях Тобольска.⁸ В 1858 и 1861 гг. И.Ф. Лисицын проводил фенологические наблюдения уже над 168 растениями, причем следил за развитием их от появления первых листьев до созревания плодов. Результаты этих исследований были опубликованы в «Тобольских губернских ведомостях».⁹ Наблюдениями И.Ф. Лисицына воспользовался Е. Анучин¹⁰ в статье «Климат г. Тобольска».¹¹ За три года до смерти И.Ф. Лисицын подготовил к изданию первый выпуск описания тобольской флоры, но за недостатком денежных средств оно не было опубликовано. За обстоятельные исследования Русское географическое общество присвоило И.Ф. Лисицыну звание члена-корреспондента.

Будучи человеком, получившим хорошее филологическое образование, И.Ф. Лисицын смог достаточно квалифицированно выполнить еще одно задание Русского географического общества – собрать материал о «местных» словах, бытовавших в речи русских крестьян на территории Западной Сибири в середине XIX в. В Архиве РГО хранится его рукописный материал «О языке Тобольской губернии»,¹² представляющий списки «местных слов», а также замечания о диалектных вариантах грамматических форм имен существительных, например: творительного падежа множественного числа в словах, значащих орудие, средство, вместо окончания *-ми*, часто употребляется *-м*: ударил *вилам*, сено собрано *граблям*; винительный падеж единственного числа имен женского рода, оканчивающихся на *-а* и *-я*, часто оканчивается на *-а*; говорят: дай Бог тебе душа спасти! *Надоть баня топить*.

Лексический материал распределен по двум рубрикам. В рубрику «Слова местные» входят 40 слов с их толкованием (например: *Охича 'т'ся, охичка – уборка пред праздником, как-то: мытье полов, беление стен, скобление посуды и т.п.*; *Сурово 'й, резвый, склонный к шалости; Тр'кнуться – отречься, отпереться*). Вторая рубрика представлена 17 словарными единицами, которые автор отнес к «общеу-

⁵ Евлампий (Петр Пятницкий) – архиепископ Тобольский и Сибирский (1853-1856 гг.).

⁶ ГА г. Тобольска. Ф. 156. Оп. 25. Д. 125 (1853 г.). Л. 23.

⁷ ГА г. Тобольска. Ф. 156. Оп. 25. Д. 125 (1853 г.). Л. 25-29.

⁸ Крылов П. Материалы к флоре Тобольской губернии. Томск, 1892. С. II-III.

⁹ Лисицын И. Наблюдения над развитием дикорастущих растений в Тобольске и окрестностях его в 1852 г. // Тобол. губ. вед. 1858. № 19, 21, 23, 29; Он же. Заметки касательно развития дикорастущих растений в г. Тобольске и окрестностях его в 1861 году // Тобол. губ. вед. 1861. № 18, 19, 21, 23, 25, 29.

¹⁰ Анучин Евгений Николаевич (ок. 1838 – ок. 1900) – врач, статистик, секретарь Тобольского статистического комитета, корреспондент «Тобольских губернских ведомостей».

¹¹ Анучин Е. Климат г. Тобольска // Памятная книжка Тобольской губернии на 1864 г. Тобольск, 1864. С. 166-298.

¹² Архив Географического общества. Р. 61. Оп. 1. Д. 15. (Далее АГО).

потребительным, но имеющим другой смысл» (например: *Беда вместо очень, сильно и т.п.: Беда я немог, т.е. я был очень нездоров; Ново 'и – иной, другой. Новой ничего не знат, а сидит в писарях*).

Примечательно, что многие из зафиксированных собирателем слов до сих пор бытуют в русских говорах Западной Сибири. Записи И.Ф. Лисицына проясняют значение слов, встречающихся в записях современных диалектологов. Например, глагола *слати'ть* в записях В.Л. Козловой 1964-1969 гг. (Вагайский район) (*слати'ть – врать, говорить небылицу*).

И. Ф. Лисицын¹³ не указывает места фиксации диалектного материала, но сравнение с изданными словарями (например, «Словарем русских говоров Среднего Урала». Екатеринбург, 1996) и картотеками готовящихся к изданию словарей говоров Западной Сибири позволяет утверждать, что собиратель записывал говоры Тобольского и других прилегающих к сибирской столице уездов.

Сбором фольклорного материала занимался также Петр Лепехин, священник Истошинского прихода Ишимского уезда Тобольской губернии. Русское географическое общество получило от него две работы: «Приговоры, употребляемые при ловле птиц»,¹⁴ «О свадьбах, болезнях и лечении оных и о посиденках у крестьян Тобольской губернии Ишимского округа село Истошинского прихода, волостей Бердюжской, Шаболовской, Локчинской, Усть-Ламенской и соседних разных селений».¹⁵ Описание свадьбы, очевидно, является одной из наиболее полных и наиболее ранних фиксаций этой важнейшей составляющей семейной русской сибирской традиционной обрядности. Последовательно и полно описаны ход и содержание свадебного обряда: сватовство, рукобитье, свидание жениха и невесты, приготовление к свадьбе, девишник, поезд за невестой, благословение жениха его родителями, приезд к невесте, смотренье, отправление к венцу и венчание, баня для молодых, столовый, или пирожный, день и хлебины. В описании представлены тексты разных жанров свадебного фольклора: песни, исполняемые подружками невесты, плачи невесты, наговоры дружки. В тексте «Посиденок» подробно описываются крестьянские посиденки (в Сибири их называют также посиделками, или вечорками). Интерес представляют подробности, касающиеся времени, состава участников, а также очередности проведения «посиденок». Очень подробно и обстоятельно перечисляются виды угощений, которые готовила каждая хозяйка.

В лингвистическом отношении интерес представляет значительное количество диалектных (севернорусского характера) слов и грамматических форм. Слова, ненормативность которых собиратель осознает, он сопровождает пояснениями (*паужна, соковый, опенки*). Остальные (*картовка, гостейка, глубянка, костьянка*) употреблены без пояснений.

П. Лепехин сотрудничал и с Вольным экономическим обществом. В 1861 г. он обратился туда с письмом, в котором сообщил о своем желании проводить опыты по сельскому хозяйству. Не имея сведений по этой части, Лепехин просил ученое общество о помощи консультациями, книгами и семенами.¹⁶

Опыты по выращиванию зерновых культур и картофеля в Березовском крае проводил священник Иван Яковлевич Тверитин. Многие годы он вел наблюдения над погодой региона. Участник всероссийских сельскохозяйственных (1860, 1864) и политехнических (1872) выставок, член и сотрудник четырех научных обществ России (Вольного экономического общества (с 1856 г.), Казанского экономического (с 1861 г.), Московского общества сельского хозяйства (с 1869 г.), Русского географического общества (с 1869 г.)), И.Я. Тверитин был награжден шестью медалями этих научных обществ. В Русском географическом обществе хранятся две его рукописи: «Сведения об урожае хлеба и картофеля в Березовском крае за 1859, 1861, 1865, 1867, 1871 гг.»¹⁷ «Этнографические сведения о жителях г. Березова».¹⁸ И.Я. Тверитин изучал и экономическое положение остяжков, содействовал исследователю И.Я. Словцову при изучении им зоологии позвоночных Тобольской губернии.¹⁹

Таким образом, деятельность Русского географического общества, уже с первых лет его существования носившая ярко выраженный общественный характер, способствовала оживлению работы краеведов во многих районах России, в том числе Тобольской губернии. Своими программами оно внесло целенаправленность в сбор материалов на местах, расширило круг корреспондентов, принимавших участие в изучении региона и его достопримечательностей. Краеведы-корреспонденты Тобольской губернии, участвуя в составлении ответов на вопросы анкеты Русского географического общества, освещали различные аспекты материальной и духовной жизни сибирских крестьян.

¹³ И. Ф. Лисицын скончался 4 февраля 1869 г. в Тобольске после тяжелой болезни в возрасте 42 лет.

¹⁴ АГО. Р. 61. Оп. 1. Д. 29.

¹⁵ АГО. Р. 61. Оп. 1. Д. 17.

¹⁶ Белоножко Ю. Священник и хлебороб // Югра. 1992. № 11. С. 29-30.

¹⁷ АГО. Р. 61. Оп. 1. Д. 20.

¹⁸ АГО. Р. 61. Оп. 1. Д. 28.

¹⁹ О И. Я. Тверитине более подробно см.: Тверитин Иван Яковлевич // Югорские краеведы (материалы к библиографическому словарю) / Сост. В. К. Белобородов, Т. В. Пуртова. Шадринск, 1995. – С. 112-113; Белоножко Ю. Священник и хлебороб // Югра. 1992. № 11. С. 29-30; Белоножко Ю. Священник-хлебороб И. Я. Тверитин. Шадринск, 1993.

РУССКОЕ СЛОВО В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАРЕЛИИ¹

Аннотация: В статье приводится лексика русских говоров Карелии, изменившая внешний облик под влиянием фонологической системы прибалтийско-финских языков. Представлены группы слов, в которых произошли разные незакономерные для русского языка процессы: перенос ударения на первый слог, изменение гласных, мена согласных звуков, преобразование начала слова.

Ключевые слова: языковые контакты, диалектная лексика, фонетические процессы

Summary: The article contains the vocabulary of Russian Karelian dialects, changed the appearance under the influence of the phonological system of the Baltic-finnic languages. Groups of words, where occurred different for Russian language processes: moving stress on the first syllable, vowel change, change of consonant sounds, conversion of the beginning of a word.

Ключевые слова: language contacts, dialect vocabulary, phonetic processes

Территория Карелии является полиэтнической с древнейших времен. Взаимодействие разных этносов, естественно, отразилось на особенностях контактирующих языков, о чем свидетельствуют исследования ученых.² Значительные изменения под влиянием прибалтийско-финских языков произошли в фонетическом облике русских слов. В тематических группах лексики, бытующей в говорах Северо-Запада, сочетаются слова разного происхождения, например, *пинда*, *мянда*, *болонь* 'неплотный слой древесины', *шорпа*, *островина* 'жердь с сучьями'.³ Целью настоящей работы является описание системного влияния на облик русского слова со стороны языков иной структуры.

Гласные звуки среднего подъема – [e] и [o] – под влиянием особенностей акцентологической системы прибалтийско-финских языков меняют свое качество. Возникшие фонетико-акцентологические варианты отличаются от слов, функционирующих в русском языке – литературном или диалектном, – во-первых, ударением (как правило, на предшествующем слоге), во-вторых, произношением ударного гласного –*á*- в соответствии с безударными -*e*- и -*o*-.

Перенос ударения на первый слог, сопровождаемый переходом *e* > *'á*, обозначен в науке как заонежское «яканье»,⁴ прежде всего в медвежьегорских говорах. Слово *дя́нник* 'мелкий кустарник' возникло как фонетический вариант лексемы *де́нник* 'загон для скота в поле или в лесу' Медв., Кондоп., 'огороженное место для скота во дворе', 'место водопоя телят' Медв., которая также является вариантом к исходному *денни́к*, 'ср. денни́к 'огороженное место для скота около дома' Чуд⁵. Аналогичные отношения наблюдаются в других лексемах: 'трава' - *мя́тла* Медв., *ме́тла* Тихв. и метла́ 'трава с длинными грубыми листьями, осока (?)' Онеж., Чуд., Кад., Канд.; *стя́рнуть* 'постирать' Медв., *сте́рнуть* Медв. и *стирну́ть* 'немного постирать' Пинеж. Арх., Мошен. Новг. В значении 'поле для льна' известны *ля́нник* Медв. и *ле́нник* Пуд.; 'нижняя губчатая или пластинчатая часть шляпки гриба' - *мя́дра* Медв. и *ме́дра* Кем., Белом., Пуд., Медв.; *пяхну́ть* 'толкнуть, пихнуть' Петрозав., Медв., ср. *пехáть* 'толкать, пихать' Юрьев., Покр. Влад., Костром., Север. и *пехну́ть* Север., Оят. Ленингр.; *ря́ишить* 'сломать, поломать, исковеркать, привести в негодность' Кондоп. и *ре́ишить* 'привести в негодность, испортить' Пуд. Карел., Лод., Подп., Тихв. Ленингр., Карг. Арх., Выт., Кирил. Волог.; 'лопата, которой сажают пироги в печь и вынимают их' - *пя́кло* Медв. и *пекло́* Прион. Карел., Тер. Мурман.; 'петух' - *пя́тун* Медв. и *пету́н* Медв. Карг., Плес. Арх., Баб., Белоз., Кирил., Чаг. Волог., Бокс., Кириш., Лод., Подп., Тихв. Ленингр., Сол., Шим. Новг.; 'иван-чай' - *пя́тушок* Медв. и *петушо́к* Канд. Мурман.; 'нет времени' - *ня́досуг*: «*што ня́досуг, надо спешитьця к ямы скореа*» Шуньга Заон. Олон., недосу́г. Иногда происходит изменение семантики нового слова: *ля́шать* 'вспахивать полосу земли' Медв. и *ле́шить*

© Л.П. Михайлова, 2015

¹ Исследование выполняется при финансовой поддержке Программы стратегического развития Петрозаводского государственного университета в рамках реализации комплекса мероприятий по развитию научно-исследовательской деятельности на 2012–2016 гг.

² *Веске М. П.* Славяно-финские культурные отношения по данным языка // Изв. Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. Казань, 1890. Т. 8, вып. 1; *Шахматов А. А.* К вопросу о финско-кельтских и финско-славянских отношениях // Изв. имп. Академии наук. 1911. № 9-11; *Муллонен И. И.* Топонимия Присвирья: Проблемы этноязыкового контактирования. Петрозаводск, 2002; *Мызников С.А.* Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада: Этимологический и лингвогеографический анализ. СПб., 2004, и др.

³ *Мызников С.А.* Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. СПб., 2003. С.226, 268.

⁴ *Колесов В.В.* Фонетические условия заонежского «яканья» // Русские говоры: К изучению фонетики, грамматики, лексики. М., 1975. С. 53-58.

⁵ Используем общепринятые сокращения известных словарей, см., например: Севернорусские говоры: Межвуз. сб. СПб., 2009. Вып.10. С.210-222. Географические пометы словарей не изменяем, в некоторых случаях добавляем указание на отношение пометы к области (типа Оп. Пск., а не Оп.).

‘ставить знаки на поле для указания сеятелю, делать вехи’ Плес. Арх., Подп. Ленингр., ср. *леи́ть* ‘отмечать вешкой (палкой, соломой, камнем) границы засеянной борозды’ Беж., Вл., Гд., Кр., Локн., Н.-Рж., Н.-Сок., Оп., Остр., Палк., Печ., Пск., Пуст., Пушк., Себ. Пск., Тор. Твер.; *мядовик* ‘гнездо диких пчел с сотами’ Медв., ср. *медовик* ‘дикая пчела’ Медв., Пуд., Лоух. Карел., Плес. Арх., Канд., Тер. Мурман.; *окля́ть* 1. ‘прийти в хорошее состояние (о цветах, растениях)’ Медв., ср. окля́ть ‘то же’ Выт. Волог., Чуд. Новг., ‘начать чувствовать себя лучше после болезни, недомогания’ Медв. Карел., Лод., Тихв., Кириш., Подп. Ленингр., Онеж., Карг. Арх., Выт. Волог., *окля́ть* 2. ‘выздороветь, поправиться’, ‘преодолеть материальные затруднения, справиться с нуждой, бедностью’ Петрозав., Заонеж., Лодейноп., ср. *окля́ть* ‘то же’ Лодейноп., в значении ‘выздороветь, поправиться’ зафиксированы также *окля́ть* Север., Холмог. Арх., Олон., Онеж., Ленингр., Удом. Калинин., Зап.-Брян., *окля́ть* Кем., ‘очнуться, прийти в себя’ – *окля́ть* Печор., Пинеж. Арх., *окля́ть* ‘выздороветь, поправиться после тяжелой болезни’ Мош., Новг., Чуд. Новг. *поля́мешать* ‘испугаться’ Медв.,⁶ ср. *лемешить* ‘идти частыми мелкими шажками, семенить’ Петрозав.

Заонежскому «яканью» подобно изменение гласного среднего подъема после твердого согласного. Указанное явление закрепилось также за диалектными новообразованиями с модифицированным корнем, при отсутствии непосредственного исходного слова с той же семантикой. Ср.: *бра́дница* ‘та, которая ходит пешком’ Медв. и *броде́нь* ‘бродяга, нищий’ Подп., Пуд. Новое слово с экстенциальным признаком отделяется от общеизвестного корнеслова, его производящая основа становится диалектной. Примером могут служить слова *са́бара* ‘надоедливый, назойливый, навязчивый человек’, *са́барить* ‘надоедать кому-н., приставать к кому-н., навязываться’ Прион., этимологически связанные с *собор* ‘компания, сборище’ Тер. Мурман. Сопоставительный анализ семантической структуры этих слов позволяет увидеть здесь актуализацию одного из периферийных компонентов: ‘сборище’ > ‘шум, крик как помеха, неприятность’ > ‘надоедливое поведение’ > ‘надоедливый человек’. Исходная лексема *соборить* содержит конкретное значение ‘мчаться, ехать зигзагами’ Медв., за которым просматривается более абстрактное – ‘нарушать порядок’.

Надо полагать, что экстенциальным признаком *á* < *o* обладает значительно большее количество слов на территории Заонежья, о чем свидетельствуют фольклорные записи А.А. Шахматова в Олонецкой губернии 1886 г. (д. Великая Губа Петрозаводского уезда). В сказке «По лаптю куре, по куряти гусё» зафиксирован вариант *на́чевать* ‘ночевать’: «*Пуститя-тко на́чевать*».- «*А на́чью ла́дно, на́цлегу с собой не но́ся*»,⁷ ср. *ночевать*. В экспедиции 2007 г. в пос. Ламбасручей Медвежьегорского района Карелии нами зафиксированы словоформы, характерные для архаического слоя говора: *на́смотрю* – 2, с *платиц* (с плотиц), *па́том* – 3 (и *по́том*), в *ка́тлах*, *ба́ровики*, ср. *посмотреть*, *плоти́ца*, *пото́м*, *котё́л*, *борови́к*.

Переход *á* < *o* лексикализован и в некоторых служебных словах, ср.: *пра* предлог ‘вдоль’ Пуд. и про предлог с винительным падежом – употребляется для указания на место действия; за чем-н., позади чего-н. Пуд.; *пай* – неопред. частица в контекстах типа «*Пай знай* когда, я не знаю» Прион., Медв. Карел., Лод., Подп. и *пой* в сочетаниях *пой знай*, *пой ведай* ‘неизвестно, неведомо’ и др. Медв., Пуд., Кем., Кондоп.; *поди знай* ‘неизвестно’ Медв., Пуд. Карел., Выт. Волог., Тихв., Лод.; *ват* част. ‘вог’, «употребляется в значении частицы *ведь*» Соликам., ср. *вот*. Известны и двусложные служебные слова: частица ‘вог’ – *а́то* Пуд., *а́та* Медв., ср. *от* указ. частица ‘вог’ в некоторых русских говорах; предл. ‘около, вблизи’ – *ка́ли* Пуд. и *ко́ло* Выт., Медв., Подп., Тихв.

Перенос ударения на первый слог А.А. Шахматов связывал с влиянием карельского языка: «В Петрозаводском и Повенецком уездах под карельским влиянием произошел перенос ударения с конца слова на его начало (*то́пор*, *о́кно*, *го́ворить*, *му́жик*, *мо́лодой*), а местами с таким переносом связывается изменение гласных *e* и *o*, перенесших на себя ударение, в дифтонги *ea*, *oa*, чуждые вообще русскому языку, но свойственные карельскому, вместо чего дальше и просто *a* (*не́асу*, *по́апа*, *то́апор*, *нясу*, *па́па*, *та́пор*)».⁸ Исследователь отмечал сильное, даже разрушительное действие на звуки и формы языка, какое оказывает «влияние соседних языков через посредство возникающей в результате тесного с ними общения двуязычности».⁹

В говорах Карельского Поморья и Южного Обонежья представлены лексикализованные единицы, содержащие [á] на месте [ó], исходными для которых послужили общеизвестные слова: *коши́лочка* уменьш.-ласк. к *коши́лка* ‘котомка, сумка из холста, носимая за спиной’ Беломор., ‘мешок, рюкзак’ Подп.; *хла́пать* ‘производить звуки, хлопать хвостом’ Пуд.; *та́рнуть* ‘стукнуть, резко ударить’ Пуд.,

⁶ Текст словарной статьи «Увидела я медведя, поля́мешала, побежала метью» иллюстрирует, на наш взгляд, более точное толкование – ‘побежать’.

⁷ Фольклорное наследие А.А. Шахматова / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В.И. Ереминой. СПб., 2005. С. 214.

⁸ Шахматов А.А. Русская диалектология: лекции. С приложение очерка «Древнейшие судьбы русского племени». СПб., 2010. С. 35.

⁹ Там же. С. 34.

ср. *тёрнуть* 'то же' Вашк., Кирил., Кондоп., Онеж., Подп., Чуд.; *тáснуть* 'проявлять душевную тревогу, грусть и скуку; тосковать' Медв., ср. *тоснуть* 'то же' Подп., Тихв., Медв., Кирил., Выт.; *солáщий* 'любящий поесть, неразборчивый в еде' Пуд., Кадн.; *остержáнок* 'полено, от которого щиплют лучину' Пуд.; *пáйвало* 'пойло' Пуд.

В области согласных звуков модифицированные слова могут отражать мену глухих и звонких – **d ~ t**, возникшую как результат взаимодействия «русского языка с западнофинскими, именно в этом взаимодействии мена глухих и звонких согласных находит непротиворечивое объяснение». ¹⁰ Оппозиция глухих и звонких согласных в прибалтийско-финских языках развита слабо. ¹¹

Наблюдается **звонкий** согласный на месте глухого: 'овод' – **бáрма** Медв., Кондоп., **барма́к** Медв., Пуд. и *парма́* Пуд., *парма́к* Медв., Кондоп., Прион, Пуд.; *парма́к*, *па́рмы*, *ба́рмы* 'овод' «считается заимств. из фин. *parma*, *paarma* 'то же', эст., вепс. *part*»¹²; 'пескарь' – **бескозоб** Петрозав., Север, Урал и пескозоб широко в русских говорах. Исходные слова и новообразования семантически могут не совпадать, сохраняя ядерные компоненты значения: **долма́к** и **долма́ч** 'умный, много знающий человек' Белом., ср. *толма́к* 'бестолковый, глупый человек' Пенз., Дон., Одесск., а также *долма́чить* 'разговаривать, болтать, шутить' Ростов. Яросл. и *толма́чить* 'понимать что-н., разбираться в чем-н.' Медв.; **ня́жа** 'мелкая сорная трава' Выт. 'растение мокрица' Прион. и **нежа́** 'трава, растущая на сыром месте' Подп., ср. *няша́* 'тина, водоросль' и *неша́* 'трясина, топь' Медв. В говорах Обонежья известны также слова: **бахíлый** 'худой, тощий' Медв., ср. *пахíлый* 'о неуклюжем, некрасивом человеке' Медв.; 'чугун, в котором гасят угли' – **жара́док** Медв. и **жара́ток** Пуд. В данную группу входят слова: **замостре́л** Подп., **кизе́т** – Петрозав., Пуд., **надебо́жить** – Пуд., **необря́тный** – Кем., Тер., **нака́рдать** – Прион., Кем.

Глухой согласный на месте звонкого отмечается реже: в значении 'утолщение, узел или узкая дыра на полотне, получающиеся вследствие неправильного расположения основы' известны **блесни́** Кондоп. и **близна́** Медв., Пуд.; 'заботать' – **забота́ть** Олон.

Мена **твердых и мягких** согласных **t ~ t'** проявляется в употреблении 1) твердого на месте мягкого: 'тетя, жена дяди' – **да́йнушка** Белом. и *да́йнушка* Сег., *да́йна* Пуд., Медв., Онеж. Далее приводим список слов: **гра́нка** Пуд., Медв., **ла́га** Кем., **лагови́на** Медв., **ба́чкнуть** Медв., **закото́мки** – Медв., **каплу́жник** Заонеж., Олон., **брудга** Медв., **лабу́шка** Кондоп., **задла́ться** Кондоп., Пуд., **ба́нгать** Подп., **ба́чкать** Подп., **каплу́га** Подп., **кокору́га** Лод., **кра́тать** Лод.¹³; 2) мягкого на месте твердого: **пармя́к** Прион., **не́готь** Медв., **не́коть** Пуд., **бя́ла** Медв., **глюди́ть** Пуд., **глюди́кий** Лод., Кириш., **гря́кать** Кондоп., **коню́рка** Повен., **мя́чать** Кондоп.

Яркой особенностью согласных является также мена звуков **в ~ б**. Зафиксировано употребление 1) **б** вместо **в**: **ба́говать** Пуд., **балту́зить** Пуд., **бито́к** Пуд., **араба́**, **арабия́** Карг., **карабу́лить** Медв., **куба́** Пуд., **лабза́ть** Медв., **набара́хтать** Медв., **оба́д** Пуд., (ср. обод, ободно Пинеж. Арх.), **па́рба** Беломор., 2) **в** вместо **б**: **вала́йдать** Медв., **ве́рба** Выт., Медв., **ве́рба́**, **ве́рьба́**, **ве́рьба** Повен., Каргоп., Выгозеро, **вите́ц** Белом., **каву́шка** Пуд., **кува́йда́ться** Медв., **вору́здить** Медв.

Для обонежских говоров Карелии характерна также мена плавных согласных **р ~ л**: 1) **л** вместо **р**: **ля́нда** Кем., **перепáлинка** Медв., **ли́стега** Заонеж., Петрозав., **ли́стеж** Медв., Пуд., **ли́стежка** Пуд., **объя́льмовать** Пуд., 2) **р** вместо **л**: **бурты́хаться** Арх., Пуд., **гребе́ь** Кондоп., **дерни́цы** Пуд., Выт., **загреба́ть**, **-ся**, **загреве́ть** Кондоп., **зя́брина** Пуд., **каря́кать** Медв.

Начальный слог преобразуется, если слово начинается с сочетания согласных, что обусловлено отсутствием консонантных сочетаний прибалтийско-финских, как и в других финно-угорских языках. ¹⁴ В связи с этим модификация русского слова проходит следующими путями. 1. Появление протетического гласного перед сочетанием согласных **att- < tt-**: **опрочкнóуться** Медв., **оприста́ть** Пуд., Онеж., Медв., Плес., Карг., Выт., Кирил., Кем., Олон., Арх., Печор., Волог., Влад., Перм., ср. *прочкнóуться*, *приста́ть*. 2. Метатеза второго и третьего звуков: **бу́ркнуть** Медв., **бу́рхнуть** Петрозав., **жантьё́** Медв., **перлу́п** Пуд., ср. *брукнуть*, *бру́хнуть*, *жнатьё́*, *прилу́п*. 3. Упрощение согласных – **tt- > t-**: **ве́рибой** Кондоп., **ве́рному́гол** Карг., **ве́рно-уго́л** Карг., Пуд., **ба́ло** Медв., **ве́рста́** Медв., Пуд., Мез., Нянд., Онеж., Пин., Холм. Арх., Выт. Волог., лей Медв., Кем., Пуд., Прион., Кондоп., **ли́ва** Канд., Пуд., Олон., Сев. Урал,

¹⁰ Глушкина С.М. Мена звонких и глухих согласных в псковских говорах // Псковские говоры. Псков, 1973. Вып.3. С. 51.

¹¹ Лаанест А. Прибалтийско-финские языки // Основы финно-угорского языкознания (прибалтийско-финские, саамский и мордовские языки). М., 1975. С. 26.

¹² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964-1973. Т. 3. С. 208.

¹³ Михайлова Л.П. Словарь экстенциональных лексических единиц в русских говорах. Петрозаводск; М., 2013. В последующих случаях примеры приводим из этого же источника.

¹⁴ Лыткин В.И. Сравнительная фонетика финно-угорских языков // Основы финно-угорского языкознания (вопросы происхождения и развития финно-угорских языков). М., 1974. С. 119.

Том., Нарым.. ло́пнуть Пуд., ср. *зверобой, дверной угол, гба́ло, гверста, глей, глива, хло́пнуть*. Особо выделяется группа гверс(т) > верс(т): *ве́рсеник, ве́рсник* Медв., Пуд., *ве́рска* Севмор., *верскли́вый* Выг., *версли́вый* Медв., *верст* Кириш., *верста́ть* Медв. 4. Эпентеза - tt- > tat-: *бара́тан* Петрозав., Пуд., *бородова́ть* Пуд., *борозьё* Петрозав., *взлома́ть, взломля́ть* Медв., *воплёты́вать, воплести́* Тотем. Волог., Петрозав., Курск., *восста́ть* Медв., Пуд., *каруши́на* Пуд., обородить Пуд., *соходи́ть* Пудож. Олон., Холмог. Арх., Беломор., Ленингр., Новг., Печора и Зимний Берег., *соезди́ть* Заонежье, воско́ситься Пуд., *совиде́ться* Кем, ср. *братан, броди́ть, брозьё, взлома́ть, влести́, встать, оброди́ть, сходи́ть, съезди́ть, свиде́ться*.

Представленный материал показывает системное влияние прибалтийско-финских языков на внешний облик русской лексики, проявляющееся в изменении гласных, мене согласных в преобразовании начала слова. Указанные явления в анализируемых словах, бытующих в русских говорах Карелии и сопредельных областей, являются незакономерными для русского языка.



ТОЛСТЫЕ НОСЫ И ШИРОКИЕ ГУБЫ: ИДЕНТИФИКАЦИЯ ПО ФОРМЕ В ТОПОНИМИИ КАРЕЛИИ¹

Аннотация: Идентификация по форме географических объектов присуща топонимическим системам разных языков. В статье рассматривается метафорическая топооснова Толстый, используемая в русской топонимии Заонежья для называния широких /тупых и одновременно высоких мысов, в паре с противостоящей ей адъективной основой Широкий, маркирующей широкие заливы. Аналогичное противостояние характерно для собственно карельской топонимии и представлено парой *Paksuniemi* 'Толстый мыс' и *Levielaksi* 'Широкий залив'.

Ключевые слова: топонимика, Заонежье, топооснова, карельская топонимия

Summary: Shape-based identification of geographic objects is found in the toponymic systems of various languages. The paper considers the metaphoric toponymic basis 'Tolsty' (*thick, stout*), used in Russian toponymy of Zaonezhye for naming wide/blunt and at the same time tall capes, as paired with an opposed adjectival basis 'Shirokii' (*broad*), used to mark broad bays. A similar opposition is characteristic of Karelian proper toponymy, represented here by the pair *Paksuniemi* 'Stout cape' and *Levielaksi* 'Broad bay'.

Keywords: toponymics, Zaonezhye, toponymic basis, Karelian toponymy

Топоосновы, характеризующие форму объектов, входят в список типовых в топонимических системах самых разных языков. Понятно, что названия этой семантической группы присущи прежде всего небольшим по размерам объектам – островам, малым озерам, сельскохозяйственным угодьям и др., форма которых в силу малого размера объекта просматривается, осознается носителями топонимической системы и используется ими в процессе номинации. При этом, однако, в основе необязательно визуальный образ, но и тот, который формируется в ходе передвижений на местности – пространственное видение было хорошо развито у наших предков, жизнь которых была теснейшим образом связана с окружающим пространством. В результате по форме идентифицируются нередко и относительно крупные объекты.

В топонимии Заонежья около двух десятков топооснов, идентифицирующих объекты – озера, их заливы, мысы, острова, а также болота, сельскохозяйственные, а иногда и лесные угодья – по форме.² Среди них есть как русские, так и прибалтийско-финские примеры. При этом наблюдаются явные предпочтения в выборе отдельных топооснов для характеристики объектов определенного разряда. Так, метафорическая основа *Толстый* (*Толстой, Толстяк, Толстик*) применяется прежде всего в наименованиях озерных мысов: мыс *Толстик* Выр. Никитина, мыс *Толстой* Космос. Узкие, *Толстой наволоки* Киж. Подъельники, *Толстой наволоки* или *Толстяк* Кажм. Ладмозеро, *Толстой мыс* (иначе *Толстяк, Круглый мыс*) Толв. Хабаровская, *Толстый наволоки* Сенног. Клименицы; Кажем. Федотово, *Толстый нос* Типиницы, *мыс Толстяк* Униц. Мелойгуба.³ В заонежских примерах попала только одна *Толстая губа* Велик. Ламбасручей, которая на самом деле может быть вторичной, связанной с названием горы *Толстая цельга*.

Заонежские фиксации входят в обширный, хотя и не очень насыщенный севернорусский и более широкий русский ареал.⁴ По данным нашей картотеки *Толстые носы, мысы и наволоки*, а также топонимы *Толстяк* и *Толстик* бытуют в Поморье, Пудожье, на Вытегре. Показательно, что основа здесь везде используется практически исключительно для характеристики озерных, морских и речных мысов,⁵ за этой устойчивой связью стоит образ, характеризующий особенность названных мысов. Однако, исходя из интерпретаций наших информантов, этот образ уже в значительной степени размыт. Топографическая мотивация затерялась в достаточно широком спектре мотивов, от «растут толстые сосны», до «жил какой-то толстяк». Между тем, именно топографическая характеристика лежит в основе номинации, что подтверждается бытованием в беломорских говорах термина толстик 'крутой возвышенный морской мыс'.⁶ На топографических картах относительно крупного масштаба *Толстые носы* Заонежья –

© И.И. Муллонен, Д.В. Кузьмин, 2015

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения проекта РГНФ № 14-04-00243а «Топонимные модели Карелии в пространственно-временном контексте».

² Муллонен И. И. Топонимия Заонежья: словарь с историко-культурными комментариями. Петрозаводск, 2008. С. 61-82.

³ Муллонен И. И., Азарова И. В., Герд А. С. Свод топонимов Заонежья / Под ред. А. С. Герда. Петрозаводск, 2014. (Далее – СТЗ).

⁴ См., например, фиксации в бассейне р. Оки: Смолицкая Г. П. Гидронимия бассейна Оки. М., 1976.

⁵ На Урале *Толстик* – название «мощной, но с плавными очертаниями горы», название которой связано с ее формой. А.К. Матвеев замечает, что значение топонима хорошо иллюстрируется диалектным словом толстик 'толстяк' (Матвеев А.К. Географические названия Урала. Краткий топонимический словарь. Свердловск, 1980).

⁶ Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011.

это широкие, неглубоко вдающиеся в озеро мысы, округлые по форме и, как правило, высокие. Толщина в данном случае есть прежде всего ширина, большая протяженность в поперечнике, значительный диаметр в сочетании с высотой как вторым параметром образа. Выделенные параметры подтверждаются вариантами заонежских названий: *Толстый нос* (Типиницы) известен также под названием *Тупой нос*, а *Толстой мыс* в Толвуде иначе называли *Круглым* [СТЗ]. Кроме того, показательна пара смежных *Толстый наволок* и *Тонкий наволок* (Кажем., Федотово). Видимо, признак высоты, заключенный в содержание топоосновы, препятствует ее использованию в наименованиях озерных заливов, отличающихся шириной, здесь предпочтение отдается модели *Широкая губа* (напр., Униц. Колгостров; Кажем. Пигмозеро). «Широкими» могут быть также другие «плоскостные» объекты – *Широкое поле*, *Широкая нива*, *Широкий бор*. Но «широкими», как свидетельствует заонежская топонимия (СТЗ), могут изредка быть и мысы, ср. *Широкуша* Толв. Хабаровская или *Широкий наволок* Сенног. Клименицы. Во втором случае название обусловлено характерной формой мыса, узкого у основания и широкого в конце. Мыс *Широкуша*, наоборот, широк у основания, через которое шла дорога, и в названии отразился, таким образом, взгляд со стороны материка, а не воды, как в Толстых мысах. В одном ряду с толвудской *Широкушей* в смысле идентификации объекта может быть *Лейнаволок* – наименование значительного по размерам мыса в южном Заонежье (Типиницы). Мыс резко расширяется при продвижении от вдающегося глубоко в озеро узкого конца к основанию, через которое проходила дорога, соединявшая два исторических поселенческих центра – Усть-Яндому и Типиницы. Для преодолеваемого путь по этой дороге мыс действительно широкий, что и отразило его название – *Лейнаволок*, ср. карел. *levie*, *levei* ‘широкий’. Утрата «v» из карельского оригинала в ходе русского усвоения носит закономерный характер, ср. мыс *Суйнаволок* (Типин.) < **Suvi-* (карел., вепс. *suvi* ‘лето; юг’) или дер. *Сайнелда* (Дериг.) < **Savipeldo* (приб.-фин. *savi* ‘глина’). Сопоставление Толстых и Широких мысов высвечивает вновь один из существенных компонентов первых: они не только широкие, но и относительно высокие.

Аналогичными компонентами характеризуются и семантическое поле соответствующей собственно карельской метафорической топоосновы *Paksu-* ‘толстый’. Озерные мысы с названием *Paksuniemi* ‘Толстый мыс’, широкие и короткие, часто округлые по форме, относительно высокие, фиксируются неоднократно в Приладожье и реже на территории центральной и северной Карелии – в ареале собственно карельского расселения, однако отсутствуют полностью в ливвиковско-людиковской южной Карелии (рис. 1). Топонимический ареал, очевидно, детерминирован лексическим, а именно семантикой лексемы *paksu* в двух южных наречиях карельского языка: *ruaksu* (*roaksu*, *ruaks*, *roaks*, *ruoks*) ‘частый, густой’, ср., кроме того, наречие *ruaksuh* ‘часто; густо’. По-видимому, истоки такого семантического развития были заложены уже на прибалтийско-финском праязыковом уровне, поскольку оно просматривается, по крайней мере, в эстонском и вепском, в то время как в финском и собственно карельском *paksu* ‘толстый’.⁷ Более того, дистрибуция в семантическом наполнении карельской лексемы, с одной стороны, на собственно карельскую, с другой, на ливвиковско-людиковскую, может быть спровоцирована вепским субстратным наследием – сохранением вепсской семантики лексемы в ходе вепско-карельского контактирования на Онежско-Ладожском перешейке.

Ареал топонимной модели *Paksuniemi* свидетельствует о ее безусловных карельских истоках и одновременно об узких хронологических рамках ее бытования. Она не отмечена на путях ранней карельской экспансии на систему Сайменских озер, а группируется компактно в прибрежной полосе и вдоль известного северного маршрута на Пиелисъярви (ареал модели в Приладожье укладывается в значительной степени в границы исторического Карельского уезда Водской пятины) и далее очень разреженно проникает в российскую среднюю и

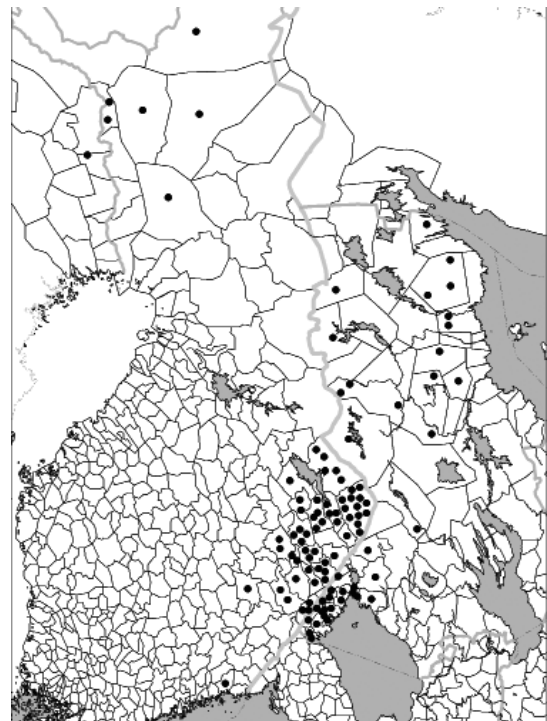


Рис. 1. Ареал топонимной модели *Paksuniemi* ‘Толстый мыс’.

⁷ Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja 2. SKST 556, KKTJ 62. Helsinki, 1995.

северную Карелию. Такая конфигурация ареала, видимо, увязывается с тем, что модель, с одной стороны, появилась относительно поздно, а с другой, уже к XVI – XVII в. утрачивала свою продуктивность, именно последним обстоятельством объясняется ее малая активность в Карелии. Это подтверждают и еще более редкие фиксации модели на северо-восточной периферии Приладожской Карелии (Импиллахти, Суйстамо, Суоярви и др.), которая, как известно, осваивалась в ходе внутренней миграции не ранее XV – XVI вв., с одной стороны, с северного побережья Ладожского озера, с другой – с территории ливвиковского Сязозерья.⁸ Некие условные хронологические параметры бытования модели *Paksuniemi* могут быть заданы границами, с одной стороны, Ореховецкого мира начала XIV в., ко времени заключения которого она еще не приобрела популярности и поэтому непродуктивна на Сайме, с другой, Столбовского мира начала XVII, когда продуктивность ее уже идет на убыль. В эти же временные рамки вписывается, очевидно, проникновение модели на северо-запад Финляндии, которое подтверждается рядом других топонимных типов (напр., основы *Karjala-*, *Lakkapää*, *Nilos-*) с карельскими корнями в этом регионе,⁹ а также сведениями о присутствии карелов на севере Финляндии и Швеции.¹⁰ При этом показательное отсутствие «толстых» мысов в других прибалтийско-финских топонимических системах, что в контексте древнерусского влияния на карельский ставит вопрос о возможном воздействии соответствующей русской топонимической модели *Толстый мыс / нос / наволок*. В свою очередь, в беломорской Карелии бытование карельской модели могло поддерживаться русскими поморскими толстиками.

Модели *Paksuniemi* 'Толстый мыс' противопоставит в собственно карельском языковом ареале модель именования заливов *Levielaksi* 'Широкая губа', и это противостояние проходит здесь, пожалуй, даже последовательнее, чем в русском Заонежье. *Levielaksi* – типовая модель, в то время как *Levieniemmi* 'Широкий мыс' встречается только в виде исключения, главным образом, как результат метонимического переноса наименования смежного залива, ср. *Levielaksi* и *Levieniemmi* в Реболах или Алаярви. Здесь же, в собственно карельском ареале неоднократно фиксируется модель для называния озерных заливов *Kaitalaksi / Kaidalaksi* 'Узкий залив' при минимальном *Kaitaniemi* 'Узкий мыс'. Причины того, что не сложилась антонимическая пара *Paksu-* 'толстый' и *Kaita-* 'узкий', кроются, конечно, в признаке 'высокий', присущем топооснове *Paksu-* помимо признака 'широкий'.

На фоне четко структурированной собственно карельской системы с типовыми моделями ливвиковско-людиковская практически не сложилась – в силу отсутствия здесь идентификации как озерных и речных мысов по их «толщине» (заметим, что и ливв. *järei*, *sangei* 'толстый' не оставили заметного следа в топонимии), так и заливов по ширине.¹¹ Аналогичная ситуация и в вепсской топонимии. Ее корни следует искать не только (и, видимо, не столько) в том, что в южной Карелии, как и на примыкающей к ней с юга вепсской территории значительно меньше озер и, следовательно, меньший спектр дифференцирующих топооснов для называния их частей, но и в стереотипизации признаков пространства, имеющей свою специфику в каждом этноязыковом ареале.



⁸ Omal mual vierahal mual. Suojärven historia III. Toim. Tapio Hämynen. Saarijärvi, 2011. S.25.

⁹ *Vahtola Jouko*. Torniojoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty. Nimistötieteellinen ja historiallinen tutkimus. Rovaniemi, 1980. S. 317, 349, 371.

¹⁰ *Kuzmin Denis*. Vienan Karjalan asutushistoria nimistön valossa. Helsinki, 2014. S. 302-308.

¹¹ В Научной картотеке топонимов Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН отложилось только одно название «широкого» залива в южной Карелии – *Levedguba* Конд. Лижмозеро.

ФИННО-УГОРСКИЙ СУБСТРАТ В ОБОНЕЖЬЕ И БЕЛОМОРЬЕ

Аннотация: В статье предпринимается попытка сопоставления лексики прибалтийско-финского происхождения в Обонежье и Беломорье. Особый акцент в работе делается на широкий охват материала, включая данные русских народных говоров. Отмечается, что распространение некоторых лексем в Обонежье представляет собой часть общего прибалтийско-финского субстратного ареала. В Беломорье наиболее интересен пласт эндемической лексики, который, связан с источниками саамского происхождения.

Ключевые слова: этимология, прибалтийско-финские языки, субстрат

Summary: The paper attempts to matching the vocabulary of the Baltic and Finnish origin in the area around lake Onega and on the White Sea shore. Particular emphasis is placed on work in a wide coverage of the material, including the data of Russian folk dialects. It is noted that the spread of certain tokens around lake Onega is a part of the common Baltic-Finnish substrate range. In the area on the White Sea shore is the most interesting endemic reservoir of vocabulary, which is related to the sources of Sami origin.

Keywords: etymology, Finnic languages, substrate

Сопоставительный анализ лексики прибалтийско-финского происхождения в разных регионах Северо-Запада проводился автором на протяжении многих лет.¹ К настоящему времени был наработан значительный массив материалов, который позволяет более детально проследить как территориальное распространение субстратных единиц, так и их фонетическое и семантическое варьирование. Основные лексические материалы были собраны во время диалектологических экспедиций автора. Кроме основных данных, полученных в ходе диалектологических экспедиций, значительные по объему материалы были почерпнуты из картотеки «Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей».

Русские говоры Обонежья занимают в исследовании прибалтийско-финского субстрата особое место, они нередко представляют собой базисный ареал функционирования многих субстратных явлений. Однако не только Обонежье, но и Беломорье являются зоной межъязыковых контактов в настоящее время, и именно поэтому только здесь можно зафиксировать проникновения и адстратные единицы.

Например: **Вейч** «нож» Лодейноп. (КСРГК).² **Ве йчи** «нож»: – *Саша, где вейчи, хочу хлеб резать.* Кандалакш. (Княжая Гора) (КСРГК). **Вич** «нож» Бабаев., Лодейноп. (СРГК 1: 203). Эти проникновения, вероятно, связаны с живым адстратным прибалтийско-финским влиянием, вариант **вейч** восходит в вепс. *veič* «нож» (СВЯ: 633), люд. *veit's'* «нож», а вейчи — к карельскому этимону, ср. кар. импил. *veitšen nužä* «сточенный и сломанный нож» (ИМРКС: 162), кар. твер. *veičči* «нож» (СКЯП: 329), ливв. *veičči* «нож» (СКЯМ: 422), при фин. *veitsi*, ижор. *vei'tsi* «нож» (SKES: 1686, 1687). Ср. также эст. *veitsi*, *veits* (Söderman 1996: 136). Вариант **вич**, зафиксированный в зоне вепсского влияния, вероятно, можно возвести к вепс. *vīč* «нож» (ПЛГО).

В ряде случаев фиксация таких единиц проявляется только в одном регионе, например, в Беломорье.

Ве'не «лодка» Кандалакш. (Княжая Губа) (КСРГК). Если это слово не записано от карел, то его можно классифицировать как недавнее проникновение. Ср. фин. *vene*, ливв., люд. *veneh* «лодка», при морд. эрз. *v'entš*, мокш. *v'en'aš* «лодка» (SKES: 1695).

Сходные по субстратному типу единицы фиксируются в Обонежье.

Ма'хты «очень» – *Ой, махты хорошо ты сделал.* Подпорож. (СРГК 3: 207). «Славно, хорошо» Подпорож. (КСРГК). Данное слово, вероятно, является проникновением, оно напрямую соотносится даже по вепским иллюстрациям, ср. вепс. *mahtte* «очень» – *Sina mahtte čomin't'eg'id'lačun* (Ты очень хорошо сделал кадку) (СВЯ: 316). Ср. также вепс. *mahtad* «умеешь», произносимое также при одобрении.

Па'кайне «мороз» Прионеж., Кондоп. (Алекина 1975: 64). Вепское проникновение, ср. вепс. *pa-kain'e* «мороз» (СВЯ: 394).

© С.А. Мызников, 2015

¹ Мызников С. А. Лексика прибалтийско-финского происхождения в Обонежье и вологодских говорах // Проблемы региональной филологии. Тезисы докладов и сообщений. Вологда, 1995. С. 82-84; *Он же.* Лексика природы прибалтийско-финского происхождения в Обонежье и новгородских говорах // Актуальные проблемы изучения русских народных говоров: Материалы межвуз. науч. конф. (Арзамас, 29-31 октября 1996 год). Арзамас, 1996. С. 82-84; *Он же.* Лексика прибалтийско-финского происхождения в Обонежье и новгородских говорах // Севернорусские говоры. СПб., 1999. Вып. 7. С. 30-40; *Он же.*

О соотношении некоторых апеллятивов и топонимов в Обонежье и Ярославско-Костромском Поволжье // Ономастика в кругу гуманитарных наук: Материалы междунар. науч. конф. Екатеринбург, 20-23 сентября 2005 г. Екатеринбург, 2005. С. 64-66.

² Список сокращений для названий источников см. в конце статьи.

Педа й ‘сосна’ Прионеж. (СРГК 4: 419). Слово и по ареалу, и по форме и семантике восходит к вепс. *pedai, pedei* ‘сосна’ (СВЯ: 405), при фин. *petäjä*, кар. *petäjä* ‘сосна, обычно большая и крепкая’, ливв. *petäi*, люд. *pedai* ‘сосна’, водск. *petäjä*, эст. *pedajas*, саам. швед. *petse* ‘мясной или рыбный бульон, в который кладут заболонь сосны’, ср. также морд. эрз. *p’itše*, мокш. *p’itše* ‘сосна’, мар. *pəndžə*, удм. *pužim*, коми *požəm* ‘сосна’ (SKES: 534). Русское диалектное слово является недавним проникновением. В этом же ареале отмечаются микротопонимы: **Педя ник** ‘пожня’ Подпорож. (Усланка) (ПЛГО). **Педа сельга** ‘деревня’ Прионеж. **Пе даручей** ‘ручей’ Пудож. (Гакукса) (ПЛГО). **Пе десельга** ‘название поля’ Пудож. (КСРГК).

Кроме того, в Обонежье имеются ареалы, где отмечается субстратное воздействие, указывающее на доминирующее прибалтийско-финское прошлое региона.

Только в Обонежье, где совмещается субстратное и адстратное прибалтийско-финское языковое влияние, можно, как на модели, изучать такого рода взаимодействие с тем, чтобы проецировать на другие ареалы Северо-Запада.

В Беломорье наиболее интересен пласт эндемической лексики, который связан с источниками саамского происхождения. Довольно значительны данные рыболовецкой терминологии: **ба лка** ‘печень рыбы’ (Севмор., Кем., Беломор.), ср. саам. *vælgåd* ‘белый’, саам. инар. *vålkkå*, ‘жир на лопатке у оленя, жир’ (SKES: 1621); **вальча к** ‘сёмга после нереста’ (Терск., Кандалакш., Кем.), ср. саам. терск. *våld’žég*, кильд. *våld’žér* ‘пресноводный лосось»; **во юкса** ‘печень рыбы – налима, трески’ (Терск., Кандалакш., Лоух., Кем) имеет также множество фиксаций в лексикографических источниках, ср. саам. *vuivas* ‘печень’, *vuoiŋa, vuij* ‘жир, растопленный или приготовленный»; **га лея, гале й** ‘мелкая сельдь; соленая сельдь’ (Терск., Беломор., Кандалакш.), ср. кар. сев. *hallei* ‘селедка»; **ки нда, ти нда** ‘мелкая пятнистая сёмга’ (Белое море), ср. саам. терск. *tindta* ‘то же»; **мырь** ‘косяк рыбы’ (Лоух.), ср. саам. *vierra* ‘клубок, узел’; **ёна** ‘длинный ряд сетей, связанных вместе’ (Терск.), ср. саам. *jinne, jeanna* ‘то же’ (KOLTKS).

В отношении бытования лексики прибалтийско-финского происхождения в говорах Обонежья отмечаются следующие особенности:

Среди всех русских говоров Северо-Запада наибольший удельный вес неисконной лексики приходится на эти говоры.

Если какая-либо единица представляет собой слово прибалтийско-финского происхождения, то в большинстве случаев она фиксируется в говорах Обонежья.

Говоры Обонежья представляют самый западный ареал дистрибуции лексики прибалтийско-финского происхождения с возможностью его распространения на восток.

Если какая-либо лексема представляет собой единицу прибалтийско-финского происхождения на территории русских говоров Северо-Запада, но без фиксации ее в Обонежье, то чаще всего в этом случае речь идет о репрезентации единицы действительно субстратной природы.

Только для говоров Обонежья характерно также и выравнивающее адстратное влияние смежных прибалтийско-финских языков и поэтому именно здесь русские единицы ближе всего к этимонам по форме и семантике.

В настоящее время часть слов находится на периферии языкового сознания и активно заменяется соответствующими русскими синонимами, но этот процесс происходит по-разному в зависимости от ареала.

Часть слов имеет узкий ареал распространения (не связанный с избирательностью или узкой направленностью прибалтийско-финского влияния), нечастотные и спорадические фиксации с ограниченным числом информантов, которым они известны. Это лексика, выходящая из употребления.

Распространение некоторых лексем в Обонежье представляет собой часть общего прибалтийско-финского субстратного ареала. Это относится к глаголу кехтать с вариантами.

Ке хтать ‘желать, хотеть’ Крестец., Любыт., Маловишер., Валд. Прионеж. (Машезеро, Педасельга), Окулов. (Сутоки) (ПЛГО). Арх., Олон. (Опыт). «Иметь желание, охоту к чему-л.» Арх. (Подвысоцкий). ‘Мочь, быть в состоянии’ Валд., Крестец., Маловишер. (НОС). Тихв., Петрозав. (КСРНГ). Медвежьегор. (КСРГК). **Ке хтовать** ‘иметь желание’ (Бежецк.) (КСРНГ). ‘Понимать’ Валд. (СРНГ). **Ке хтовать** *Ни одни палец не кехтует.* Гдов. (ПОС 14: 102). Те хтать ‘желать, хотеть’ Валд. (ПЛГО). **Заке хтать** ‘захотеть’ Лодейноп., Подпорож. (КСРГК). ‘Хорошо в чем-л. разобраться’ Чудов. (КСРГК). Поке хтать ‘пожелать, захотеть (сделать что-л.)’ Новг. (КСРНГ). **Поке хтать** «захотеть, задумать» Бабаев. (СРГК 5: 40). Ске хтать ‘съесть в охотку что-л. в большом количестве’: - *Всю кашу скехтают. Все пироги скехтали.* Пинеж. (Усть-Покшеньга, Церкова Гора, Околок, Усть-Покшеньга) (Сими́на).

Распространение данного гнезда в русских говорах носит общеприбалтийско-финский характер: гдовские говоры, говоры Новгородской области, говоры Белозерья, Прикубенья, Бежецкого района Тверской области, Пинежского района Архангельской. Хотя для каждого из этих ареалов возможен свой автохтонный источник, кар. твер. *kehata* «иметь желание что-л. делать; не лениться» (СКЯП: 93), ливв. *kehtata* «желать, хотеть что-л. делать, не лениться» (СКЯМ: 131). Ср. также: фин. *kehdata* «хотеть», кар. *kehtoa-*, ливв. *kehtata* «хотеть, желать», вепс. *kehitta*, люд. *kiehtada* «хотеть», хотя для варианта **ке 'хтовать** возможно сопоставление с ливв. *kehtavuo* «хотеть, желать» (SKES: 175), кар. *kehtavuo* «то же» (KKS 2: 113). Глагол **ке 'хтать** обычно фиксируется в выражении «не **кехтать что-л. делать**» - не желать что-л. делать. Отмечается он также и в других сходных значениях: «иметь желание, охоту к чему-л.» Арх. (Подвысоцкий): «мочь, быть в состоянии» Валд., Крестец., Маловишер. (НОС). Тихв., Петрозав. (КСРНГ). Вариант **ке 'хтовать** отмечается в значениях: «иметь желание» (Бежецк.) (КСРНГ); «понимать» Валд. (КСРНГ). Ср. также: **ке 'хтовать**: - *Ни одни палец не кехтует*. Гдов. (ПОС 14: 102). Отмечаются также дериваты: **заке 'хтать** «захотеть» Лодейноп., Подпорож. (КСРГК), «хорошо в чем-л. разобраться» Чудов. (КСРГК); **поке 'хтать** «пожелать, захотеть (сделать что-л.)» Новг. (КСРНГ), «захотеть, задумать» Бабаев (СРГК 5: 40).

М. Фасмер идет вслед за Я. Калимой, предлагая для глагола **ке 'хтать** карельско-финскую этимологию: из кар. *kehtoa-*, фин. *kehdata* «считать достойным труда, заботиться» (Фасмер 2: 227; Kalima 1915: 115). Однако глагол **ке 'хтать**, вероятно, в большинстве случаев, следует напрямую возводить к вепско-карельским источникам.

Источники

1. Алексина - Алекина Л. Н. Из материалов для регионального атласа русских говоров Карелии // Севернорусские говоры. Л., 1975. Вып. 2. С. 59-65.
2. КСРГ - Картотека «Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей».
3. КСРНГ - Картотека «Словаря русских народных говоров».
5. НОС - Новгородский областной словарь / Отв. ред. В.П. Строгова. Новгород, 1992-1995. Вып.1-12.
6. Опыт - Опыт областного великорусского словаря, изданный Вторым отделением Академии наук. СПб., 1852.
8. ПЛГО - Полевое лингвогеографическое обследование автора.
9. Подвысоцкий - Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
10. ПОС - Псковский областной словарь с историческими данными. Л.; СПб., 1967-2011. Вып. 1-22.
11. Сими́на - Словарная картотека пинежских говоров, дар Г. Я. Симиной Словарной картотеке Института русского языка АН СССР (ныне картотека СРНГ, хранящаяся в Институте лингвистических исследований РАН).
12. СВЯ - Словарь вепского языка / Сост. М.И.Зайцева, И.И.Муллонен. Л., 1972.
13. СКЯМ - Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г.Н. Макаров. Петрозаводск, 1990.
14. СКЯП - Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А.В. Пунжина. Петрозаводск, 1994.
15. СРГК - Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А.С. Герд. СПб., 1994-2005. Т. 1-6.
16. СРНГ - Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965-2014. Т.1-47.
17. Фасмер - Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964-1973. Т.1-4.
19. KOLTKS - *Itkonen T. I. Koltan ja kuolalapun sanakirja*. Helsinki, 1958. O. 1-2 (Lexica Societatis Fenno Ugricae; T.15).
20. Kalima - *Kalima J. Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen*. Helsingfors, 1915.
21. KKS - *Karjalan kielen sanakirja*. Helsinki, 1968-1997. O. 1- 5 (Lexica Societatis Fenno Ugricae; T.16).
21. SKES - *Suomen kielen etymologinen sanakirja*. Helsinki, 1955- 1981. O. 1-7.
22. Söderman Tiina. *Lexical Characteristics of the Estonian North Eastern Coastal Dialect* // Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Uralica Upsaliensia 24. Uppsala, 1996.

Г.Д. НЕГАНОВА (Кострома)

ЭККЛЕЗИОНИМ ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА: САКРАЛЬНОЕ И МИРСКОЕ

Аннотация: Определяется роль экклезионима Преображение Господне и его производных в топонимической системе Северо-Востока России, в частности, Костромского края и соседних территорий. На конкретных примерах рассматривается их место в организации пространства культурного ландшафта. Как название сакрального центра и системообразующего центра мирского пространства экклезионом сопоставляется с топосом.

Ключевые слова: Преображение Господне, Спас, культурный ландшафт, экклезионим, топос

Summary: The article defines the role of ecclesionim of the Transfiguration and its derivatives in toponymic system in Northeastern Russia, in particular, of the Kostroma region and adjacent territories. Discusses their role in the organization of the space of the cultural landscape, sacred and profane space. The ecclesionim compared with topos.

Keywords: Transfiguration, Spas, cultural landscape, ecclesionim, topos

Экклезионимы, образованные от названия праздника Преображение Господне, представляют особый интерес для исследователей – благодаря как истории закрепления их в ономастике, так и истории существования в пространстве культурного ландшафта. Это одна из самых многочисленных групп в ряду отэортонимных образований. Так, в Костромской губернии, по нашим подсчётам, в начале XX столетия они составляли около 12 % в общем количестве экклезионимов, образованных от названий церковных праздников, занимая среди них 4-е место по частотности (1 – Воскресенская церковь, 2 – Троицкая, 3 – Покровская). Нами рассмотрена их словообразовательная структура, семантика, роль в топонимии. Основными источниками исследования послужили архивные документы и материалы по истории сёл и церквей Костромского края и соседних территорий.

Рассмотренные экклезионимы представляют собой атрибутивные конструкции, образованные либо от названия праздника, либо от названия церкви. В основном это словообразовательные модели, свойственные русским экклезионимам в целом.¹ В источниках первой половины XVII в., касающихся Костромского края, встречаются только отэортонимные образования, напр.: *погост Спаской в Бораковици, а на погосте ц-вь Преображение Господне...*; *Спасский Геннадиев мон-рь на Сурском озере промеж дву рек Костромы и Обноры, а на мон-ре ц-вь Преображения Спасово древяна вверх...*; *деревня что б. пустошь Яковлевское Кочурово тож, а в ней место церк., что б. ц-вь Преобр. Спасово...*; *погост на рк. Шаче, а на погосте ц-вь Преображение Спасово древяна клетуки ветха...*; *...а в селе у ц-ви Спаса Преображения пп. Семион Евлампиев, дчк. Савка Иван.*² Эти варианты отэортонимного экклезионима послужили основой для последующих названий церкви, напр.: *погост Хрепели, на рк. Шаче, а на погосте ц-вь Преображение Господне*³ → *села Хрепелей, Преображенская церковь*.⁴

В «Писцовой книге г. Костромы 1627/28–1629/30 гг.» упоминается церковь Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа: А в монастыре церковь *Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*.⁵ В дальнейшем она именовалась: *Спасо-Преображенская в Подвязье*,⁶ *Спасская, что в Подвязье*,⁷ *Спасская в Подвязье*,⁸ *Спасоподвязная*.⁹ Последний вариант происходит от названия монастыря, на территории которого находилась церковь. На это указывают сведения об упразднённых монастырях Костромской епархии: «Спасоподвязный Костромской мужской монастырь

© Г.Д. Неганова, 2015

¹ См., напр., исследования Е. П. Арининой, в частности: *Аринина Е. П.* Содержательное и структурное своеобразие русских экклезионимов в типологическом аспекте: Дис. ... канд. филол. наук. Самара, 2008. (Рукопись).

² Материалы для истории сёл, церквей и владельцев Костромской губернии. М., 1912. С. 15, 83, 173, 146, 42.

³ Материалы для истории сёл, церквей и владельцев Костромской губернии. С. 152.

⁴ Алфавитный список церквей Костромской епархии, с показанием имён и фамилий священников и диаконов, состоящих при оных налицо. Кострома, 1871. С. 149.

⁵ Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. / Археограф. подгот. Л. А. Ковалёвой; сост. Л. А. Ковалёва, О. Ю. Кивокурцева. Кострома, 2004. С. 280.

⁶ Алфавитный список церквей Костромской епархии... С. 88.

⁷ Справочная книжка Костромской губернии и календарь на 1910 год. Кострома, 1910. С. 81.

⁸ Краткие статистические сведения о церквях Костромской епархии. Кострома, 1911. С. 7.

⁹ Упразднённые монастыри Костромской епархии / С предисл. Ан. Титова. М., 1909. С. 13.

(в Писцовой книге он именуется *Спас Подвязной: Идучи во Мианскую улицу монастырь же, словёт Спас Подвязной*¹⁰. – Г. Н.) находился в самом городе Костроме, в полутора версте от кремля к северо-западу, в половине между Успенским собором и Ипатским монастырём. <...> Ныне тут приходская церковь, известная под названием Спасоподвязной, что был прежде монастырь, обращённый в оную 1691 г. по патриаршей грамоте. Строитель с братиею переведены в Костромской Богоявленский монастырь, туда же поступило и недвижимое имение Спасоподвязного монастыря».¹¹ (По такому же типу образовано название ещё одной церкви в Костроме – Спасозапрудненской – церкви «во имя Спасова нерукотворенного образа»,¹² построенной в 1754 г. на территории Спасозапрудненского монастыря¹³ («← *Спасский Запрудненский монастырь*¹⁴). Как видим, все варианты названий одной и той же церкви, за исключением первого, являются отэклизионимными образованиями.

Повсеместно в России церковный праздник *Преображение Господне* известен и как Спас (ср. отэортонимные экклезионимы, бытовавшие в Костромском крае: *церковь Преображение Господне, церковь Преображение Спасово и церковь Спаса Преображения*). Однако Спасов – три. В. И. Даль фиксирует варианты, бытовавшие в народной речи: «Праздники Господни. Первый-спас, 1-го авгст., происхождение честных древ креста. *Спас-медовый, мокрый...* <> *Второй-спас, 6 авг. Преображение Господне, спас-яблочный... Третий-спас, 16 авг. нерукотворенного образа, Спас-на-полотне*».¹⁵ Не вызывает затруднений определение семантики таких названий церквей, как Преображенская, *Спасо-Преображенская* (в количественно отношении наиболее широко представлено в Вологодской губернии – как ядерный элемент в 46 экклезионимах¹⁶), *Спасо-Нерукотворенного Образа*. Для смыслового наполнения экклезионима Спасская <церковь>¹⁷ необходимы дополнительные сведения. Соотнести экклезионим с эортонимом позволяет анализ семантических связей внутри парадигмы названий одного объекта, как это мы видели на примере Спасской церкви в Подвязье, а также привлечение сведений историко-культурного характера. Напр., предположить, что первым звеном в цепочке названий Спасской церкви за рекой Волгой был отэортонимный экклезионим <церковь> *Преображение Господне*, можно исходя из информации, подготовленной Костромской епархией: «Спасская за Волгою каменная, с такою же в связи с церковью колокольнею, построена в 1688 г. на средства прихожан. При церкви – ограда каменная, внутри её приходское кладбище, без особой церкви. Престолов 2: в настоящей – холодной в честь Преображения Господня; в придельной – тёплой в честь св. бессребреников Космы и Дамиана...».¹⁸

Экклезионим <церковь> *Преображение Господне* и его семантические дублиеты послужили словообразовательной базой для многочисленных ойконимов. При этом можно заметить, что каноническое название не стало продуктивным, в репертуаре представлены следующие именованья: Преображение, Преображенский, Преображенский, Преображенское, Слободский-Преображенский. Как в Центральной России, так и на Северо-Востоке населённые пункты с такими названиями единичны: в Архангельской губернии – 2, Владимирской – 2, Вологодской – 2, Вятской – 1, Калужской – 2, Костромской – 2, Орловской – 4, Тверской – 6, в Нижегородской, Рязанской, Ярославской губерниях не зафиксированы. Наибольшее количество ойконимов – до десятков в каждой губернии – образовано от экклезионимов <церковь> *Спаса Преображение, Спасо-Преображенская <церковь>, Спасская <церковь>*, напр.: Спасо-Преображенская. Плосковский-Спасо-Преображенский, Устюжский Спасо-Преображенский погост, Спасское, Спасское на Брусничнике и др. Как отмечает Г. П. Смолицкая, многие сёла на территории Центральной России имеют название Спасское: «Оно дано в связи с возведением в селении храма в честь Спаса, Спасителя Иисуса Христа».¹⁹ На примере Костромской губернии можно видеть, что элемент Спас- появляется в составе ряда названий селений, в которых имеется церковь Преображения Господня, напр.: *Спас-Берегово, Спас-Глазуново, Спас-Серапиха, Спас-Столпино, Спас-Хрепели* и др. Так, в документах XVII в. упоминается «погост Вежи на рчк. Иледомке» в Мерском стане, «а на погосте

¹⁰ Писцовая книга г. Костромы... С. 80.

¹¹ Упразднённые монастыри Костромской епархии. С. 12-13.

¹² Упразднённые монастыри Костромской епархии. С. 14.

¹³ Краткие статистические сведения о церквях Костромской епархии. С. 8.

¹⁴ Упразднённые монастыри Костромской епархии. С. 14.

¹⁵ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М., 1882. Т. 4. С. 287.

¹⁶ Список соборов, церквей, монастырей и пустынь Вологодской епархии, с подразделением церквей на благочинные округа // Памятная книжка Вологодской губернии на 1896–1897 гг. Вологда, 1896. Ч.1. С. 148-161.

¹⁷ В Костромской епархии в начале XX в. существовало 12 церквей, имевших название Спасская, из них в честь Преображения Господня – 2, обе в г. Костроме: *Спаская в Подвязье и Спаская за Волгой*.

¹⁸ Краткие статистические сведения о церквях Костромской епархии. С. 18.

¹⁹ *Смолицкая Г. П.* Топонимический словарь Центральной России. М., 2002. С. 323.

ц-вь Преображения Господня...»²⁰; в конце XIX в. одновременно фиксируются два названия – *Спас и Спас что в Вёжсах*²¹; в начале XX в. село известно как *Спас-Вёжи*.²² На современной карте Костромской области имеется село Спас-Верховье, в котором уже два столетия стоит церковь Рождества Христова. Ещё в начале XX в. при ней была «другая церковь – деревянная, неизвестно когда и кем построенная», в честь Преображения Господня.²³ Скорее всего, благодаря ей возникло и закрепилось название Спас-Верховье, более того, долгое время в документах новая церковь значилась не под своим названием – как Преображенская: «Преображенская пог. Верховья, зданием каменная, в два этажа, с каменною колокольнею; построена в 1805 г. на средства прихожан».²⁴ Это название продолжает бытовать и в настоящее время: «С селом Спас-Верховье Судиславского района у меня скорее духовная связь, нежели по родственникам, так как в 1988 году меня крестили в Преображенской церкви этого села» – читаем на сайте Форума Ярославского историко-родословного общества.²⁵

Согласно традиционным представлениям, церковь является сакральным центром, от которого идёт освоение периферии, в первую очередь близлежащей. Как замечает Е. Л. Березович, «локус становится святым вследствие соседства с культовым объектом...».²⁶ Отэклезионимные ойконимы своим содержанием отражают эту освящённую близлежащую периферию как действительность.

В пространстве культурного ландшафта эклезионим маркирует сакральный объект, не являясь таковым. В ключе топологической теории культурного ландшафта В. Н. Калущкова, эклезионим можно рассматривать как идеальную основу сакрального топоса, который, как единица организации культурного ландшафта, обладает «территориальными, визуальными, семантическими и другими свойствами», выявляемыми и осмысляемыми «только в рамках определённого культурного ландшафта» (т. е. топос представляет собой «место, которое в конкретном культурном ландшафте получило своё имя»).²⁷ Так, напр., деревянная, на деревянных столбах Преображенская церковь села Спас-Вёжи, с такой же колокольней, отражает природно-географические особенности местности, где она возведена, – затопляемого в половодье низовья реки Костромы («Всю эту местность вода понимает, / Так что деревня весною всплывает, / Словно Венеция»²⁸, – характеризовал Вёжи Н. А. Некрасов). В описании 1911 г. имеются сведения о границах сакральной территории, которые могут быть осмыслены только с учётом особенностей духовной культуры местных жителей, среди которых было немало старообрядцев: «Церковь и колокольня огорожены частоколом, с двумя воротами. Для погребения умерших особо отведённого кладбища нет; православные умершие погребаются при церкви, а раскольники – на особом кладбище около деревни Овинцева, в 4. вер. от села».²⁹

Эклезионим Преображение Господне с его вариантами отражает как универсальное, присущее названиям объектов культового назначения, так и отличное, специфическое, обусловленное природными особенностями той местности, где находится церковь, и культурными традициями живущих здесь людей. Выявление этих отличий позволяет дополнить представление о культурном ландшафте, в первую очередь лингвокультурную составляющую в его характеристике.



²⁰ Материалы для истории сёл, церквей и владельцев Костромской губернии. С. 60.

²¹ Костромская губерния. Список населённых мест по сведениям 1870–72 годов. СПб., 1877. С. 36.

²² Краткие статистические сведения о церквях Костромской епархии. С. 27.

²³ Краткие статистические сведения о церквях Костромской епархии. С. 103.

²⁴ Там же.

²⁵ URL: <http://forum.yar-genealogy.ru/index.php?showtopic=1017> (дата обращения 30.01.2015).

²⁶ Березович Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000. С. 223.

²⁷ Калущков В.Н. Топологическая теория культурного ландшафта // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. М., 2004. Вып. 1. С. 143, 141.

²⁸ Некрасов Н.А. Полн. собр. соч.: В 12 т. М., 1948–1953. Т. 2. С. 322.

²⁹ Краткие статистические сведения о церквях Костромской епархии. С. 49–50.

ОНОМАСТИКОН РУССКИХ ДИАЛЕКТНОСИТЕЛЕЙ ПЕРМСКОГО КРАЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЙ ЖИТЕЛЕЙ РЕГИОНА

Аннотация: В статье рассматриваются разные виды онимов с точки зрения репрезентации различных оценочных параметров и делается вывод о том, что имена собственные и образования от них, функционирующие в речи жителей Южного Прикамья, ярко репрезентируют такие ценности народной культуры, как этика поведения, традиционные обряды и праздники, отношение к болезням и нечистой силе.

Ключевые слова: региональный ономастикон, категория оценки, личные имена, прозвища, этнонимы, агинимы, топонимы

Summary: The article deals with the different types of onyms from the perspective of the representation of different evaluation parameters. It is concluded that proper names and their derivations, functioning in the speech of the Southern Kama area inhabitants, represent such values of national culture as the ethics of behavior, traditional ceremonies and celebrations, relation to diseases and evil spirits.

Keywords: regional onomasticon, category of evaluation, personal names, nicknames, ethnonyms, aginonyms, toponyms

Функционально-семантический аспект исследования языковых единиц является одним из ведущих в региональной лингвистике. Особенно активно изучаются в последние десятилетия функционально-семантические особенности топонимов, антропонимов, этнонимов. Так, например, Д.Ю. Ильиних описывает функционирование топонимической лексики в региональных текстах газет,¹ С.Н. Смольников выделяет функциональные категории антропонимикона деловой письменности,² Г.Ф. Ковалев показывает особенности функционирования названий этносов в художественных текстах.³ Наш научный интерес в свое время был связан с функционированием антропонимов и образований от них в лексической системе одного говора.⁴ В настоящей статье хочется обратить внимание на то, что функционирование онимов в речи носителей говоров чаще всего связано с категорией оценки. Рассмотрим, функционирование каких онимических единиц и образований от них в речи носителей пермских говоров ярче всего репрезентирует различные оценочные параметры.

1. Личное имя. При оценке употребления данного типа онимов окружающими чаще всего используется шкала «правильно – неправильно»: «Сюня жила тут староверка, Васса правильно-то, не ходила на поминки, на похороны, не признавала субботы родителски» (Словарь 2012а: 213).⁵

2. Оценка характера человека заложена в традиции именованного мужа по имени жены. Отыменные прозвища такого рода, по нашим наблюдениям, являются достаточно распространенным явлением в пермских говорах: Отражена в словаре и традиция именованного мужа по имени жены (Танин, Раин): «Есть мужик, тихой, дак зовут Раин – Рая жена-та у его, бойкая она»; «Мишка Танин, по бабе зовут, несамостоятельный дак» (Словарь 2012а: 217).

3. Устойчивые сравнения, образованные от антропонимов (как Фотя – о неряшливой; как тетя Мотя – о неаккуратной, непривлекательной; такой, как Ванька за рекой – о невзрачном), не только содержат оценку человека – носителя прозвища, но и отражают отношение носителей говоров к тому или иному личному имени: «Ходит как Фотя – смотреть противно даже» (Словарь 2012а: 296); «Палаша-то шибко неаккуратна была: как тетя Мотя ходила» (Словарь 2012а: 225); «Никаких разговоров я не слушала на себя плохих. Ну слушала только, что девка хорошая, но вот ростом только. А тут вышел вот такой, как Ванька за рекой» (Словарь 2012а: 216).

4. Положительную или отрицательную оценку личности и поведения человека содержат многочисленные *индивидуальные прозвища*, имеющие антропоним в основе (Ванька Пряник – о сме-

© Т.А. Сироткина, 2015

¹ Ильиних Д. Ю. Топонимическая лексика в текстах газет конца XIX – начала XXI века: Динамические процессы. Волгоград, 2012.

² Смольников С. Н. Антропонимия в деловой письменности Русского Севера XVI – XVII вв.: Функциональные категории и модальные отношения. СПб., 2005.

³ Ковалев Г.Ф. Этнос и имя. Воронеж, 2003.

⁴ Сироткина Т. А. Антропонимы в лексической системе одного говора и их лексикография в недифференциальном диалектном словаре: Автореф. ... канд. филол. наук. Пермь, 1999.

⁵ Словарь русских говоров Южного Прикамья / Под ред. И.А. Подюкова. Пермь, 2010-2012. Вып.1-3. (Далее – Словарь 2010; Словарь 2012; Словарь 2012а – с указанием страницы).

шливом, всегда улыбающемся; Ваня гульный – о неверном, распутном; Ваня задний – об отстающем, медлительном; как Васюха – о простушке; постная Матрена – о вышедшей замуж в пост; как Сашка Баруздиha – о бестолковом): «*Настояший Ванька Пряник – все время льбится*» (Словарь 2010: 97); «*Вот и мой Ваня гульной домой катит, чтоб ему худо стало*» (Словарь 2010: 97); «*Вот Ваня-то задний! Как ни гляну на тебя – все время сзади плетешься*» (Словарь 2010: 97); «*Мы че, во всем деревенском, сидим в поезде как две Васюхи*» (Словарь 2010: 99); «*В пост свадьбы не ладили, а кто выйдет, дак постной Матреной звали*» (Словарь 2012: 65); «*Че ты как Сашка Баруздиha, ниче не понимаешь!*» (Словарь 2012a: 72).

5. Немаловажным компонентом целостного образа человека в языковой картине мира является речевой. Те языковые черты, которые не вписываются в привычные рамки, оцениваются носителями говоров отрицательно, в результате чего возникают многочисленные **коллективные прозвища** (курашма – о коренных жителях села Курашим Пермского района, в речи которых заметны местные диалектные особенности; щebaки – прозвище «щекающих» жителей д. Емаш-Павлово Чернушинского района): «*Как услышит, что мы так говорим, так сразу и скажет: “Ну, курашма”*» (Словарь 2010: 447); «*Вот про емашинских говорили: “Щёпоцём? – Да по копеечке”. Вот их и звали щebaками*» (Словарь 2012a: 414).

6. На основе дихотомии «свой – чужой», присутствующей в языковой картине мира любого народа, возникает оценка человека с точки зрения его этнической принадлежности. Многие **этнонимы**, функционирующие в говорах, образуют устойчивые сочетания, основанные на этнических стереотипах и ассоциациях.⁶ Они заключают в себе как отрицательную или положительную оценку человека (как чувашка – о неопрятной женщине; слепая черемиса – о подслеповатом человеке; как турки – о постоянно занятых работой; татарка – о непослушной), так и толерантное, дружеское отношение к представителям соседних народов (чуваши – люди наши): «*До чего мы с тобой дожили, как чувашки бестолковы, грязь везде*» (Словарь 2012a: 367); «*У, слепая черемиса! У тебя под носом лежит сумката*» (Словарь 2012a: 346); «*Жили как турки в колхозе-то – день и ночь в работе*» (Словарь 2012a: 252); «*Ах ты, кошечка! Вот мошенница! Вот татарка! Будь ты слепня! Опять кринку уронила*» (Словарь 2012a: 219); «*Чуваши – люди наши, мы с ими гостимся*» (Словарь 2012a: 367).

7. Традиционно исповедуя христианство, русские жители Прикамья с особым трепетом относятся ко всему, что относится к Богу. Поэтому **агионимы**, функционирующие в текстах живой речи, имеют только положительную коннотацию: «*Я всем желаю добра, вот Господь, может, меня за это и любит, пасет*»; «*Вот слышит он – ходит по избе-ко, стучатся-стучатся, шабаркается-шабаркается, ходит, а попасть-то не может домой-ту. А двери все огражденные. Потом как хряснет на крыльцо-то двери. Они утром посмотрели, дак на дверях-то как конье копыто выдавленное осталось. Вот это враг. И больше с тех пор, Господь отнес, и больше не бывал*» (Словарь 2010: 197). Не случайной в этом смысле является и форма Господько, отмеченная в говорах: «*У нас, у православных, самая сила – это крест. “Господько, благослови”, – и все, и никто тебе не покажется*» (Словарь 2010: 197).

8. Региональный **топонимикон** при всем своем богатстве и разнообразии отражается в словаре лишь в том объеме, который представлен бытующими в говорах фразеологизмами. Оценке подвергается обычно рациональность выбранного пути (через Кунгур да в Осу – о сделанном по пути крюке): «*Чё-то ты шибко долго ездил, видно, через Кунгур да в Осу*» (Словарь 2010: 445). Прецедентный топоним Москва используется как в сочетаниях, имеющих положительную коннотацию (доехать до Москвы – родить мальчика), так и в паремиях, имеющих иронический оттенок (в Москве в три лаптя звонят – о чьей-либо мнимой известности): «*Парня родишь – до Москвы доедешь, а девка – это чужой товар*» (Словарь 2010: 237); «*Видно, Оля, про тебя в Москве в три лаптя звонят – все уж тебя знают*» (Словарь 2010: 327).

9. В число традиционных ценностей народной культуры, безусловно, входят национальные обряды, связанные с определенными датами народного календаря. Все они отражаются в **хрононимии** (Алексей зажигательник (Алексеевская), Ванька грязный, Тимофей-весновой, Герасим-грачевник, Дарья грязная, Евдокия, Егорей, Елена, Ерема (Еремей), Иван Наперстник): «*Признавали Алексеевску в которых местах, весной*» (Словарь 2010: 28); «*Ванька грязный осенью, в сентябре будет*» (Словарь 2010: 97); «*В марте в начале Тимофей-весновой живет; стары-те люди говорят – медведь из берлоги вылезет об эту пору, на Русь сорок пичуг прилетает*» (Словарь 2010: 111); «*На Герасима Грачевника в марте тряпали. Как грачи прилетят, они ведь по-разному прилетают в разные срока. Печенья всякого напечешь, всякими формами. И сами ели, и грачам кидали, чтобы урожаем был хороший, в*

⁶ Сироткина Т.А. Образ человека этнического в региональной картине мира // Вестник Чувашского университета. 2011. № 4. С. 284-286.

поле бегали» (Словарь 2010: 176); «Дарьи справляли именины первого апреля, в Дарью грязную. Вода в проруби грязная дак» (Словарь 2010: 214); «Евдокия – маленькие лужи, весна начинается. Говорят, Евдокия голубка напоит если, то Алексей быка напоит» (Словарь 2010: 262); «В Егорей которые бедные, дак обязательно ходили побираться в соседние деревни» (Словарь 2010: 262); «К Елене отсевались, самогонку варили, песни старинные пели» (Словарь 2010: 265); «На Каму переехали – собрание делали по домам. У нас дома собрание было, какие праздники престольные делать. Мужики решили, а у бабушки спрашивали у моей, какой праздник больше. Ерему сделали весной, а осенью – Михайлов день» (Словарь 2010: 266); «Говаривали – на Еремея ленивая соха выезжает пахать» (Словарь 2010: 267); «В Ивана Наперстника робить нельзя, пальцы будут болеть, надо по травы ходить» (Словарь 2010: 339).

10. Отношение человека к **болезням** (ивашка, кондрашка), **нечистой силе** (Леонтий Леонтьевич – леший) и некоторым другим явлениям отражено в традиции номинации их личным именем человека. Только в этом случае, по мнению представителей традиционной культуры, существует шанс справиться с ними: «Ивашка посаженной был у Фаи. Она придет и скажет: “Опять ведь ивашка меня теребит”» (Словарь 2010: 339); «Вчера тени своей испугалась – аж кондрашка пробила» (Словарь 2010: 405); «Тетя Мария, да как мы его найдем? – Я счас вас научу: табачку возьмите, папиросок, сходите в лес, пенек найдете, ложите на пенек и там скажете: “Леонтий Леонтьевич, угостись вот табачком, приведи нам такого-то”» (Словарь 2012: 18).

Таким образом, имена собственные и образования от них, функционирующие в речи жителей Южного Прикамья, ярко репрезентируют такие ценности народной культуры, как этика поведения, традиционные обряды и праздники, отношение к болезням и нечистой силе. Исследованный материал еще раз показывает, что функционально-семантический аспект исследования онимов является актуальным не только в плане выявления различных нарицательных значений ономастических единиц, но и в плане описания регионального фрагмента ономастической картины мира этноса.



ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ТОПОНИМИЧЕСКИХ ЭТИМОЛОГИЙ (НА ПРИМЕРЕ ЮГО-ВОСТОЧНОГО ОБОНЕЖЬЯ)

Аннотация: Обнаружение географических подтверждений топонимических этимологий имеет принципиально важное значение, поскольку позволяет признать этимологию доказанной не только на языковом уровне. Приводимые этимологии подтверждают бывшее расселение в юго-восточном Обонежье вепсского и карельского населения, а также наличие у местного доприбалтийско-финского населения временных (сезонных) поселений.

Ключевые слова: топонимия, вепсский язык, карельский язык, прасаамский язык

Summary: The discovery of geographic confirmation of toponymic etymology is fundamentally important as it allows to acknowledge the etymology to be proved not only on the linguistic level. The etymologies given in the article confirm the Veps and Karelian population's former settlement in the South-Eastern Lake Onega region, as well as the existence of the local Pre-Baltic Finnic population's temporary (seasonal) settlements.

Keywords: toponymy, Vepsian language, the Karelian language

Общеизвестно, что учет географических реалий при поиске этимологии топонима имеет принципиально важное значение. В отношении этимологий субстратных топонимов, т.е. восходящих к угасшим на данной территории или к вообще исчезнувшим языкам, обнаружение физико-географических и биогеографических подтверждений позволяет признать этимологию топонима доказанной.

В настоящей статье рассматривается географическое подтверждение этимологий топонимов юго-восточного Обонежья – ныне русской территории с мощным пластом субстратных топонимов прибалтийско-финского (вепсского, карельского) и доприбалтийско-финского происхождения.

Юго-восточное Обонежье занимает бассейны рек Андома и Вытегра, озер Тудозеро и Муромское, т.е. северную часть Вытегорского района Вологодской области и южную часть Пудожского района Карелии. Площадь изучаемой территории — около 5 000 кв. км. Ее максимальная протяженность в широтном направлении составляет 100 км, в меридиональном — 60 км.

Основными источниками материала для данной статьи послужили топографические карты и планы, документы Российского государственного архива древних актов (РГАДА), списки населенных мест Олонецкой губернии, а также полевые записи автора, собранные им в 1996–2008 гг.

Перейдем к рассмотрению топонимов юго-восточного Обонежья, распределив их по географическим реалиям, обусловившим номинацию объектов.

1. Тип объекта номинации. Наряду с многочисленными топонимами-полукальками здесь отмечены топонимы, сохранившие следы прибалтийско-финских детерминантов, значение которых подтверждается типом объекта. Так, в названиях водотоков (небольших речек и ручьев) конечные элементы *-ей*, *-ой* восходят к вепс., карел. *oja* 'ручей': Галентей (Чекша-речка),² Пажей (Самино), Тагой (Мальян), Шидрой (Тудозеро); в названии залива р. Самины у бывш. д. Пустошь элемент *-op* сопоставляется с вепс. *-ar* – рудиментом детерминанта *jär* 'v 'озеро': Пусторской Обой < вепс. **Pu(u)star* / **Pu(u)stjär* 'v, где *pu(u)st* 'пустошь', *jär* 'v 'озеро'.

2. Географическое положение объекта. В условиях Европейского Севера, когда основными магистральями являлись водные и водно-волоковые пути, принципиально важным было положение объекта относительно верховья водной системы, что отразилось в следующих названиях:

Илекса, р. (Тудозеро); *Илекса, р.* (Алмозеро), *Илезручей*, руч. (Илекса), *Илезозеро*, оз., исток Илезручья (Илекса). Топооснова *ile(k)s-* восходит к прасаам. или праприбалтийско-финско-саамским данным (прибалт.-фин. *ylä-*, саам. *âlV-* 'верх, верхний').³ Действительно, тудозерская Илекса – это верхнее течение протоки, соединяющей Тудозеро и Онежское озеро; алмозерская Илекса – верхнее течение Тагажмы; Илезозеро, расположенное в верховьях речной системы Илексы – самое верхнее и крупное озеро, соединенное с Тудозером.

© А.И. Соболев, 2015

¹ Здесь и далее данные вепсского и карельского языков приводятся по: *Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Словарь вепсского языка. Л., 1972; *Федотова В. П., Бойко Т. П.* Словарь собственно-карельских говоров Карелии. Петрозаводск, 2009.

² В скобках указывается привязка топонимов к группам поселений юго-восточного Обонежья.

³ *Муллонен И.И.* Топонимия Присвирья: проблемы этноязыкового контактирования. Петрозаводск, 2002. С. 232.

Ладвозеро, оз. (Ладвозеро), *Ладва*, ур. (Саража),⁴ где Ладв/ - < вепс. *ladv* 'вершина, верхушка, макушка (дерева)', карел. *ladva* 'верховье; исток реки, ручья'.⁵ Объекты на самом деле расположены в верховьях водотоков – рек Андомы и Повреки соответственно.

Следующий тип номинации отражает расположение объектов относительно сторон света. Так, истоками р. Гакуксы является текущая с с е в е р а *Погрека* (Гакукса) < вепс. **Pohjoggi* (*pohj* 'с е в е р') и впадающая в нее с ю г а *Суя* (Гакукса) < вепс. **Suvioja* или **Suvijogi* (вепс. *suvi* 'ю г').⁶

3. Форма объекта.

Гангасболото, бол. (Андоморецкие деревни), где основа *Гангас*- восходит к карел. *hangas* 'развилка, развилка'.⁷ Этимологию основы подтверждает V-образная форма объекта.

Немецкое, оз. (Слобода). Озеро имеет выраженную форму восьмерки – оно сжато с боков мысами (карел. *n'ietes* 'мысок', вепс. *n'em* 'мыс, полуостров'). О том, что эта особенность озера не осталась незамеченной местным населением, свидетельствует и тот факт, что каждая часть озера имеет свое название – *Олфинский конец* и *Романовский конец*. В дальнейшем название озера на почве народной этимологии было сближено с русским словом *немец*.

4. Особенности рельефа, наличие полезных ископаемых и обнажений горных пород.

Кальручей / *Кайручей* / *Калиручей*, руч. (Чекша-речка), где *Каль-* / *Кай-* / *Кали-* восходи к вепс. *kal'l*, карел. *kal'l'ivo* 'скала'. Этимология подтверждается наличием на Кальручье обнажений известняков. От указанного гидронима в 1934 г. геолог В. П. Бархатова образовала название «кайручейская свита», которое стало обозначать толщу среднекаменноугольных доломитизированных и окремневых известняков, известных на р. Андоме в районе д. Мальян и в бассейне р. Вытегры у с. Девятины.⁸

Мальян, гнездо деревень (Мальян). В названии хорошо прослеживается исходный карельский апеллятив *malja* 'чаша, чашка, миска', выступающий в топонимии как метафорическое обозначение возвышенности.⁹ Основная часть деревень под общим названием *Мальян* действительно находилась на склоне холма, ср. также их названия в 1905 г.: «д. на Мальяне Родина», «д. на Мальяне Большая». ¹⁰ В морфологическом отношении название *Мальян* может являться отражением формы генитива **Maljan-i* или деминутива **Maljan'i*.

Саверьга, холм (Слобода) < вепс. **Savsel'g*, где *Sav-* < вепс., карел. *savi* 'глина'. Взаимозаменяемость р // л может быть связана как с особенностями севернорусских говоров, так и объясняться на прибалтийско-финской почве. Ср. топонимы Присвирья: Липсерьга < *Лепсельга; Саосерьга < *Саосельга.¹¹ Местные жители подтверждают, что на холме Савсельга раньше добывали глину для собственных нужд.

5. Особенности гидрологических процессов и режима.

5.1. Источник питания водотока и температура воды.

Ноздрега / *Нозрека* / *Но(в)здручей* / *Новза*, р. (Андома); *Но(в)здручей* / *Нозручей*, руч. (Макачёво). При всех отмечаемых фонетических вариациях основы, опорной, на наш взгляд, следует считать форму Новз-, сопоставимую с карел. *nousta* 'поднимать(ся) (в данном случае на поверхность)' и ливв. *pouzet(u)* 'ключ, родник, источник'.¹² Эта этимологическая гипотеза подтверждается географически реалиями: температура воды в Ноздреге ощутимо холоднее воды в принимающей ее Андоме, а руч. Ноздручей, по сообщениям местных жителей, берет начало из крупных родников.

Суласарь, руч. (Слобода) < вепс. **Sulasar*, где *sula* 'талый'. По свидетельству местных жителей, на ручье действительно имеются незамерзающие участки, поскольку в ручье течет родниковая вода. О происхождении второй части топонима – см. раздел 5.2.

5.2. Образование водотока из двух истоков.

Саржа, руч., XVIII в., современное название – *Шидра* / *Шидрой* (Тудозеро)¹³; *Сара*, руч. (Гакукса); *Сарожя*, р. (Куржекса); *Суласарь*, руч. (Слобода). Топонимы восходят к вепс. *sar*, *sara* 'развилка,

⁴ Олонцкие губернские ведомости. 1872. № 76.

⁵ Мамонтова Н.Н., Муллонен И.И. Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991. С.53.

⁶ О происхождении топоосновы Суй- из *suvi* см.: Муллонен И.И. Топонимия Заонежья: словарь с историко-культурными комментариями. Петрозаводск, 2008. С. 51.

⁷ Подробнее о топооснове Гангас- см: Муллонен И.И. Топонимия Заонежья: словарь с историко-культурными комментариями. С. 74.

⁸ Геологический словарь. М., 1955. Т.1. С. 286; Бархатова В.П. К геологии бассейнов юго-восточного побережья Онежского озера и верховьев реки Онеги. М.; Л., 1941. С. 47-48.

⁹ Муллонен И.И. Топонимия Заонежья: словарь с историко-культурными комментариями. С. 211.

¹⁰ Список населенных мест Олонцкой губернии по сведениям за 1905 г. Петрозаводск, 1907. С.164.

¹¹ Муллонен И.И. Топонимия Присвирья: проблемы этноязыкового контактирования. С. 65-66.

¹² Мамонтова Н.Н., Муллонен И.И. Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. С. 12.

¹³ Генеральный план Вытегорского уезда Олонцкого наместничества (РГАДА. Ф. 1356. Оп. 1. Д. 3262–3271).

разветвление (например, дороги, реки, ручья)'.¹⁴ Исторический топоним Саржа относится к водотоку, который показан на карте как образованный в результате слияния двух равных по длине ручьев. В результате аналогичного соединения водотоков образуются гакукская Сара и слободской Сула-сарь, где *-сарь* в данном случае восходит не к вепс. *sar'* 'остров', а к указанному вепс. *sar*. Как развилка должна была восприниматься и куржекская Сарожа, которая в верхнем течении принимает приток – Малую Сарожу. При этом их гидрологические характеристики до слияния сопоставимы: длина Сарожи – ок. 6 км, Малой Сарожи – ок. 8 км, истоками обеих являются озёра.

5.3. Наличие островов.

Сарбочага, оз. (Чекша-речка), где *Сар-* < вепс. *sar'*, карел. *suari* 'остров'. На озере действительно имеется крупный остров.

5.4. Наличие ям на водных объектах.

Овдозеро, оз. (Сойдозеро), где *Овд-* < вепс. *houd* 'яма'. По сообщению местных жителей, вода из озера может уходить зимой через яму на дне озера и затем возвращаться обратно. Подтверждают это и научные данные, согласно которым Овдозеро – карстовое озеро с периодическими резкими колебаниями уровня воды.¹⁵

6. Особенности растительности.

Нисельга, покос (Куржекса) < вепс. **Nin'sel'g*, где *nin'* 'липа', *sel'g* 'поросшая лесом гора, сельга'. Указанный топоним маркирует места произрастания редкой в данных местах липы – наши информанты сообщают, что в Нисельге «липу драли».

Шидра / Шидрой, руч. (Тудозеро), протекающий рядом с бол. *Шидры* (Тудозеро), где *Шидр-* соотносится с саам. *sëuter*, *sieuter*, *sievter*, *söötr* 'белый или торфяной мох'.¹⁶ Торфяной мох (*Sphagnum*) – основное растение-торфообразователь. Научные исследования подтверждают, что в указанном районе в болотах Прионежской низменности (Онегозерской впадины) располагаются особенно мощные и обширные торфяные массивы,¹⁷ а возраст базальных горизонтов торфяника на болоте Шидры составляет 9360±50 лет.¹⁸ При этом восточнее указанного болота настолько крупные массивы болот отсутствуют.

7. Особенности животного мира.

Пальсельга, подводная гряда на Онежском озере (Андомяская гора), где *Паль-* < вепс. *pal'l'* 'рыба палия (*Salvelinus*)'. Ихтиологические данные подтверждают, что в районе Пальсельги имеются значительные скопления палии.¹⁹

Чекша, р., вытекает из оз. *Чекшезера*, впадает в р. Андому, на р. *Чекше* находилась д. Чекша-речка, на озере – д. *Чекшезеро* (Чекша-речка), Чекша, д. на противоположном от впадения р. Чекши берегу р. Андомы (Мальян). С лингвистической точки зрения топооснова *Чекши-* может восходить как к прасаам. **śekše* 'осень', в топонимии указывающему на осеннюю стоянку, так и к прасаам. **śēkše* 'скопа, орел-рыболов'.²⁰ Однако, учитывая, что именно в районе устья р. Чекши – на Мальянских порогах реки Андомы и конкретно в осенний период (с 25 сентября по 14 октября) происходил нерест самой ценной рыбы Онежского озера – благородного лосося (*Salmo salar*),²¹ следует отдать предпочтение первой из указанных этимологий.

Таким образом, приводимые в статье этимологии свидетельствуют о былом расселении в юго-восточном Обонежье вепсского и карельского, а также более раннего по времени населения, в языковом отношении близкого прасаамскому. При этом у последнего имелись временные (сезонные) поселения.



¹⁴ Мамонтова Н.Н., Муллонен И.И. Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. С. 88.

¹⁵ Куликов В.С., Богачев М.А., Ильин В.А. Уникальная географическая точка России // Поморье в Баренц-Региионе: Экология, экономика, социальные проблемы, культура: Тез. III Междунар. конф. Архангельск, 1997. С.236.

¹⁶ Матвеев А.К. Субстратная топонимия Русского Севера. Екатеринбург, 2007. Ч.3. С. 159.

¹⁷ Бархатова В.П. К геологии бассейнов юго-восточного побережья Онежского озера ... С. 110.

¹⁸ Демидов И. Н. О максимальной стадии развития Онежского приледникового озера, изменениях его уровня и гляциоизостатическом поднятии побережий в позднеледниковье // Геология и полезные ископаемые Карелии. Петрозаводск, 2006. Вып.9. С. 179.

¹⁹ Шууров И.Л., Широков В.А., Лукин А.А., Ивантер Д.Э. Другие лососевые // Биоресурсы Онежского озера. Петрозаводск, 2008. С. 119.

²⁰ Матвеев А.К. Субстратная топонимия Русского Севера. Екатеринбург, 2004. Ч.2. С. 100.

²¹ Смирнов Ю.А. Лосось Онежского озера: биология, воспроизводство, использование. Л., 1971. С. 43, 73, 78.

АКТУАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Т.В. БРЫЗГАЛОВА (Ижевск)

МИФЫ, ЛЕГЕНДЫ И СКАЗКИ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ ГЛАЗАМИ ЮНЫХ ХУДОЖНИКОВ

Аннотация: Нынешние юные художники, обращаясь к темам древних легенд и сказок, рисуют иначе, чем их сверстники даже десятилетие назад. Очевидно, что рисунки не только раскрывают душевные переживания ребёнка, но и отражают нормы и ценности современного ему общества, уровень окружающей его культурной среды. Среди детских работ на сюжеты легенд и сказок всё чаще встречаются композиции, на которые оказывает влияние явление в художественной культуре удмуртов, эстонцев, марийцев, мордвы, коми, и других финно-угров, порождённое новым национальным мышлением, получившее название - этнофутуризм.

Ключевые слова: мифы, легенды, сказки, финно-угры, детское творчество, этнофутуризм

Summary: Today's young artists, addressing the themes of the ancient legends and fairy tales, paint differently than their contemporaries even ten years ago. It's obvious that pictures reveal not only child's emotional experiences but also reflect values and standards, the level of the cultural environment. Among children's paintings on the subjects of legends and fairy tales there are compositions that are affected by the phenomenon in the artistic culture of the Udmurts, Maris, the Mordvins, the Komi, Estonians and other Finno-Ugric people, generated by a new national thinking, called – «ethnofuturism».

Keywords: Myths, legends, fairy tales, Finno-Ugric, children's creativity, ethnofuturism

Современные дети, обращаясь к древним мифам, легендам и сказкам в обработке писателей, часто не воспринимают серьёзно эти ранние произведения устного народного творчества, читают их больше для развлечения, не вникая в глубокий смысл. Мало кто из них задумывается о том, что возникшие в глубокой древности сказания несли для наших предков совсем другую функцию. Долгие века они были и школой жизни, и наукой, и религией, и искусством. Мифы, легенды и возникшие чуть позже сказки отражали стремление людей понять истоки происхождения мира, Вселенной, человека, уяснить смысл и причины наблюдаемых людьми природных и социальных явлений; в них отражалась и беспомощность человека перед некоторыми явлениями, и победа человека в противоборстве с ними. Древние произведения устного народного творчества – это целая развитая мировоззренческая система, переданная нам предками, через которую мы можем смотреть на историю родного удмуртского края, на историю других народов родственной удмуртам финно-угорской группы.

На уроках композиции и истории искусства в нашей школе дополнительного образования мы с ребятами часто обращаемся к теме мифов, легенд и сказок финно-угорских народов, уделяя первостепенное внимание народному творчеству родного удмуртского края. Дети учатся видеть в древних преданиях скрытую информацию, осознавать её и перекладывать в собственную творческую работу. Знакомство с произведениями устного народного творчества удмуртов и родственных им народов помогает детям почувствовать самобытность традиционной культуры финно-угров, осознать свою причастность к истории родного края, укрепляет в душе ребёнка ощущение родины.

Интересно рассматривать готовые детские рисунки на заданную тему. Ребята применяют различные стили и техники. Есть рисунки очень похожие друг на друга. Построены они в спокойных, повествовательных ритмах, слабо чувствуется отношение автора к выбранному сюжету. Видимо, древнее сказание не задело, не заворожило, не раскрыло перед ребёнком своей тайны. Но есть и такие работы, которые захватывают энергией, интенсивным напряженным сочетанием цветов или линейным ритмом, выразительностью образов. Чувствуется, что прочитанный ребёнком сюжет народного предания вызвал отклик в его душе, заставил задуматься.

Работа десятилетней художницы «Праmaterь рода моего» трогает зрителя чистым и добрым восприятием жизни, родной природы, радостным настроением. Праздничность создаётся сочетанием больших цветowych пятен, напоминающих цветovou гамму народного удмуртского орнамента.

© Т.В. Брызгалова, 2015



1. Брызгалов Никита, 6 лет.
Лопшо Педунь и его друг кот.



2. Вахитова Светлана, 10 лет.
Мудрая мать батыров из племени
чудь.



3. Ведерникова Дарья, 9 лет.
Праматерь рода моего.

Восьмилетний автор рисунка «Мой прадедушка – удмурт» передаёт своё понимание собирательного образа древнего пращура удмуртов, которого он изображает на фоне родной природы. Плывут по небу золотисто-розовые облака, а сквозь них просвечивает солнце - Шунды. Главный герой одет в национальный костюм, обрядовый пояс с вышивкой символизирует его связь с более далёкими предками. Юная художница десяти лет в своей композиции «Верховный бог Инмар» изображает могущественного главу пантеона удмуртских божеств, несущего в себе светлое начало, добродушным мужиком на фоне неба – Инмар представляет небесную сферу. Неслучаен выбор цвета одежды Инмара – белый, являющийся обязательным цветом ритуальной одежды удмуртов.¹¹ А рядом с ним – огромный солнечный круг. Солнце издавна занимало главенствующее положение в народных верованиях финно-угров.²²

Произведения устного народного творчества финно-угорских народов населены многочисленными мифологическими существами, имеющими разнообразные функции. Этнограф В.Е.Владыкин отмечает в своих трудах, что, «для удмуртского пантеона характерно большое количество всевозможных богов, божеств, духов и различных существ, порой не совсем ясного происхождения, их общее число, по мнению исследователей, доходило до 40».³³ В детских рисунках обитают творец Земли и растительности Кылдысин, ведающий подземным миром, и Куазь – божество атмосферы и погодных условий, и Шайтан – средоточие тёмных, злых сил, и великан Алангасар. А рядом с ними живут седовласый старец-громовец Укко и почтенный владыка воды Ахти из карелло-финской мифологии, «главная женщина» Сунк («Солнце», «Свет») из верований восточных хантов и многочисленные лесные духи из мифологии манси, леший Кам – хранитель негасимого огня, и болотная хозяйка Ёма (Йома) из коми-пермяцкого фольклора. И «рождается» в детских рисунках таинственное Мировое Древо, и крутится-вертится чудесная мельница Сампо, даря людям благоденствие.

Любимыми образами детских композиций являются духи–праматери. Видимо, срабатывает ассоциация с мамой – самым близким для ребёнка человеком. Мифология финно-угров богата образами праматерей. У древних удмуртов это Шундымумы (Шунды-Мумы) – мать Солнца, Толэзмумы – мать Луны, Инвумумы – мать небесной воды, Гудыримумы – мать грома, Вумумы – мать воды, Музьемумы – мать земли и другие.⁴⁴ На одном из рисунков прекрасная мать неба Инмумы в высоком женском головном уборе, передвигаясь легкой поступью, несёт нарядное коромысло с золотыми вёдрами, наполненными звёздами. Звёздная россыпь украшает ночное небо за её головой. «Мудрая мать батыров» с другого рисунка – это образ родоначальницы древнего племени чудь. Пейзаж удмуртского края с сияющим солнцем и народный костюм героини решены ярко, декоративно. Звонкая симфония красок захватывает зрителя своей эмоциональностью.

Часто, создавая образы древних финно-угорских мифов, легенд, волшебных и бытовых сказок, сказок о животных, авторы творческих работ стремятся правдиво передать внешние национальные признаки – одевают героев в наряды, украшенные традиционным орнаментом, подмечают детали

¹ Владыкин В. Е. Религиозные верования // Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С.235.

² Перевозчикова Т.Г. Представления о мире и народный календарь // Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С.251.

³ Владыкин В.Е. Религиозные верования. С.232.

⁴ Там же. С.233-235.

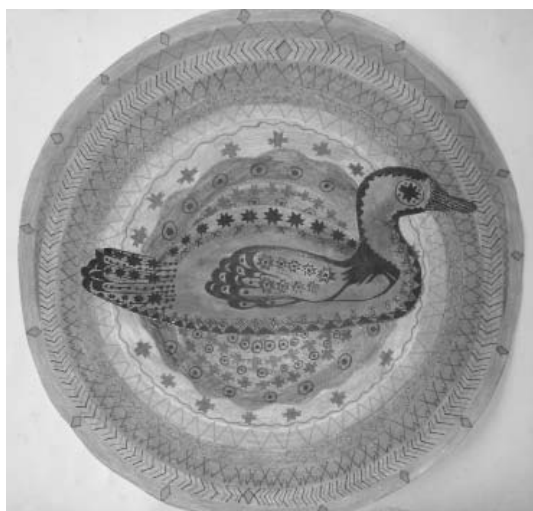
народного быта, атрибуты культа. На рисунке-иллюстрации к сказке народа манси «Отчего у зайца длинные уши» зайчишка одет в шубу, покрытую традиционными узорами, орнамент прослеживается и на лосиных рогах, и даже на заячьих ушах. В творческой работе девятилетней художницы замысловатым геометрическим орнаментом украшена шерсть восьминогой собаки – героини коми народной сказки. Хитрый весельчак и балагур Лопшо Педунь из удмуртской деревни, его друг Кот и улыбающееся им солнце-Шунды на рисунке шестилетнего автора рыжие, потому что удмурты – одна из самых рыжеволосых наций в мире.⁵⁵

У каждого автора свой взгляд, ребёнок передаёт образ того или иного персонажа мифа, легенды, сказки сквозь призму привитых ему представлений о мире. На одном рисунке притаился вукузё – хозяин воды в удмуртском фольклоре. Маленькая художница видит его как водяного из славянских мифов. Образ того же мифического существа другая юная художница трактует как образ Нептуна из античной мифологии. В работе девятилетней девочки удмуртская колдунья Обыда напоминает Бабу Ягу из русских сказок. Аналогично изображены на детских рисунках и ведьма Ёма из коми народных сказок, и героиня карельских сказок Сюоятар, олицетворяющая зло, и коварная старуха Лоухи из карело-финского эпоса «Калевала». Леший Кам предстаёт то в виде дикого существа, одетого в лохматую шкуру, то в виде зелёного великана, напоминающего монстра из современных мультфильмов американского происхождения, но одетого в национальный коми-пермяцкий костюм.

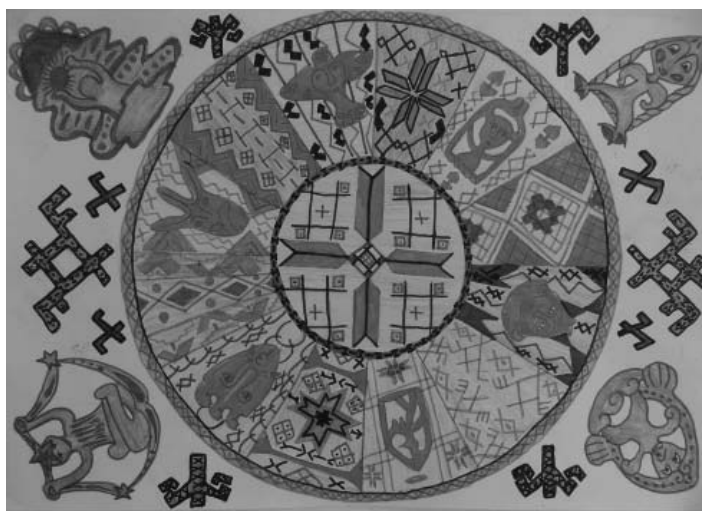
Интересен факт, что обращаясь к сюжетам из легенд и сказок вепсов, карелов, финнов, наши ребята часто изображают зимнее время года. Вероятно, культура этих народов, в первую очередь, ассоциируется у детей с Севером, с суровой и величественной северной природой, а слово «Север» вызывает ассоциации с зимой.

Чем же завораживает детское творчество? Прежде всего, своей предельной искренностью, непосредственностью. И пусть иногда в рисунках вызывают спор частности, исторические или художественные, ценность детских работ в том, что действуют дети по неповторимому талантливому наитию, которого порой уже не хватает взрослым профессиональным художникам.

На основе многолетнего опыта работы с детьми могу утверждать, что современные дети рисуют совсем иначе, чем их сверстники даже десятилетие назад. Очевидно, что детские рисунки не только раскрывают душевные переживания ребёнка, но и отражают нормы и ценности современного ребёнку общества, уровень окружающей его культурной среды. Надо отметить, что в последнее время среди детских работ на сюжеты мифов, легенд и сказок финно-угорских народов, особенно в рисунках учащихся старшего возраста, всё чаще встречаются композиции, которые носят фантастический характер, содержат в себе определённую загадочность. Более интересно эти композиции смотрятся, когда учащийся выбирает для работы не стандартный формат листа, а вписывает сюжет в круг, квадрат или сильно вытянутый по горизонтали или вертикали лист бумаги, а ещё лучше – берёт лист сложной конфигурации. Необычный формат композиции придаёт рисунку особую выразительность, есть в этом элемент символичности. Вероятно, на выбор учащихся таких композиций для своих



4. Зайнуллина Ирина, 11 лет.
Солнечное озеро Вселенной.



5. Рузавина Елизавета, 12 лет. Вселенная в представлении древних финно-угров.

⁵⁵ Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. Этнография удмуртов. Ижевск, 1997. С.24.

рисунков оказывает влияние явление в художественной культуре удмуртов, эстонцев, марийцев, мордвы, коми, и других финно-угров, порождённое новым национальным мышлением, получившее название - этнофутуризм.

Этнофутуризм – региональный вариант постмодернизма. Он стремится органично соединить основные формы культуры постмодернизма и традиционную духовную культуру народа. Современные мастера этого направления обращаются к этническим традициям, пытаясь заново переосмыслить наиболее древние пласты национальной культуры. Они творчески импровизируют, создают образные, эмоционально насыщенные произведения, свободно интерпретируя мифологические и религиозные сюжеты. Соприкосновение детского творчества с новыми явлениями в современной культуре родного края является закономерным.

Порой учащиеся создают образы, которые являются плодами их фантазии, но при этом в фигурах просматриваются стилизованные изображения, характерные для древнепермской бронзовой пластики – «пермского звериного стиля». В творческих работах, устремленных к воззрениям этнофутуризма, угадываются следы древнего почитания птиц, рыб, деревьев, а также существовавшего у многих финно-угров культа медведя. В рисунках часто встречается образ водоплавающей птицы, например, утки. «Куль утки имеет древнейшие истоки и считается наиболее надёжным религиозно-мифологическим “определителем” финно-угорских народов».⁶ Рассмотрим один из рисунков. В круглую форму композиции крупно вписана фигура стилизованного мифологического существа, в котором угадывается образ утки. Круг – один из самых древних символов, присутствующий в солярных знаках финно-угров, символ цельности, символ абсолютной завершенности, совершенства. Выбор круглого формата для рисунка, обращенного к идеям этнофутуризма, оправдан. Поверхность стилизованной птицы украшена традиционными геометрическими узорами, которые перекликаются с орнаментом в решении фона композиции. Общую эмоциональную атмосферу определяет яркий и звучный колорит, подчёркивающий декоративность рисунка.

Наиболее характерная черта современного искусства – большое разнообразие используемых художественных техник и материалов, диапазон которых увеличивается. Наши учащиеся тоже любят применять различные материалы для рисования – гуашь, акварель, пастель, акрил, тушь, цветные карандаши, маркеры, гелевые ручки, иногда сочетая их в одной работе. Смешение различных художественных техник даёт поразительный результат.

В каких бы творческих образах дети не выражали своё понимание мифов, легенд и сказок, их созидательное усилие не пройдёт даром. Обращение к национальному прошлому, к этническим корням поможет подрастающему поколению осознать собственную причастность к истории, почувствовать личную ответственность перед предками, современниками и потомками за сохранность национальных традиций, повысить уровень национального самосознания.



⁶ Владыкин В.Е. Религиозные верования. С. 241.

И.Ю. БУФЕЕВА (Москва)

МЕТОДИКА ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКОГО СЕВЕРА В СИСТЕМЕ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ. ОПЫТ ЛЕТНЕЙ ВЫЕЗДНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННО-ИСКУССТВОВЕДЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ СТУДЕНТОВ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА ДИЗАЙНА И ТЕХНОЛОГИЙ

Аннотация: Статья посвящена методике проведения ежегодной учебной художественно-искусствоведческой практике студентов Института искусств Московского государственного университета Дизайна и Технологий на Русском Севере. Рассматривается комплексный подход методики обучения, основанный на сочетании лучших традиций российского художественного образования и требований современности.

Ключевые слова: народная культура, народное искусство, традиции, творчество, методика

Summary: The article is devoted to methods of annual training artistic and art-practice of students of the Art Institute in Moscow university of design and technology in the Russian North. An integrated approach teaching methodology based on a combination of the best traditions of Russian art education and the requirements of modernity is considered.

Keywords: folk culture, folk art, traditions, creativity, technique

Реформы в области образования, в том числе и художественного, сегодня являются не только приоритетной, но и дискуссионной темой. Многие художественные вузы страны переориентировали где частично, а где полностью (коммерческие вузы) традиционную, связанную еще с советской системой методiku подготовки художников-прикладников, на западный образец, где формирование творческого почерка будущего специалиста основывается на учете ведущих направлений не традиционной, а востребованной сегодня массово-потребительской культуры. В ней приоритет отводится развитию тенденций удовлетворения индивидуального спроса потребителя на любую продукцию, в том числе и художественную. Сегодня требуется, в первую очередь, художник-прикладник не создатель-«творец» идеи, а своего рода «составитель-комбинатор», способный грамотно интерпретировать уже существующую идею, то есть подбирать из выбранных им готовых элементов (в этом и заключается понятие «творить») новый образец. При этом будущий дизайнер должен учитывать постоянно обновляющиеся требования современного рынка с его законами, а также новейшие достижения научно-технического прогресса. Поэтому в данной методике обучения место традиционной академической школы с ее акцентом на фундаментальное изучение классической художественной грамоты и работой с подлинными произведениями декоративно-прикладного и народного искусства, в том числе и русского, сведено до минимума.

Институт искусств Московского государственного университета Дизайна и Технологий сегодня является преемником факультета прикладного искусства Московского государственного Текстильного университета им. А. Косыгина (после реорганизации в 2013 г. вошел в состав МГУДТ). Старейший образовательный центр России в области подготовки художников-прикладников институт по-прежнему сохраняет лучшие традиции российского образования, решая эту проблему по-своему: из старой, классической советской школы взято то, что сегодня остается актуальным и востребованным. Примером такой методики служит один из завершающих этапов обучения студентов 2 курса Института искусств – летняя выездная художественно-искусствоведческая практика на Русский Север, которая по праву может считаться уникальной методической доминантой в системе российской высшей школы художественного образования, в том числе и в области подготовки художников-прикладников.

В достаточно сжатые сроки (3-4 недели) будущие дизайнеры знакомятся с памятниками истории и культуры одного из наиболее значимых художественных центров России – Русского Севера. Традиционно уже более 30 лет (начиная с 1979 г.) практика проходит по следующему маршруту: Романов-Борисоглебск – Вологда – Спас-Камень – Ферапонтово – Кириллов – Горицы – Белозерск – Каргополь – Соловки. Русский Север – уникальный регион в сокровищнице русской художественной культуры. В каждом центре студенты изучают объекты русского культурного наследия, включая природные и археологические заповедники, архитектурные ансамбли монастырей и отдельные храмы, музеи, их экспозиции и фонды, народные художественные промыслы.

© И.Ю. Буфеева, 2015

Методика обучения проходит в двух направлениях: сначала происходит знакомство с конкретной этнокультурной средой каждого изучаемого центра – экскурсии, лекции, общение с современными художниками и мастерами народных художественных промыслов. Эта искусствоведческая часть практики проходит в первой половине дня, чтобы во второй студенты смогли выполнять практические задания, как бы подводя итог увиденному.

На протяжении уже многих лет студенты работают на территории, в экспозициях и фондах многих музеев Русского Севера. Наиболее тесные и дружеские отношения сложились с коллективами уже названных музеев г. Вологды, Кирилло-Белозерского историко-художественного музея-заповедника и его филиала – музея фресок Дионисия в Ферапонтово, а также Соловецкого и Каргопольского государственных историко-архитектурных и художественных музеев, со священнослужителями Воскресенского и Крестовоздвиженского соборов г. Романов-Борисоглебск.

Знакомство с историей русских северных монастырей и православных храмов занимает особое место в учебной практике. Ведь задача преподавателей Института искусств – это не только подготовка профессиональных художников-прикладников. В данную методику включена и педагогическая работа. Возможно, здесь, на Русском Севере, впервые молодые люди 19-20 лет открывают для себя высочайшую духовность и нравственность русской культуры. Они на подлинниках узнают о тех, кто эту культуру создавал – архитекторах, художниках, ремесленниках, священнослужителях – тех, кого на Руси называли «подвижниками».

За время практики студенты института посещают от семи до десяти монастырей и около 20 храмов. Особый интерес у молодежи вызывают неожиданные лекции о русской истории и православной культуре современных священнослужителей. Отец Антоний, настоятель Крестовоздвиженского собора г. Романова, в своем рассказе о соборе многое объясняет с точки зрения квантовой физики... Таким образом, будущие специалисты как бы оказываются во всей совокупности духовно-материальной культуры Русского Севера – как прошлой, так и настоящей.

Столь насыщенная программа, определенная руководителями практики, далеко не случайна. Быстрая смена впечатлений заставляет студентов предельно сосредотачиваться, концентрироваться и выявлять для себя главное, что соответствует их индивидуальному творческому потенциалу. Студенты сами выбирают наиболее интересные объекты, которые потом воплощаются в эскизы, зарисовки, наброски, музейные копии.

Виды практических заданий также отличаются разнообразием вариантов. Это, в первую очередь, традиционный, свойственный классической художественной школе вид работы – копирование подлинных образцов произведений русского изобразительного и прикладного искусства в фондах и экспозициях музеев. Среди копий, выполняемых студентами, преобладают копии древних икон и фрагменты стенописи, детали архитектурных сооружений и предметы прикладного искусства и, конечно, произведения народной художественной культуры.

В ряде музеев Русского Севера процесс художественного копирования проходит в экспозициях, когда студент оказывается как бы включенным в пространство этнокультурной народной среды. Особо интересны в этом плане интерьеры внутренних помещений крестьянских домов в вологодском Музее деревянного зодчества в Семеново, где будущие художники-прикладники выполняют копии отдельных предметов народного быта как компонента повседневной жизни наряду с другими предметами обихода крестьянского жилища. Подобная работа как бы погружает студента в пространство русского дома, что усиливает постижение им образного начала традиционного народного искусства Русского Севера.

Еще один традиционный вид работы – работа на пленэре, выполнение сказочных северных пейзажей, в которых, по словам Д.С.Лихачева, присутствует «удивительнейшее сочетание... акварельной лиричности воды, земли, неба, грозной силы камня, бурь, холода и воздуха».¹ В пленэрных работах студентов института чувство некой завроженности и восхищенности красотой северной природы России сочетается с передачей собственных мироощущений.

И выполнение копий, и работа на пленэре это «классическая» художественная школа обучения художника-прикладника. Но сегодня мы не можем обойтись без инноваций. И здесь особое место занимает творческое задание – «сочиненный колорит», выполнение которого основано на уже полученной в ходе практики информации, ее анализе и систематизации. Данный вид работы как никакой другой отражает требования современности – передать собственное концептуальное видение мира художником-дизайнером. Приветствуются самые невероятные фантазии молодых художников, что активно стимулирует развитие их творческого потенциала. Студенты сами выбирают технические приемы и материалы для выполнения заданий. Это акварель, гуашь, пастель, карандаш или тушь, перо или кисть, белая или цветная бумага, коллаж или объемная инсталляция. Подобная методика, в которой самостоятельный выбор корректируется заданиями педагога, довольно действенен, поскольку в процессе обучения творческая индивидуальность будущего дизайнера не приглушается схемами

¹ Лихачев Д.С. Русская культура. М., 2000. С. 410.

академической школы, а выявляется в полной мере. А сами традиции служат фундаментальной базой для создания уже современных изделий.

Общение студентов с современными художниками также входит в программу практики. Среди них особое место отводится их участию в мастер-классах по разработке произведений народного искусства – глиняной игрушке, керамике, народной тряпичной кукле, предметам лоскутного шитья. Так, в г. Каргополе будущие прикладники знакомятся с традиционной каргопольской глиняной игрушкой у народного мастера А. Шевелева и проходят мастер-класс по ее созданию. Студенты прослушивают лекцию по истории игрушки в музее семьи Шевелевых, изучают технологию выполнения и лепят свои собственные глиняные фигурки.

Изменения, которые произошли в современном обществе в начале XXI в., заставляют педагогов университета более внимательно отнестись к вопросам сохранения традиций народной культуры. Сегодня национальная культура – один из наиболее востребованных источников творчества современного дизайнера. Модельеры всех стран мира успешно конкурируют друг с другом в разработке изделий на основе применения национальных традиций. В российских музеях хранятся уникальные подлинники народного костюма, есть возможность их широкого изучения, однако, российские дизайнеры, на мой взгляд, уделяют им недостаточное внимание. Возможно, что именно поэтому национальное лицо российской школы дизайна в области костюма на подиуме мировой моды выражено достаточно скромно. Этот фактор был давно замечен известными зарубежными художниками. Так, в одном из интервью российской газете мэтр современной моды Пако Рабанн отметил, что, по его мнению, «славяне обладают большим артистизмом и необыкновенными народными традициями, у них большое будущее, в том числе и в области моды. Вам ни у кого не надо брать уроков, - замечает дизайнер, - не надо оглядываться на Запад, развивайте свой характер...»²

Необходимость работы с подлинными материалами русского искусства сегодня востребована и по другой причине. Начало XXI в. ознаменовалось для нашей истории взлетом научно-технического прогресса. Сегодня без общения с интернетом не мыслит себя ни один наш современник. Всемирная информационная сеть, бесспорно, играет колоссальную положительную роль в общественно-техническом развитии человечества. Но при этом есть и серьезныестораживающие моменты. Касается это, в первую очередь, системы высшего образования. Будущий художник находит в интернете сжатые обрывочные справочные сведения, по ним составляется реферат или с экрана делаются зарисовки нужных произведений искусства. При этом даже не надо особо выбирать необходимый материал, количество которого в сети ограничено, – у всех студентов зачастую получаются практически одинаковые и текст, и копии (особенно, когда задание дается по конкретному историческому периоду). Результат плачевен – будущий специалист не может ни систематизировать, ни анализировать полученную им информацию. Его знания оказываются довольно поверхностными.

Работа в подлинном этнокультурном пространстве – это общение с «живым» материалом. Так, например, студенты института выполняют в музеях цветные копии подлинников севернорусского народного костюма, текстильных и ювелирных изделий. По словам известного русского дизайнера Н. Ламановой, «здесь является полная возможность использовать всю красоту мотивов народного творчества и всю их глубокую целесообразность, применять созданные этим творчеством вышивки, кружева, льняные ткани, сочетать старые, живущие в народных массах элементы с современным чувством формы...»³

Впечатления, полученные в ходе практики, проявляются в творческих работах студентов. По возможности эти работы выставляются на суд и оценку зрителей. Так, уже не первый год институт тесно сотрудничает с Соловецким историко-архитектурным музеем-заповедником, в выставочном зале которого организуется выставка лучших студенческих работ, созданных в ходе практики. Выставка проходит в течение трех дней, но этого оказывается достаточно, чтобы ее посмотрели жители и гости архипелага.

Итог подобной выездной практики на Русский Север оказывается весомым и значимым. По возвращении студенты не только переполнены впечатлениями. Они многому научились. При этом отношение к русской традиционной культуре меняется. Студенты с удовольствием начинают работать с материалами по русскому искусству. Таким образом, подобная методика проведения учебной практики, имеющая комплексную основу, в которой органично сочетаются лучшие направления традиционного российского художественного образования и требования современности, дают действенные результаты. Сегодня многие студенты и выпускники Института искусств МГУДТ имеют престижные награды международных конкурсов, успешно работая как в России, так и за рубежом. А изучение русского искусства в поликультурном пространстве Русского Севера составляет значимый пласт их знаний в области традиционной культуры, который, бесспорно, находит применение и в творческой деятельности.

² Московский комсомолец. 1994. 8 дек.

³ Ламанова Н. О целесообразности костюма (из личного архива). Цит. по кн.: Стриженова Т. Из истории советского костюма. М., 1972. С. 52-53.

ПРОЕКТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ТЕАТРА МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА «БРАТЫНЯ» ПО АКТУАЛИЗАЦИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: В докладе представлены этапы разработки и реализации двух проектов по актуализации народной культуры Заонежья и Кенозерья, осуществленных фольклорно-этнографическим театром МГУ «Братыня» совместно с музеем-заповедником «Кижи» (2013) и Кенозерским национальным парком (2014) в форме ландшафтных спектаклей, разыгранных в режиме он-лайн.

Ключевые слова: локальная фольклорная традиция, культурный ландшафт, фольклоризм, ландшафтный спектакль в режиме он-лайн

Summary: The report presents the stages of development and implementation of two projects to mainstream popular culture of Zaonezhye (Onega lake) and Kenozerye (Kenozero lake) performed theater Moscow university «Bratynya» in conjunction with the Museum «Kizhi» (2013) and Kenozersky National Park (2014) in the form of landscape performances by playing in-line.

Keywords: local oral tradition, cultural landscape, folklorism, landscape performance in on-line

Современный процесс глобализации сопровождается унификацией культур и катастрофически быстрой утратой ими традиционной этнокультурной компоненты. Одним из факторов, сдерживающих этот процесс, является фольклорное движение, в последние годы приобретшее в России массовый характер (во многом благодаря деятельности Фольклорного союза, Государственного республиканского центра русского фольклора и образовательных учреждений всех уровней). В такой ситуации любой творческий коллектив рано или поздно неизбежно встает перед необходимостью самоопределения в отношении к традиционной культуре и формам ее репрезентации в современном обществе. Необходимость подобной диагностики очевидна, потому что именно она позволяет занять определенную нишу в фольклорном движении, определяет объект культурного наследия и формы работы с ним.

Фольклорно-этнографический театр (ФЭТ) «Братыня», созданный более 30 лет назад при кафедре русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, с самого начала при выборе жанрового формата сценической репрезентации фольклорной традиции (сборный концерт, лекция, сопровождающаяся демонстрацией песенного, музыкального, хореографического фольклора, спектакль и др.) был ориентирован на крупные театральные формы, представляющие конкретные локальные и региональные культурные традиции.

Подобное предпочтение продиктовано рядом причин. Во-первых, спектакль дает возможность показать жанровое разнообразие традиционного фольклора и контекстуальных форм его бытования (как известно, инклюзивность во все сферы жизнедеятельности социума – естественное онтологическое свойство фольклорной культуры). Кроме того, «история», положенная в основу развернутого сценического действия, позволяет представить индивидуальную форму ее проживания каждым актером, что характерно и для традиционной культуры, в которой коллективность, устойчивость органично сочетается с личным починком, ситуационно обусловленной импровизацией. Именно поэтому сценарий каждого спектакля пишется с учетом индивидуальности каждого участника и потенциального зрителя, что в конечном итоге позволяет придать перформансу интерактивный характер.

Во-вторых, большинство участников театра в ходе обучения в МГУ специализируются в области фольклористики и принимают активное участие в экспедиционных, эдиционных и исследовательских проектах кафедры русского устного народного творчества (на настоящий момент число работ, выполненных ими в формате статьи, сборника текстов, научной монографии, диплома, диссертации, превышает 200 единиц). Культурная деятельность, органично встроенная в означенную процессуальную цепочку, неизбежно стала подвергаться научной рефлексии и со временем органично подвела нас к новому – проектному – типу выстраивания работы. Ее методологическим основанием стала концепция культурного ландшафта (КЛ).¹ Согласно ей, фольклор – не просто составной, системообразующий элемент последнего, но и особый язык

© А.А. Иванова, 2015

¹ Подробнее об эвристическом потенциале концепции культурного ландшафта для изучения и сохранения традиционной культуры см.: Иванова А.А. Концепция культурного ландшафта как методологический принцип организации комплексных полевых исследований // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 6-13; Иванова А.А., Калуцков В.Н. Концепция культурного ландшафта в исследовании и репрезентации фольклора // Экология культуры. 2006. № 2. С. 10-23; Иванова А.А. Фольклор как форма репрезентации и интерпретации культурного ландшафта // Культурные ландшафты России и устойчивое развитие. М., 2009. С. 39-45; Иванова А.А., Калуцков В.Н. Концепция культурного ландшафта в изданиях по эколого-культурному туризму (на примере справочника-путеводителя «Светлое Пинежье» // Страноведение и регионоведение в решении проблем устойчивого развития в современном мире. Материалы межд. науч. конф. СПб., 2010. С. 110-114.

его описания и представления внешнему миру (рис. 1). Соответственно он может рассматриваться и анализироваться как специфическая информационная система, благодаря которой значимая этнокультурная информация транслируется и сохраняется во времени и пространстве.

Осознание этого подвигло участников ФЭТ к разработке проектов, сфокусированных на воспроизведении/реконструкции не отдельного (фольклорного) сегмента КЛ, а целостного культурного ландшафта. Оптимальной формой для решения подобной задачи стал ландшафтный спектакль, разыгрываемый в режиме он-лайн на нескольких площадках представляемой территории (рис. 2).

Принципиальная особенность подобных проектов на всех этапах работы – совместная реализация их с местными сообществами и организациями, активно занимающимися эколого-культурным туризмом – музеем-заповедником «Кижы» (ландшафтный спектакль «Заонежская свадьба», 2013 г.) и Кенозерским национальным парком (ландшафтный спектакль «Я любила тебя, болочка», 2014 г.). Поскольку работа над этими проектами организовывалась по единому алгоритму, подробнее остановлюсь на заонежском проекте (в нем активное участие принимал ФЭТ «Кижы», руководитель Н.С. Михайлова).

Основная цель проекта – разработка новых форм презентации традиционной культуры для развития эколого-культурного туризма о. Кижы – предполагала решение каждой стороной ряда задач, осложненных длительным дистанционным характером взаимодействия двух коллективов на подготовительном этапе и кратким контактным на завершающей его стадии непосредственно на острове.

На *подготовительном* этапе (осень 2012 – лето 2013 г.) по публикациям XIX – XXI вв. («Олонецкие губернские ведомости», А.Ф. Гильфердинг, Б.М. и Ю.М. Соколовы, К.К. Логинов, В.П. Кузнецова и др.) и материалах архивов кафедры русского устного народного творчества МГУ (А.А. Иванова), Карельского отделения РАН (В.П. Кузнецова), фольклорно-этнографического театра «Кижы» (Н.С. Михайлова) создавалась аудио-, видео-, фото- и текстовая база, необходимая для написания сценария. При создании последнего стороны руководствовались следующими принципами:

аутентичность и жанровое разнообразие используемого фольклорного, языкового и этнографического материала;

наличие одной сквозной и нескольких побочных сюжетных линий, позволяющих пространственно, временно и персонажно разворачивать театральное действие одновременно на нескольких площадках острова (в бане, на улице, в избах жениха и невесты);

прописывание роли для каждого из участников проекта с учетом его индивидуальных особенностей, актерских и музыкальных возможностей;

наличие в сценарии двух «слоев» текста: обязательного для произнесения и импровизационного, вариативного, ситуативно и персонально обусловленного;

интерактивность, предполагающая разнообразные формы взаимодействия со зрителями по ходу спектакля.

На подготовительном этапе каждая из сторон овладела предусмотренным сценарием музыкальными, хореографическими и обрядовыми практиками, наиболее приметными особенностями диалектной речи, а ряд участников ФЭТ «Братыня» дополнительно – технологиями плетения поясов, изготовления типичных заонежских украшений, пошива традиционного костюма по фотографиям

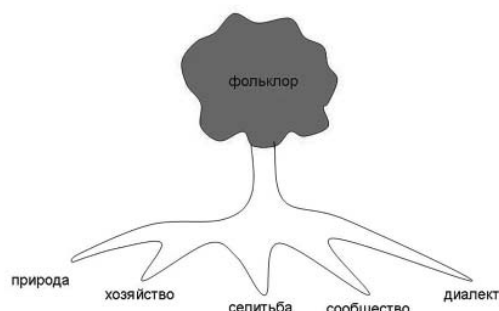


Рис. 1. Образная модель фольклора как информационной системы культурного ландшафта



Рис 2. Карта ландшафтного спектакля «Заонежская свадьба» (о. Кижы, Республика Карелия). 2013 г.



Рис. 3. Участники проекта «Заонежская свадьба: фольклорно-этнографическая реконструкция традиционного культурного ландшафта» (о. Кижы, Республика Карелия). 2013 г.

и лекалам рубежа XIX – XX вв. Все это в итоге способствовало глубокому средовому погружению в традиционный культурный ландшафт Заонежья и помогло не просто разыграть старинную свадьбу, но прожить и реально прочувствовать ее с этнографической, психологической и эмоциональной стороны.

Основной этап проекта (23-28 июля 2013 г.) включал:

а) в течение нескольких дней совместные репетиции двух театральных коллективов на о. Кижы, в ходе которых версии спектакля, подготовленные дистанционно, проходили процесс совмещения и обкатки в пространстве, времени, сценографии, вокале и хореографии;

б) представление 27 июля ландшафтного спектакля для жителей острова, работников музея и туристов в интерактивной

форме и режиме он-лайн;

в) совместное проведение двумя театральными коллективами часовенного праздника Кирика и Улиты в д. Воробы.

В ходе работы над проектом «Заонежская свадьба: фольклорно-этнографическая реконструкция традиционного культурного ландшафта» каждая из сторон получила бесценный опыт комплексного подхода к освоению и представлению традиционной культуры, значительно продвинувшись в понимании аутентичных форм ее былого существования. Он был учтен при подготовке следующего ландшафтного спектакля «Я любила тебя, болечка» (совместный проект ФЭТ «Братыня» и Кенозерского национального парка, 2014 г.). Если заонежский спектакль в том виде, в каком он был задуман и сыгран, можно было представить одноразово в конкретном культурном ландшафте, а именно на о. Кижы, то в работе над кенозерским проектом нами, прежде всего, искали такие содержательные и сценографические приемы, которые позволяли бы посредством вербального, кинетического, акустического, визуального и других кодов не только передавать наиболее приметные особенности культурного ландшафта Кенозерья, но и играть спектакль на любых сценических площадках.



ДОМАШНИЙ МУЗЕЙ СТАРОВЕРА: ОКНО В ПРОШЛОЕ

Аннотация: Статья посвящена категории прошлого и ее значимости в культуре старообрядцев. Все, что попадает в прошлое (старые вещи, люди), идеализируется. Связь между прошлым и настоящим, а также между поколениями обеспечивает память. Необходимость сохранить свою культуру и традиции выражается в создании домашних музеев староверов, которые служат для потомков своеобразным окном в прошлое.

Ключевые слова: старообрядчество, музей, категория прошлого

Summary: The article is devoted to the category of the past and its importance in the culture of the Old Believers. Anything in the past (old things, people) is idealized. Memory provides the connection between past and present and between the generations. The need to preserve the culture and traditions is expressed in the foundation of domestic museums of the Old Believers. These are like a window to the past.

Ключевые слова: Old Belief, museum, past time

Прошлое является ключевым концептом культуры старообрядцев. Оно берет начало в самой сути разделения православных на *старо*-обрядцев и *ново*-обрядцев и проходит через повседневную жизнь староверов. Об этом пишет, в частности, Ф.Е. Мельников: «Старообрядчество и заключается в неизменной преданности своим прошлым пастыреначальникам, в неразрывной связи с прошлым...».¹ *Прошлое* (уклад жизни, люди, вещи) идеализируется, в то время как настоящее с каждой минутой отдаляет от чистоты дораскольной Руси, а будущее приближает к царству антихриста (для беспоповцев – уже давно правящему в мире).

Наша задача – установить связь между идеей создания домашнего музея, принципами отбора экспонатов и мировоззрением староверов, их отношением к прошлому. Для решения этой задачи используются методы категориально-текстового и контекстологического анализа. Материалом для анализа послужил устный рассказ основателя музея – внука староверов часовенного согласия, выходцев из Костромской области, позднее переселившихся на Урал (Свердловская область). Текст был записан автором статьи и переведен в графическую форму. Приведем полностью нарратив.

Для чего нужны музеи? Зачем мы туда ходим? Встретиться с прошлым. Возможно, пробудить в себе «своего предка». Кто я? Откуда я? Невольно, подсознательно музей «трогает» в нас «наши», далекие струны.

Когда человек маленький, его окружают старые люди, старые вещи. Во времена моего детства все вышло из нищеты, из воин. Берегла каждую мелочь. Не выбрасывалось ничего. Да и скарба-то было немного. В деревенских домах были чуланы, полки, шкафы. Любая вещь – будь то посуда, тряпка, ботинки, веретено, ступка с отломанным краем – не выбрасывалась. Вещи бережно убирались куда-нибудь в чулан или на полку, с глаз, чтобы не мешались, но и не выбрасывались. А вдруг война, а вдруг опять нищета – все сгодится, будет достано. Сколько помнится с детства таких полок, уголочков, в которых хранились старые кастрюли, кринки, лапти, книги, бритвы, тетради, старые музыкальные инструменты, ложки, поварешики. Потом, с наступлением «хорошей жизни» все это потихоньку топилось в печи, сдавалось в металлолом, выбрасывалось на свалку. Сколько старинных пузырьков от лекарств, старых колодок, по которым шилась обувь, сколько банок из-под чая было выброшено.

Особенно в этом «преуспели» 70-е и 80-е годы. В нашем доме еще в 1960-е можно было найти старые радиолы, баяны, на стене в чулане висела дедова фуражка, в которой он пришел с гражданской войны. Она так и висела нетронутая. Дедова! Трогать нельзя. Старинные весы – а вдруг вешать что-то придется – тоже нельзя. А наши старые школьные учебники, тетради, газеты, журналы. Вот так вот и лежало все. Сейчас этому всему цены бы не было! Один дом – музей. А ведь это культурный пласт поколений нескольких, вещам были сотни лет! Это история страны, народа.

У нас был шкаф, старый, его из дома вынесли в сени, хранили всякую утварь в нем: молотки, гвозди, шарниры там всякие, внизу – сапоги старые. У него даже вид был – на человека походил, стекол в дверцах не было – они как глазницы, а ручки были старые, кованые. Раритетище! Лет двести-триста ему было, не меньше! Дерево было сухое-сухое, как пух легкое, красок – слоев 5-6 разных, выглядывала одна из-под другой. Последний слой – сиреневый, под ним синий. Пришел брат из армии – изрубил на дрова. «Уродище такой» - говорит. А это «уродище» служило его деду, пра-прадедам! Никому не мешало!

© И.А. Истомина, 2015

¹ Мельников Ф.Е. Что такое старообрядчество (Статьи). Барнаул, 2007. С.16.

Чай, помню, отец привез, в жестяной коробке – такая красота! В городе купил. Долго мы играли этой коробкой. Куда девали – не знаю. Железная банка из-под конфет была с Кремлем и Красной площадью! А сколько лет ребятишки копили фантики от конфет, этикеток спичечных, конвертов, марок. В деревне-то не лишко-то и раскопшишься.

Вот так вот наши предки, наши родители, да и мы сами, дети, того не подозревая, собирали свои музейчики, хранили время, хранили память. Ведь уже и человека нет, а вещь его висела на гвоздике, пусть где-то в чулане, но береглась как домашняя святыня. И человека вспоминали с любовью и уважением.

Стул был дома самодельный, немного неудобный, но сделал его мой дядя Миша. Я его не знал, он на войне погиб, а вот память осталась – стул. Все так и говорили – Михайлов стул: «Поди принеси Михайлов стул» или «Садись на Михайлов стул». Шкаф он сделал навесной, простой такой, а шкаф этот, наверно, до сих пор где-то висит.

Но вот пришли 70-е. Время взросления. Дом покинул по-настоящему один я. И вот, когда у самого все угомонилося, семья появилась, свой угол, решил я хоть что-то собрать из своего детства.

Для выходца из староверов, как и для всех староверов, память о прошлом свята! Все живо, все нам дорого! Бережем все, что успела захватить наша память. Я решил собрать вещи, предметы моих предков, моего детства. Конкретных тех вещей мне почти не досталось. Так, пара икон, этажерка, немного документов моего деда по матери, документов и фотографий времен Первой мировой. Самовар, часы да поварешка. Это мало, но достаточно, чтобы собирать музей. Осталось восполнить недостающие звенья. А этих звеньев немало. Но что ради памяти не сделаешь! И вот пошло. Жестяные коробки от чая, фантики те самые, 50-60-е. В детстве ставили елку на Новый год. Мы впервые поставили на Новый 1965 год. Дома попались старые игрушки из папье-маше, конфеты «Маскарад». Оказывается, елку ставили и раньше, просто я не помнил. И вот я покупаю старые елочные игрушки – те самые! Конфет «Маскарад» уже давно не выпускают, но фантики есть! Как и другие: «Чио-Чио-Сан», «Ромашка», «Светофор», шоколад «Золотой якорь» – самый дорогой, 1 рубль 68 копеек стоил. Целое состояние! А сколько в памяти стоит продуктов, одеколонов! Одна «Красная Москва» чего стоит! И вот усилия, годы – и все это у меня есть!

Радио у нас было старенькое «Москвич». И вот у меня «Кама» – этот же «Москвич», но радио-ла. Фотоаппараты, грампластинки на 78 оборотов. Это тоже целая страница!

Не было раньше пакетов, кулечков. За продуктами ходили с простыми сетками-авоськами. А мешки под сахар и крупу шили сами. И годами с ними ходили. Продавцы на зубок знали все мешки всей деревни. Магазины тогда – музееще сегодня.

Почта – это особая статья. Почта – это всегда радость. Пока были маленькие, просто смотрели журналы, картинки. Телевизоров не было. А увидеть на картинке машину или самолет – это событие. А открытка от родни, а письмо! Виделись редко. Ездить было далеко, выходных было мало, забот много, а ведь эти все тети да дяди с моими родителями, дедушками и бабушками столько горя хлебнули. Вот и радовались такой открытке, как самому родному человеку! Сами писали, в гости звали. Готовились, ждали, искренне радовались. Вот в коллекции и появлялись газеты, журналы, конверты и т.д.

Вот так вот по кусочкам, по барахолкам сейчас и собирается эта память. Пусть уже чужая! Но ведь и эти вещи хранят тепло тех людей. Сейчас ведь и те люди, которых уже давно нет, не кажутся чужими, далекими. Они были такие, как и наши родители – жили, выжили, любили, страдали, работали.

В изложенном тексте развивается тема прошлого. Под темой будем понимать «свернутое содержание, которое сопоставимо с замыслом»,² «предмет речи, выступающий субъектом тезиса текста».³ Тема *прошлого* выражается лексически, прямо и косвенно, поддерживается следующими номинациями: **прошлое** (встретиться с **прошлым**; память о **прошлом** свята), **музей** (для чего нужны **музеи**; один дом – **музей**), **детство** (во времена моего **детства**; **предки** (пробудить в себе «своего **предка**»; **предметы моих предков**; **предметы моих предков**), **старый, старенький** (**старые** люди, **старые** вещи; **старые** колодки; **старые** радиолы; **старые** школьные учебники; **старый** шкаф; радио у нас было **старенькое**), **старинный** (**старинные** пузырьки от лекарств; **старинные** весы) и другие.

Тема *прошлого* передается грамматически и сопровождается глаголами прошедшего времени: все **вышли** из нищеты, **берегли** каждую мелочь, **не выбрасывалось** ничего, вещи бережно **убирались**,

² Новиков А.И. Семантика текста и ее формализация. М., 1983. С.23.

³ Матвеева Т.В. Функциональные стили в аспекте текстовых категорий. Свердловск, 1990. С.21.

топились в печи, сдавалось в металлолом, выбрасывалось на свалку, хранили всякую утварь, пришел брат из армии, изрубил на дрова, долго мы играли этой коробкой, в детстве ставили елку и другие.

Тема *прошлого* выражается также через номинации чисел и дат: *лет двести-триста (ему было, не меньше); (вещам были) сотни лет; (фантики те самые) 50-60-е; ... в 1960-е (можно было найти старые радиолы); (впервые поставили) на Новый 1965 год; (пришли) 70-е; (особенно в этом «преуспели») 70-е и 80-е годы.*

Отталкиваясь от идеи о структурированности отдельной темы, которая состоит из смыслов различных объемов, выделяем микротемы, или составляющие темы. Тема формируется из микротем.⁴ Тема *прошлого* включает две основные микротемы:

а) микротему **старых вещей**, которая представлена номинациями: *посуда, тряпка, ботинки, веретено, ступка с отломанным краем; старые кастрюли, кринки, лапти, книги, бритвы, тетради, старые музыкальные инструменты, ложки, поварешки; старинные пузырьки от лекарств, старые колодки, банки из-под чая; радиолы, баяны; дедова фуражка; весы; школьные учебники, тетради, газеты, журналы; шкаф; железная банка из-под конфет; фантики от конфет, этикеток спичечных, конвертов, марок; Михайлов стул; пара икон, этажерка, немного документов; самовар, часы да поварешка; елочные игрушки; продукты, одеколоны; радио; фотоаппараты, грампластинки; сетки-авоськи, мешки; конверты и другие.* Каждая вещь, которая отождествляется с прошлым, воспринимается староверами как *домашняя святыня*, подлежащая уважению и сохранению. Старые вещи образуют *музейчики* (с уменьшительно-ласкательным значением⁵ [РГ 1980. Т.1: 208], *музейища* (с увеличительным значением,⁶ получают в авторской оценке титул *раритетища* – редкого сокровища.

б) микротему **людей прошлого**, к которым относятся: *люди, старые люди, человек, поколения, народ, староверы, свой предок, пра-прадеды, дедушки и бабушки, дед, дед по матери, родители, отец, брат, тети да дяди, дядя Миша, дети, ребятишки, продавцы.* Люди прошлого, сохраняющие традиции, в рассказе информанта лишены недостатков, идеализируются (например, *дед* или *родители*). Напротив, тот, кто к традиции относится неуважительно, заслуживает укора: *Пришел брат из армии – изрубил [шкаф] на дрова. «Уродище такой», – говорит. А это «уродище» служило его деду, пра-прадедам! Никому не мешало!* Уничижительную авторскую оценку в слове *уродище* передает суффикс *-ищ-*.⁷

Своеобразным медиумом между прошлым и настоящим выступает память – «способность сохранять и воспроизводить в сознании прежние впечатления, опыт».⁸ Именно память в культуре старообрядцев служит особой скрепой в цепочке **род (предки) – человек – потомки**: *Вот так вот наши предки, наши родители да и мы сами, дети, того не подозревая, собирали свои музейчики, хранили время, хранили память; Я его не знал, он на войне погиб, а вот память осталась – стул; Для выходца из староверов, как и для всех староверов, память о прошлом свята! Бережем все, что успела захватить наша память; Но что ради памяти не сделаешь; А сколько в памяти стоит продуктов, одеколонов; Вот так вот по кусочкам, по барахолкам сейчас и собирается эта память.*

Именно память о прошлом послужила причиной создания домашнего музея информанта. На данный момент в коллекцию музея входят: предметы родовой старины, передающиеся по наследству (самовары, гладильная доска деревянная, часы-ходики, утюг угольный, тарелки фабрики «Кузнецов», фотографии прадедов); предметы религиозного назначения (кадильница-кацея, сосуд для ладана с ложечкой, книги церковные, в том числе богослужебные, иконы); предметы из советского детства информанта (радиолы «Кама» (1951 г.) и «Лавгия» (1964 г.), патефоны «Молотов» (1950, 1947 гг.), радио настенное «Ленинград» (1950-е гг.), пластинки, журналы «Огонек», «Золотопромышленники», «Работница» (1935-1949 гг.), газеты (до 1966 г.), деньги бумажные (1947-1961 гг.) и монеты (до 1967 г.), обертки от конфет (1949-1960-е гг.) и шоколада, облигации займа (1950 г.), этикетки от спичечных коробков (1920-1960 гг.), спичечные коробки военных лет, графины 1950-х гг., книги художественные (1930-1960 гг.), посуда (1950-х гг.); предметы старины (журналы «Дружеские беседы», «Природа и человек», «Нива» (1902-1911 гг.), дореволюционные деньги, афиши театров (1940- гг.), документы хозяйственные, финансовые (1911-1950 гг.) и другие.

Таким образом, необходимость беречь прошлое выражается у староверов в создании небольших семейных музеев, предназначенных для детей, внуков, потомков. Представляя разные сферы жизни предков (бытовую, религиозную), такие музеи напоминают окно в прошлое, помогают сохранить и передать память об ушедшем.

⁴ Кутина Н.А. Смысл художественного текста и аспекты лингвосмыслового анализа. Красноярск, 1983. С.108-109.

⁵ Русская грамматика: В 2 т. / Н.Ю. Шведова, Н.Д. Арутюнова и др. М., 1980. Т.1: Фонетика. Фонология. Ударение. Интонация. Словообразование. Морфология. С.208.

⁶ Там же. С.216.

⁷ Там же. С.216.

⁸ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 2008. С.490.

ИЗУЧЕНИЕ И МУЗЕИФИКАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ЗАНЯТИЙ РУССКИХ АЛТАЯ В АЛТАЙСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ КРАЕВЕДЧЕСКОМ МУЗЕЕ

Аннотация: Алтайский государственный краеведческий музей – крупнейший фондодержатель этнографических материалов по культуре русских Алтая. Сотрудники музея формируют комплексы, отражающие все стадии того или иного традиционного занятия. Производится сбор устных источников, позволяющий восстановить традиционные технологии. В публикации на примере пимокатного промысла освещен процесс изучения и музеификации традиционных занятий и технологий русского населения Алтая.

Ключевые слова: Алтай, русские, музеификация, традиционные занятия, традиционные технологии, пимокатный промысел

Summary: Altai state Museum is the largest Fund of ethnographic material culture of the Russian Altai. The Museum staff form complexes, reflecting all stages of one or another traditional classes. There produced a collection of oral sources that can help you to restore the traditional technology. The article highlights the process of learning and museum supply of traditional activities and technologies of the Russian population of the Altai on the example of felt boots manufacturing.

Keywords: Altai, Russian, Museum supply, traditional classes, traditional technologies, felt boots manufacturing

Алтайский государственный краеведческий музей (далее АГКМ) основан в 1823 г. по инициативе П.К. Фролова, начальника округа Кольвано-Воскресенских заводов. С момента создания музея была заложена этнографическая коллекция, основой для которой послужило личное собрание самого П.К. Фролова, включавшее в себя предметы материальной и духовной культуры народов Сибири, Северной Америки и Китая. В 1907 г., в связи с неудовлетворительными условиями хранения, этнографическая коллекция была передана в музей археологии и этнографии Томского университета, где она находится и по сей день. Фактически начало формирования коллекции русских Алтая началось в конце 1950-х гг. Столь позднее время обращения к данной теме было связано с тем, что в конце XIX – первой половине XX в. сотрудники музея видели своей первоочередной задачей показать культуру и быт коренных народов. На сегодняшний день музей является крупнейшим фондодержателем этнографических материалов по культуре русских Алтая. Значительную часть собрания составляют комплексы, отражающие традиционные занятия населения. К их активному изучению сотрудники АГКМ приступили лишь в конце 1990-х гг. В ходе историко-этнографических экспедиций производился сбор устных источников, позволявших поэтапно восстановить трудовые процессы и традиционные технологии. Деятельность сотрудников музея по музеификации указанных процессов охватывала широкий спектр направлений. В результате на сегодняшний день наиболее полно в коллекции русских Алтая представлены такие виды занятий, как земледелие, обработка волокнистых растений и шерсти, деревообработка.

В данной публикации предпринимается попытка осветить процесс изучения и музеификации традиционных занятий и технологий русского населения Алтая на примере пимокатного промысла. Выбор данного занятия объясняется тем, что среди обрабатываемых промыслов начала XX в. одно из лидирующих мест занимало пимокатное производство, которое было широко распространено повсеместно в старожильской и переселенческой среде.

В связи с ростом переселенческого движения, на Алтае с последней четверти XIX в. зарождались новые и развивались уже существующие промыслы. По статистическим данным к 1909 г. изготовлением пимов занималось 120 человек в Барнаульском, Змеиногорском, Бийском уездах, где данный промысел существовал как «изстари», так и зародился благодаря переселенцам из Европейской части России.¹ Темпы производства постоянно росли, что было связано с увеличением притока переселенцев и их потребностями. Это приводило к тому, что изготовление валенок занимало значимое место в неземледельческих промыслах населения региона. По сведениям 1911 г., в одной только Сростинской волости Бийского уезда проживало 115 пимокатов.² Всероссийская перепись промышленных заведений 1920 г. показала, что в Алтайской губернии насчитывалось 569 заведений по изготовлению валяной обуви, в которых работало 2336 человек. В 169 из них использовались наемные работники.³

На сегодняшний день сотрудниками музея собрано 70 единиц орудий труда, использовавшихся в XX в. в домашнем и кустарном пимокатном производстве русского населения Алтая. Первые экспо-

© О.С. Мамонтова, 2015

¹ Кустарные промыслы Томской губернии / Сост. членами стат. семинария под ред. М.Н. Соболева. СПб., 1909. С. 19-20, 24-25, 30-31.

² Труды Томского отделения имп. Русского технического общества. Кустарные промыслы в Томской губернии. Томск, 1911. С. 3-4.

³ Соловьева С. А. Состав ремесленных мастерских на Алтае в начале XX в. [Интернет-ресурс] URL: <http://ethnography.omskreg.ru/page.php?id=280> (дата обращения 2.12.2014).

наты начала XX в. поступили в 1961 г. (АГКМ ОФ 10238): шерстобитный лучок, биток, три колодки, инструмент для выравнивания слоя шерсти при катке валенок («таволжка»). В том же году были переданы инструменты, изготовленные жителем с. Борзовая Заимка в 1914 г.: пять составляющих элементов деревянной колодки для формовки валенка (носок, передовка, задник, клин и расклин) (АГКМ ОФ 10606). В 1967 г. житель г. Новоалтайска, передал 19 предметов начала XX в.: деревянный и железный рубель, железную каталку, катарушку, колодки (передовки, задники), клинья, котел (АГКМ ОФ 12462).

Поступления последующих лет связаны с экспедиционной деятельностью сотрудников музея. В ходе историко-этнографической экспедиции в Залесовский район в 1988 г. была получена колодка-носок 1930-х гг. (АГКМ ОФ 15047/19). В 2004 г. во время экспедиции в Зональный район (с. Соколово) был передан деревянный валец для катки валенок, колодки, клинья 1940-х – начала 1950-х гг. (АГКМ ОФ 18164/7, 15-21). В Краснощекском районе (с. Новошипуново) в ходе комплексной экспедиции 2006 г. сотрудникам музея был передан деревянный рубель, состоящий из нескольких деревянных блоков и достигающий в длину более 120 см. (АГКМ ОФ 18527/4).

Наиболее полный комплекс орудий труда, заготовки для валенка и готовая продукция (29 единиц) были получены в 2012 г. в ходе историко-этнографической экспедиции в Ельцовский район (АГКМ ОФ 19277/1-29). Предметы были переданы потомственным пимокатом А.И. Елесиным, 1930 г.р., жителем с. Ельцовка. Его дед, отец, дядя – пимокаты, переселенцы из Костромской губернии. Комплекс включал в себя весы с чашами и фунтовыми гирьками (первая четверть XX в.); деревянный пруток для взбивания шерсти (начало 2000-х гг.); металлический пруток и деревянные балы для стирки валенка; деревянный и металлический вальки, рубель для катки; колодки с припасами, клином и расклином для формовки; деревянные колотушка, подколодка для забивания припасов и подколачивания; деревянный массивный рубель с полукруглой выемкой для формовки пятки – «кобылка» (1970-е гг.). Во время экспедиции было записано интервью с А.И. Елесиным, в котором он рассказал о процессе изготовления валенок. Также он пояснил, что особенных различий в традициях костромских пимокатов и алтайских не существовало. Единственная разница наблюдалась в форме валенка – костромской имел небольшой каблук.

Пимокатное производство – один из немногих промыслов, в котором традиции изготовления, набор инструментов оставались практически неизменными на протяжении длительного времени. Кустарное и домашнее производство оставалось традиционным на протяжении всего XX в. Модернизация трудового процесса, начиная с конца 1920-х гг., коснулась только пимокатов, работавших на крупных государственных предприятиях. В этот же период времени произошли изменения в гендерном составе пимокатов. Во все формы производства внедрялся женский труд. Если в домашнем и кустарном производстве женщины были задействованы в подготовительных этапах при изготовлении пимов, то в промкомбинатах, на заводах они участвовали во всех циклах.

Для всех форм производства изготовление пимов носило сезонный характер. Выделкой валенок и войлочных калош занимались в осенне-зимний период. Шерсть осенней стрижки приобретали на месте или на ярмарке. Работали также и с сырьем заказчика. В среднем за сезон пимокат выкатывал от 40 до 150 пар валенок, более 10 калош и башмаков. При изготовлении одной пары пимов использовали от 1600 до 2700 граммов шерсти (мужские – до 2700 граммов, женские – 1600-1650 граммов). В начале XX в. продукция сбывалась односельчанам, на ярмарках, иногда скупщикам. Со второй четверти XX в. пимокаты, работавшие на дому, катали валенки, в основном, на заказ. Стоимость пары мужских пимов в начале XX в. варьировалась от 1,20 до 4,20 рублей, женских – 2-3 рубля, детских – 1-1,50 рубля. Мужские калоши оценивались в 3 рубля 60 копеек, женские – 2 рубля 75 копеек.⁴ В 1950-1960-х гг. изготовление валенок обходилось в 6 рублей. В этот период времени заработная плата пимоката, трудившегося в цехах при промкомбинатах, составляла 30 рублей. В годы Великой Отечественной войны к зарплате выдавалась пайка хлеба – 400 грамм в день.⁵

В результате изучения опубликованных источников, музеификации этнографических материалов, сбора устных источников, сотрудники АГКМ предприняли попытку реконструкции всех стадий производства, распространенных у алтайских пимокатов. Процесс катки пимов состоял из нескольких этапов. Первоначально проводилась подготовка сырья – шерсти. Ее обрабатывали шерстобитными лучками. При наличии в населенном пункте «шерстобитки», сырье сдавалось на обработку в это предприятие. После такой подготовки шерсть взвешивали, используя весы с чашами. Ее делили на две равные части. На верстаке раскладывали полотно, на которое выкладывали шерсть. При помощи деревянного прутка шерсть прибивали. Затем руками формировали «полку» - полотнище, представляющее собой развернутую проекцию валенка. Далее шла «сухая валка»: «полку» сворачивали в рулон и укатывали в пластину, а затем формовали заготовку для будущего валенка. Войлочную пластину складывали вдвое, прокладывая тканью и начинали «сращивать», заворачивая на одну половину края другой, придавая изделию форму огромного чулка вращательными движениями ладоней. Затем заготовку помещали в водный раствор

⁴ Кустарные промыслы Томской губернии. С. 19-20, 24-25, 30-31.

⁵ Полевые материалы автора. Материалы историко-этнографической экспедиции. Ельцовский район. 2012 г. Елесин А.И., 1930 г.р., с. Ельцовка.

серной кислоты – «квасы» на 3-5 часов, для очистки шерсти от серы. После этого проводили мокрую валку – «стирку». С использованием рубелей (деревянного и с проволочной обмоткой) и металлического четырехгранного прутка будущие валенки «обжимали», мяли и выкатывали. Затем уменьшившиеся заготовки начинали править на болванках – «балах», формируя пятку, пяточную выемку, носок и голенище. Для формирования носка использовали короткие биконические деревянные болванки; пятку и голенище моделировали длинными цилиндрическими болванками. Вставляя болванку в сырой и горячий валенок, начинали отбивать его и «обхаживать». Для этого использовали сначала деревянный, затем чугунный вальки. Далее следовала многочасовая «стирка»: валенок вновь погружали в кипяток, меняли болванки; продолжая выколачивать, добиваясь того, чтобы он обрел форму, размер и твердость. При формировании пяточной выемки и пятки пимокаты использовали «кобылку» – деревянный массивный рубель с полукруглой выемкой. После этого валенок насаживали на составную колодку. Колодки изготавливали из березы, так как они меньше трескались. Перед началом использования их кипятили в соленой воде, для того, чтобы они меньше впитывали влагу. Колодки состояли из носка – «головки», «припасов», «клина» и «расклинка» – брусков для голенища. Валенок приобретал законченную форму в ходе обработки на большом деревянном или с проволочной обмоткой рубеле – «наводили фасон». Затем пемзой с сырой поверхности снимали оставшуюся шерсть и отправляли на просушку в русскую печь.⁶

На сегодняшний день частные мастерские и производственные цеха являются основной формой существования пимокатного промысла в сельских районах Алтая. В домашних условиях пимокаты продолжают использовать традиционные орудия труда, изготовленные их отцами, дедами или ими самими по старым образцам.

Таким образом, музеефикация и изучение пимокатного промысла позволяют проследить историю данного промысла на Алтае за прошедшие 100 лет и фиксируют длительность бытования традиционных занятий и технологий у русского населения Алтая.



Рис.1. Алтайские и костромские пимокаты промартели «Красный кустарь». Алтайский край. Ельцовский район. с. Ельцовка. 1956 г.



Рис. 2. Колодка с припасами, клином и расклином. Алтайский край. Ельцовский район, с. Ельцовка. Начало 1970-х гг. Мастер Елесин Александр Иванович, 1930 г.р.



Рис 3. Валенки – «галошки» с укороченной голяшкой. Алтайский край. Ельцовский район. с. Ельцовка. Начало 2000-х гг. Мастер Елесин Александр Иванович, 1930 г.р.

⁶ Авдеев В.Е. Промыслы населения приобских сел в XX в. (по материалам историко-этнографической экспедиции 2005 г. в Шелаболихинский район) // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2005: Археология, этнография, устная история. Вып. 2: Материалы II регион. науч.-практ. конф. 1-2 дек. 2005 г. Барнаул, 2006. С. 93; Октябрьская И.В. Пимокаты Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 4 (40). С. 120-124; Полевые материалы автора. Материалы историко-этнографической экспедиции. Ельцовский район. 2012 г. Елесин А.И., 1930 г.р., с. Ельцовка.

СОДЕРЖАНИЕ

ЭТНОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ

Д.Д.Абросимова (<i>Петрозаводск</i>). Особенности труда сельских учителей: на примере народных школ бывшей Кижской волости.....	3
Е.А.Агеева (<i>Москва</i>). Водлозеро в записях С.Н. Дурылина в июле-августе 1917 года.....	6
Р.О.Александров (<i>Петрозаводск</i>). Условия жизни польских ссыльных ксёндзов в Олонецкой губернии во второй половине XIX века.....	9
К.В.Бабковская (<i>Черногубово, Тверская обл.</i>). Народные куклы карел как способ самоидентификации этноса.....	12
В.Г.Баданов (<i>Петрозаводск</i>). Земские учреждения Олонецкой губернии и их противодействие финскому ирредентизму в годы реформ П.А.Столыпина.....	16
А.К.Байбурин (<i>Санкт-Петербург</i>). Миф и документ.....	19
Н.Ж.Беляева (<i>Сыктывкар</i>). Собиратель зырянской старины М.Д.Игнатов.....	23
О.В.Голубкова (<i>Новосибирск</i>). Символические воплощения души в народных верованиях коми.....	26
Е.В.Дианова (<i>Петрозаводск</i>). Народные пословицы и поговорки в агрономической и кооперативной пропаганде 1920-х годов.....	29
К.А.Дианова (<i>Петрозаводск</i>). Изучение истории костюма в структуре повседневности.....	32
Н.В.Дранникова (<i>Архангельск</i>). Архангельские церкви и святые в устных рассказах горожан.....	35
Л.Ю.Елтышева (<i>Кунгур, Пермский край</i>). Фольклорно-этнографическая тема в краеведческом издании «Кунгурско-Красноуфимский край» (20-30 годы XX в.).....	38
В.С.Жукова (<i>Вологда</i>). Трудовая повседневность в годы Первой мировой войны по материалам дневников и воспоминаний крестьян Европейского Севера России.....	41
Л.И.Иванова (<i>Петрозаводск</i>). Хозяйки карельской бани: визуальный и функциональный коды.....	44
Н.И.Ивановская, А.А.Чувьюров (<i>Санкт-Петербург</i>). Финно-угорский мир в фотографиях Л.Л. Капицы.....	47
Е.А.Калинина (<i>Эссойла, Республика Карелия</i>). Училище для детей канцелярских служащих на Европейском Севере в первой половине XIX в.....	50
М.Р.Каюмова (<i>Петрозаводск</i>). Формирование отношения к национальной культуре и истории Карелии музеем-заповедником «Кижы» в 1960-1970-е гг. (по книгам отзывов посетителей музея).....	53
А.А.Кликачева (<i>Петрозаводск</i>). Вильгельм Тизенгаузен и его описание Олонецкой губернии конца XVIII века как источник по экономической истории Карелии.....	56
В.Г.Кондратьев (<i>Петрозаводск</i>). Непреходящие ценности старообрядчества.....	59
М.В.Кувайцева (<i>Нарва, Эстония</i>). Поминальная трапеза у староверов западного причудья: по материалам экспедиций 1999-2014 гг.....	62
А.Г.Кулешов (<i>Москва</i>). О каргопольской игрушке: У.И. Бабкина и старейшие мастера промысла.....	66
П.В.Лизунов (<i>Северодвинск</i>). Предания и были Николо-Корельского монастыря.....	70
П.Ф.Лимеров (<i>Сыктывкар</i>). Изучение дохристианской религии коми (XIX – нач. XX вв.).....	73
Н.Г.Лисевич (<i>Сыктывкар</i>). Отображение научного творчества в дневниках ученого этнографа Л.С. Грибовой.....	76
К.К.Логинов (<i>Петрозаводск</i>). О крестьянском лодкостроении Водлозерья.....	80
В.Я.Мауль (<i>Нижневартовск</i>). Мифо-ритуальные аспекты традиционной культуры в поведенческой практике участников кижского восстания 1769-1771 гг.....	84
И.В.Мельников (<i>Петрозаводск</i>). О фольклорно-этнографической традиции и археологических исследованиях на острове Радколье.....	88
Н.П.Мельников, В.Г.Карелин (<i>Минск</i>). Исследование материальной культуры регионов, пострадавших от аварии на Чернобыльской АЭС (1991-1999 гг.).....	92

Т.С. Минаева (<i>Архангельск</i>). Языческие и христианские традиции поморских промыслов на Шпицбергене в XVIII – первой половине XIX вв.....	95
Н.П. Миронова, Т.П. Филиппова (<i>Сыктывкар</i>). Алексей Семенович Сидоров (1892-1953) – основатель коми этнографии.....	98
Л. В. Михайлова (<i>Петрозаводск</i>). Сакральный ландшафт Русского Севера.....	102
А. С. Монахова (<i>Москва</i>). Память любви (воспоминания о любви жителей дер. Водлы Пудожского района Карелии).....	105
Е.С. Намятова (<i>Петрозаводск</i>). Карелия 1930-х гг. в объективе фотографов Карельского государственного музея (из истории формирования фотоколлекции Национального архива Республики Карелия).....	109
Ю.М. Наумов (<i>Петрозаводск</i>). Новые сведения о судостроении и судоходстве вепсов.....	113
А.М. Пашков (<i>Петрозаводск</i>). Обельные вотчинники и крестьяне Олонецкой губернии и их социальный и юридический статус в XVII – начале XX вв. (на примере Федора Иванова и его потомков).....	117
С.Г. Петров (<i>Новосибирск</i>). Массовое обновление икон на Северо-Западе России в документах Ленинградского отделения Главнауки (1924 г.).....	120
Д. Плущенничак (<i>Калиш, Польша</i>). Этнограф и калишский вице-губернатор Павел Николаевич Рыбников.....	124
О.Я. Рейма (<i>Вологда</i>). Роль детей в ритуале обхода дворов на «крестопоклонной» неделе Великого поста (по материалам экспедиций в Грязовецкий район Вологодской области).....	127
О.А. Ренёва (<i>Кунгур</i>). История повседневности русской православной церкви в трудах Е.Д. Золотова.....	131
А.Н. Розов (<i>Санкт-Петербург</i>). Фольклорные и этнографические материалы на страницах журнала «Вятские епархиальные ведомости».....	134
И.Н. Ружинская (<i>Петрозаводск</i>). Русский Север в паломнических практиках современных старообрядцев.....	137
О.А. Скобелев (<i>Петрозаводск</i>). К вопросу о типологии кос-горбуш Олонецкой губернии.....	141
А.Н. Старицын (<i>Москва</i>). Гавушезерский скит.....	147
В.В. Сурво, А.А. Сурво (<i>Хельсинки</i>). «Полотенечный» дискурс: традиционное наследие Карелии в финляндских интерпретациях.....	151
И.С. Томилов (<i>Тобольск</i>). Городское управление и самоуправление в городах Западной Сибири в последней четверти XVIII в.....	155
Л.В. Трифонова (<i>Петрозаводск</i>). Работа заонежан-отходников на промышленных предприятиях Петербурга в конце XIX – начале XX вв.....	158
Т.И. Трошина (<i>Архангельск</i>). Парадоксы современности: к вопросу об актуальности историко-этнографических исследований.....	162
Н.Г. Урванцева (<i>Петрозаводск</i>). Рождественский праздник «елка» в Олонецкой губернии в конце XIX — начале XX вв. (по материалам «Олонецких губернских ведомостей» и «Олонецких епархиальных ведомостей»).....	165
С.Н. Филимончик (<i>Петрозаводск</i>). Празднование 15-летия Карельской автономии в 1935 году.....	169
Л.С. Харебова (<i>Петрозаводск</i>). Заонежские священники Темномеры: из истории рода духовных пастырей.....	172
В.В. Шевелёв (<i>Каргополь</i>). Классификация традиционных севернорусских изделий из бересты.....	175
ДЕРЕВЯННОЕ ЗОДЧЕСТВО И НАРОДНОЕ ИСКУССТВО	
С.С. Беляева (<i>Минск</i>). Особенности декора белорусского народного жилья на территории Западного Полесья.....	179
А.Б. Бодэ (<i>Москва</i>). Опыт реставрации деревянных часовен Водлозерья.....	182
С.В. Воробьева, Р.С. Мартьянов (<i>Петрозаводск</i>). Применение ГИС технологий для воссоздания исторического облика поселений охранный зоны Кижского погоста.....	185

С.Н. Галунова (<i>Череповец</i>). Иконописное наследие череповецкого ареала в контексте культуры Русского Севера.....	190
Л.В. Королькова (<i>Санкт-Петербург</i>). Традиционные хозяйственные постройки восточных районов Ленинградской области (вепсы, русские). XIX – первая половина XX вв.....	193
Н.П. Крадин (<i>Хабаровск</i>). Свято-Николаевский собор в Харбине как символ русской православной культуры.....	198
Н.В. Кривошеина, Е.А. Брызгалова (<i>Киров</i>). Художественное наследие Вятки: практика и результаты экспедиционных исследований в области церковного искусства.....	202
В.Г. Кудрявцев (<i>Йошкар-Ола</i>). Искусство ансамбля в марийском народном зодчестве.....	204
Ю.В. Линник (<i>Петрозаводск</i>). Архитектурная биогеография.....	206
В.Б. Панченко (<i>Санкт-Петербург</i>). Деревянные обетные кресты Поволховья XVII-XVIII вв.....	209
А.М. Пекина (<i>Петрозаводск</i>). Поэтический образ Валаама в творчестве русских художников на примере выставки «Игумен Дамаскин» Ново-Валаамского монастыря.....	213
А.Б. Пермиловская (<i>Архангельск</i>). Храм в контексте русской традиционной культуры: синкретизм материального и духовного.....	216
С.А. Пиляк (<i>Кострома</i>). Деревянное культовое зодчество костромского региона – Русский Север или Верхнее Поволжье?.....	219
Н.Е. Плаксина (<i>Сыктывкар</i>). Иконостас моленной Великопоженского скита: история, реконструкция, происхождение.....	221
В.Г. Платонов (<i>Петрозаводск</i>). Миниатюрный иконостас из Водлозерско-Ильинского погоста и икона «Сошествие во ад» из дер. Васильево в свете культурных связей Водлозерья и Каргополя.....	225
С.Б. Потахин (<i>Петрозаводск</i>). Использование древесных пород коренным населением Восточной Финноскандии: ретроспективный анализ.....	230
В.Г. Пуцко (<i>Калуга</i>). Вопрос традиции в оформлении храмов Кижского погоста.....	232
С.А. Соловьева (<i>Бийск</i>). Севернорусские традиции строительства жилища на Алтае.....	236
В.И. Филиппова (<i>Череповец</i>). Русское деревянное зодчество Русского Севера в творческом отображении вологодских художников-графиков XX-XXI вв.....	239
Г.А. Фликоп (<i>Минск</i>). Домашние иконы, бытовавшие на белорусских землях в XIX – начале XX вв., в собрании Национального исторического музея Республики Беларусь.....	243
В.В. Хухарев (<i>Тверь</i>). Святой влкм. Никита, погонитель бесов - в медном литье старообрядцев.....	247
ФОЛЬКЛОРИСТИКА	
М.А. Александрова (<i>Петрозаводск</i>). К вопросу об исполнительской специфике мужских саамских йойг (по экспедиционным материалам северо-норвежских саами).....	250
С.В. Алпатов (<i>Москва</i>). «Денежный дьявол»: лубочная картинка в контексте фольклорно-литературных взаимодействий XVIII – XX веков.....	254
С.В. Балувеская (<i>Вологда</i>). Поэтические мотивы похоронных и поминальных причитаний Нюксенского района Вологодской области: к вопросу систематизации.....	257
А.И. Васкул (<i>Санкт-Петербург</i>). М.П. Погодин и круг его корреспондентов – собирателей фольклорных материалов.....	261
А.Н. Власов (<i>Санкт-Петербург</i>). Фольклор Малой Пинежки и Выи: формирование региональных контактных зон в севернорусской традиции.....	264
М.О. Гардер (<i>Москва</i>). Термин «быличка» как «инструмент» фольклориста.....	267
Ж.В. Гвоздева (<i>Петрозаводск</i>). Новые данные о биографии пудожской сказительницы А.М. Пашковой.....	270
Н.Н. Глухова (<i>Йошкар-Ола</i>). Общие и отличительные черты русских и марийских заговоров.....	274

В.Е. Добровольская (<i>Москва</i>). Типы передачи мастерства и профессиональных навыков в фольклорной прозе Русского Севера и Центральной России.....	277
Е.Ю. Дубровская (<i>Петрозаводск</i>). Чудесное и повседневное в памяти участников Первой мировой войны (по фольклорным источникам из Научного архива Карельского научного центра РАН).....	280
М.А. Енговатова (<i>Москва</i>). Песни зимних молодежных собраний как жанр севернорусского музыкального фольклора.....	284
И. Жепниковская (<i>Торунь, Польша</i>). Сюжетно-композиционные особенности северных вариантов сюжета «спор о верности жены» (СУС 882а).....	288
Т.Г. Иванова (<i>Санкт-Петербург</i>). Поздние версии сюжетов в былинной традиции Западного Поморья.....	294
Ю.Н. Ильина (<i>Сыктывкар</i>). Вербальные средства реализации пищевого кода в усть-цилемских похоронно-поминальных причитаниях.....	298
Т.С. Канева (<i>Сыктывкар</i>). Хозяйственные занятия печорцев в причитаниях: охота, рыболовство.....	301
И.С. Климас (<i>Курск</i>). Представления о севере в русском фольклоре.....	305
И.В. Козлова (<i>Санкт-Петербург</i>). Батальные сцены в русском эпосе: от былины к новообразованию советского времени.....	309
Н.Г. Комелина (<i>Санкт-Петербург</i>). О рецепции Ганса Наумана в советской фольклористике.....	313
Н.С. Коровина (<i>Сыктывкар</i>). Коми сказочники и русская народная книга.....	316
С.Ю. Королева (<i>Пермь</i>). Юрлинские народные поминальные молитвы (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья).....	320
И.В. Королькова (<i>Санкт-Петербург</i>). Сольные причитания Любытинского района Новгородской области: к проблеме типического и вариативного.....	324
Т.В. Краснопольская (<i>Петрозаводск</i>). Собиратели певческого фольклора: проекты, методики, изучение материала.....	330
М.С. Крехалева (<i>Каргополь</i>). Мария Васильевна Хвалынская – каргопольская собирательница северного фольклора.....	333
В.М. Кудряшова (<i>Сыктывкар</i>). Роль русских ученых в изучении коми фольклора в этнически смешанной зоне на территории Русского Севера.....	336
В.П. Кузнецова (<i>Петрозаводск</i>). И.А. Федосова и ее духовные стихи.....	338
П.Б. Лёгкая (<i>Петрозаводск</i>). Проблемы реконструкции исполнительской традиции игры на кантеле.....	342
М.А. Лобанов (<i>Санкт-Петербург</i>). Особый голос в русском хоровом пении.....	347
С.М. Лойгер (<i>Петрозаводск</i>). Об этнолокальной фольклорной традиции Водлозерья.....	350
Е.О. Максимова (<i>Сыктывкар</i>). Образы дома, двора в былинах и причитаниях Печоры: сопоставительная характеристика.....	353
Ю.И. Марченко (<i>Санкт-Петербург</i>). Всеволод Владимирович Коргузалов – собиратель и исследователь севернорусского эпоса.....	356
Р.П. Матвеева (<i>Улан-Удэ</i>). Сюжет «Победитель змея» в севернорусских и восточносибирских сказках.....	359
М.Г. Матлин (<i>Ульяновск</i>). Специфика полевого изучения свадебной обрядности в современных условиях.....	362
В.П. Миронова (<i>Петрозаводск</i>). Карельские частушки: история собирания и публикаций.....	366
Н.С. Михайлова (<i>Петрозаводск</i>). Традиционные музыкальные инструменты Карелии: на пути к созданию каталога.....	369
А.Б. Мороз (<i>Москва</i>). Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссолалия или герменевтика?.....	372
Н.С. Мурашова (<i>Новосибирск</i>). Обзор репертуара духовных стихов старообрядцев Русского Севера.....	375

К.Ю. Наумова (<i>Санкт-Петербург</i>). Неопубликованные рукописные материалы Заонежья из архивов Пушкинского Дома: опыт текстологического исследования.....	378
С.В. Николаева (<i>Санкт-Петербург</i>). О формуле и метрике в старших духовных стихах.....	382
Ю.А. Новиков (<i>Вильнюс</i>). Соотношение традиционного и коллективного начал в художественном мире сказителей былин.....	385
А.В. Панюков (<i>Сыктывкар</i>). «Я сам Исус Христос»: заимствования в заговорной традиции коми-зырян.....	389
Н.В. Петров (<i>Москва</i>). «Выпала порошу снега белого...»: «зима» и «снег» в былинной традиции.....	393
Л.И. Петрова (<i>Санкт-Петербург</i>). Былины Западного Поморья в записях А. В. Маркова: от рукописи к изданию.....	396
А.Н. Рассыхаев (<i>Сыктывкар</i>). Считалки в записях 1930-х годов (по материалам фольклорного собрания в Национальном музее Республики Коми).....	399
Е.А. Самоделова (<i>Москва</i>). К вопросу о современной методике проведения фольклорно-этнографических экспедиций в Центральной России.....	402
Ю.И. Смирнов (<i>Москва</i>). Распространение былины «Королевичи из Крякова».....	405
Л.А. Суранова (<i>Архангельск</i>). Песенная традиция деревни Череновская Устьянского района Архангельской области.....	408
Е.Л. Тихонова (<i>Улан-Удэ</i>). Мотив строительства сакральных и профанных сооружений в структуре преданий о заселении и освоении русскими Восточной Сибири.....	412
А.Л. Топорков (<i>Москва</i>). Репертуар и формулы олонецких заговоров (статистические и диахронические аспекты).....	415
Л.В. Фадеева (<i>Москва</i>). Сюжеты и образы православной иконографии в севернорусских заговорах (к проблеме пространственного символизма).....	419
О.А. Федотовская (<i>Вологда</i>). Фольклорные записи несказачное прозы: из опыта народной педагогики (по материалам фольклорных экспедиций в Вологодском крае).	423
О.И. Чарина (<i>Якутск</i>). Былины как отражение культурных связей Русского Севера и северо-востока Якутии.....	427
П.А. Шахматская (<i>Сыктывкар</i>). Суеверная проза о «ходячих» покойниках (на материалах современных записей из Койгородского района Республики Коми).....	430
В.А. Швецова (<i>Петрозаводск</i>). О специфике совместного причитывания в свадебной традиции беломорских карелов.....	434
Д.И. Шомысов (<i>Сыктывкар</i>). Овёртыши-медведи в усть-цилемской суеверной прозе: к проблеме выделения мифологического персонажа.....	438
Г.Н. Щупак (<i>Санкт-Петербург</i>). Терминология свадебных причитаний Прикамья в этнографических описаниях XIX – первой трети XX века.....	441
Е.И. Якубовская (<i>Санкт-Петербург</i>). Эстетические и музыкально-практические представления народных исполнителей Устьянского района Архангельской области (по материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории 1970-х – 1980-х гг.).....	444
КНИЖНОСТЬ И ЛИТЕРАТУРА	
С.Н. Амосова (<i>Москва</i>). Особенности Усть-Цилемской редакции «Сказания о 12 пятницах».....	448
А.В. Антощенко (<i>Петрозаводск</i>). Реконструкция религиозности русского народа в книге «Стихи духовные» Г.П. Федотова.....	452
С.В. Байнин (<i>Вологда</i>). Промысловые заговоры и обряды Русского Севера в творчестве «крестьянского» поэта Н. А. Клюева.....	455

Н.С. Белова (<i>Вологда</i>). «Плач девушки перед замужеством»: зыряне и А. Ремизов.....	460
Т.Ф. Волкова (<i>Сыктывкар</i>). Фольклорные темы и образы в литературных переработках древнерусских сюжетов И.С. Мяндина.....	463
Т.Н. Воронина (<i>Вологда</i>). Севернорусская усадьба в рассказе И.В. Евдокимова «Метель».....	466
С.Х. Головкина (<i>Вологда</i>). Образ русской деревни в поэтических текстах Н. Клюева.....	469
Е.Д. Гришкевич (<i>Петрозаводск</i>). Слово на перенесение мощей Зосимы и Савватия Соловецких Трифона Петрова как образец выговского красноречия.....	473
А.А. Дементьева (<i>Сыктывкар</i>). Зырянский край в автомифологии А.М. Ремизова.....	476
В.П. Ершов (<i>Петрозаводск</i>). Коллекция «отреченных» текстов в музее «Духовной культуры Карелии» бывшего Карельского педагогического института.....	478
О.Д. Журавель (<i>Новосибирск</i>). Утопия старообрядцев Выга и европейская утопическая традиция.....	482
К.И. Коваленко (<i>Санкт-Петербург</i>). «Сказание о пропущении вод»: особенности перевода, списки, редакции.....	485
Т.В. Корнилова (<i>Минск</i>). Виленские кириллические издания XVI в. как памятники книжной культуры.....	489
Ю.В. Леготина (<i>Сыктывкар</i>). Образы севера и зимы в лирике К.К.Случевского.....	492
О.В. Орлова (<i>Сыктывкар</i>). Источники по восстановлению книжного репертуара в Архангельской, Олонецкой и Вологодской губерниях в XIX - начале XX века.....	496
А.В. Пигин (<i>Петрозаводск</i>), Ф. В. Панченко (<i>Санкт-Петербург</i>), М. Г. Бабалык (<i>Петрозаводск</i>), В. П. Кузнецова (<i>Петрозаводск</i>). Карельское собрание рукописей древлехранилища им. В. И. Малышева в Институте русской литературы: некоторые итоги изучения (2012-2014).....	499
Е.В. Прокуратова (<i>Сыктывкар</i>). История каргопольских странников в сочинениях старообрядческого книжника XX века М.И. Залесского.....	504
М.В. Рейли (<i>Санкт-Петербург</i>). «Правила святых отец», найденные в Космозерском приходе в 1909 г., как образец старообрядческой тайнописи.....	507
Ю.В. Розанов (<i>Вологда</i>). Идея «реставрации» славянской мифологии в литературе русскогосимволизма.....	512
Е.А. Рыжова (<i>Сыктывкар</i>). Сказание о Евфимии Архангелогородском в поморском сборнике ГИМ, Музейское собрание, № 1510.....	515
А.В. Федорова (<i>Вологда</i>). Образы стариков-вепсов в повести А. В. Петухова «Люди суземья».....	518
Н.Л. Шилова (<i>Петрозаводск</i>). К вопросу о репрезентации острова Кижы в рассказе Ю. Казакова «Адам и Ева».....	521
ЯЗЫКОЗНАНИЕ	
В.А. Агапитов (<i>Петрозаводск</i>). Предания о «панах» и топонимия Заонежья.....	524
Е.П. Андреева (<i>Вологда</i>). Отражение культуры Русского Севера в региональной фразеологии (по страницам словарей).....	527
Л.А. Берсенева (<i>Вологда</i>). Лексика плотницкого дела XV-XVII в. как отражение языковой картины мира севернорусского крестьянина.....	530
М.А. Бобунова (<i>Курск</i>). Наименования звуков птиц в песенном фольклоре Русского Севера.....	533
Е.Н. Варникова (<i>Вологда</i>). Архивные материалы как источники изучения русской исторической зоонимии.....	536
Н.С. Ганцовская, Е.Г. Веселова (<i>Кострома</i>). Языковые средства поэтизации природы Русского Севера (на материале записок Ефима Честнякова).....	540

Ю.Н. Драчева (<i>Вологда</i>). Способы репрезентации динамики концепта «игра» в диалектном дискурсе (на материале корпуса вологодских текстов).....	543
Ю.В. Ефимова, Е.А. Чайкина (<i>Вешкелица, Республика Карелия</i>). Экклезионимы как отражение духовной культуры жителей Вешкельского сельского поселения.....	546
Л.Ю. Зорина (<i>Вологда</i>). Традиции деревенской коммуникативной культуры (по материалам говора Вытегорского района Вологодской области).....	548
Е.Н. Коновалова (<i>Швеция, Линчепинг</i>), О.В. Трофимова (<i>Тюмень</i>). Этнографо-лингвистические исследования краеведов Тобольской губернии XIX века.....	551
Л.П. Михайлова (<i>Петрозаводск</i>). Русское слово в полиэтническом пространстве Карелии.....	554
И.И. Муллонен, Д.В. Кузьмин (<i>Петрозаводск</i>). Толстые носы и Широкие губы: идентификация по форме в топонимии Карелии.....	558
С.А. Мызников (<i>Санкт-Петербург</i>). Финно-угорский субстрат в Обонежье и Беломорье.....	561
Г.Д. Неганова (<i>Кострома</i>). Экклезионим Преображение Господне в пространстве культурного ландшафта: сакральное и мирское.....	564
Т.А. Сироткина (<i>Сургут</i>). Ономастикон русских диалектоносителей Пермского края как отражение народных традиций жителей региона.....	567
А.И. Соболев (<i>Архангельск</i>). Географическое подтверждение топонимических этимологий (на примере юго-восточного Обонежья).....	570

АКТУАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Т.В. Брызгалова (<i>Ижевск</i>). Мифы, легенды и сказки финно-угорских народов глазами юных художников.....	573
И.Ю. Буфеева (<i>Москва</i>). Методика изучения народной культуры Русского Севера в системе высшей школы. Опыт летней выездной художественно-искусствоведческой практики студентов Московского государственного университета Дизайна и Технологий.....	577
А.А. Иванова (<i>Москва</i>). Проектная деятельность фольклорно-этнографического театра Московского государственного университета «Братыня» по актуализации народной культуры.....	580
И.А. Истомина (<i>Екатеринбург</i>). Домашний музей старовера: окно в прошлое.....	583
О.С. Мамонтова (<i>Барнаул</i>). Изучение и музеефикация традиционных занятий русских Алтая в Алтайском государственном краеведческом музее.....	586

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

РЯБИНИНСКИЕ ЧТЕНИЯ-2015

Материалы VII конференции по изучению
и актуализации культурного наследия Русского Севера

Фото на обложке О. А. Семененко

Изготовлено и отпечатано в ООО «МАКС-ПРИНТ»,
304007, г. Воронеж, Ленинский проспект, д. 94, корпус 5, к. 52,
тел. 8 (473) 258-05-62